



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRENTO

DIPARTIMENTO DI LETTERE E FILOSOFIA

Scuola di dottorato in Studi Umanistici – XXVII ciclo

Indirizzo specialistico in Studi letterari e linguistici

Tesi di Dottorato di Ricerca

LA BIBBIA NEI PRIMI TROVATORI

Candidata: Silvia Cocco

Tutor: Prof. Francesco Zambon

ANNO ACCADEMICO 2015-2016

Per carità, un po' più adagio
in questa faccenda delle fonti.

Arturo Graf

INDICE

Premessa	p. 1
1. I primi trovatori e la Bibbia	p. 3
2. Guglielmo IX e la Bibbia	p. 33
2.1 Il caso di <i>Companho, tant ai agutz d'avols conres</i>	p. 34
2.2 Il caso di <i>Companho, farai un vers ... covinen</i>	p. 57
2.3 Il caso di <i>Ben vnelh que sapchon li pluzor</i>	p. 75
3. Jaufre Rudel e la Bibbia	p. 115
3.1 Il caso di <i>Belhs m'es l'estius e'l temps floritz</i>	p. 139
Conclusioni	p. 157
Bibliografia	p. 159

PREMESSA

Sono state prodotte di recente alcune importanti opere dedicate alla presenza nella letteratura di quello che Northrop Frye, riprendendo una espressione di Blake, definì il «Grande Codice» della cultura occidentale: la Bibbia. Per limitarci alla letteratura italiana, si possono ricordare i cinque volumi de *La Bibbia nella letteratura italiana*, diretti da Pietro Gibellini e pubblicato fra il 2009 e il 2013 dalla Morcelliana. Per quanto riguarda la poesia dei trovatori, questo aspetto non è stato certo trascurato: dopo i lavori classici di Scheludko, Lowinsky, Errante, Del Monte, Oroz Arizcuren, sono apparsi in anni più recenti i contributi – direttamente o indirettamente legati al nostro tema – di Lucia Lazzerini, Saverio Guida, Francesco Zambon, Corrado Bologna, Mira Mocan e altri. Naturalmente i trovatori presi in considerazione in questi lavori sono soprattutto quelli in cui la presenza di riferimenti biblici (o più in generale religiosi) è esplicita e abbondante, come nei casi di Marcabru o di Peire Cardenal, per fare soltanto due nomi di prima grandezza. Manca però ancora uno studio sistematico, o almeno generale, sulla Bibbia nella poesia trobadorica: studio che appare indispensabile per giungere a una piena comprensione di questa esperienza poetica fondatrice della letteratura occidentale moderna.

L'intento originario del presente lavoro era quello di avviare questa ricerca studiando un numero significativo di trovatori dei secoli XII e XIII, al fine anche di redigere un primo e parziale repertorio di citazioni e riferimenti biblici nella poesia trobadorica. La ricchezza e la complessità del materiale emerso fin dallo studio dei primi trovatori, oltre che i limiti di tempo disponibile, hanno però suggerito di limitare per ora la ricerca a due fra i più antichi, e importanti, poeti occitani: Guglielmo IX e Jaufre Rudel. In maniera abbastanza inaspettata, alcuni testi del primo – *Ben vueill que sapchon li pluzor, Companbo, tant ai agutz d'avols conres e Companbo, farai un vers ... covinen* – hanno rivelato una tale densità di allusioni bibliche, utilizzate per lo più in chiave polemica e dissacrante, da richiedere analisi minuziose e approfondite. Nel caso di Jaufre Rudel, naturalmente, la presenza di espressioni e temi biblici, o più generalmente religiosi, era già stata messa in luce da diversi interpreti; ma un più accurato esame del suo breve e compatto canzoniere ha portato a scoprire altri ed illuminanti riferimenti, a correggerne alcuni già proposti, a proporre alla luce di queste indagini nuove interpretazioni di passi oscuri o controversi. I capitoli dedicati a questi due trovatori sono

preceduti da un'introduzione nella quale è discusso un problema di grande rilevanza metodologica: quello che riguarda i testi, i canali e le mediazioni attraverso i quali era conosciuta la Bibbia nel medioevo, in particolare nel Sud della Francia. Non si è voluto, in questa sede, intervenire nei dibattiti riguardanti l'interpretazione complessiva dell'opera dei grandi poeti presi in esame, ma solo fornire nuovi materiali utili agli studiosi e ai lettori. I sostanziosi risultati prodotti dall'indagine sulla presenza della Bibbia in Guglielmo IX e in Jaufrè Rudel incoraggiano a proseguirla sistematicamente su tutta la poesia trobadorica, in vista della realizzazione auspicabile – certamente grazie alla collaborazione di una *équipe* di studiosi – di un'opera complessiva su questo tema.

I PRIMI TROVATORI E LA BIBBIA

Eccellenti studi hanno contribuito a mettere in luce come, ai suoi albori, la poesia trobadorica attinga alla produzione clericale per cogliere echi di parole e cose attinenti all'*homo interior*, ossia a quella dimensione spirituale dell'uomo che nel medesimo torno d'anni è oggetto, nell'ambiente monastico, di una riflessione che si spinge a profondità insondate dell'animo umano e conosce altissime forme di espressione¹. Questo in obbedienza alla volontà di dar vita a quella che Lucia Lazzerini, riprendendo fondamentali intuizioni di Auerbach, definisce un'"aristocrazia dello spirito"², una superiorità di ceto ma anche spirituale tale da permettere di rivendicare la possibilità di una *perfectio* della sostanza umana anche entro l'*ordo laicorum*. Al principio del XII secolo i tempi sembrano, infatti, ormai maturi per una messa in discussione di quella ferma negazione di tale possibilità ai laici, che costituiva uno dei principi fondanti della riforma gregoriana³. L'elaborazione di un codice di vita cortese

¹ Cfr. in merito Bologna 1990.

² Cfr. Lazzerini 2010, pp. 15 ss.

³ Molte testimonianze si potrebbero citare in merito alla netta separazione fra gli *ordines* clericale e monastico e l'*ordo laicorum*, che caratterizza la *societas christiana* in questi secoli. Si pensi, ad esempio, alla *Causa XII*, c. 7 q. 1 del *Decretum Gratiani*, che sancisce: «Duo sunt genera Christianorum», ossia *genus clericorum et genus laicorum* (cfr. Prosdocimi 1968, p. 70). O si ricordi un passaggio del *De sacramentis christianae fidei* (cap. 3, in *PL* 176, 417), in cui Ugo di San Vittore ricorre ad un'immagine tratta da *Prov.* 3,16 («Longitudo dierum in dextera eius in sinistra illius divitiae et gloria»), per alludere alla bipartizione del *corpus Christi* che è la Chiesa: se i chierici «quoniam ea quae ad spiritualem vitam pertinent dispensant, quasi dextera pars sunt corporis Christi», per i laici vale invece quanto segue: «Qui enim ad sinistram in corpore est, de corpore est, et bonum est, quamvis optimum non sit. Laici ergo christiani, quia terrena et terrenae vitae necessaria tractant, pars corporis Christi sinistra sunt». Al cap. 4 il vittorino continua: «Duas esse vitas, et secundum duas vitas duos populos; et in duobus populis duas potestates, et in utraque diversos gradus et ordines dignitatum; et unam inferiorem, alteram superiorem». Tale separazione si manifesta anche nella disapprovazione manifestata da Pietro il Venerabile nei confronti di Robert d'Arbrissel, reo di aver fondato una comunità religiosa nella quale «laici et clerici misti ambulabant» (*Epistolarum libri II*, 17, in *PL* 189, 214), nonché dall'esclusione dei laici dal cammino di perfezione che caratterizza il pontificato di Pasquale II. Nonostante tali atteggiamenti di chiusura manifestati negli ambienti cenobitici, inizia a svilupparsi un'attitudine da parte dei laici a rivendicare all'interno della Chiesa una vera e propria funzione nell'economia della salvezza, attraverso la quale raggiungere una perfezione e santità considerate monopolio esclusivo dell'*ordo clericalis*, come emerge chiaramente dalla lettura di uno scritto come il *De Vita vere apostolica* – attribuito a Ruperto di Deutz, ma con ogni probabilità da ricondursi a Onorio di Augsburg (*PL* 176, 611-664) – nel quale vengono riconosciuti come unica realizzazione piena e autentica della vita apostolica la vita monastica e come unico cristiano veramente perfetto il monaco. Sul tema in generale si vedano almeno D'acunto 1999, Fournié *et al.* 2013b, Vauchez 1980, Vauchez 1989, Vauchez 1993, Vauchez 2003.

ben attesta il tentativo di creare un percorso di autoperfezionamento, un progresso morale che, per il tramite di un affinamento nell'amore verso la donna, si riverbera su tutte le componenti dell'animo umano. Elitaria per costituzione e finalità, la nascente poesia trobadorica tradisce con i suoi primi campioni la frequentazione di un'altra élite, quella clericale e monastica, della quale alternativamente combatte l'ingerenza o riecheggia il pensiero, ma sempre sfruttandone le modalità fondamentali di espressione. Come ricorda Saverio Guida,

«l'élite politica, economica, culturale e i professi delle abbazie erano soliti vivere non separati in gabbie o limiti precisi e definiti, ma mantenendo fitti scambi e sempre aperti canali di comunicazione: il clero, regolare e secolare, specialmente ai livelli gerarchici più alti, è stato – come si sa – per tutto il medioevo legato da vincoli di sangue e di interesse al sistema feudale e signorile, al quale ha ordinariamente fornito pure consiglieri e funzionari, istitutori e intrattenitori; i nobili, a loro volta, pratici, nella quasi generalità dei casi, degli ambienti conventuali per avervi compiuto almeno i loro primi studi, non hanno tardato a scoprire una grande affinità nei modi esistenziali e comportamentali dei monaci, che trascorrevano i loro giorni lontano dal mondo e dalla massa sociale, in una condizione certamente privilegiata e in un distacco che li portava a costituire sul piano spirituale un'aristocrazia non molto diversa da quella che nella realtà profana imponeva la propria autorità agli appartenenti ai gradi inferiori»⁴.

L'Aquitania in particolare fu scenario di profondi legami tra la nobiltà e figure eminenti nel campo dell'esegesi biblica elaborata nelle grandi istituzioni ecclesiastiche del tempo: l'abbazia di Cluny dovette la sua fondazione nel 909-910 a Guglielmo I il Pio, mentre le abbazie di Saint-Martial de Limoges e Saint-Michel en l'Erme ricevettero il sostegno di Guglielmo V il Grande, che d'altro canto promosse anche la costruzione delle cattedrali di Poitiers e Chartres. La raffinata educazione da questi ricevuta, probabilmente presso i monaci di Marmoutier o i canonici di Saint-Martin de Tours, gli fruttò l'appellativo di *grammaticus* da parte dei contemporanei e gli consentì di instaurare una fervente amicizia epistolare con

⁴ Guida 1995, p. 108. Cfr. anche Lazzerini 2010, p. 16: La poesia trobadorica «scaturisce dall'incontro intellettuale, e direi quasi dalla simbiosi, tra l'alta feudalità che si avvicinava finalmente alla cultura e l'avanguardia monastica – primo luogo cluniacense, poi cisterciense – che già da tempo aveva promosso l'uso letterario della *rustica romana lingua* (basti pensare al ruolo fondamentale dell'abbazia di Saint-Martial nella produzione dei primi testi volgari, dall'inno farcito *In hoc anni circulo* al *Boeci* e allo *Sponsus*: prima ancora, forse, e proprio nell'abbazia-madre del Maçonnois, l'innovativa ideologia cluniacense imperniata sull'apertura delle sacre funzioni alla partecipazione popolare si era manifestata in quell'embrione di dramma liturgico che è il *Quem quaeritis*, e soprattutto in quel minuscolo ma preziosissimo anello di congiunzione fra tropo, esegesi biblica secondo i *quatre sens de l'Écriture* e incipiente lirica volgare che è l'*Alba bilingue* di Fleury)».

Fulberto di Chartres, da lui in seguito nominato tesoriere di Saint-Hilaire de Poitiers. A svolgere effettivamente il compito venne, però, inviato un discepolo di Fulberto, Ildegario, il quale si adoperò per l'apertura di una scuola cattedrale a Poitiers, in cui insegnare e diffondere le più recenti e avanzate acquisizioni in materia di teologia, provenienti dalle scuole della Loira e di Chartres. Tale apporto culturale dal Nord della Francia – da Chartres soprattutto – perdurò intenso durante tutta la prima metà del XII secolo e vide coinvolte personalità quali Ivo, Geoffroi, Thierry di Chartres e Gilberto Porretano, che di Poitiers divenne vescovo e maestro della scuola del capitolo⁵. La fecondità di questa influenza appare evidente negli influssi neoplatonici⁶ penetrati nella cultura del sud della Francia, ai quali grande importanza è stata riconosciuta da Lucia Lazzerini, che ha attribuito all'*effictio* agostiniana di *Sapientia* e alla *Philosophia* di Boezio un ruolo modellizzante nella caratterizzazione della nascente *fin'amor*⁷. A livello locale, inoltre, i legami tra il clero e l'aristocrazia delle corti non vennero sostanzialmente indeboliti dall'applicazione dei principi accentratori della riforma gregoriana – come accadde invece altrove –, in quanto prelati e abati, membri dei capitoli e dei monasteri continuarono ad intrattenere stretti legami di sangue con le famiglie nobiliari. Introdotti alla lettura sul testo del Salterio in tenera età, i giovani aristocratici stessi proseguivano la propria istruzione sotto la supervisione di un precettore clericale o all'interno delle scuole monastiche, dove ricevevano i medesimi insegnamenti impartiti ai futuri monaci⁸. Tale contatto dal duplice livello, spirituale e culturale, tra laicato e ambienti religiosi doveva certo trovare il suo più naturale e intenso terreno di condivisione nella frequentazione del testo biblico⁹. Se è frequente riscontrare tra

⁵ Cfr. Errante 1948, pp. 151 ss. e Bezzola 1944, vol. II, pp. 256 ss.

⁶ Sul neoplatonismo della Scuola di Chartres cfr. Schioppetto 1996.

⁷ Cfr. Lazzerini 1996 e Lazzerini 2010, p. 18.

⁸ Per l'analisi delle testimonianze fornite dalle registrazioni nei cartulari di donazioni a fondazioni monastiche, elargite da famiglie dell'aristocrazia in cambio dell'istruzione dei figli, si veda Lesne 1940. Sia Pierre Riché (Riché 1962, pp. 175-182) che F. Vandenbroucke (Vandenbroucke 1961, p. 299) ritengono di poter affermare che i laici in possesso di un certo grado di istruzione nel XII secolo erano molti, ed erano adusi alla recita dei salmi e alla lettura della Bibbia. Sul tema si vedano anche Amado 2000, Aurell 2011, Brunel-Lobrichon 2000, Clément-Dumas 2004, Delhaye 1947 e Jaeger 1995.

⁹ Cfr. Lobrichon 2003, pp. 14-15: «La Bible, les images: leur association par l'historien des sociétés sera mieux justifiée si, par “culture”, on veut bien entendre les outils symboliques de l'invention, de la domination et de la reproduction sociale. En ce sens, il doit bien exister une culture de l'aristocratie, vouée notamment à asseoir le pouvoir sur les hommes et en conserver le contrôle [...] Beaucoup, parmi les élites de l'aristocratie ou dans le patriciat urbain, se trouvent assez à l'aise pour lire le psautier, pour chasser un auteur et lui passer commande d'un poème ou d'un commentaire biblique

le produzioni letterarie dei due ambienti analogie anche puntualissime di pensiero e concezioni¹⁰, di pari importanza risulta però tenere costantemente presente il fatto che il primario ipotesto comune a trovatori e mistici è la Bibbia. Questo al fine di evitare il pericolo di fare della lirica trobadorica quella che Marco Grimaldi definisce «una glossa continua ai simboli della tradizione mistica»¹¹. Roncaglia scriveva: «Se la cortesia ha la sua matrice e il suo emblema nell'amore, il Cristianesimo dal canto suo è, per definizione, la religione dell'amore. La distinzione tra amore sacro e amore profano riguarda l'oggetto, non l'intrinseca natura della forza spirituale che ad esso si volge. D'entrambi, una è la radice...una la lingua»¹². Tale radice e tale lingua sono *in primis* bibliche. E con una piccola *variatio* ad una notissima formula scritturale potremmo definire anche la finalità del circolo élitario entro cui nacque la lirica cortese: «*Amorem loquimur inter perfectos*». Ma biblici sono soprattutto la lingua e il paesaggio interiore di cui la poesia trobadorica si serve per trattare tematiche non prettamente amorose, bensì più latamente sapienziali ed etiche, le quali rispecchiano necessariamente l'influenza pervasiva esercitata dalla Scrittura sulla mentalità dell'uomo medievale, ad opera di un clero che cerca sempre più di estendere il proprio controllo sulla totalità degli aspetti della vita umana, imponendo ad esempio quella sacralizzazione del vincolo coniugale – fino ad allora appannaggio esclusivo del diritto feudale – contro la quale tanto polemizza Guglielmo IX nei suoi testi. L'insegnamento clericale propone all'individuo una percezione di se stesso e del proprio tempo storico come pienamente inseriti nella storia della Salvezza

[...] La présence et la fréquentation de la Bible dans les demeures des élites m'est ainsi apparue comme l'une des voies les plus solides pour reconstruire une histoire trop méconnue, celle de l'acculturation chrétienne, qui ne se résout pas aux pratiques visibles, à l'assistance à la messe et à la participation aux sacrements chrétiens».

¹⁰ Ogni discorso in merito, che intenda assumere carattere generale, deve necessariamente considerarsi viziato, vista la pluralità delle voci poetiche in campo, cui agli esordi della poesia trobadorica corrispondono altrettante concezioni della *fin'amors*, a volte in patente contrasto le une con le altre (anche per riflesso della più ampia opposizione tra le concezioni dell'amore che il XII secolo stava esaltando e sviluppando, ossia quella ovidiana e quella salomonica). La netta negazione di Gilson di un'influenza del pensiero cistercense nell'elaborazione della *fin'amor*, se ha perfettamente senso per alcuni trovatori, per altri deve essere fortemente mitigata se non smentita. Lo stesso vale per l'esclusione di un legame di dipendenza fra le due concezioni da parte di Javelet, che attribuisce l'esistenza di punti di contatto all'immersione degli autori di entrambe le parti in medesimo clima culturale, impregnato delle stesse correnti di idee e degli stessi sentimenti, all'interno del quale impossibile sarebbe stato il fiorire di prodotti culturali totalmente dissimili. Cfr. É. Gilson, *Saint Bernard et l'amour courtois*, in Gilson 1969, pp. 193-215; Javelet 1968.

¹¹ Grimaldi 2012, p. 19.

¹² Roncaglia 1978, pp. 11-12.

narrata nel testo sacro, i cui fatti non sono definitivamente compiuti e relegati in un remoto passato, bensì devono essere incessantemente ricondotti al presente, proprio a causa della loro incompiutezza: i grandi personaggi biblici vengono proposti quali modelli concreti per la condotta dei membri della classe dirigente¹³; l'esortazione all'abbandono dei legami materiali e alla partenza per la crociata si sostanzia di immaginario biblico¹⁴; le parole dei profeti e i segni escatologici da essi elencati si ricercano nell'attualità, per risvegliare le coscienze e invitare al pentimento nell'imminenza della fine dei tempi; l'ideale di vita neotestamentario affascina un numero crescente di credenti e determina fenomeni ingenti di slancio pauperistico e penitenziale. Gli esempi si potrebbero certo moltiplicare agevolmente.

All'influenza esercitata dalla Bibbia nel suo valore sacrale sulla coscienza e sull'immaginario del cristiano si affianca, nel caso dei trovatori, quella operata dalla Bibbia come testo su ogni scrittore medievale. In quanto autori di scritti poetici, nei quali tanto spazio trovano fenomeni di intertestualità, è inevitabile che essi dialoghino anche con il Libro per eccellenza e partecipino così a quella che con felice formula è stata definita "Scrittura infinita"¹⁵. Tale intertestualità doveva garantire, ben più di quella interpoetica, memorabilità e diffusione al testo poetico, allargando la percentuale di uditorio in grado di comprenderne i richiami e le implicazioni oltre la ristretta cerchia dei poeti. Come ricorda Guida,

Nel legato dei lirici occitanici non è faticoso avvertire infatti il *retentissement* di immagini, 'motivi', costumi, voci, segni propri e tipici di settori, strati e gruppi che nulla avevano a che vedere con le brigate signorili e con le manifestazioni letterarie da esse patrocinate: la scoperta di questi archetipi costituiva uno dei principali dilette per le schiere di *amateurs* e di *connaisseurs* che popolavano i castelli del *midi* e che, in continua competizione fra loro, tenevano a sfoggiare la propria preparazione e competenza e a mostrarsi degni di appartenere ad un circuito socio-comunicativo privilegiato per l'appunto raccogliendo e segnalando agli altri componenti del fortunato ed esclusivista sodalizio mondano-culturale i saggi di bravura, le evocazioni cifrate, i contenuti allusivi, i semantismi speciali di cui erano latori i 'pezzi' costruiti dai trovatori con una tecnica finissima d'intarsio e con materiali impregnati di sensi spesso sottintesi, 'segreti', derivati, figurati. Le elaboratissime testure liriche volgari finivano così col diventare, fra l'altro, congegni d'avvicinamento e cinghie di trasmissione di un patrimonio di esperienze, di valori, di credenze, di concetti sussunti da altre aree e messi *en forme* con un gioco sottile di corrispondenze, di echi, di 'traduzioni', di slittamenti – non per nulla R. Guiette, ha raccomandato di leggere e adoperare le canzoni trobadoriche come dei contrappunti¹⁶.

¹³ Cfr. Buc 1989, Buc 1994 e Flori 1978.

¹⁴ Cfr. Delaruelle 1980, Flori 1998 e Guida 2001.

¹⁵ Cfr. Stella 2001.

¹⁶ Guida 1995, pp. 26-27.

L'intertestualità con la Scrittura si manifesta nei componimenti trobadorici attraverso rimandi che a volte si incontrano sulla superficie della lettera, con citazioni esplicite e sentenziose che conferiscono allo scritto l'aura di una sapienza atemporale e irrecusabile, mentre in altre si occultano in simboli o reminiscenze sottili e velate, perfettamente innestate nel tessuto testuale senza soluzione di continuità. Ricorrendo ad essa, i *vers* si arricchiscono di molteplici risonanze, riecheggiando voci esemplari, riproponendo immagini e temi, la cui profondità di implicazioni sia concettuali che spirituali diventa pienamente comprensibile allo studioso moderno solo riscoprendo pazientemente i percorsi interpretativi tracciati dall'esegesi biblica patristica e medievale o sviluppati dall'argomentazione parenetica, che sempre nel medioevo accompagnavano l'accesso al testo sacro. Entro alcuni componimenti trobadorici è, infatti, possibile riconoscere una pratica compositiva improntata all'esegesi biblica, che gli studiosi hanno ampiamente rilevato nella letteratura mediolatina in versi. Come ricorda Mosetti Casaretto: «Per certi aspetti, la letteratura mediolatina è una sorta di patchwork, di prodotto di corto-circuito, auto-referenziale e etero-contaminante, dove, più del testo, conta l'intertesto, la narratologia esterna degli *excerpta*, ovvero quella forma specializzata e strategica di citazione che invita a concepire la produzione e la ricezione letteraria come fondate sull'intreccio di diversi testi, codici e discorsi»¹⁷. Quanto rilevato per il *côté* latino della produzione letteraria medievale appare valido anche in relazione ai componimenti trobadorici, i quali si rivelano essere il prodotto di coscienze letterarie forgiate sull'esegesi biblica e aduse a metterne in campo tutte le tecniche e gli strumenti, nonché a sfruttarne abilmente le *concordantiae* impresse anche nella mente dell'uditorio, stabilendo con

¹⁷ Mosetti Casaretto 2009, p. 19. Mosetti Casaretto così conclude (p. 30): «È attraverso la Bibbia che si comprende la strategia di citazione del Medioevo latino; ed è con la Bibbia che si forma la coscienza letteraria del Medioevo latino: una coscienza che è, fondamentalmente, esegetica e che dall'esegesi trae mezzi e strumenti per esprimersi». Si veda anche quanto scrive Stella (Stella 2001, pp. 44-45): «Io credo che l'intuizione di Auerbach sull'esegesi che diventa nella cultura cristiana “un metodo generale di concepire la realtà”, intuizione approfondita indipendentemente anche da Claudio Leonardi, trovi nella poesia – medievale e poi barocca – una realizzazione rivoluzionaria nell'affidare al rapporto esegetico una funzione analoga a quella della similitudine nella poesia classica e al simbolo nella poesia moderna: l'incontro fra piani diversi della realtà o della storia, l'interscambio tra codici differenti, la refigurazione – nei termini di Ricoeur – di un senso inedito dei legami fra i fatti, i tempi e le cose, e fra tutto questo e i lettori passati e presenti. Non si tratta solo dell'equiparazione romantica fra poesia polisemica e rivelazione progressiva, ma di conversione dei processi semiotici o interpretativi in forme poetiche (metafore semiologiche, gerarchie esegetiche delle immagini, parallelismi metrici, riorganizzazioni narrative, metamorfosi figurali)».

esso una connivenza culturale indispensabile per la comprensione di un dettato poetico tanto ellittico e criptico, quanto compiaciuto della propria ambiguità e polisemia. Nei *vers* trobadorici si incontrano citazioni a tal punto saldate nel *continuum* testuale da essere tradite solo dall'enigmaticità che ingenerano in certi punti del discorso, per l'inevitabile bagaglio di senso sottinteso che portano con sé. O ancora si possono rinvenire citazioni innestate su altre citazioni, contaminate da queste in un processo di risemantizzazione o viceversa da queste rafforzate e inverate. In alcuni casi è rilevabile una vera e propria tramatura citazionale, la cui scoperta permette di comprendere i legami che uniscono più o meno sotterraneamente i temi sviluppati all'interno della dimensione conchiusa delle singole *coblas*. Da un lato, tali riferimenti fanno sistema all'interno del componimento stesso, garantendone l'unità tematica e semantica, alla luce della quale ogni proposizione può essere compresa nel suo senso più proprio e completo. Dall'altro, le allusioni al testo biblico contribuiscono a moltiplicare i livelli di lettura e significato del *vers*, ponendone implicitamente il dettato in relazione con un intero dibattito sociale e culturale sviluppato intorno a quel determinato passaggio scritturistico, sussumendolo entro architetture di pensiero più ampie, implicando con queste convergenze di concezioni e giudizi, oppure al contrario parodiandole o polemizzando con chi se ne fa latore. Soprattutto nel caso di citazioni occulte, il riferimento biblico – al pari di ogni altro fenomeno di intertestualità – costituisce la chiave ermeneutica fondamentale per la corretta e piena comprensione del testo, è *l'ubi consistam* sul quale si innestano i diversi piani di senso veicolati dal componimento senza che l'uno escluda l'altro. L'intertestualità biblica può, in sostanza, variamente contribuire a strutturare il testo, certificarne il dettato fungendo da *auctoritas*, arricchirlo e amplificarlo.

Un problema fondamentale sbarra, però, dantescamente il cammino di chi si accinga ad affrontare la ricerca di riferimenti biblici all'interno dei *vers* dei primi trovatori. Egli dovrà anzitutto chiedersi quale sia la Bibbia di cui intende investigare le tracce o, viceversa, all'interno di quale Bibbia debba cercare conferma dei suoi possibili ritrovamenti. Nota è infatti la complessità della storia delle diverse versioni latine delle Scritture a partire dalla traduzione dal greco, alle revisioni di Girolamo, a quelle di epoca carolingia, alla creazione progressiva di una lezione che diventerà poi quella che viene identificata come la *Vulgata*¹⁸.

¹⁸ Cfr. Bogaert 1988, p. 140: «On désigne du nom de Vulgate, depuis le XVIe s., la forme de texte devenue telle – c'est-à-dire "commune" – à partir de l'époque carolingienne. La Vulgate au sens moderne comporte les traductions de Jérôme sur l'hébreu (sauf pour le Psautier), sa traduction de

Altrettanto noto è il problema della *vitiosissima varietas*, ossia della situazione testuale estremamente variegata e corrotta attestata dai diversi manoscritti biblici in circolazione nel medioevo nella penisola iberica, nel nord e nel *midi* della Francia. Forti differenze sono riscontrabili nell'ordine dei libri biblici, nella suddivisione in capitoli, nelle lezioni fornite dai vari manoscritti per diversi fattori concorrenti: la permanenza nella circolazione e nell'uso di manoscritti riportanti il testo della *Vetus Latina*¹⁹, ossia le versioni latine non geronimiane risalenti all'età patristica e tratte dal greco, accanto ad altri della *Vulgata*; la copia di alcuni libri interamente esemplati da un antografo recante il testo secondo la versione latina pre-vulgata all'interno sia dei diversi codici che costituivano una *bibliotheca*, sia in *pandectes*²⁰ che per gli altri libri riportano il testo secondo la *Vulgata*; contaminazioni entro uno stesso libro biblico con sostituzione, interpolazione o affiancamento del testo della *Vulgata* con lezioni arcaiche tratte dalla *Vetus Latina*; viceversa correzione del testo della *Vetus* ricorrendo a lezioni tratte dalla *Vulgata*; più o meno evidenti corruzioni del testo dovute alla trafila di copia.

Tobie et Judith, sa révision des Évangiles et sa révision du Psautier sur l'édition hexaplaire d'Origène : les textes des autres deutérocanoniques et du reste du Nouveau Testament sont des révisions anciennes, non hiéronymiennes, de la *vetus latina* devenues vulgates par diverses voies¹⁸. Les révisions hexaplaire faites par Jérôme pour certains livres ne sont ni vulgates (sauf le Psautier), ni vieilles latines, du moins dans l'usage courant. Hiéronymien et vulgate sont donc des adjectifs qui ne se recourent que partiellement et ne sont pas synonymes. Tout ce qui est vulgate n'est pas hiéronymien et tout ce qui est hiéronymien n'est pas vulgate. La frontière entre vulgate et *vetus latina* est surtout apparente lorsqu'elle distingue une version de saint Jérôme sur l'hébreu et l'ancienne version correspondante sur le grec. Dans ce cas, la génie de l'hébreu et le style de Jérôme se conjuguent pour donner une version dont le vocabulaire et la syntaxe se distacient nettement des diverses formes de la *vetus latina*, presque toujours littéralement fidèles au grec. Ailleurs, dans le Nouveau Testament et dans les livres grecs de l'Ancien, il s'agit seulement de révisions. Même la touche de Jérôme (Évangiles, Psautiers hexaplaire) peut alors être invisible, surtout sur un court passage».

¹⁹ Limitatamente al Nuovo Testamento si vedano gli studi di Fischer 1986, pp. 156-274 e di Metzger 1977. Per l'Antico Testamento (oltre che per il Nuovo) si veda la panoramica sulla problematica tracciata da Botte 1952, coll. 334-347. Studi specifici sono stati condotti per Isaia da Gryson 1986. Per il salterio si veda *Richesses et déficiences des anciens Psautiers latins* (Collectanea Biblica Latina 13), Rome, 1959. Per l'epistola agli Ebrei cfr. Frede 1987.

²⁰ All'interno cioè di testimoni che presentavano tutti i libri biblici copiati in un unico volume e che conobbero un grande successo a partire da Alcuino e Teodulfo d'Orleans, dopo i precedenti di Cassiodoro e di Ceolfrido. Al di là del nesso stabilito (forse ironicamente?) da Alcuino fra unità del testo biblico nelle pandette e unità dell'impero di Carlo nell'epistola 261, Fischer (Fischer 1985, p. 249) rileva come dalle premesse dello stesso Alcuino si possa comprendere lo spirito della creazione delle pandette stesse, ossia la volontà di trasmettere sensibilmente l'unità che lega Antico e Nuovo Testamento nella storia della salvezza. Tali pandette, inoltre, erano pensate per gli usi pratici delle chiese abbaziali, non per le biblioteche.

Di fronte ad una medesima situazione testuale così mobile e frastagliata, le testimonianze dei codici permettono di individuare alcune tendenze peculiari.

Nel nord della Francia si verifica un impulso a “correggere” il testo biblico, che si concretizza in una pluralità di revisioni ad opera di varie personalità di spicco o *scriptoria* prestigiosi, in campagne di emendamento dei codici esistenti, nella creazione di *correctoria* biblici. In epoca carolingia sono attestate varie revisioni del testo biblico, alcune delle quali si inseriscono nel più generale tentativo promosso da Carlo Magno di assicurare la coesione ideologica dell'impero, uniformando il culto e la liturgia di tutte le chiese attraverso la diffusione e adozione della regola di san Benedetto, della *Collectio Dyonisio-Hadriana*, del sacramentario gregoriano arricchito del supplemento di Alcuino. L'*Admonitio generalis* del 789 prescrive la creazione di scuole sia nei monasteri che nelle diocesi all'interno delle quali siano insegnati i salmi, il canto e la grammatica, e raccomanda la massima cura nella correzione dei libri sacri in quei punti in cui il testo risulti corrotto, nonché rigore e fedeltà nel processo di copia in particolar modo dei Vangeli, dei Salmi e del messale, compito da affidarsi unicamente a uomini colti e in età matura. Il medesimo orientamento si riscontra anche nell'invito, espresso nell'*Epistola de litteris colendis*, ai membri del clero a dedicarsi allo studio delle lettere, affinché corretta e profonda possa essere la loro comprensione del testo della Scrittura, nonché nella prescrizione dell'utilizzo dell'omeliario di Paolo Diacono²¹ inserita nell'*Epistola generalis* (786-801). Nella medesima epistola Carlo dichiara di aver provveduto ad una revisione del testo sia dell'Antico che del Nuovo Testamento²². Arduo stabilire con sicurezza a quale revisione Carlo faccia riferimento, poiché numerose sono state le operazioni di copia del testo biblico e di sua correzione approntate da eruditi

²¹ MGH, *Capitularia Regum Francorum* I, pp. 80-81: «Accensi praeterea venerandae memoriae Pippini genitoris nostris exemplis, qui totas Galliarum ecclesias romanae traditionis suo studio cantibus decoravit, nos nihilominus solerti easdem curamus intuitu praecipuarum insignire serie lectionum. Denique quia ad nocturnale officium compilatas quorundam casso labore, licet recto intuitu, minus tamen idonee repperimus lectiones, quippe quae et sine auctorum suorum vocaboli essent positae et infinitis vitiorum anfractibus scaterent, non sumus passi nostris in diebus in divinis lectionibus inter sacra officia inconsonantes perstreperere solecismos, atque earundem lectionum in melius reformare tramitem mentem intendimus. Idque opus Paulo diacono, familiari clientulo nostro, eliminandum iniuximus, scilicet ut, studiose catholicorum patrum dicta percurrens, veluti e latissimis eorum pratis certos quosque flosculos legeret, et in unum qua eque decerpens, in duo bus voluminibus per totius anni circulum congruentes cuique festivitati distincte et absque vitiis nobis obtulit lectiones. Quarum omnium textum nostra sagacitate perpendentes, nostra eadem volumina auctoritate constabilimus vestraeque religioni in Christi ecclesiis tradimus ad legendum». Il testo dell'omeliario di Paolo Diacono è riportato in *PL* 95.

²² *Ivi*, p. 80: «Igitur quia curae nobis est, ut nostrarum ecclesiarum ad meliora semper proficiat status, obliteratam pene maiorum nostrorum desidia reparare vigilantibus studio litterarum satagimus officinam, et ad perno scenda studia liberalium artium nostro etiam quos possumus invitamus exemplo. Inter quae iam pridem universos veteris ac novi testamenti libros, librariorum imperitia depravatos, Deo nos in omnibus adiuvante, examussum correximus».

negli ultimi decenni dell'VIII e nei primi del IX secolo, i rapporti di dipendenza e influenza tra le quali sono difficilmente dirimibili e rimangono oggetto di disputa tra gli studiosi. In quello stesso torno d'anni si ha, infatti, testimonianza di una revisione principalmente di carattere grammaticale e ortografico del testo biblico approntata dall'abate di Corbie Mordramno (772-81) in dodici libri vergati in minuscola carolina, di cui solo cinque pervenutici, nonché di un nutrito gruppo di lussuosi manoscritti ("gruppo di Ada"), prodotti a Aix-la-Chapelle tra il 781 e l'814, riportanti i Vangeli e un salterio nella versione gallicana, e di un esemplare di Bibbia completa in volume unico di grande formato prodotto a Metz. Enorme diffusione conobbe, però, in particolar modo la revisione cui lavorò Alcuino a partire dal 796 a Saint-Martin de Tours, *scriptorium* prestigioso in cui pare abbia curato personalmente la realizzazione di sei manoscritti completi delle Scritture. Il testo prodotto da Alcuino – che continuò ad essere copiato, sebbene con alcune variazioni, sotto l'egida dei successivi abati di Tours²³ – si caratterizza come frutto di una generale revisione grammaticale e ortografica della versione della *Vulgata*, preceduta da una campagna di eliminazione di tutte le interpolazioni provenienti dalla *Vetus Latina*. Pare lecito supporre che Alcuino si sia basato per il suo lavoro di correzione sul testo fornito da manoscritti biblici provenienti da York, particolarmente fedeli alla *Vulgata* geronimiana e poco corrotti, in quanto probabilmente molto vicini alla *lectio* del *codex Amiatinus*, riconosciuto dagli studiosi come il manoscritto portato sul continente da Ceolfrido ed esemplato in Northumbria tra il 689 e il 716 dal *Codex grandior* di Cassiodoro. Alcuino opta per una peculiare disposizione dei libri neotestamentari: *Vangeli, Atti, Lettere cattoliche, Lettere paoline, Apocalisse*. Le Bibbie di Alcuino presentano per l'Antico Testamento le traduzioni di Girolamo dall'ebraico, con l'aggiunta di *Ester* e *Daniele*, nonché di *Tobia* e *Giuditta* nella traduzione di Girolamo. Il salterio viene riportato nella versione geronimiana dal greco, comunemente utilizzata nella liturgia carolingia (da cui il nome "salterio gallicano"). *Sapienza, Siracide, Maccabei* compaiono nelle versioni della *Vetus latina*. *Baruch* non compare in Alcuino, cosa che segnerà il destino del testo, condannato ad essere trascritto pochissimo dall'epoca carolingia fino al XIII secolo. Il testo alcuiniano fu utilizzato come termine di confronto anche da un altro erudito che intorno al primo decennio dell'800 si dedicò alla correzione della Bibbia, il visigoto Teodulfo d'Orléans, la cui operazione si rivela tanto selettiva nell'esclusione del *III e IV Libro di Esdra*, della *III Lettera ai Corinzi* e della *Lettera ai Laodicesi*, quanto inclusiva nella raccolta di lezioni differenti, sia interpolate nel testo che annotate nei margini, riconducibili a manoscritti di area spagnola come il *Codex Toletanus*, alla revisione di Alcuino e a confronti con il testo

²³ I numerosi manoscritti della Scrittura pervenutici, riconducibili con sicurezza allo scriptorio di Tours e riportanti introduzioni in versi di Alcuino, sono lungi dal fornire una lezione unitaria e risultano all'analisi fortemente interpolati. Di contro il testimone più prossimo a quella che dovette essere la revisione di Alcuino non appare paleograficamente affine alle copie provenienti dal monastero di Tours ed è conservato a Roma nella biblioteca dell'oratorio di Santa Maria in Vallicella: si tratta del cosiddetto *codex Vallicellianus*, la cui *lectio* è affine a quella del *codex Amiatinus* che fu il probabile modello preso a riferimento da Alcuino.

ebraico (sebbene tale operazione sia essenzialmente basata sul testo di manoscritti italiani (Teodulfo aveva fatto giungere a Fleury ben otto Bibbie provenienti dall'Italia)). Il salterio stesso è presentato nella versione *iuxta Hebraeos*, come accadrà nelle Bibbie spagnole almeno fino all'inizio del XII secolo. La *recensio* di Teodulfo è giunta sino a noi per il tramite di alcuni lussuosi manoscritti integrali, quali: un ms del Tesoro della Cattedrale di Le Puy²⁴, Stuttgart, Würt. Landesbibliothek H.B. II 16; London, British Library, Add. 24142; Paris, BNF, lat. 9380; Paris, BNF, lat. 11934; frammento di Carcassonne conservato a Copenhagen, BNKS 1. Si ricordi che Teodulfo affiancò alla sua revisione un'appendice, che potesse fornire al lettore una guida alla lettura del testo sacro nei suoi diversi sensi storico-letterale, allegorico, morale, costituita dai *Chronica minora* di Isidoro di Siviglia, dal secondo libro delle *Instructiones* di Eucherio di Lione, dalla *Clavis* dello Pseudo-Melitone e da una versione compendiosa del *Liber de divinis Scripturis* dello Pseudo-Agostino. Abbozzare la storia della Vulgata dal X al XII secolo risulta particolarmente arduo per l'assenza di censimenti dei testimoni manoscritti. Opinione diffusa a partire da Berger²⁵, è che in Francia nel corso del XII sec. circolasse una versione sempre più corrotta del testo di Alcuino, ma si tratta di una semplificazione. Unica opera dedicata allo sviluppo della Vulgata dopo il IX sec. è *History of the Vulgate in England* scritta nel 1933 da Glunz, nella quale, basandosi sull'esame di manoscritti inglesi dei soli Vangeli, l'autore espone una diversa interpretazione dei mutamenti subiti dal testo biblico nel periodo successivo al IX secolo²⁶. In sostanza, a parere di Glunz, dopo le revisioni di età carolingia, il testo biblico era mutato non solo per corruzioni nel processo di copia, ma per un volontario processo di suo adeguamento all'esegesi

²⁴ Berger 1893, pp. 169-76.

²⁵ Berger 1893 p. 329.

²⁶ Glunz 1933, pp. 97-258. Il ms London, British Library, Egerton 609 è considerato da Glunz un esempio di influenza patristica nel testo biblico. La tesi di Glunz è così riassunta da Light 1984, p. 67: «Glunz y soutient qu'à partir de l'époque d'Alcuin se développe, et cela spécialement dans les centres d'exégèse non monastiques, une croyance selon laquelle le text biblique contient intégralement la vérité que l'Église a le devoir de communiquer au croyant étant la doctrine. Cette vérité qui est contenu dans la Bible ne peut cependant être connue qu'à la lumière de l'exégèse patristique. Cette croyance, moulée dans le climat de scholastique naissant alors dans les écoles, et influencée par la force du réalisme logique, engendre un nouveau texte biblique. Les types de texte qui circulaient jusqu'à la révision d'Alcuin et même à son époque, ainsi que quelques types ultérieurs produits dans les centres conservateurs jusqu'au XIe siècle, descendent en droite ligne de la Vulgate de saint Jérôme; et les variantes familiales qu'ils présentent ne sont due qu'à d'inévitables erreurs de scribes et à des contaminations du latin ancien. En revanche, les textes bibliques produits par la suite sont le résultat de l'introduction délibérée de leçons conformes à l'exégèse patristique, sans laquelle les contemporains considèrent la Bible comme incomplète. Glunz fait remonter cette évolution du texte à une date très ancienne, en trouvant quelques leçons qui, à son avis, sont dues à l'influence de l'exégèse patristique dès le début du IXe siècle. Au cours des siècles suivants, un nombre croissant de leçons de ce type ont été adoptées, se standardisant progressivement avec l'émergence au XIIe siècle d'un commentaire formalisé, la *Glossa Ordinaria*, et finissent par se trouver à la base de la Bible de Paris au XIIIe siècle».

patristica²⁷. Molte delle idee di Glunz sono state invalidate dalla critica successiva, ma l'influenza dell'esegesi patristica sullo sviluppo del testo biblico deve essere ancora studiata a fondo e considerata nella giusta prospettiva, soprattutto alla luce dell'imperativo della Chiesa, che imponeva ai laici di non leggere la Bibbia *sine glossa*. Come sottolinea Smalley, leggere la Bibbia nelle scuole del XII secolo e dell'inizio del XIII significa leggere la Bibbia e la sua glossa²⁸. Ben presto si avvertì l'esigenza di nuove campagne di revisione del testo sacro. Si pensi alla correzione cistercense intrapresa nel 1109 da Étienne Harding, intesa a fornire all'Ordine un testo unico delle Scritture (testimone fedele del quale è il manoscritto in quattro volumi conservato alla Bibliothèque municipale di Dijon, mss 12-15), basato sul manoscritto più completo reperito, ma depurato da tutte le interpolazioni estranee alla *Vulgata* geronimiana e che non trovassero corrispondenza nell'ebraico originario. Data la regola secondo la quale tutti i libri biblici e tutti i libri liturgici delle fondazioni dell'ordine cistercense dovevano conformarsi a quelli di Cîteaux, si è dedotto che i mss biblici fossero copie della revisione di Harding; tuttavia uno studio di Karl Lang sulle Bibbie cisterciensi del XIII secolo ha dimostrato che queste non risultano imparentate con il testo di Harding. Si ricordi, inoltre, che a metà del XII secolo un altro cistercense, Nicola Maniacutia, si dedicò alla correzione del testo biblico, ma del suo lavoro ci è pervenuto solo un *Libellus de corruptione et correptione Psalmorum*. Intorno al 1226 si colloca la revisione parigina di ambiente universitario (*Biblia Parisiensis*), prodotta da un gruppo di teologi e *stationarii* che stabilì, secondo la testimonianza di Roger Bacon, quello che egli stesso definì nell'*Opus Maius*, l'*exemplar vulgatum*, ossia il modello che doveva servire come testo unico per l'università e la città di Parigi, prodotto dai copisti universitari e diffusosi poi in tutto il nord della Francia, nel Midi, nella penisola iberica e in Italia. Diverse le teorie sul processo che portò alla realizzazione dell'*exemplar vulgatum*. A parere di J.-P.-P. Martin²⁹, tale testo, prodotto per rispondere celermente alle esigenze dell'ambiente universitario parigino, finì sostanzialmente per accogliere tutte le differenti lezioni e interpolazioni presenti nei manoscritti usati come base, creando così quello che doveva apparire come un "testo completo". Secondo Denifle³⁰, invece, il fatto che la Bibbia parigina presenti in più punti lezioni mediocri, potrebbe attestare che il gruppo di lavoro basò la realizzazione dell'*exemplar* su un unico manoscritto individuato come il "buon manoscritto" tra quelli disponibili nella biblioteca universitaria. Anche questa tesi non è però suffragata da prove materiali, in quanto impossibile è

²⁷ Secondo Glunz, ad esempio, Lanfranco di Canterbury avrebbe introdotto in Inghilterra un testo della *Vulgata* caratterizzato dall'accoglimento di lezioni scelte perché in accordo con gli scritti dei Padri ed avrebbe lui stesso provveduto ad una correzione condotta sulla base di questo criterio. Tuttavia non è possibile individuare testimoni manoscritti di una simile operazione condotta dall'arcivescovo, che peraltro sarebbe stata più consona ai suoi studi di erudito sugli scritti dei Padri che indicativa di una pratica di correzione biblica più diffusa in Inghilterra o sul continente.

²⁸ Cfr. Smalley 1972 e 2001.

²⁹ Martin 1889-1890.

³⁰ Denifle 1888.

individuare il ms fisico dell'esemplare originario o uno prossimo ad esso. Dati oggettivi sono l'enorme numero di manoscritti prodotti nel corso del secolo e la loro uniformità dal punto di vista codicologico: Bibbie complete in un unico volume di piccolo formato scritto in minuscola e privo di tutti i testi che generalmente accompagnavano la Sacra Scrittura (liste dei capitoli, indicazioni sticometriche, tavole eusebiane...). Caratteristiche comuni a questi manoscritti del XIII sec. sono l'adozione della divisione dei capitoli elaborata nel 1214 (o 1203?) da Etienne Langton, un ordine fisso dei libri biblici, la presenza di un preciso insieme di prologhi (in particolare il prologo ai Maccabei attribuito a Rabano Mauro e il prologo all'*Apocalisse Omnes qui pie volunt vivere* attribuibile a Gilberto Porretano), la presenza del glossario dei nomi ebraici *Aax apprehendens*, anch'esso attribuibile a Étienne Langton. Per quanto attiene al contenuto, la *Biblia Parisiensis* si distacca dalla revisione di Alcuino per alcuni elementi: alla fine del *II Libro delle Cronache* viene riportata l'*Oratio Manasse*, precedentemente inserita tra i cantici che correlavano il salterio; i libri di *Esdra* e *Neemia*, presentati come *I e II Esdra*, sono seguiti da III e IV Esdra; vengono reintrodotti Baruch e l'epistola di Geremia, che nella nuova divisione dei capitoli viene registrata come sesto capitolo di *Baruch*; è eliminata l'*epistola ai Laodicesi*, diffusa in varie Bibbie medievali, ma già rifiutata da Teodolfo e accolta in un numero limitato di esemplari delle Bibbie di Tours. Analizzando i dati raccolti dalle collazioni effettuate da Quentin, Glunz e Haastrup (i risultati degli studi del quale lasciano presupporre che la tesi di Glunz abbia un certo fondamento e che il legame fra il testo biblico glossato del XII secolo e quello senza glosse delle Bibbie del XIII secolo sia effettivo e importante³¹), Laura Light ritiene invece che il tipo di Bibbia comunemente identificato come *Biblia Parisiensis* esistesse già a Parigi nei primi tre decenni del secolo, sebbene in uno stadio ancora primitivo, caratterizzato da una grande varietà di formati, di disposizioni del testo nello specchio della pagina, di lezioni adottate per il testo stesso, di scelte dei documenti non biblici che accompagnano il testo sacro. Una tendenza a ridurre sia il formato del volume che lo spazio interlineare sembra svilupparsi proprio a partire da una famiglia coerente di Bibbie complete in un solo volume realizzate con ogni probabilità (come risulta da studi condotti sulle marche di possesso, la scrittura, lo stile delle miniature...) a Parigi in quel torno d'anni. Come sottolinea Light, «certaines de ces Bibles de grand format en un seul volume ont été conçues manifestement pour être copiées et lues avec un commentaire adjoint. On les a peut-être même conçues comme des suppléments pour des Bibles copiées avec la Glose Ordinaire au complet»³². Alcune di queste Bibbie presentano lezioni caratteristiche di quella che sarà la Bibbia dell'Università di Parigi, nonché forti analogie nell'ordine dei libri biblici e nella scelta dei prologhi. Dal 1230 inizia la fase di maturità della Bibbia parigina: si diffondono le *Bibles de poche*, prodotte in gran numero a Parigi e dintorni. Come ricorda Light:

³¹ Haastrup 1963-1965.

³² Light 1984, p. 84.

«Le premier exemple daté de cette “nouvelle” Bible est le manuscrit 15 de la bibliothèque municipale de Dole. A la fin de l’Apocalypse, le scribe Thomas *clericus de Pontisara* l’a signée et datée : il a achevé son manuscrit en 1234. C’est une véritable Bible de poche. [...] L’ordre des livres et le choix des prologues correspondent exactement à ceux qui ont été identifiés comme caractéristiques de la Bible de Paris : et certains passages du texte présentent les leçons scholastiques de Glunz dans *Matthieu*, et celles de Quentin dans *l’Octateuque*. Le système moderne de chapitres est utilisé d’un bout à l’autre, et des documents accessoires comme les listes de *capitula* et les tables de canons d’Eusèbe ont disparu. L’Interprétation des noms hébreux *Aaz apprehendens* suit l’*Apocalypse*»³³.

Data l’uniformità di queste caratteristiche esteriori nelle Bibbie prodotte dopo il 1230, non si deve tuttavia dedurre che tutti i manoscritti che le presentano siano latori delle medesime lezioni: alcuni di questi mancano delle lezioni che secondo Glunz e Quentin sarebbero distintive delle Bibbie dell’Università. Nel 1236 prende avvio una nuova revisione del testo biblico ad opera dei domenicani, rivista nel 1248 e portata a compimento da Ugo di San Caro nel 1256.

Nella penisola iberica l’orientamento si rivela maggiormente conservativo e si manifesta nella tendenza ad arricchire il testo biblico tramite la raccolta e preservazione di lezioni pregeronimiane, nel mantenimento della divisione ebraica della materia veterotestamentaria in Legge, Profeti e Agiografi esposta da Girolamo nel suo prologo ai quattro *libri dei Re*, nonché nella disposizione dei libri del Nuovo Testamento secondo l’ordine prescritto da Isidoro di Siviglia (*Vangeli, Lettere paoline, Lettere cattoliche, Atti, Apocalisse*) e nello stretto legame con le lezioni bibliche in uso nella liturgia mozarabica. Lo spirito conservativo e arcaizzante dei manoscritti biblici spagnoli sopravvisse in parte sia alla diffusione della revisione biblica alcuiniana nell’XI secolo, imposta dalla crescente influenza dell’ordine cluniacense nella penisola iberica, sia all’introduzione della correzione parigina nel XIII secolo, operata da Francescani e Domenicani (dal 1215-16) con finalità di predicazione antiereticale e inquisitoriali.

Nei manoscritti biblici ascrivibili a *scriptoria* del midi francese, molti dei quali precisamente originari del Languedoc, traspare chiaramente la forte influenza di modelli spagnoli risalenti alla tradizione visigotica, manifesta nella commistione di lezioni della *Vetus Latina* e della *Vulgata* e nell’accumulo di *varia lectio*. D’altro canto, noti sono gli stretti legami politici fra le contee di Carcassonne e del Razés con la casata d’Aragona. Un buon numero di questi testimoni riporta unicamente il Nuovo Testamento, senza tuttavia che vi sia uniformità nell’ordine dei libri biblici³⁴

³³ Light 1984, p. 87.

³⁴ I mss Paris, BNF, lat. 7, 342, 343 seguono l’ordine della revisione alcuiniana, ossia *Vangeli, Atti, Lettere cattoliche, Lettere paoline, Apocalisse*; il ms Paris, BNF, lat. 321 riporta invece la medesima successione dei codici *Amiatinus* e *Toletanus*, *Vangeli, Atti, Lettere paoline, Lettere cattoliche, Apocalisse*.

almeno fino alle copie del XIII secolo, nelle quali viene accolta la divisione introdotta da Étienne Langton e adottata nella versione universitaria parigina, senza tuttavia accompagnarla ad una correzione del testo in linea con la *lectio* parigina³⁵. Berger ha ritenuto di poter individuare un gruppo di manoscritti latini di una particolare vulgata latina definibile come tipicamente linguadociana e diffusa nel midi almeno fino al XIII secolo. A parere di Henri Clavier³⁶, la recensione linguadociana non costituirebbe un ramo della tradizione della *Vulgata*, quanto piuttosto la recensione di una rielaborazione del testo della *Vetus Latina* operata tramite l'utilizzo della *Vulgata*. A tale gruppo sono da ascrivere:

- *Codex Demidovianus*, prodotto dopo la metà del XIII secolo, attualmente non più reperibile, ma il cui testo del Nuovo Testamento, eccetto i Vangeli, venne edito da Matthaei a Riga tra il 1782 e il 1788;
- *Biblia Aniciensis*, ms. Paris, BNF, lat. 4, dono del Capitolo di Puy a Colbert nel 1681, in due volumi risalenti ai secc. IX-X. Il testo trådito risulta affine a quello attestato dal *Codex Vallicellianus*, ma reca tracce di numerose correzioni apportate da una mano quasi contemporanea e coincidenti con le lezioni riscontrabili ad esempio nella *Biblia Mazarinaea*. Il testo di *Atti* di entrambi i mss si presenta come particolarmente caratterizzato in senso spagnolo e locale linguadociano³⁷;
- *Biblia Mazarinaea*, Paris, BNF, lat. 7, databile ai sec. XI-XII e riccamente decorato in uno stile tipico di altri manoscritti linguadociani, in particolar modo originari dell'Abbazia di Saint-Gilles. L'ordine dei libri biblici si avvicina a quello dei mss harleyani 4772 e 4773. I sommari del *Pentateuco* sono di origine spagnola, mentre il sommario di *Numeri* coincide con quello presente nei mss harleyani. La sticomurgia della *Lettera ai Romani* è la medesima di quella della recensio di Teodolfo e del ms Paris, BNF, lat. 321;
- *Codex Colbertinus*, Paris, BNF, lat. 254, prodotto nel Languedoc e risalente alla seconda metà del XII sec., composto da due mss differenti contenenti rispettivamente il testo dei Vangeli e dei restanti libri del Nuovo Testamento, l'ordine dei quali coincide con quello dei mss Paris, BNF, lat. 4 e 341. Sebbene le divisioni del testo seguano il sistema della *Vulgata* geronimiana, la lezione trådita appare molto antica e scevra da ogni contaminazione con la recensio di Girolamo, nonché prossima a quella del *Codex Demidovianus* e per certe lezioni singolari ai mss provenzali di Lyon e Paris 2425³⁸;

³⁵ Si veda la testimonianza dei mss Paris, BNF, lat. 11932 e 16262.

³⁶ Clavier 1962, alle pp. 738 e 747-748.

³⁷ Cfr. Berger 1893, p. 74, n. 1.

³⁸ Cfr. Berger, *Histoire*, p. 75-6, n. 2.

- London, British Library, Harley 4772 e 4773, risalenti al XIII sec. in. e originari di Montpellier;
- una famiglia di quattro testimoni latori del solo Nuovo Testamento comprendente:
 - o Paris, BNF, lat. 321, prodotto nella zona di Narbonne e Carcassonne nel XIII sec. in. Il ms termina con un calendario che elenca i santi venerati localmente nelle diocesi del Midi, seguiti da quelli del territorio spagnolo. L'ortografia stessa del ms appare in alcuni punti catalana e non occitana. La lezione è in generale linguadociana e, tranne per il testo dei *Vangeli*, non diverge da quello della *Vulgata* e per parte del testo di *Atti*, che presenta al contrario il testo delle versioni antiche precedenti a Girolamo. Berger scrive: «Notre manuscrit est un des anneaux de la chaîne qui, partant de Séville et passant par Tolède et par la Catalogne, unit les textes espagnols à ceux du Midi de la France». Nelle sue sezioni più antiche presenta lezioni della liturgia mozarabica.
 - o Gruppo di tre mss risalenti al XIII sec., ma latori di un testo molto antico e tipicamente linguadociano, prossimo alla lezione del ms provenzale di Lyon:
 - Paris, BNF, lat. 341, realizzato in Italia nel XIII sec. ex.;
 - Paris, BNF, lat. 342, proveniente dall'area pirenaica e databile al XIII sec. in.;
 - Paris, BNF, lat. 343, collocabile nel midi francese nel XIII sec. in.

La *lectio* del Nuovo Testamento tramandataci dai testimoni di questa famiglia risulta affine a quella fornita da altri due manoscritti di Bibbie complete del XIII sec., che per data più tarda di realizzazione hanno in parte risentito dell'influenza normalizzatrice di Parigi. Tuttavia, il testo del Nuovo Testamento si presenta nella lezione linguadociana:

- o Paris, BNF, lat. 11932, proveniente dal Midi e risalente al XIII sec. ex.-XIV sec. in.;
- o Paris, BNF, lat. 16262, originario del nord della Francia.

Berger appurò che la versione latina linguadociana attestata nei manoscritti succitati costituì il testo di base per i principali volgarizzamenti in lingua d'oc pervenutici. Sia Berger che Wunderli³⁹ ritennero possibile l'individuazione di due gruppi distinti, latori di due versioni sostanzialmente, anche se non totalmente, indipendenti, entrambe ricavate dalla vulgata linguadociana, ma per alcuni manoscritti influenzata dalla revisione di Alcuino o da una traduzione francese:

- mss provenzali:

³⁹ Cfr. Wunderli 1978.

- Lyon, Bibliothèque de la ville, A. I. 54 (Palais des Arts, 36), d'ora in avanti NTL, ms realizzato da una sola mano e contenente il testo del Nuovo Testamento, dell'*epistola ai Laodicesi* e del *Rituale cataro* in occitano. Presenta lacuna alle carte 76-77 e 172, risultando così manchevole del testo di *Luc.* 21,38-23,13 e *Rom.* 17,18-18,28. Manoscritto realizzato e utilizzato da catari emigrati nella provincia di Cuneo attorno al secondo quarto del XIV sec., come indicano i numerosi piemontesismi riscontrabili nel *Rituale cataro*. Sulla base dell'analisi di Jean Duvernoy, il volgarizzamento del Nuovo Testamento risulta opera di almeno due traduttori, realizzata sicuramente prima del 1310 (tra il 1250 e il 1280, a parere di Paul Meyer) in un volgare dai tratti linguistici riconducibili al territorio compreso tra Carcassonne, Toulouse e Foix⁴⁰, e presenta forti affinità (ma non perfetta coincidenza) con il testo latino linguadociano⁴¹ attestato dal ms. Paris, BNF, lat. 342, in particolar modo riscontrabili nella comune aggiunta, rispetto alla Vulgata geronimiana, di lezioni tratte dalle versioni bibliche greche. Berger ipotizza che possa trattarsi di una glossa interlineare sovrapposta in secondo tempo ad un testo latino imparentato con la vulgata linguadociana, come inducono a credere la tendenza dei traduttori a rispettare l'ordine del dettato latino, la mancata traduzione di alcuni termini o il mantenimento di *incipit* latini, forse introdotti per mancanza di spazio dovuta alla presenza di iniziali decorate. Il ms di Lyon presenta i libri biblici nel seguente ordine arcaico: *Vangeli*, *Atti*, *Apocalisse*, *Lettere cattoliche*, *Lettere paoline*. La disposizione dei capitoli appare molto antica e ancor più conservativa di quella riscontrabile nelle Bibbie latine della famiglia linguadociana; essa risulta coincidente con la divisione del *Codex Vaticanus*, uno dei più antichi testimoni della Bibbia greca. Con ogni probabilità la traduzione venne elaborata non in ambiente cattolico bensì valdese, per le finalità di predicazione in lingua volgare tipiche del movimento sin dall'opera del fondatore⁴², per la condanna delle traduzioni

⁴⁰ Paul Meyer propendeva più precisamente per la provenienza dal territorio dell'Aude, cfr. Meyer 1889, p. 423 : «La langue de ce ms est très uniforme et la graphie est assez régulière. D'où il est permis de conclure que l'auteur et le copiste étaient du même pays et que le premier n'est pas beaucoup plus ancien que le second»; p. 426: «Des divers faits qui viennent d'être passés en revue, aucun n'est assez précis pour suffire à dater de lieu le ms de Lyon, mais, s'ils se trouvent coïncider en un certain territoire, ce territoire sera assurément celui où la version aura été faite. Or on a pu remarquer que tous en effet sont constatés, à l'époque indiquée, dans le langage de l'Aude».

⁴¹ Cfr. Berger 1893, pp. 361-2.

⁴² Come noto, testimonianze dell'opera di traduzione dei libri biblici intrapresa in ambienti valdesi vengono fornite dall'inquisitore domenicano Étienne de Bourbon, che racconta come Valdès a Lione incaricò il grammatico Étienne d'Anse di dettare al copista Bernard Ydros una traduzione dei Vangeli: «Quidam dives rebus in dicta urbe, dictus Waldensis, audiens Evangelia, cum non esset multum litteratus, curiosus intelligere quid dicerent, fecit pactum cum dictis sacerdotibus, alteri ut transferret ei in vulgari, alteri ut scriberet que ille dictaret, quod fecerunt; similiter multos libros Biblie et auctoritates sanctorum multas per titulos congregatas, quas sententias appellabant», in *Quellen zur Geschichte der Waldenser*, herausg. von A. Patschovsky und K.V. Selge, Gutersloh, 1973, p. 15. Walter

in volgare del testo sacro da parte della Chiesa cattolica, per la presenza di termini relativi alla gerarchia ecclesiastica cattolica e valdese, ma non catara⁴³. Inoltre, alcune lezioni di NTL coincidono con quelle della versione valdese del testo sacro trädita dal ms di Carpentras, senza trovare riscontro nei mss latori della vulgata latina linguadociana (mss Paris, BNF, lat. 342 o 343). Da tale antigrafo bilingue il realizzatore del ms, probabilmente un cataro emigrato in Piemonte dal Foix, avrebbe copiato la sola versione occitana del Nuovo Testamento (cfr. *sauts du même au même* che attestano come non si tratti di una traduzione originale, ma di una semplice copia di un testo preesistente, nonché punti in cui la distrazione del copista lo ha portato a trascrivere erroneamente l'inizio di una riga del testo latino in luogo di quello occitano sovrappostogli), accompagnandola poi con il testo occitano del *Rituale cataro*. Come sottolinea Christine Thouzellier, «le Nouveau Testament [di Lyon] ne mentionne pas la

Map nella *Distinctio I* del *De nugis curialium* scrive al par. 31 *De secta Valdesiorum*: «Vidimus in concilio Romano sub Alexandro papa tercio celebrato Valdesios, homines idiota, illiteratos, a primate ipsorum Valde dictos, qui fuerat civis Lugduni super Rodanum, qui librum domino pape presentaverunt lingua conscriptum Gallica, in quo textus et glosa Psalterii plurimorumque legis utriusque librorum continebantur». Dalla *Practica inquisitionis heretice pravitatis* (I, 34-36) di Bernard Gui, dagli Atti dell'Inquisizione a Carcassonne (1308) e dal *De inquisitione hereticorum* di David di Augsburgo apprendiamo che tali *sentencias* in volgare utilizzate dai valdesi si riferiscono a traduzioni di testi di Agostino, Girolamo, Ambrogio, Giovanni Crisostomo, Isidoro di Siviglia e dei *Moralia in Job* di Gregorio Magno. Il testo della traduzione dei brani dei *Moralia* è trädito da un ms del XII sec., Paris, BNF, fr. 24764, contenente i *Dialoghi* di Gregorio e un *Sermo de Sapientia*, anch'essi in volgare. I brani dei *Moralia* sono stati editi da Le Roux de Lincy, *Les quatre livres des Rois. Traduits en français du 12e siècle, suivis d'un fragment de Moralités sur Job, et d'un choix de sermons de Saint Bernard*, Paris, Impr. royale, 1841.

⁴³ Si veda la traduzione del termine latino *presbyteros* con *preveire(s)* e il commento di Harris 2006, p. 185: «An attentive and perceptive Cathar copyist who was aware that the title *presbyteros* refers only to holders of an office in the early Christian church would hardly have translated it as *preveire(s)* since his church has no priesthood. He would have felt the need to bring the title into line with Cathar nomenclature [...] Since both the New Testament and the Cathar *Ritual* are written in the same hand, it seems reasonable to think that it was copied by a Cathar who, it must be inferred, was so inattentive or uninformed that he did not see the problem that an order of priests in the early Christian church presented for his own church which had no priestly order. It is undeniable that the work of a translator demands more attention than that of a copyist. A Waldensian translator of the Occitan lines of S. Berger's hypothesized bilingual Latin-Occitan text would have unhesitatingly translated Latin *presbyteros* as Occitan *preveire(s)* 'priests'. On the other hand, a Cathr copyist who was simply reproducing his model as best he could would have automatically copied what he saw in the text without concerning himself with matters of ecclesiology- if so, ms. PA 36 is the legacy of a Cathar copyist who has given us the earliest known Waldensian translation of the New Testament». Argomentazioni che escludono la possibile realizzazione della traduzione del ms di Lyon da parte di catari dal testo latino della vulgata linguadociana o addirittura a partire da una ipotetica traduzione in provenzale del Nuovo Testamento tratta dalla versione di provenienza greco-slava di Cirillo e Metodio risalente all'XI sec. e perduta a causa dell'Inquisizione e rielaborata attingendo al testo della vulgata linguadociana, si trovano in Wunderli 1978, pp. 40-41, n. 14.

doxologie de *Matthieu* 6,13, visible dans les Rituels latin [4,25-34 : «Quoniam tuum est regnum et virtus et gloria in saecula Amen»] et provençal. En outre, en *Jean* 1,9 on lit la formule habituelle *enlumena tot* à l'inverse du Rituel provençal, pour qui la lumière *illuminat bonum hominem*, c'est-à-dire seulement le 'parfait' cathare. De la confrontation des textes on peut déduire que, pas plus que le Rituel latin, le Rituel provençal ne s'inspire du Nouveau Testament qui le précède : tous deux en sont indépendants⁴⁴. A smentire l'ipotesi di una traduzione realizzata in *milieu* cataro, intervengono anche i risultati di raffronti operati tra le lezioni del NTL e quelle citazioni bibliche inserite nel *Liber de duobus principiis* e nei Rituali catari che – dalle indagini svolte da Christine Thouzellier⁴⁵ – presentano, rispetto al testo della *Vulgata*, variazioni rilevanti dal punto di vista dottrinale. Alcune di queste deviazioni – che appaiono significative perché più favorevoli, rispetto alle lezioni della *Vulgata*, ad un'interpretazione in chiave dualistica – non assumono carattere dirimente, in quanto coincidenti sia con il testo del NTL che con quello di diverse recensioni scritturali e di testi dei Padri della Chiesa. Si pensi ai passaggi dei testi catari in cui nella citazione biblica è presente un dimostrativo o omesso dalla *Vulgata* o diverso da quello in essa usato, che conforta il riferimento esegetico a una duplice creazione opera di due diversi principi: *Io.* 1,9 nella *Vulgata* «omnem hominem venientem in mundum», nel *Liber de duobus principiis* (28,9) «omnem hominem venientem in *hunc* mundum», nel NTL «venent en *aquest* mon», ma il dimostrativo in questo caso è probabilmente da ritenersi un idiotismo di origine greca, che compare in molte versioni antiche latine, nei Padri, nelle revisioni di Alcuino e Teodulfo, in codici biblici sia irlandesi che spagnoli; *Col.* 2,20 nella *Vulgata* «si mortui estis cum Christo ab elementis mundi», nel *Liber de duobus principiis* (35,15 e 40,39) «si mortui estis cum Christo ab elementis *huius* mundi», in NTL «si vos esz morti en Crist dels elements *d'aquest* mon», ma il dimostrativo è presente in molte recensioni bibliche antiche latine e nei testi dei Padri, nonché nei mss Paris, BNF, lat. 341 e 343 (la collazione con il ms latino più prossimo alla lezione di NTL, ossia lat. 342 non è stata possibile). È anche il caso di *Col.* 1,19, che nella *Vulgata* recita «omnem plenitudinem habitare», nel *Liber de duobus principiis* (38,7-8) e nel cap. 12 del *Trattato cataro* del *Liber contra Manicheos* recita «omnem plenitudinem divinitatis habitare corporaliter»⁴⁶, nel NTL «tota la pleneza de la divinitat dedinz abitar corporalment», ma le

⁴⁴ *SC* 236, p. 32.

⁴⁵ Oltre alle note puntuali al testo inserite nella prima fascia di apparato delle edizioni del *Liber de duobus principiis* (*SC* 198) e del Rituale cataro (*SC* 236) approntate dalla studiosa, si vedano le sezioni delle introduzioni dedicate alla questione e corredate di agili tavole di comparazione (*SC* 198, pp. 82-157 e *SC* 236, pp. 26-32). Sulla tematica generale si veda Thouzellier 1969.

⁴⁶ Thouzellier in *SC* 198, p. 153: «Suspecte au premier coup d'oeil quand on connaît le docétisme cathare, la phrase peut se concevoir dans la perspective du dualisme absolu. Le Christ, incarné non

precisazioni *divinitatis* e *corporaliter* compaiono già in Cassiodoro, nell'Ambrosiaster e in un nutrito numero di codici latini di versioni antiche latine, nonché nei mss Paris, BNF, lat. 342 e 343. I casi di questo tipo sono molto numerosi. Di maggiore interesse sembrerebbero i casi in cui le deviazioni dalla *Vulgata* vengono reputate da Christine Thouzellier opera esclusiva dell'eretico autore del testo, «des gloses entièrement originales»⁴⁷ non altrove attestate, la coincidenza delle quali con la lezione del NTL sarebbe dirimente a favore di un intervento cataro sulla versione neotestamentaria occitana. In alcuni dei casi segnalati questa esclusività non è reale: *Col.* 1,12 nella *Vulgata* «in lumine», nel *Liber de duobus principiis* (29,8 e 45,32) recita «in lumine *veritatis*», NTL «en lum de veritat», ma l'aggiunta *veritatis* compare già nei mss Paris, BNF, lat. 343 (nel corpo del testo «in lumine *veritatis*») e 341 (nel corpo del testo si legge «in lumine», ma a margine una mano che pare identica alla principale ha annotato «*veritatis*»); *Col.* 3,8 in cui Paolo presenta un elenco dei vizi che devono essere deposti per divenire uomini nuovi in Cristo, che nella *Vulgata* legge «iram, indignationem, malitiam, blasphemiam, turpem sermonem de ore vestro», nel *Liber de duobus principiis* (35,36-37) recita «iram, *detractioem*, indignationem...», NTL «ira, *detractementz*, endenhanza...», ma l'aggiunta *detractioem* dopo *iram* compare anche nel ms Paris, BNF, lat. 343 (nel corpo del testo «iram, *detractioem*...», ma non in 341. Thouzellier segnala poi la rilevanza di alcune omissioni nelle *auctoritates* citate dal cataro rispetto al testo della *Vulgata*. Nell'apologia di Paolo a *2Cor.* 11,22-23 la *Vulgata* legge «Hebraei sunt et ego Israhelitae sunt et ego semen Abrahae sunt et ego ministri Christi sunt minus sapiens dico plus ego in laboribus plurimis in carceribus abundantius in plagis supra modum in mortibus frequenter», nel *Liber de duobus principiis* (70,145) viene omessa la professione *ministri Christi sunt*, che l'eretico non potrebbe riferire a se stesso. La medesima omissione si incontra anche in NTL, che legge «Ebreu so, et eu; Israelite[n]c so, et eu; semensa d'Abraham so, et eu. enaissi co mens sabentz direi, en plusors trebalhs, en carcens pus avondozament, en plagas sobre mesura, e mortz sovendeirament»; si segnala che il testo della pericope non presenta omissioni nei mss BNF, lat. 341, 342 e 343. In *Eph.* 2,16, che la *Vulgata* legge «et reconciliet ambos in uno corpore Deo per crucem interficiens inimicitiam in semet ipso», nel *Liber de duobus principiis* (28,22) vede l'omissione di tutta la seconda parte del versetto («per crucem interficiens inimicitiam in semet ipso»), in consonanza con la negazione nella dottrina catara dell'opera redentrice del Cristo per mezzo della sua Passione. La lezione offerta dal NTL si presenta, però, completa: «que reco[n]cilie ambidos en u cors a Deu per la crotz, aucizentz la enemistansa e si mezeis». Così come rilevato da Harris per la terminologia gerarchica ecclesiastica, i catari

pas dans ce monde visible mais dans un monde supérieur, réconcilie tous les signes universels par la plénitude de sa corporéité divine. En lui, au royaume céleste, habite le plérôme».

⁴⁷ *SC* 189, p. 154.

non sono intervenuti sul testo del NTL in alcuni punti nodali per la loro dottrina come invece avevano fatto nelle citazioni bibliche dei loro testi, bensì lo hanno copiato pedissequamente. Le consonanze tra la lezione dei testi catari e quella del NTL rispetto alla *Vulgata* sono in realtà lezioni già presenti nei mss Paris, BNF, lat. 341, 342 e 343. Eccezione è il caso di *2Cor.* 11,22-23.

- Paris, BNF, fr. 2425, noto come *manuscript de Peiresc*, ms mutilo del XIV sec. in. originario del sud della Provenza. Il ms risulta privo delle 31 carte iniziali contenenti il testo del Vangelo di Matteo e dei primi 17 versetti di Marco e di due fogli tra le carte 105v e 106r riportanti la fine della *Lettera di Giovanni* e l'inizio delle paolina *ai Romani*. La traduzione si presenta meno letterale di quella del ms di Lyon e più rispettosa della sintassi volgare, a volte compendiosa e lacunosa. I libri biblici seguono l'ordine della revisione alcuiniana: *Vangeli, Atti, Lettere cattoliche, Lettere paoline, Apocalisse*. Il ms presenta alcune annotazioni in rosso con le indicazioni delle festività religiose durante le quali i vari passaggi biblici erano letti e una mano del XV sec. ha tracciato sui margini in corrispondenza di determinati versetti concernenti la morale, la prescrizione della penitenza o la sopportazione delle sofferenze della persecuzione, il disegno di una manina con l'indice puntato. Sulla base di questi elementi, Berger ha ritenuto di poter affermare: «Nous avons ici, en quelques traits de plume, le résumé d'un "barbe" et le témoignage authentique de sa carrière errante et persécutée. Je ne sais s'il existe beaucoup de documents plus sincères de l'enseignement des Vaudois»⁴⁸.

Secondo Berger⁴⁹, i due mss succitati sarebbero latori di una stessa versione biblica che propone di indicare come *Nouveau Testament provençal*, denominazione che a ragione Guy de Poerck propone di correggere in *Nouveau Testament languedocien*⁵⁰.

- Paris, BNF, fr. 6261, ms risalente al XV sec. e originario della Provenza, reca note di possesso del vescovo di Carcassonne Jehan du Chastel e di Tristan l'Ermite; traduzione dei *Vangeli* risalente alla seconda metà del XIII sec., in lingua popolare, libera, a tratti compendiosa o viceversa integrata con glosse, basata sulla recensione alcuiniana, pur mantenendo la divisione in capitoli peculiare delle Bibbie della famiglia linguadociana. I *Vangeli* seguono l'ordine *Matteo, Marco, Giovanni e Luca*. I paragrafi sono introdotti da formule, forse indizio di un utilizzo del testo per pubbliche letture. Come segnalato da Berger⁵¹, indizi che

⁴⁸ Berger 1893, p. 377.

⁴⁹ Berger 1893, pp. 367-71.

⁵⁰ De Poerck 1968, p. 38.

⁵¹ Berger 1893, p. 545.

potrebbero far pensare ad un legame di questa traduzione o copia con gli ambienti catari si incontrano a *Matth.* 10,11 *bon home* e *Luc.* 11,30 *homs perfats*. Questa versione ha fornito la base per la più antica traduzione catalana dei *Vangeli*, conservataci dal ms Paris, BNF, esp. 486. berger p. 538. Il testo evangelico è preceduto da un *Livre de Genèse*, un compendio di storia universale dalla Genesi a Costantino realizzato nel XIV sec. sulla base di estratti biblici e leggende evangeliche tratte dagli apocrifi. Tale compendio ebbe grande diffusione e compare anche nel ms. Paris, B. Sainte-Geneviève, 24 (Provenza, XIV sec.) e conobbe traduzioni nella varietà del Béarn e in catalano.

- insieme dei mss valdesi, coerente sia dal punto di vista codicologico che linguistico nonostante la difformità nell'ordine dei libri biblici; presentano una traduzione basata sulla recensio languadociana, ma si tratta di un'operazione traduttiva più recente rispetto a quella del ms di Lyon e Paris e la divisione moderna dei capitoli. Nei mss di Grenoble e Cambridge il testo di *Atti* da 16,9 al termine è trascritto nella versione di Domenico Cavalca. Ad eccezione del ms di Zurigo, i testimoni valdesi presentano volgarizzamenti di vari libri sapienziali, copiati di seguito al Nuovo Testamento, realizzati a partire dal testo biblico della correzione universitaria parigina e in tempi più recenti rispetto alle versioni neotestamentarie⁵²:
 - o Cambridge, University Library, Dd.15.34, XV sec. in., proveniente da Pragela, il ms risulta frammentario e presenta numerose lacune (*Marc.*, quasi tutto *Luc.*, *Rom.*, *II Cor.*, *I e II Thess.*, *Phil.*, *Apoc.*, *Ebr.* tranne cap. 11). Il Nuovo Testamento è accompagnato da: *Prov.* 6 e *Sap.* 5-6.
 - o Carpentras, Bibliothèque municipale Inguimbertine, 8, ms proveniente dal Dauphiné databile al XIV sec. Il Nuovo Testamento (*Vangeli*, *Lettere cattoliche*, *Apocalisse*, *Lettere*

⁵² Wunderli 1978, p. 34: «Die waldensischen Bibelhandschriften geben alle einen Text, der eindeutig auf die languedokische Vulgatarezension zurückgeht – einen relativ jungen und zahlreiche Modifikationen aufweisenden Überlieferungsast allerdings. Zudem dürfte die Übersetzung nicht ganz unabhängig von den provenzalischen Versionen entstanden sein. Sicher haben wir keine eigentliche Bearbeitung des einen oder andern Textes, aber zahlreiche Parallelen sowohl zum Lyoner wie zum Pariser Manuskript fr. 2425 legen die Vermutung nahe, dass bei der Neuübersetzung gewisse frühere Fassungen benutzt wurden; dies hat nichts Überraschendes an sich, wenn man weiss, wie im Mittelalter die Bibel überliefert und übersetzt wurde. Das bisher Gesagte gilt allerdings nur für die neutestamentlichen Teile der Waldenserbibeln; was vom Alten Testament übersetzt wurde, geht auf den von der Pariser Universität revidierter Vulgatatext zurück und zeigt keine languedokischen Züge; auch ist hier eine Benutzung der bekannten provenzalischen Fassung schon von der Chronologie her ausgeschlossen: die Übersetzung im ms BN fr. 2426 gehört erst dem 15 Jh. an, während die Handschrift von Carpentras noch aus dem 14 Jh. stamm».

paoline, Atti) è accompagnato da: prefazione di Girolamo, *Prov., Eccl., Cant.* e rubriche, *Sap.* 1-10, *Eccli.* 1-16,4.

- Dublin, Trinity College Library, A. 4. 13 (Abbott 258), proveniente da Pragela e recante la data 1522. Il Nuovo Testamento (*Vangeli, Lettere paoline, Atti, Lettere cattoliche, Apocalisse*) è accompagnato da: prefazione di Girolamo, *Prov., Eccl., Cant.* e rubriche, *Sap.* 1-10, *Eccli.* 1-23. A parere di Berger⁵³, nonostante la tarda data di realizzazione, questo ms sarebbe latore di un volgarizzamento particolarmente antico, rispetto agli altri membri del gruppo valdese, ma comunque non anteriore alla seconda metà del XIII sec.
- Grenoble, Bibliothèq̃ue municipale, 43 (U 860), databile al XV sec. in. Il Nuovo Testamento (*Vangeli, Lettere paoline, Lettere cattoliche, Atti, Apocalisse*) è accompagnato da: *Prov.* 1-12, *Eccl., Sap.* 1-10, *Eccli.* 1-16,4, *Cant.* e rubriche diverse dai due testimoni precedenti. Il ms contiene anche una serie di testi che corrispondono al Proprio della cattedrale di Praga e recano menzione della Santa Lancia: con ogni probabilità questa Bibbia è stata realizzata in ambiente hussita e deve essere ricondotta alla tradizione ceca più che valdese delle valli del Dauphiné.
- Zurich, Bibliothèq̃ue centrale, C 169, ms datato al 1530 proveniente da Pragela, la cui lezione appare contaminata con la Bibbia di Erasmo.

Ulteriori testimonianze di traduzioni della Bibbia in lingua d'oc appaiono solo frammentarie, in un caso per incidenti di trasmissione, negli altri due per deliberata scelta di limitare la traduzione ad una singola porzione di testo biblico per finalità liturgiche e devozionali:

- *fragment du Puget*, così battezzato dal suo editore Paul Meyer. Unico lacerto conservato di un manoscritto probabilmente realizzato nel Var durante la seconda metà del XIV secolo e conservato negli archivi municipali di Puget, questo mutilo foglio pergameneo trasmette un volgarizzamento coevo non letterale e in linguaggio popolare di *Matth.* 26,1-4 e 17-21 e da *Matth.* 28,8 a *Marv.* 1,32⁵⁴. La traduzione ha per base il testo latino della revisione alcuiniana, non della *recensio* linguadociana.

⁵³ Berger 1893, p. 378.

⁵⁴ Meyer 1899, pp. 436-7: «Je crois que la version n'est pas notablement plus ancienne que le ms, c'est-à-dire que la première moitié du XIVe siècle. Les règles de la déclinaison ancienne sont visiblement tombées en désuétude. [...] La langue n'offre d'ailleurs aucun trait qui indique une époque plus ancienne de celle où vivait le copiste. Admettons comme au moins très vraisemblable que la version

- London, British Library, Harley 2928: raccolta di testi liturgici in latino proveniente dal Limousin, probabilmente dall'abbazia di Solignac, e risalente al primo terzo del XII sec., latrice della più antica traduzione biblica in lingua d'oc pervenutaci, ossia un volgarizzamento dei capitoli 13-17 del Vangelo di Giovanni. La traduzione appare letterale, ma non pedissequa al punto tale da far pensare ad una sua derivazione da una glossa interlineare, e rispettosa della sintassi della lingua volgare. Data la presenza di lacune e errori, non pare essere una traduzione originale, bensì copia di una versione di poco anteriore eseguita in una regione compresa tra il nord del Périgord, il Limousin e il sud dell'antica contea della Marche a partire da un testo latino riconducibile alla famiglia linguadociana⁵⁵, ma presenta divergenze testuali tali rispetto alle traduzioni bibliche successive da far escludere un loro legame di dipendenza da essa. Il testo presenta una divisione peculiare dei capitoli segnalata con l'inserimento di tioletti latini (suddivisioni a 13,34; 14,1; 14,15; 15,1; 15,12; 15,17; 15,26; 16,5; 16,23; 17,1) ed è corredato di un sistema di accenti destinato a facilitare la lettura a voce alta. Esso risulta l'unico testo in lingua volgare contenuto nel ms, che riporta testi latini di un calendario, preghiere, inni, cantici e litanie destinati alla recitazione. Questi testi si riuniscono coerentemente intorno al tema della lavanda dei piedi e all'esortazione a servire il prossimo sull'esempio di Cristo nelle celebrazioni del periodo pasquale (Giovedì santo, in cui i conversi partecipavano alla liturgia). La data di realizzazione del ms coincide con quella di un altro fondamentale codice proveniente dal Limousin, precisamente da Saint-Martial, ossia il ms Paris, BNF, lat. 1139, latore di testi religiosi in versi generalmente accompagnati dalla notazione neumatica;
- Assisi, Chiesa nuova, 9: miscellanea di volgarizzamenti occitani raccolti da francescani spirituali dell'Aude o dell'Ariège vicini all'ambiente di Pierre Dejean Olieu tra il 1299 e il 1304, riporta una traduzione dei capitoli 12 e 13-17 del Vangelo di Giovanni ricavata da un testo latino diverso, seppur riconducibile alla comune vulgata linguadociana, da quello usato come base per il volgarizzamento del ms Harley 2928. Il ms contiene inoltre la traduzione occitana della *Legenda major* di san Bonaventura, le Sentenze di fratello Giles, la *confessio fidei* di Matteo di Bouzigues, un

à été faite dès l'origine dans la langue populaire. Où a-t-elle été faite ? Selon toute apparence, dans le pays où l'unique fragment qu'on en connaisse a été trouvé, c'est-à-dire dans le Var».

⁵⁵ Cfr. Berger 1893, p. 356.

brano del *Tractatus de indulgentia S.Mariae de Portiuncola* di Francesco Bartoli, la seconda Regola dei frati minori, la Regola del Terzo ordine di San Francesco, il Testamento e le Ammonizioni di Francesco, il Commento di Egidio Romano alle Sentenze di Pietro Lombardo, i dodici rimedi contro le tentazioni spirituali, l'*Informatio* di Pierre Dejean-Olieu. Sulla base della tipologia dei testi inseriti nel codice, Harris ha avanzato l'ipotesi che possa trattarsi di un florilegio destinato alla devozione beghinale. San Bonaventura racconta che al momento della morte Francesco chiese che gli fosse letto proprio il brano in questione del Vangelo di Giovanni. Si legga il passaggio nella versione occitana attestata in questo stesso ms: «lo baro de Dieu sobrecar, comandec aportar a lli lo libre dels santz Evangelis. E l'Avangeli de sant Johan que comensa: "Enans del dia de la festa de Pascha", el requeric a lu esser legit». Questo passo del Vangelo di Giovanni divenne per gli Spirituali francescani una sorta di Testamento spirituale di Francesco, oltre all'insegnamento ultimo del Cristo prima della sua Passione.

A questi due ultimi codici va affiancata la testimonianza di ms Barcelona, Biblioteca de Catalunya, 740, miscellanea di testi religiosi (tra cui una versione catalana della *Somme le Roi*, lettura usuale tra gli Spirituali) destinati alla devozione personale probabilmente all'interno di una comunità beghina, latrice di una versione catalana dei capitoli 12-14,23 del *Vangelo di Giovanni* e composta prima del 1310, nel medesimo periodo in cui gli Spirituali francescani di Olieu si erano spostati verso la Catalogna in cerca di rifugio dalla repressione romana. Le tre traduzioni dei medesimi capitoli di Giovanni sono indipendenti e basate su un testo latino che con ogni probabilità differiva in alcuni punti, come messo in luce da Harris⁵⁶ per i mss Assisi e Barcelona: Assisi ebbe come fonte la Vulgata linguadociana (come testimoniano coincidenze in alcune lezioni fra i mss di Assisi, il ms di Lyon e quello di Carpentras), così come Barcelona, ma quest'ultimo con l'apporto di elementi riconducibili ad una tradizione iberica. Gusto francescano dietro la scelta di tradurre determinati brani evangelici.

In particolar modo dall'analisi del gruppo di manoscritti latini della *recensio* linguadociana, che della mescolanza di lezioni mostra di fare la regola, si comprenderà l'importanza di tenere sempre in considerazione non solo le lezioni della *Vulgata*, ma anche quelle della *Vetus Latina*, nell'analisi delle citazioni bibliche presenti nei testi trobadorici.

⁵⁶ Harris 1985, p. 43-45.

Al fine di comprendere la complessa fenomenologia dei riferimenti biblici contenuti in essi contenuti, è però necessario tenere conto delle principali modalità di ricezione, esegesi e utilizzo del testo sacro⁵⁷, sia in ambiente monastico e clericale che in seno al laicato. I due canali più importanti per la diffusione della conoscenza della Scrittura nel medioevo sono infatti costituiti dalla lettura e dall'ascolto delle pericopi bibliche nel corso delle celebrazioni liturgiche e dalla citazione e commento di *auctoritates* scritturali all'interno della predicazione. Le diverse componenti della liturgia presentano una via di accesso al testo sacro della quale è necessario tenere conto per la sua peculiarità, che da un lato prevede la parcellizzazione in pericopi nella scelta delle letture della messa e dell'ufficio (*lectio discontinua*), dall'altro propone un ampliamento del dettato di tali pericopi, ponendole esegeticamente in relazione – per forza di accostamento in una stessa celebrazione – con brani appartenenti a differenti libri testamentari. Determinate componenti di un passaggio biblico vengono, così, fatte risaltare attraverso accostamenti con passi che si presentano ora legati per interpretazione tipologica⁵⁸, ora reciprocamente illuminati di sensi ulteriori dai rispettivi dettati, ora inseriti con altri in un repertorio mirante a celebrare determinati temi (es. resurrezione dei giusti, penitenza, compianto funebre...). Il testo biblico viene presentato all'uditorio attraverso la chiave di lettura fornita dalla teologia ecclesiale, che propone percorsi metaforici e concettuali predeterminati, a volte sotto il dettato non della Bibbia intesa come testo, ma come repertorio rituale⁵⁹. La liturgia legge la Scrittura alla luce dell'unità dei due Testamenti e di tutta la storia sacra nel mistero di Cristo⁶⁰. Per la comprensione di un testo biblico proclamato nella liturgia si deve quindi tenere conto di quanto elaborato intorno ad esso nell'esegesi patristica, del momento celebrativo in cui è proclamato, del periodo dell'anno liturgico in cui viene usato. Una stessa pericope poteva venire letta in diverse celebrazioni nel corso dell'anno liturgico o nella celebrazione di diversi sacramenti ed assumere particolari sfumature sulla base della teologia liturgica propria di ogni celebrazione. Si tenga, tuttavia, presente il fatto che il

⁵⁷ Molti studi sono stati condotti sullo studio della Bibbia nel medioevo. Si considerino almeno: *Biblical Studies in the early Middle Ages*, Bori 1987, Boynton – Reilly 2011, *Cantico dei Cantici nel Medioevo*, Cremascoli – Leonardi 1996, Cremascoli – Santi 2004, Dahan 1975, Dahan 2009b, De Hamel 2002, De Lubac 1962, Evans 1987, Gorman 2007, Guglielmetti 2008, Lobrichon 2003, Lourdaux – Verhelst 1979, Riché – Chatillon – Verger 1989, Riché – Lobrichon 1984, Smalley 1972, Smalley 2001 e Walsh – Wood 1985.

⁵⁸ Sulla tipologia biblica nella liturgia si vedano i fondamentali studi di Daniélou 1950 e 1958.

⁵⁹ Un esempio della rielaborazione liturgica del testo biblico è fornito da Ropa 2001 (pp. 261-264) relativamente a *Sap.* 3,7.

⁶⁰ Cfr. Gy 1984, Frye 1966.

medioevo non conosce un'uniformità liturgica neppure all'interno di territori delimitati⁶¹. Si assiste infatti ad una enorme varietà di forme di culto, sia per realizzazioni riconducibili ad una medesima famiglia liturgica, sia per una differenziazione imputabile alla coesistenza di differenti famiglie liturgiche nello stesso periodo e territorio⁶². I lezionari in particolar modo relativi alle liturgie gallicana e ispanica (si pensi alle testimonianze fornite dai mss. di Wolfenbüttel⁶³, di Luxeuil (ms Paris, BNF, lat. 9427⁶⁴), e dal *Liber commicus*⁶⁵) mostrano come il testo biblico abbia subito degli adattamenti nel suo utilizzo liturgico, operati secondo due procedimenti principali, quali la centonizzazione, ossia la creazione di intarsi di passi tratti da luoghi differenti dei due Testamenti (con la variante dell'eclogadia, quando i passi assemblati risultino essere *excerpta* da uno stesso libro biblico), e l'armonizzazione, ossia l'amalgama di passi evangelici paralleli.

La ricezione del testo biblico per pericopi caratterizza anche il secondo canale di diffusione della conoscenza del testo sacro, ossia la predicazione⁶⁶. Poiché nel medioevo di regola la Bibbia non veniva mai letta *sine glossa*, ma sempre accompagnata da un commento, l'esegesi biblica diventa la chiave per apprendere il senso attribuito a determinate citazioni da parte di chi le ha conosciute e comprese alla luce di quella chiosa. Lo studio dei commenti al testo sacro, sia di epoca patristica che medievale, si rivela essenziale in particolare per comprendere quei riferimenti biblici celati dal velo dell'allegoria, che ammantano il pensiero stesso dell'autore e che sfugge all'interprete moderno. Questi si trova, infatti, in difficoltà nel ricostruire i percorsi che legano tra loro i significati simbolici attribuiti ad un passaggio biblico dagli autori medievali, i quali erano però consustanziali alla *forma mentis* del poeta e presenti nel suo orizzonte letterario e spirituale. La conoscenza dei percorsi interpretativi tracciati dai

⁶¹ Comode tabelle di raffronto fra i principali testimoni manoscritti dei lezionari delle diverse liturgie medievali sono fornite da G. Godu, alle voci *Épîtres* e *Évangiles* in *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. V.

⁶² Per un'introduzione alla liturgia medievale si vedano almeno Palazzo 2000, Martimort 1992 e Righetti 1949-1955.

⁶³ Si tratta del palinsesto Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, cod. *Guelf. 76 Weissenb.* (catalog. 4160), collocabile intorno al 500, proveniente dal sud della Francia e attestante una liturgia gallicana molto primitiva. Cfr. Morin 1937.

⁶⁴ Salmon 1944-1953.

⁶⁵ *Liber commicus*, edición crítica por Justo Pérez de Urbel y Atilano González y Ruiz-Zorrilla, Madrid 1950-1955.

⁶⁶ Sul tema si vedano almeno: Bériou-Morenzoni 2008, Berlioz 1989, Garfagnini 1989, Longère 1983, Morard 2008, Zink 1982, Zink 1992 e Zink 2003.

trattatisti è necessaria per orientarsi nei labirinti spirituali e testuali dell'autore⁶⁷. La predicazione poteva prevedere anzitutto la lettura di omelie o brani tratti dagli scritti dei Padri della Chiesa (inizialmente ricavati da manoscritti contenenti l'opera completa di un autore e poi sempre più spesso estrapolati e raccolti in omeliari comprendenti brevi testi di autori diversi (sermonari), a volte disposti *per circulum anni* in accordo con le pericopi previste dal calendario liturgico (omeliari⁶⁸). All'interno del clima di recupero degli scritti degli antichi autori cristiani promosso dalla rinascita del XII sec.⁶⁹, assumono enorme rilevanza le opere di Agostino⁷⁰, Tertulliano (in particolare l'*Apologeticum*), Cipriano, Ambrogio, Girolamo, Ilario di Poitiers⁷¹. Nel XII sec. raggiunge l'apice anche la ripresa di Origene attraverso le sue traduzioni latine antiche, che esercitarono un profondissimo influsso sull'interpretazione scritturistica medievale e sull'interazione fra lettera e allegoria⁷². Accanto a tali riprese patristiche, è opportuno tenere conto anche dell'elaborazione di nuovi sermoni⁷³, la cui struttura rispecchia le due principali modalità di esposizione della Parola divina elaborate dalla teologia coeva, ossia l'approntare divisioni nelle sentenze scritturali atte a mettere in luce e spiegare ordinatamente tutti i contenuti in esse espressi, oppure l'esplorazione del senso di queste attraverso la ricerca delle *similitudines* con altri passi scritturali che permettano di illuminarle, anche tramite il ricorso a strumenti quali *concordantiae* e *distinctiones* bibliche⁷⁴ (si pensi ai principi metodologici fissati e raccolti da ultimo nelle *artes praedicandi*)⁷⁵. La predicazione deve quindi essere presa in considerazione non solo come mezzo di diffusione della conoscenza della Scrittura, ma anche come modello di retorica per la costruzione di testi con finalità didattico-parenetica come i sirventesi di alcuni trovatori che ebbero contatti

⁶⁷ Cfr. Manselli 1976-1977.

⁶⁸ Si vedano Grégoire 1966; Grégoire 1980; Étaix 1994.

⁶⁹ Relativamente alla Rinascita del XII secolo cfr. De Gandillac – Jeuneau 1968 e Constable 1966.

⁷⁰ Cfr. Moreschini 1992, p. 564. Molti studi sono stati condotti sulla ricezione dei sermoni agostiniani nel corso del medioevo. A titolo di esempio: Lambot 1949 e 1967, Étaix 1985.

⁷¹ Sul recupero di testi dei Padri da parte di autori del XII sec., quali ad esempio Ugo di san Vittore, Bernardo di Clairvaux, Geroch di Reichersberg, Étienne Langton, si vedano gli studi condotti da De Ghellinck 1955 e 1949-1961. Si veda anche la panoramica tracciata da Lobrichon, *La relecture des Pères chez les commentateurs de la Bible dans l'occident latin (IXe-XIIe siècles)*, in Lobrichon 2003, pp. 71-86.

⁷² In merito si veda Moreschini 1992, pp. 576-595.

⁷³ Cfr. Hamesse *et al.* 1998, pp. 295-318; Hall 2000; Bériou 2000; D'Avray 1985; Kienzle 2000a-b-c; Zier 2000.

⁷⁴ Cfr. in merito Rouse 2003, pp. 115-22; Zier 1991, pp. 301-329. L'influsso del *Liber distinctionibus dictionum theologialium* sulla realizzazione della struttura di alcuni sermoni di Alain de Lille stesso è stato studiato da Bartola 1986. Cfr. anche Bataillon 1993.

⁷⁵ Cfr. Charland 1936, Briscoe-Jaye 1992 e Kienzle 1993.

con il mondo clericale. Essa si rivela infatti importante come modello nello sviluppo dell'argomentazione, nella scelta e nella concatenazione delle *auctoritates* bibliche di riferimento e nel loro utilizzo entro un discorso di tipo tropologico.

L'abitudine alla ricezione del testo biblico per pericopi, previamente estrapolate dal contesto originario, pare aver contribuito a maturare nei trovatori un ricorso al dettato biblico come fonte da cui ricavare *auctoritates*, la cui ieraticità potesse riflettersi sul componimento poetico e sul poeta stessi in termini di autorevolezza e assoluta veridicità. Sembra aver inoltre legittimato un utilizzo di citazioni o allusioni bibliche in un senso completamente avulso dal contesto scritturale dal quale sono state tratte, in quanto intese *au pied de la lettre*, in alcuni casi applicando loro un significato comunque avente origine nella Sacra Scrittura, ma trasmesso da un passo biblico diverso da quello citato, ad esso tuttavia legato per la ricorrenza comune di un termine o un tema chiave. Non sarà forse azzardato annoverare anche tali modalità di accesso al testo sacro fra i fattori che potrebbero aver facilitato il processo di risemantizzazione del dettato biblico all'interno di un discorso profano, amoroso se non erotico, che caratterizza la nascente lirica cortese.

GUGLIELMO IX E LA BIBBIA

Relativamente al gruppo di *vers* rivolti alla cerchia dei *companbos*, la critica ha ampiamente celebrato la centralità della dimensione del *lusus*⁷⁶, nonché messo in luce i diversi meccanismi dell'*insolens dicacitas* guglielmina, il gusto del doppio senso, del gioco di parole, senza però mai mancare di rilevare la peculiare coesistenza di una pluralità di piani semantici. Come sottolinea Pasero, i componimenti del versante non cortese «coniugano procedimenti espressivi caratteristicamente polisemici con intenti di trasgressione nei confronti di ciò che la morale ufficiale ritiene lecito fare e dire in ambito sessuale, non senza risvolti “cinici” (essenzialmente riguardo all’istituzione matrimoniale) e “blasfemi” (come per l’invocazione a Dio a proposito del *cons gardatz*, o ancora la lode a Dio e a un santo per il proprio saper *ben fotre*)»⁷⁷. Non sarà forse ozioso indagare questi intenti di trasgressione, rilevando le criptocitazioni bibliche delle quali Guglielmo IX ha abilmente intessuto, se non addirittura strutturato, *Companbo, tant ai agutz d'avols conres* e *Companbo, farai un vers ... covinen*⁷⁸. Questo, da un lato, al fine di rivaleggiare in *clerzia* con le *élites* clericali, ansiose di punire le sue intemperanze con la scomunica, o con quel Robert d’Arbrissell, che andava predicando una condotta di vita all’insegna della castità nelle sue terre e fin dentro la sua dimora⁷⁹; dall’altro, per dare, con un misto di ironia e cinismo, un fondamento teologico e una giustificazione scritturale alla morale *entrebescat de sen e foudatz* che egli intende professare. Come ben intuiva Mario Casella,

Guglielmo IX ci viene incontro con un contenuto di pensiero che finora era stato ignorato; o meglio, che finora non era stato sospettato nemmeno lontanamente. Tutto in lui ci riporta al concreto realismo cristiano ... Siamo nell’atmosfera viva di una dottrina tradizionale, che qui vale soltanto nella misura che il poeta l’ha fatta sua, vivendola e conoscendola in modo personale e soggettivo. Ed è qui che dobbiamo volgere lo sguardo, per conoscere come essa è stata trasformata e trasfusa in una sintesi artistica adeguata alla capacità di uno spirito in continuo incremento. In tal modo essa si è individuata e storicizzata; in tal modo essa ha un nome ed un volto⁸⁰.

⁷⁶ Cfr. Roncaglia 1992; Topsfield 1968; Nichols 1967.

⁷⁷ Pasero 1967, p. 20.

⁷⁸ I testi sono citati dall’edizione Guglielmo IX, *Poesie*, edizione critica a cura di N. Pasero, Modena 1973 (da qui in avanti Guglielmo IX, *Poesie*).

⁷⁹ Su Robert d’Arbrissell e Guglielmo IX cfr. Bezzola 1940, pp. 185-207; Lejeune 1973.

⁸⁰ Casella 1966, pp. 63-64.

IL CASO DI *COMPANHO, TANT AI AGUTZ D'AVOLS CONRES*

Companho, tant ai agutz d'avols conres si profila come una sorta di trattatello di teologia morale in versi à la *Guillaume*, alcune caratteristiche generali del quale sono state ben rilevate da Pasero:

In *Companho, tant ai agutz d'avols conres*, la scurrilità spesso presente nella poesia di Guglielmo ... viene spogliata da riferimenti episodico-narrativi, a cui solo l'*exordium* accenna, aggiungendo subito dopo che non si faranno precisazioni, perché l'autore non vuole "c'om sapcha (son) afar de maintas res": intervengono la riflessione, la formulazione "teoretica", che culminano nella "legge del *con*" e si completano del paragone esemplare degli alberi tagliati. Elementi di discussione filosofico-teologica vengono posti al servizio del tema profano: così l'enunciazione pseudo-solenne (*dirai vos* 4, 10), l'invocazione a Dio (v. 7), la formulazione di una "legge" (v. 10) e la sottigliezza concettosa (v. 12), che ricorda il paradosso cristiano basato sul concetto di capovolgimento delle leggi terrene per l'intervenire di quelle sovra terrene ... Si tratterà, nel componimento, della enunciazione di una *lex naturae* relativa all'amore carnale⁸¹.

Nei testi guglielmini pervenutici è stata da tempo riconosciuta una commistione di influssi, che a precetti ovidiani vede affiancarsi reminiscenze bibliche⁸². Il *vers* in questione non fa eccezione, anzi, condensando questa commistione in un'unica immagine fondamentale, quella del *con*, la trasforma nel centro nevralgico dal quale l'intero componimento trae la propria scaturigine e palesa in essa il principio stesso dell'intelligibilità del testo. Scheludko per primo coglie nel v. 12 («si c[om] outra res en merma, qui·n pana, e cons en creis») la ripresa della rassicurazione che Ovidio rivolge alle donne, affinché queste non neghino alcun soddisfacimento ai desideri degli amanti e si concedano loro senza riserve o timori di sorta, segnalando il parallelo con *Ars Amatoria* III, 90: «Mille licet sumant, deperit inde nihil»⁸³. La puntualità dell'indicazione dello studioso tedesco, limitata ad un unico verso del poemetto ovidiano, consente a Pasero di ridimensionarne seccamente l'importanza: «la metaforica di questo tipo è poligenetica»⁸⁴. In realtà, l'allusione a Ovidio si rivela da un lato

⁸¹ Pasero 1967, pp. 27-28.

⁸² Tale commistione è patente nel vers *Pos vezem de novelh florir*, ma più in generale si veda almeno Scheludko 1940.

⁸³ Scheludko 1934, p. 135.

⁸⁴ Guglielmo IX, *Poesie*, p. 78.

molto più ampia e articolata, coinvolgendo un'intera sezione del trattato, dall'altro, come vedremo, fondamentale in quanto contenente elementi lessicali precisissimi (*sumant, conteritur, ab usu, pars illa, damna*), che permettono di attivare le reminiscenze bibliche che fondano il secondo livello di significato del testo. Leggiamo, dunque, il passaggio in questione:

Ut iam decipiant, quid perditis? Omnia constant;
 mille licet sumant, deperit inde nihil.
 Conteritur ferrum, silices tenuantur ab usu:
 sufficit et damni pars caret illa metu.
 Quis vetet adposito lumen de lumine sumi,
 quisve cavo vastas in mare servet aquas?
 Et tamen ulla viro mulier “non expedit” inquit?
 Quid, nisi quam sumes, dic mihi, perdis, aquam?
 Nec vos prostituit mea vox, sed vana timere
 damna vetat; damnis munera vestra carent.
 (*Ars amatoria* III, vv. 89-98)

La proposizione latina «mille licet sumant» (“fossero mille a prenderne un poco”) trova il suo perfetto corrispettivo nella concessiva «qui n pana» (“per quanti ne sottraggano, ne rubino un poco”⁸⁵), mentre il v. 91 suggerisce dei referenti concreti per l'indefinito *autra res* guglielmino, ossia *ferrum* e *silices*, che *conteritur* e *ab usu tenuantur*, o *merma*, nella lingua di Guglielmo IX. L'eufemismo erotico *pars illa* viene sostituito dal nostro trovatore – peraltro non nuovo all'impiego di una certa scurrilità nei suoi testi licenziosi – dalla ben più diretta lessicalizzazione *con*, mentre i paventati *damna*, che Ovidio categoricamente esclude ai vv. 92 e 98, fanno capolino in quel che resta della sentenza proverbiale che, sussumendo l'ultimo verso del testo, doveva con ogni probabilità costituire la *tornada* del *vers*: «a revers planh hom la tala, si·l dampn ... // Tortz es co ... dan no·i a ...».

Richiamando a contrasto le leggi che determinano la consunzione della materia esposte da Lucrezio nel *De rerum natura* (I, vv. 311-319), Ovidio sottrae alla loro inesorabilità la parte del corpo femminile più sollecitata dagli assalti amorosi, invocando maliziosamente e giocosamente a conferma il sommo principio che governa il cosmo, l'isonomia epicurea, che Lucrezio così enuncia: «Nam neque adaugescit quicquam neque deperit inde» (*De rerum natura* II, v. 296).

⁸⁵PD s.v. *panar*: «voler, dérober qc. et qn.; divertir, soustraire frauduleusement».

Particolarmente interessanti per il prosieguo della nostra analisi si rivelano le osservazioni di Gianluigi Baldo al brano ovidiano:

Il *magister* riecheggia qui il messaggio liberatorio di Lucrezio (vv. 97-8 *sed vana timere / damna vetat*), nello sgomberare il terreno da false opinioni, da pregiudizi e da false paure. L'invito di Ovidio alle fanciulle a non porre ostacoli ai desideri degli amanti recupera gioiosamente alla sfera dell'amore il dovere naturale della disponibilità verso gli altri, un principio generale (la *benignitas*) che aveva avuto la sua elaborazione culturale nel *de officiis* di Cicerone. Ma si tratta di un'estensione paradossale: quella *pars* della donna è un bene naturale comune e indeperibile che si deve donare senza limitazione; l'insegnamento ciceroniano (*Off.* I 51-2) ammoniva a non negare *quae sunt iis utilia qui accipiunt, danti non molesta*⁸⁶.

Guglielmo IX introduce significativamente un duplice scarto rispetto alla propria fonte. In *primis*, l'ostacolo che impedisce all'amante la fruizione del corpo dell'amata è costituito nell'*Ars amatoria* dalla ritrosia della donna stessa, alla quale è indirizzata direttamente la perorazione ovidiana, mentre nel componimento guglielmino esso deriva dalla gelosa custodia cui la donna è sottoposta dal *senhor*, timoroso che la sua proprietà subisca danni, al quale è rivolto tutto il discorso del trovatore. Tale discrepanza si potrebbe, certo, imputare alla contaminazione con un altro passo ovidiano in cui viene ribadita l'incorruttibilità del sesso femminile – *Amores* II, 2, 11-12 –, questa volta invocata proprio per convincere il *vir* dell'inutilità dei suoi sforzi di custodia: «*vir quoque non sapiens; quid enim servare labore, / unde nihil, quamvis non tueare, perit?*». Non si è tuttavia riscontrata corrispondenza alcuna, all'interno dell'opera ovidiana o più in generale nella letteratura classica, per la proprietà attribuita dal trovatore al *con*: se in Ovidio esso è detto mantenersi intatto, non diminuito ma nemmeno aumentato, nel testo trobadorico esso miracolosamente *creis* con l'uso. Entrambi gli scostamenti si illuminano di senso postulando l'interferenza di un'altra fonte, ossia la Sacra Scrittura, e più precisamente i primi due capitoli della lettera di san Paolo ai Colossesi da un lato, la sezione racchiusa dai versetti 5,12 e 6,2 del libro dell'*Ecclesiaste* dall'altro. Come vedremo, questi luoghi biblici contribuiscono a spiegare numerosi altri versi enigmatici di *Companho, tant ai agutz d'avols conres* e a precisare il contenuto generale e il bersaglio dell'*indignatio* guglielmina.

⁸⁶ G. Baldo, nota ai vv. 87-98, in Ovidio, *Ars*, p. 360.

Leggiamo il testo di *Col.* 2,20-23 secondo la *Vulgata*⁸⁷, passaggio in cui Paolo ricorda ai fedeli di Colossi la libertà da loro acquisita in Cristo e li esorta a non lasciarsi ingannare dai falsi dottori e dai loro precetti, relativi a pratiche ascetiche che altro non sono che frutto di dottrine di uomini, non volontà divina:

20 Si mortui estis cum Christo ab elementis mundi [VL: hujus mundi], quid adhuc tamquam viventes in mundo decernitis? 21 Ne tetigeritis, neque gustaveritis, neque contrectaveritis [VL: attaminaveris]: 22a quae sunt omnia in interitum ipso usu [VL: per abusionem], 22b secundum praecepta et doctrinas hominum: 23 quae sunt rationem quidem habentia sapientiae in superstitione [VL: in religione], et humilitate, et ad non parcendum corpori [VL: vexationem corporis], non in honore aliquo ad saturitatem carnis.

Se anche il *ne tetigeritis* del v. 21 impone con ogni probabilità un'astensione di tipo sessuale⁸⁸, particolarmente significativi sono, però, i verbi impiegati per la terza proibizione, *ne contrectaveritis* o, nella lezione della VL, *ne attaminaveris*, rispettivamente “toccare” ma anche “rubare” e “prendere, sottrarre allo scopo di possedere, violare”, entrambi con forte connotazione sessuale, che richiamano il *sumant* ovidiano e il *pana* guglielmino. Ma la coincidenza fondamentale si ha nella relativa «quae sunt omnia in interitum ipso usu (VL per abusionem)», “sono tutte cose destinate alla distruzione con l'uso”, come abbiamo visto accadere per *ferrum, silices, autra res*. Guglielmo sovrappone la citazione ovidiana e quella biblica essenzialmente sulla base della loro coincidenza a livello verbale: le cose si corrompono con l'uso, considerazione sancita dall'osservazione delle leggi della materia esposte nel *De rerum natura* per Ovidio, da una sapienza altrettanto umana fondata sullo studio degli *elementa hujus mundi*⁸⁹ e sulle *traditiones hominum* secondo Paolo. In entrambe le fonti, l'assolutezza della validità di tale affermazione viene negata in nome dell'intervento di un principio di ordine superiore, che annulla i decreti altrimenti validi, ossia il principio epicureo

⁸⁷ Tra parentesi quadre sono riportate le lezioni ascrivibili al gruppo della *Vetus Latina*, laddove queste si discostino dalla *Vulgata* in punti di particolare interesse per il prosieguo della nostra argomentazione.

⁸⁸ Cfr. *1 Cor.* 7,1: «Bonum est homini mulierem non *tangeres*». Anche il verbo greco è il medesimo nelle due occorrenze.

⁸⁹ Si sceglie qui di interpretare l'espressione *elementa hujus mundi* – che ricorre anche altrove nel *corpus* paolino, sempre con significato ambiguo (cfr. *Gal.* 4,3. 10) – come “principi elementari del mondo”, elementi fondamentali che compongono la materia secondo la filosofia naturale basata sull'osservazione, in consonanza con il dettato ovidiano/lucreziano. Tuttavia, il sintagma è stato variamente inteso dai commentatori biblici. Per l'esposizione di alcune opzioni interpretative proposte dai moderni esegeti in merito al suo utilizzo nell'epistola ai Colossesi cfr. Aletti 1994, pp. 144-145.

dell'isonomia del cosmo, giocosamente invocato da Ovidio, e la venuta del Cristo portatore della Verità che libera il cristiano dall'impero della tenebra (cfr. *Col.* 1,13). Come già messo in luce da Gianluigi Baldo per Ovidio, anche per Paolo è essenziale fugare opinioni erranee, credenze, *superstitiones*, che, sviando dalla verità, allontanano dalla libertà nell'uso (cfr. *Io.* 8,32: *et veritas liberabit vos*), inducendo a fare un cattivo utilizzo delle cose. Questo vale, naturalmente, tanto più per Guglielmo IX, che si rifà a entrambi.

La complessità della sintassi paolina in questo punto dell'epistola rende difficoltoso attribuire un significato univoco alla proposizione *quae sunt omnia in interitum ipso usu*, intorno alla quale si è esercitata l'acribia esegetica dei commentatori sia antichi che moderni. È plausibile, infatti, riferire il relativo *quae* sia agli alimenti o alle pratiche su cui si appuntano i divieti del v. 21, sia ai divieti stessi, rivolti agli eccessi e abusi in materia di cibo o di sesso. Anche propendendo per un rinvio agli alimenti o alle pratiche, il problema dell'interpretazione del passo resta aperto. A parere degli studiosi moderni, la funzione dell'espressione può variare, come ben riassume Aletti:

- a) “Tutte queste cose sono per la distruzione (o perdizione) con l'uso”, o, con maggiore eleganza: “l'uso di tutte queste cose porta (secondo i dottori di Colossi) alla perdizione (di chi le consuma)”: la relativa, proprio come gli imperativi del v. 21, appartenerrebbe allora implicitamente al discorso dei dottori di Colossi e si presenterebbe come una giustificazione dei divieti che la precedono: perché attaccarsi a ciò che porta alla perdizione? Paolo reagirebbe al v. 22 aggiungendo che simile giustificazione si basa su dottrine umane;
- b) “Queste cose sono tutte votate alla (loro) distruzione con l'uso”, o, parafrasando, “queste cose sono tutte fatte per essere usate, e così consumate, cioè distrutte”: qui ancora si può trattare di una giustificazione dei dottori di Colossi, insistendo questa volta sul carattere provvisorio, precario, degli alimenti o delle pratiche sessuali: il v. 22b sarebbe un'aggiunta di Paolo, che riprende *Is.* 29,13, specificando l'origine umana di questa giustificazione;
- c) Il v. 22a è un commento critico di Paolo: i dottori impongono divieti relativi agli alimenti, ma i loro divieti vengono da dottrine umane, perché Dio ha creato tutte queste cose affinché l'uomo le consumi e se ne serva ... è sembrato necessario collegare direttamente la proposizione relativa ai tre imperativi del v. 21: “non prendere, non gustare, non toccare cose che sono (però) tutte fatte per essere consumate”. Allora il v. 22a è una riflessione dell'autore – e non una ripresa della posizione dei dottori – con la funzione di sottolineare la contraddizione degli imperativi: perché vietare ciò che è stato fatto proprio per essere consumato? Quanto al sintagma preposizionale del v. 22b, esso si ricollega direttamente al v. 20 e, indirettamente, al v. 21, che prolunga e precisa, al di là del v. 22a: perciò si ha: “perché essere sottomessi a regole come se viveste nel mondo ... secondo i comandamenti e le dottrine degli uomini?”. La posizione dell'autore, relativamente al consumo degli alimenti, segue quella degli Omologumena: mira a difendere la libertà acquistata in Cristo dai credenti. Quanto al v. 22b, che cita implicitamente *Is.* 29,13, potrebbe far parte degli argomenti utilizzati nelle dispute legali, come si vede da *Matth.* 15,9 e par.: il suo uso

corrente (al punto da divenire un *topos*?) in tali dispute spiega senza dubbio perché qui l'autore non abbia creduto necessario citarlo formalmente. È chiara la funzione del ricorso a Is. 29,13: anche se gli oppositori rimandano a tradizioni antiche per giustificare le loro regole, l'autore obietta che queste regole sono state fatte dagli uomini e non chieste direttamente da Dio⁹⁰.

Consultando la *magna glosatura*, ci si imbatte in un'ulteriore interpretazione (PL 192, col. 278):

Quae omnia sunt ducentia *in interitum*, id est ducunt in mortem; *in ipso usu*, id est si quis utatur eis judaice, ut ab his abstineat, illis utatur, credens inde justificari. Ista dico jam existentia, *secundum praecepta et doctrinas hominum*, non Dei. Postquam enim Veritas venit, jam non praecipit Deus haec servari, sed Pharisei et auctoritate haec praecipunt, et rationibus docent. Non ergo ideo dicuntur esse in interitum, quod verum sit ea esse mala, secundum quod a Deo praecepta sunt; sed ideo usus illorum et cultura interimit, quia sunt praecepta et doctrinae hominum, non Dei exhibita veritate ... Haec legalia habent rationem sapientiae, non in veritate, sed in superstitione, id est in falsitate quae est superabundans ubi nulla utilitas est, scilicet per mundanam sapientiam⁹¹.

Già Agostino, esaudendo le richieste di delucidazioni su passi oscuri del testo sacro, nell'epistola 149,3 aveva chiosato il passaggio in senso analogo:

Non vult enim eos in his observationibus iudicari, ubi dicitur: Ne tetigeritis, ne gustaveritis, ne attaminaveritis: quae sunt omnia, inquit, in corruptionem per abusionem. Omnia haec, inquit, magis ad corruptionem valent, cum superstitiose ab eis abstinetur, ut eis homo abutatur, id est, non eis utatur secundum praecepta et doctrinas hominum⁹².

Come vedremo, all'interno dell'economia complessiva del *vers* trobadorico, la reminiscenza biblica di Col. 2,20-23 sembra venir inserita proprio perché intesa secondo la formulazione di Agostino e della *glossa*, che sottolinea come ciò che conduce alla corruzione (*in mortem*) sia un uso sbagliato delle cose, ossia il loro non-uso, l'astenersi dalla loro fruizione in obbedienza a precetti umani, la cui inutilità ai fini della salvezza è stata palesata dall'avvento della Verità. Già all'inizio del secondo capitolo dell'epistola, l'apostolo aveva messo in guardia i fedeli contro le dottrine fondate sulle *traditiones hominum*: «Videte ne quis vos decipiat per

⁹⁰ Aletti 1994, pp. 172-173.

⁹¹ In quanto trasmessa nella forma della glossa continua, si è scelto di riportare a testo la lezione della *magna glosatura* alle epistole paoline stesa da Pietro Lombardo fra il 1148 e il 1159, la quale, pur essendo posteriore alla produzione guglielmina, nei passi delle lettere dell'apostolo che citeremo, riprende fedelmente la glossa *Pro altercatione* di Anselmo di Laon. Un raffronto con il testo della *Pro altercatione* può essere agilmente operato consultando la sezione delle epistole paoline della *Biblia latina cum glossa ordinaria*, éd. Adolf Rusch, 4 voll., Strasbourg 1480/1481.

⁹² PL 33, col. 642.

philosophiam et inanem fallaciam secundum *traditionem hominum*, secundum *elementa mundi*, et non secundum *Christum*» (Col. 2,8)⁹³. Ma il sintagma compare anche nella narrazione di una discussione intorno alle tradizioni farisaiche riportata da Marco nel suo vangelo (Mc 7,5-13, ma anche in *Matth.* 15,1-9), nella quale Gesù cita esplicitamente le stesse parole del profeta Isaia contro il culto ipocrita implicitamente richiamate da Paolo in *Col.* 2,22b:

Et interrogant eum Pharisei et scribae: “Quare discipuli tui non ambulant iuxta traditionem seniorum, sed communibus manibus manducant panem?”. At ille respondens dixit eis: “Bene prophetavit Esaias de vobis hypocritis, sicut scriptum est: *Populus hic labiis me honorat, cor autem eorum longe est a me. In vanum autem me colunt docentes doctrinas praecepta hominum* (Is. 29,13). Relinquentes enim mandatum Dei, tenetis traditionem hominum” ... Et dicebat illis: “Bene irritum facitis praeceptum Dei, ut traditionem vestram servetis. Moses enim dixit: *Honora patrem tuum et matrem tuam, et Qui maledixerit patri aut matri morte moriatur*. Vos autem dicitis: *Si dixerit homo patri aut matri corban quod est donum quodcumque ex me tibi profuerit*, et ultra non dimittitis eum quicquam facere patri suo aut matri, rescindentes verbum Dei per traditionem vestram quam tradidistis et similia huiusmodi multa facitis.

Come i falsi dottori di Colossi, che si gonfiano di superbia per la loro affettata umiltà e per il loro comportamento ligio ai precetti umani, anche gli ipocriti del Vangelo si vantano della propria religiosità, che però si rivela essere unicamente di facciata: onorano Dio «labiis, docentes doctrinas praecepta hominum», ma di tutte queste parole si fanno scudo per non dover far seguire ad esse delle opere. La consacrazione fittizia dei beni a Dio secondo le regole della tradizione rabbinica fa loro buon gioco, impedendo ogni donazione e azione concreta di aiuto al padre e alla madre, come invece era stato indicato dal comandamento di Dio stesso⁹⁴. Simili personaggi, la cui infruttuosa condotta rivela una riprovevole discrepanza fra parole e fatti concreti, vengono biasimati anche nel *vers* guglielmino: «no m'azauta ... gabars de malvatz homes c'om de lor faitz non agues». Come sottolinea Pasero, nella seconda *cobla* «vedremmo un movimento di *enuég* in cui si elencano tre elementi “fastidiosi”: donna sessualmente inavvicinabile, stagno infruttuoso alla pesca, uomini villani e vanitosi. Il tema

⁹³Per l'esegesi medievale si veda almeno la *magna glosatura*: «Terrena enim philosophia argumentiis et subtilitate minutiarum componitur, et decipit, dum verisimilibus causis et commentitiis rebus nil tam verum aestimant quam quod conspicitur, et intelligitur in elementis, quae terrena philosophia, secundum traditionem hominum, agentium secundum elementa mundi et non secundum Christum, in aliqua parte, id est non est a Deo ordinata, sed ab hominibus tradita» (PL 192, col. 271).

⁹⁴Il comandamento divino che prescrive di onorare il padre e la madre implica servizi e azioni concrete. La consacrazione dei beni impedisce ai genitori di reclamarne una parte. Tale voto, che restava però fittizio e non comportava nessuna donazione reale, era un mezzo per liberarsi da un preciso dovere, essendo considerato valido dai rabbini.

della “infruttuosità naturale” è forse riflesso del tema religioso dell’albero sterile (*Matth.* 3,10; 7,19), e parallelo al tema graaliano del paesaggio senz’acqua: ma qui pare inserito nell’elenco delle “noie”, senza intenzione profonda⁹⁵. Non è tuttavia possibile relegare quello che Pasero definisce tema dell’“infruttuosità naturale”, probabilmente riferendosi alla sola immagine dello stagno senza pesci, a mero punto “senza intenzione profonda” nell’elenco dell’*enuæg*. Come dichiara esplicitamente Guglielmo stesso, nelle tre immagini è simbolicamente racchiusa l’*entendensa* dell’intero componimento, ossia l’inaccettabilità del non rispettare il fine naturale impresso da Dio all’atto della Creazione di qualcosa, rendendola così inutile: il *con* è stato creato per essere usato, lo stagno è stato creato popolato di pesci per la pesca⁹⁶, l’uomo per le opere. La scelta guglielmina di imprimere a questi versi l’andamento peculiare dell’*enuæg* è dettata proprio dalla consonanza fra l’*entendensa* che il trovatore vuole esprimere e la caratteristica costitutiva del sottogenere dell’*enuæg*, già ricordata da Pasero⁹⁷: la constatazione dell’inutilità delle cose chiamate in causa, che genera la fastidiosità come conseguenza. L’introduzione dei *malvatꝥ homes* nell’elenco – dietro i quali è lecito intravedere la sagoma degli ipocriti paolini e evangelici che, barricandosi dietro precetti meramente umani, rifiutano di obbedire ai comandamenti divini – preannuncia il contenuto del v. 8 e qualifica implicitamente «qui anc premier gardet con» l’iniziatore di quella che con Paolo definiremmo una *traditio hominum*. Il rispetto di tale tradizione impedisce che il *con* assolva la sua funzione e contraddice di conseguenza il primo comandamento che Dio impartì all’uomo e alla donna: «Crescite et multiplicamini» (*Gen.* 1,28).

Guglielmo IX sembra chiedersi con una certa sorpresa *com non esteis* il primo custode del *con*. La domanda perde forse un po’ della sua enigmaticità se si rammentano le chiose della *magna glosatura* relative ai tre divieti di *Col.* 2,21-22: «*Quae omnia sunt ducentia in interitum*, id est

⁹⁵ Pasero 1967, p. 21. Pasero (Guglielmo IX, *Poesie*, p. 62) osserva in merito alla triade dei vv. 5-6: «La parificazione del *con* al *gorc* prima, ai *malvatꝥ homes* poi, preannuncia la duplice tensione in cui questa *pars pro toto* compare: il *cons* ha da un lato aspetti chiaramente “naturalistici” (equazione *cons gardatꝥ=gorcs ses peis*), dall’altro implicazioni (indirette) con fatti sociali (equazione *cons gardatꝥ=malvatꝥ homes*)».

⁹⁶ Amplessi femminili e abbondanza di pesci vengono accostati nell’elenco delle cose che rendono piacevole la vita da Ambrogio, *Lettere fuori collezione* 14,19, riportando una sentenza di Epicuro (*Ep. ad Menoecum*, 132): «Quid quod ille ipse Epicurus defensor voluptatis, cuius ideo frequenter mentionem facimus ut ... illum ipsum, quem ipsi philosophi a suo excludunt consortio tamquam patronum luxuriae, tolerabiliorem his esse doceamus? Clamat ergo ille, ut Dimarchus asserit, quia “non potationes neque comessiones nec filiorum soboles nec feminarum copulae nec piscium copia aliorumque huiusmodi quae splendido usui parantur convivii suavem vitam faciant sed sobria disputatio”».

⁹⁷ Guglielmo IX, *Poesie*, p. 62.

ducunt in mortem; *in ipso usu*, id est si quis utatur eis judaice»⁹⁸. In *Col.* 2,13-14 Paolo annuncia che Cristo, con la sua azione di grazia, ha cancellato la sentenza di morte⁹⁹ pronunciata contro il trasgressore dal sistema della Legge: «Et vos cum mortui essetis in delictis, et praeputio carnis vestrae, convivificavit cum illo, donans vobis omnia delicta delens quod adversum nos erat chirografum decretis quod erat contrarium nobis». La *magna glosatura* spiega: «*Delicta* dicit, quod reliquerunt legem naturae. Et mortui, *in praeputio carnis vestrae*, id est in originali peccato ... Decretum Dei fuit quod Adae praecepit, scilicet: *De ligno scientiae boni et mali ne comedas* (*Gen.* 2,17) ... Decretum est sententia omnibus hominibus adversa, quia scilicet dictum est: *Morte moriemini*»¹⁰⁰. La glossa chiama in causa il peccato originale, attraverso il quale l'uomo rivendicò per se stesso la facoltà di decidere cosa è bene e cosa è male, ossia affermò la propria autonomia morale rispetto al Creatore, nonché la possibilità di non aderire alla volontà divina. Una delle conseguenze del peccato fu la dominazione dell'uomo sulla donna (*Gen.* 3,16), che si perpetua nella custodia del *con*. La morte come pena del peccato è entrata nel mondo in seguito alla colpa di Adamo, in quanto il peccato determina una separazione da Dio, come sottolinea Paolo in *Rom.* 5,12-21, il quale mette in parallelo la disobbedienza del primo Adamo con la redenzione operata dal nuovo Adamo. Cristo ha fatto grazia di tutti i peccati, guadagnato all'uomo il perdono gratuito e la restaurazione della purezza. Appare allora ancor più significativo che Guglielmo IX rivolga la propria domanda al *Senher Dieus*, invocandolo con due attributi che non possono in questo contesto essere liquidati come meramente formulari: «*quez es del mon capdels e reis*», “capo/guida e re del mondo”. Il primo capitolo dell'epistola ai Colossesi presenta un'espansione cristologica di notevole momento teologico (*Col.* 1,15-20), nella quale centrali sono i medesimi attributi cui ricorre il trovatore:

⁹⁸ *PL* 192, col. 278.

⁹⁹Cfr. *Gal.* 3,10: «Quicumque enim ex operibus legis sunt, sub maledicto sunt. Scriptum est enim: maledictus omnis qui non permanserit in omnibus quae scripta sunt in libro legis, ut faciat ea». Si veda il relativo passaggio dell'*Expositio epistolae ad Galatas* di Agostino: «Quod autem ait: Quicumque enim ex operibus legis sunt, sub maledicto sunt legis, sub timore vult intellegi non in libertate, ut scilicet corporali praesentique vindicta vindicaretur in eos, qui non permanerent in omnibus, quae scripta sunt in libro legis, ut facerent ea. [...] Ait enim: Lex autem non est ex fide, sed qui fecerit ea, vivet in illis. Non ait: Qui fecerit eam, vivet in ea, ut intellegas legem in hoc loco pro ipsis operibus positam. Qui autem vivebant in his operibus, timebant utique ne, si non ea fecissent, lapidationem vel crucem vel aliquid huiusmodi paterentur. Ergo qui fecerit ea, inquit, vivet in illis, id est, habebit praemium, ne in ista morte puniatur» (*CSEL* 84, pp. 79-80).

¹⁰⁰ *PL* 192, coll. 274-375.

[Christus] qui est imago Dei invisibilis, *primogenitus omnis creaturae*, quia in ipso condita sunt universa in caelis et in terra visibilia et invisibilia sive throni sive dominationes sive principatus sive potestates. Omnia per ipsum et in ipso creata sunt et ipse est *ante omnes* et omnia in ipso constant. Et ipse est *caput corporis ecclesiae*, qui est principium primogenitus ex mortuis ut sit in omnibus ipse *primatum* tenens. Quia in ipso conplacuit omnem plenitudinem habitare et per eum reconciliare omnia in ipsum pacificans per sanguinem crucis eius sive quae in terris sive quae in caelis sunt.

Il passo è incentrato sui rapporti fra il Figlio e il creato: tutto fu generato per mezzo di lui, egli stesso è davanti a tutto e tutto sussiste in lui. Egli è *caput*, designazione che gli studiosi sono concordi non indicare il capo nel senso biologico di membro di un corpo vivente che ha bisogno delle altre sue parti per sussistere, bensì nel senso di autorità assoluta e totale sull'intero creato e sulla chiesa, a lui legata come un corpo al capo da cui riceve ordini. Cristo è presentato come unico mediatore della creazione e della redenzione. Come mette in luce Aletti,

il carattere innico della cristologia di *Col.* 1,15-20 non è una novità assoluta, come prova *Phil.* 2,6-11. Ma, più che l'itinerario del Cristo, uomo in tutto come noi, morto per noi e risorto, descritto come itinerario di solidarietà, d'amore (*Gal.* 2,20), di annientamento e di glorificazione (*Rom.* 8,34-35; *Phil.* 2,6-11), il nostro brano prende in considerazione il suo primato eterno su tutto il creato. Così anche, non è la prima volta che la chiesa è chiamata "corpo del Cristo" (*1 Cor.* 12,27; *Rom.* 12,5). Ma, prima di *Col.* 1,18a, non è mai detto che il Cristo è la *kephalé* della chiesa. E qui l'affermazione prende tutta la sua forza dai vv. 16-17: il capo ha un primato totale sulla chiesa, che è "in lui, per mezzo di lui e per lui". E la connessione capo/corpo aggiunge una connotazione organica (la vita del Figlio passa nel corpo e gli dà la sua vitalità). Le conseguenze ecclesiali di questa connessione saranno fatte valere in *Col.* 2 ... Gli enunciati cristologici di 2,2-3 (che riprendono e completano quelli di 1,27) preparano già l'argomentazione seguente (2,6-23), che li riprenderà e si baserà su di loro (cfr. 2,9-15), mostrando che la pienezza della rivelazione in Cristo dispensa i credenti da discorsi e pratiche ascetico-mistiche pseudosapienti (cfr. 2,4 e soprattutto 2,23). Quindi, il modo in cui il testo presenta il Cristo è interamente determinato dallo sviluppo dell'argomentazione¹⁰¹.

Proprio come accade nel *vers* di Guglielmo IX. L'invocazione a Cristo sancisce la condanna di chi si arroga il diritto di custodire il *con* e al contempo legittima la fruizione di quest'ultimo, dichiarandola conforme alla volontà divina. Cristo compare nella sua qualifica di *caput* anche in *Col.* 2,19, ossia nel versetto che precede immediatamente la reminiscenza biblica coinvolta nella formulazione della *lei del con*: «si c[om] outra res en merma, qui·n pana, e cons en creis». Leggiamo *Col.* 2,19-20: «[Chi pronuncia condanne e divieti basati su leggi terrene] et non

¹⁰¹ Aletti 1994, pp. 106 e 134.

tenens, inquit, *caput*, ex quo totum corpus per nexus et coniunctiones subministratum et constructum *crescit in incrementum Dei*. Si ergo mortui estis cum Christo ab elementis huius mundi, quid adhuc tamquam viventes in mundo decernitis?». Il credente è morto con Cristo al peccato, non può più vivere come se la sua esistenza fosse determinata dalle leggi degli *elementa huius mundi*, dalle regole (*Ne tetigeritis, neque gustaveritis, neque contrectaveritis*) che pretendono di liberare da ciò che è terreno, ma in realtà sottomettono ad esso. Egli *crescit in incrementum Dei*. Paolo lo ribadisce in *1 Cor.* 3,6-7 all'interno di una metafora vegetale: «Ego plantavi Apollo rigavit sed *Deus incrementum dedit*, itaque neque qui plantat est aliquid neque qui rigat sed qui *incrementum dat Deus*». Ecco il principio di ordine superiore cui si è già accennato – e che anche Pasero invocava – in merito alla miracolosa crescita del *con*. Il *con creis* e le piante del bosco, cui viene paragonato nella quinta *cobla*, da una diventano due o tre: questa è la volontà di Dio: «Crescite et multiplicamini»¹⁰². La legittimità assoluta dell'amore carnale è sancita.

A conclusioni in parte analoghe giungeva già Camproux:

La comparaison du bois qui pour un arbre qu'on lui coupe en voit naître deux ou trois, a pour but simplement de souligner une loi de la Nature qui réagit victorieusement à la violence qu'on lui fait, loi de la Nature qui est la même pour le c., symbole de la Nature de la femme ... Ce Seigneur Dieu qui est maître et roi du monde, est, suivant les termes de Chenu, "la clef de l'intelligence de l'univers et de l'homme dans l'univers, considérés comme une théophanie, et cette clef, c'est la Nature". Guilhem ne fait, dans notre chanson, que prendre le parti de la Nature voulue par ce Seigneur Dieu, maître et roi du monde. Wolfram von den Steinen écrit justement: "Nature ne signifie pas comme pour nous le monde empirique; il signifie la création telle que Dieu la voulait. Nature, c'est Adam avant la chute... La chute, le péché, c'est d'avoir rompu avec la Nature"¹⁰³.

¹⁰² Naturalmente i riferimenti proposti intendono segnalare un ulteriore livello di senso, che si sovrappone, non obliterandola, alla volgare *buotade* sull'anatomia femminile, relativamente all'allargamento del *con*, e alla possibile allusione alla nascita di figli illegittimi nell'immagine della pianta che germoglia, come già suggerito da Topsfield: «As the tree, if it is pruned, reproduces itself, so will the *Domna* develop socially and reproduce if she is exposed freely to society. The image of the lord counting the trees in his domain and finding no diminution in number is probably intended as a jest about illegitimate children» (Topsfield 1978, p. 23).

¹⁰³ Camproux 1984b, p. 51. Completamente divergenti da quella che si intende proporre in questa sede sono, invece, le interpretazioni date da Pasero e Pollmann. Si veda quanto scrive Pasero: «L'interpretazione del Pollmann prosegue la linea già tracciata: il *castei* è rivolto a chi non lascia libero sviluppo "cortese" alle donne; il *deveis*, dove si ha la prova dei fatti, simboleggia la clausura in cui alcune di esse vengono tenute, lontano dalla vita sociale; l'albero è l'impedimento che, appena 'tagliato', viene sostituito e rafforzato dai mariti gelosi. Tale interpretazione sembra macchinosa: la ricrescita moltiplicata degli alberi si rifarà piuttosto al fatto che, togliendo un amante alla donna, essa se ne rifarà due o tre; si allude insomma alla forza indomabile del desiderio amoroso. Il campo

Ma la scelta dell'immagine della selva tagliata è tutt'altro che un vago riferimento alla Natura plasmato *ex novo* dall'immaginazione di Guglielmo IX. Il trovatore opera una *variatio* polemica su una metafora che compare più volte all'interno dell'opera di Tertulliano, in relazione ad un tema particolarmente caro al duca d'Aquitania (tanto da farne il nucleo compositivo del secondo *vers* che andremo in questa sede a trattare, *Companho, farai un vers [...] covinen*): l'invito da parte clericale alla continenza e alla castità, che sull'onda della riforma gregoriana doveva essere particolarmente insistente all'epoca di Guglielmo e doveva attingere con frequenza, nella parenetica e l'omiletica, agli scritti sulla verginità e vedovanza di Tertulliano, Ambrogio, Agostino, Pier Damiani.

Nel *De exhortatione castitatis* Tertulliano riflette su *1 Cor.* 7,27-28: «Solutus es ab uxore? Noli quaerere uxorem. Si autem acceperis uxorem, non peccasti». Egli tiene a notare come si tratti di un consiglio umano, che non ha l'autorità di un precetto divino, ma al contempo pone l'accento su come Paolo sottolinei immediatamente le tribolazioni e gli svantaggi della condizione matrimoniale, in vista dell'imminente Parusia. L'antico ordine divino *Crescite et multiplicamini* è ormai abolito da una nuova legge che ingiunge la continenza (*1 Cor.* 7,29). A causa della *extremitas temporum*, il matrimonio è diventato anacronistico e inutile, dal momento che il suo unico fine è la procreazione, in base al precetto contenuto in *Gen.* 1,28. All'inizio dei tempi Dio lasciò libere le briglie alle nozze al fine di popolare il mondo, ma, nell'imminenza della fine, egli annulla tale concessione. Allo stesso modo in cui prima si pianta un bosco e lo si lascia crescere, e a suo tempo lo si taglia, così colui che comandò «Crescite et multiplicamini» ora ingiunge: «Tempus breve est: reliquum est ut qui habent uxores tamquam non habentes sint» (*1 Cor.* 7,29). Leggiamo il passo in questione (*De exhortatione castitatis* 6,1-3):

Sane licebit ... si etiam nunc locus est vocis illius: *Crescite et multiplicamini* (*Gen.* 1,28), id est, si nondum alia vox supervenit, tempus iam in collecto esse, restare, ut et qui uxores habeant tamquam non habentes agant (cfr. *1 Cor.* 7,29). Utique enim continentiam indicens et compescens concubitum, seminarium generis, abolefecit *Crescite illud et multiplicamini*. Ut opinor autem, unius et eiusdem Dei utraque pronuntiatio et dispositio est, qui tum quidem in primordio sementem generis emisit indultis coniugiorum habenis, donec mundus repleretur, donec novae disciplinae materia proficeret. Nunc vero sub extremitatibus

semantico dell'immagine ricorda in qualche modo, l'espressione di Tertulliano sull'effetto delle persecuzioni: "Plures efficimur, quotiens metimur a vobis; semen est sanguis Christianorum" (*Apologeticum* L, 535, in *PL* 1, 603. Tale concetto appare, volgarizzato e spogliato dell'immagine, nella *Passion* di Clermont-Ferrand, v. 124: "Cum peis lor fai, il creisent mais")».

temporum compressit quod emiserat et revocavit quod indulserat, non sine ratione prorogationis in primordio et repastinationis in ultimo. Semper initia laxantur, fines contrahuntur. Propterea silvam quis instituit et crescere sinit, ut tempore suo caedat. Silva erat vetus dispositio, quae ab evangelio novo deputatur, in quo et securis ad radicem arboris posita (cf. *Matth.* 3,10)¹⁰⁴.

Alla radice dell'albero era già stata posta la scure della castità. Allo stesso modo Tertulliano si pronuncia nell'*Adversus Marcionem* (I, 29, 3-5), dove alla condanna marcionita del matrimonio ribatte che esso, pur non essendo condannabile in sé, in quanto voluto da Dio all'atto della Creazione, deve ormai lasciare il posto alla castità, essendo prossima a compiersi la profezia escatologica neotestamentaria:

Sic nec matrimonii res ideo despuntur, quia intemperantius diffusae in luxuriam inardescunt. Multum differt inter causam et culpam, inter statum et excessum. Ita huiusmodi non institutio, sed exorbitatio reprobanda est, secundum censuram institutoris ipsius, cuius est tam: *Crescite et multiplicamini* (*Gen.* 1,28), quam et: *Non adulterabis et uxorem proximi tui non concupisces* (*Ex.* 20,14-17), morte punientis et incestam, sacrilegam atque monstrosam in masculos et in pecudes libidinum insaniam (cfr. *Lev.* 20,11-17). Sed et si nubendi iam modus ponitur, quem quidem apud nos spiritalis ratio paraclito auctore defendit, unum in fide matrimonium praescribens, eiusdem erit modum figere, qui modum aliquando diffuderat; is colliget, qui sparsit; is caedet silvam, qui plantavit; is metet segetem, qui seminavit; is dicet: *Superest ut et qui uxores habent sic sint atque si non habeant* (*1 Cor.* 7,29), cuius et retro fuit: *Crescite et multiplicamini* (*Gen.* 1,28): eiusdem finis, cuius et initium. Non tamen ut accusanda caeditur silva, nec ut damnanda secatur seges, sed ut tempori suo parens (cfr. *Eccl.* 3,1.17). Sic et conubii res non ut mala securem et falcem admittit sanctitatis, sed ut matura defungi, ut ipsi sanctitati reservata, cui caedenda¹⁰⁵ praestaret messem¹⁰⁶.

Nella quinta *cobla* del testo trobadorico vengono diligentemente recuperati tutti gli elementi dell'immagine della *silva caedenda*, persino l'accento di Tertulliano al fatto che la selva è stata *reservata*, tecnicamente “messa in riserva”: «pres lo bosc, en un deveis», dice Guglielmo IX. Ma, con un repentino guizzo, l'immagine viene superata e capovolta di segno: «Per un albre

¹⁰⁴ *SC* 319, pp. 88 e 90.

¹⁰⁵ L'editore R. Braun mette a testo l'emendamento *caedenda* in luogo della lezione *caedendo* del miglior manoscritto *M* e commenta (*SC* 365, pp. 280-281): «Ce participe (à rapporter à *res conubii*) exprime l'obligation pour le mariage d'être abattu par la sainteté (ou chasteté) afin de fournir sa moisson. Les deux images de la forêt (*caeditur silva*) et du champ de blé mûr (*secatur seges*) qui dominent la phrase précédente et sont reprises par *securem* et *falcem* dans la présente phrase, se trouvent aussi associées à nouveau dans la formule finale pour évoquer la moisson eschatologique de *Gal.* 6,9 (Tempore enim suo metemus)».

¹⁰⁶ *SC* 365, pp. 240 e 242.

c'om hi tailla n'i naison [ho] dos ho treis». L'amore carnale, l'amore di questo mondo, non è solo vanità destinata a perire, come vorrebbe l'insegnamento clericale. Come viene simboleggiato anche attraverso la celeberrima similitudine del biancospino (a sua volta ripresa e rovesciamento dell'immagine biblica dell'erba e del fiore del campo nella formulazione di *Ps.* 89,4-6), esso, secondo il duca d'Aquitania, è destinato a donare gioia anche l'*endeman*¹⁰⁷, a rinascere e perpetuarsi.

La perentoria riconferma del concetto in apertura della *cobla* successiva (v. 16: *E quan lo bocx es taillatz, nais plus spes*) dà adito alla ricomparsa della figura del *senhor* e alla riproposizione conclusiva del tema dell'intero *vers*, ossia la necessità di fruire dei beni, in quanto creati da Dio e donati all'uomo proprio con questa finalità: *e'l senher no'n pert son comte ni sos ses: / a revers planh hom la tala, si'l dampn...* non si verifica. Si è già segnalata per l'intenzione di questi versi l'influenza della fonte ovidiana: *Nec vos prostituit mea vox, sed vana timere / damna vetat; damnis munera vestra carent* (*Ars amatoria* III, vv. 97-98). Si è già accennato, d'altro canto, al verificarsi anche in questa occasione di un'interferenza fra la fonte classica e una reminiscenza biblica, che si ripercuote più in generale sull'intera caratterizzazione del *senhor*. Per questa, Guglielmo IX prende a modello il ricco avaro della Scrittura, condannato in *Ecccl.* 5,12-6,2 perché non gode delle proprie ricchezze, bensì le custodisce gelosamente, ma invano e anzi a suo danno. Leggiamo il passaggio biblico in questione:

5,12 Est et alia infirmitas pessima, quam vidi sub sole: divitiae conservatae in malum domini sui (*VL*: divitias custodiri a domino in malum ejus). 5,13 Pereunt enim in adflictione pessima (*VL*: et perierunt divitiae illae in distentione pessima): generavit filium, qui in summa egestate erit. 5,14 Sicut egressus est nudus de utero matris suae, sic revertetur, et nihil auferet secum de labore suo. 5,15 Miserabilis prorsus infirmitas: quomodo venit, sic revertetur. Quid ergo prodest ei quod laboravit in ventum? 5,16 Cunctis diebus vitae suae comedit in tenebris et in curis multis, et in aerumna atque tristitia. 5,17 Hoc itaque mihi

¹⁰⁷*Ab la dolchor del temps novel* vv. 13-18: «La nostr'amor va enaissi / com la branca de l'albespi, / qu'esta sobre l'arbr' en creman, / la nuoit, ab la ploï' ez al gel, / tro l'endeman, que'l sols s'espan / per la fueilla vert el ramel». Si ricordi l'interpretazione della *cobla* avanzata da Scheludko (*Ovid* cit., pp. 139-140), che propone un parallelo con alcuni versi del XIII sec. riportati in *Analecta hymnica mediæ aevi* vol. 48, n. 329 («Amor emptus pretio / est velut flos arboris, / quem natum vis frigoris / extinguit cum folio») e con un passaggio di un *carmen de contemptu mundi* di Anselmo d'Aosta (*PL* 158, col. 705: «Res huius mundi, quotquot natura creavit, / Sunt quasi flos agri, quem frigus et aura cremavit»). Al di là dei riferimenti segnalati dalla critica, è importante tener presente che l'immagine di Guglielmo IX viene elaborata a partire da una reminiscenza di *Ps.* 89,4-6 (*VL*): «Quoniam mille anni ante oculos tuos Domine, sicut dies unus; sicut hesternus dies, quae praeteriit, et sicut custodia in nocte, quae pro nihilo habentur, anni eorum erunt. Mane sicut herba transeat, mane floreat, et transeat: vespere decidat, induret, et arescat».

visum est bonum, ut comedat quis, et bibat et fruatur laetitia ex labore suo, quod laboravit ipse sub sole numerum dierum vitae suae quos dedit ei Deus: et haec est pars illius. 5,18 Et omni homini cui dedit Deus divitias atque substantiam potestatemque ei tribuit ut comedat ex eis et fruatur parte sua (*VL*: et tolleret partem suam) et laetetur de labore suo: hoc est donum Dei. 5,19 Non enim satis recordabitur dierum vitae suae, eo quod Deus occupet deliciis cor eius. 6,1 Est et aliud malum, quod vidi sub sole, et quidem frequens apud homines: 6,2 vir cui dedit Deus divitias et substantiam et honorem et nihil deest animae eius ex omnibus quae desiderat: nec tribuit ei potestatem Deus ut comedat ex eo, sed homo extraneus vorabit illud: hoc vanitas et magna miseria est.

Ai vv. 8-9 il trovatore afferma: «qui anc premier gardet con, com non esteis ? / C'anc no fo mestiers ni garda c'a sidons estes sordeis». Non pare possibile riconoscere in *qui anc premier gardet con* la figura di uno dei *gardadors* nominati nel verso successivo, come la critica tende invece a fare¹⁰⁸, forse sulla scorta della scena descritta in *[C]ompaigno, non puosc mudar qu'eo no m'effrei*. Questi ultimi vengono chiamati in causa unicamente come termine di paragone, per rimarcare l'abiezione di chi prende la decisione di custodire il *con*, ossia il *senhor* in prima persona, che con la propria azione produce più danno a se stesso di quanto potrebbero mai arrecargliene dei pur pessimi servitori («c'anc no fo mestiers ni garda c'a sidons estes sordeis»). La situazione presentata da Guglielmo IX è esattamente quella denunciata in *Ecc.* 5,12-13: *VL* «Est languor pessimus, quem vidi sub sole: divitias custodiri a domino in malum ejus. Et perierunt divitiae illae in distentione pessima». La conservazione del bene si risolve paradossalmente in un danno per chi lo preserva con scrupolo, nella sua irrimediabile perdita in un cattivo affare¹⁰⁹. Lasciando i beni inutilizzati, non fruedone, non se ne ricava nulla, non c'è possibilità alcuna di guadagno: «Quid ergo *prodest* ei quod laboravit in ventum?». Al contrario, usando le cose per il fine naturale per cui sono state create, si permette che esse manifestino la loro utilità e non deperiscano per nulla: solo consentendo che il bosco venga tagliato, il «senher no·n pert son comte ni sos ses». La consumazione delle cose – la *tala* guglielmina o l'*interitum* biblico – è l'unico mezzo per impedire il vero danno, ossia la loro forzata inutilità: «a revers planh hom la tala, si·l dampn ... no·i a», sentenza Guglielmo IX. Le due reminiscenze bibliche (*Col.* 2,22-23 e *Ecc.* 5,12-6,2) sfruttate dal trovatore nella composizione del suo *vers* hanno in comune precisamente la centralità e la assoluta bontà

¹⁰⁸ Si veda ad esempio l'interpretazione di Pasero, in Guglielmo IX, *Poesie*, p. 62.

¹⁰⁹ *Distentio pessima* compare anche al v. 4,8, ancora una volta in riferimento alla folle occupazione dell'avidio mai sazio di ammassare beni: «“Et cui ego laboro, et fraudo animam meam a bonitate (*VL*: bonis)?”: sed et hoc vanitas, et distentio pessima est».

attribuite all'*usus*, alla fruizione dei beni terreni, in entrambi i casi presentati come creati da Dio e donati all'uomo perché ne disponga con gioia.

Ricalcando la figura del possessore del *con* su quella del ricco della Scrittura, implicitamente (e maliziosamente) il trovatore riprende anche il precetto che sempre nella Bibbia è imposto a chi possiede dei beni, ossia di dividerli con liberalità, di essere ricco in opere di bene, come suggerisce il rimprovero agli ipocriti vanagloriosi nel v. 6¹¹⁰. Ma, richiamandosi specificamente all'avido di *Ecclesiaste*, egli intende ribadire ancora una volta da un lato lo stretto legame esistente tra il godimento dell'uomo e la benevolenza e volontà divine, dall'altro la necessità che al dono divino del bene consegua da parte dell'uomo la fruizione dello stesso. Viene cioè implicitamente ripreso anche l'insegnamento positivo che in *Ecclesiaste* (vv. 5,17-18) è contrapposto all'atteggiamento di vita dell'avido, insegnamento che si scopre perfettamente in linea con l'*entendensa* guglielmina: «Hoc itaque mihi visum est bonum, ut comedat quis, et bibat et fruatur laetitia ex labore suo, quod laboravit ipse sub sole numerum dierum vitae suae quos dedit ei Deus: *et haec est pars illius*. Et omni homini cui dedit Deus divitias atque substantiam potestatemque ei tribuit ut comedat ex eis et fruatur *parte sua* (VL: *et tolleret partem suam*) et laetetur de labore suo: *hoc est donum Dei*». La *pars* che Dio ha concesso all'uomo è il godimento dei beni, e all'uomo è affidato il compito di *tollere partem suam*. Come mette bene in luce Laurent,

Il ne s'agit pas seulement d'une "partie" positive, mais *de ce qui est proprement imparti à l'homme*. À son tour, cette détermination même, sa part, est essentielle pour qualifier manger, boire... de bon et beau. Manger et boire et voir la prospérité est bon et beau *parce que* cela est sa part. La formule exprime ainsi *une option anthropologique*. Manger, boire, voir la prospérité dans le travail sont adéquats à l'homme, lui "conviennent". Les valeurs du bon et du beau, ordonnance belle et hereuse de l'existence, l'attestent ... Geste plénier de Dieu, la jouissance humaine de la richesse et des ressources relève de façon essentielle du don avec sa couleur de libéralité heureuse. Sa *solidité*, son *fondement* sont là. Implicitement, la "part" de l'homme est perçue comme don de Dieu. Celui-ci n'est effectif *qu'*avec la jouissance. Son *accomplissement plénier*, *c'est cela le don*¹¹¹.

¹¹⁰Agostino, *Sermo* 61, 10, 11 (CCSL 41Aa, p. 273): «Ergo hoc faciant divites: non superbe sapiant neque sperent in incerto divitiarum, sed in Deo vivo, qui praestat nobis omnia abundanter ad fruendum (1 Tim. 6,17). Hoc faciant. Ex eo autem quod habent, quid faciant? Audi quid: *Divites sint in operibus bonis, facile tribuant* (1 Tim. 6,18). Facile: habent enim unde, quare non faciunt? Paupertas difficultas est. *Facile tribuant*, habent unde. *Communicent*, id est: pares suos mortales agnoscant. *Communicent, thesaurizent sibi fundamentum bonum in futurum* (1 Tim. 6,18-19)».

¹¹¹ Laurent 2002, pp. 148 e 161.

Al versetto 6,2 la mancata consumazione da parte del possessore viene presentata come causata da un impedimento, da un'incapacità ricondotta a una motivazione teologica: è Dio che nel suo imperscrutabile disegno stabilisce a chi donare la *potestatem* di godere dei beni e a chi invece negarla, nonostante il possesso e la piena disponibilità degli stessi. Un estraneo godrà dei beni, perché Dio stesso gli avrà concesso il potere di farlo. E altrove il licenzioso Guglielmo IX, non a caso, ringrazierà Dio per la propria abilità nel *joc dousa*.

Dall'analisi dei componimenti pervenuti, emerge come il libro dell'*Ecclesiaste* sia stato oggetto privilegiato di meditazione da parte del duca d'Aquitania, del quale egli sembra dare un'interpretazione letterale, in linea con le attuali tendenze esegetiche del testo biblico, ma di certo molto lontana dalle letture allegoriche o dialogiche¹¹² con le quali i commentatori di ambiente clericale cercavano di spiegarne i passi più francamente edonistici¹¹³. L'orientamento con il quale il trovatore intende l'*Ecclesiaste* potrebbe ben essere bollato, ricorrendo alla terminologia clericale patristica e medievale¹¹⁴, come "epicureo". Dell'esistenza e della perniciosa circolazione di letture "epicuree" del libro biblico nel periodo medievale abbiamo, infatti, notizia dalle denunce dei commentatori ecclesiastici, come ad esempio Alcuino¹¹⁵, nonché dai reiterati avvertimenti presenti nella *Glossa ordinaria*, che –

¹¹² Di Fonzo 1967, p. 43. Cfr. Leanza 1982, pp. 73-90. Oltre all'interpretazione prettamente allegorica (sulla scia di Origene), uno dei modi che gli esegeti antichi hanno utilizzato per risolvere la questione delle contraddizioni fra il messaggio cristiano e l'impostazione sostanzialmente edonistica di alcuni specifici versetti dell'*Ecclesiaste* che suscitavano scandalo è stato quello di interpretare lo scritto o come un monologo in cui Qohelet riflette sulla propria precedente esperienza di vita, oppure come una prosopopea con dialogo fittizio fra il *concionator* e gli "uomini carnali", dei quali vengono raccolte e passate al vaglio le diverse opinioni. Questi ultimi sarebbero stati sostenitori della posizione edonistica, mentre Qohelet avrebbe inteso insegnare non il godimento, ma il disprezzo dei beni mondani. Tale teoria, formulata da Gregorio Taumaturgo e riproposta da Gregorio Nisseno, fu esposta anche da Gregorio Magno nei suoi *Dialoghi* (IV, iv, 1-2) e poi ripresa nel testo della *Glossa*: «Gregorius quomodo hic liber sit legendus et exponendus sic dicit: Ecclesiastes autem proprie dicitur concionator. In concione vero sententia proponitur, per quam tumultuosae turbae seditio comprimatur: et cum multi diversa sentiunt, per concionantis rationem ad unam sententiam perducuntur. Hic igitur liber ideo concionator dicitur, quia in eo Salomon tumultuantis turbae sensum suscipit, ut ea per inquisitionem dicat, quae fortasse per tentationem imperita mens sentiat. Nam quot sententias per inquisitionem movet, tot personas in se suscipit, sed concionator verax velut extensa manu omnium tumultum sedat et ad unam revocat sententiam, cum in fine ait: Finem loquendi... ». Cfr. anche Leanza 1992, pp. 237-250; Dahan 2009a.

¹¹³ Si tratta dei cosiddetti "luoghi epicurei" del libro: *Ecc.* 2,24-25; 3,12-13; 3,22; 5,17; 8,15; 9,7-9; 11,9; 12,1.

¹¹⁴ Cfr. Bignone 1913; Philippe 1895-1896; Schmid 1984, in particolare pp. 139-193.

¹¹⁵ Alcuino stesso fu autore di un commento a *Ecclesiaste* (PL 100, coll. 667-720), che però risulta essere sostanzialmente un rimaneggiamento della glossa continua di Girolamo (*Commentarius in*

intendendo lo scritto biblico come la trascrizione di un dialogo fittizio fra il *concionator* e gli atei, epicurei o gaudenti – invita il lettore a porre grande attenzione nello stabilire a quale delle diverse persone in dibattito vada attribuita ogni singola sentenza, *ne in Epicuri dogma incurrat*. Uno dei passi segnalati dalla *Glossa* è proprio *Eccl.* 5,17¹¹⁶.

Sebbene indagini fondamentali quali quella dell'Usener¹¹⁷ abbiano dimostrato la sostanziale scomparsa dell'epicureismo in quanto scuola effettivamente attiva tra la fine del IV e l'inizio del V sec. d.C., come segnala Schmid,

l'epicureismo, da parte cristiana, fu per molto tempo considerato come la tipica mentalità dell'uomo "ottenebrato", che si chiude alla divina rivelazione; in questa mentalità sembrava prefigurato, in forma concentrata e sistematizzata, tutto ciò che l'*homo carnalis* può escogitare per opporre resistenza alla verità cristiana; così l'epicureismo divenne senz'altro l'antagonista del cristianesimo rimanendo tale anche quando ormai l'intera compagine, coerentemente formata, del suo contenuto dottrinale non era più un fattore operante della vita spirituale, e le sue più note espressioni letterarie, o anche soltanto l'uno o l'altro degli argomenti in esse ricorrenti, dovettero mantenere sempre un valore esemplare per le dispute della teologia o filosofia cristiana contro il "mondo"¹¹⁸.

Il riferimento, seppur improprio, alla concezione epicurea (ridotta a un insieme di *clichés* sull'esaltazione sfrenata della *voluptas*) forniva, insomma, una pratica etichetta per indicare un modello di pensiero e comportamento che molto concedeva all'*homo carnalis*. Con Agostino potremmo dire: «Sunt et Christiani Epicurei»¹¹⁹.

Ecclesiasten, CCSL 72, pp. 249-361), la quale venne poi adottata in larga misura anche dalla *Glossa ordinaria*. Cfr. Savigni 1992, pp. 275-303. Si sono consultate anche le due principali opere esegetiche su *Ecclesiaste* prodotte nel XII sec., ossia *In Salomonis Ecclesiasten Homiliae XIX* di Ugo di San Vittore (PL 175, coll. 113-256) e *l'Expositio historica in Ecclesiasten* di Andrea di San Vittore (CCCM 53B, pp. 93-138).

¹¹⁶ Dahan 2009a, p. 138: «Pierre le Chantre, comme souvent, recopie la *Glossa*, en identifiant l'origine de l'une des opinions: *Eccl.* 5,17, *hoc itaque mihi visum est bonum ut comedat quis et bibat et fruetur laetitia ex labore suo*, serait l'opinion d'Épicure, qu'il oppose à *Eccl.* 7,3, *melius est ire ad domum luctus quam ad domum convivii*, qui serait la pensée du vrai chrétien».

¹¹⁷ Cfr. Usener 2002.

¹¹⁸ Schmid 1984, pp. 145-146.

¹¹⁹ Agostino, *Sermo* 150,6: «Epicurei contulerunt cum Paulo apostolo; sunt et Christiani Epicurei. Quid enim sunt aliud dicentes quotidie: *Manducemus et bibamus; cras enim moriemur* (1 Cor. 15,32)? Quo pertinet: Nihil erit post mortem, umbrae enim transitus est vita nostra. Dixerunt enim apud se cogitantes non recte inter cetera: *Coronemus nos rosis, antequam marcescant; nullum pratum sit quod non pertranseat luxuria nostra, ubique relinquamus signa laetitiae, quoniam haec est pars nostra, et haec est sors* (*Sap.* 2,8)».

Guglielmo di Malmesbury nel notissimo passo sul trovatore ricorre a una topica anti-epicurea cara agli apologeti cristiani almeno a partire da Clemente Alessandrino (*Stromata* 1,11): «Ita omne vitiorum volutabrum premebat, quasi crederet omnia fortuito agi, non providentia regi». L'immagine stessa del rivoltarsi nel pantano dei vizi utilizzata dal cronachista è identificativa della figura di Epicuro per tutto il medioevo, in quanto trasmessa da Isidoro di Siviglia in *Etymologiae* 8,6,15: «Epicurei dicti ab Epicuro, quodam philosopho amatore vanitatis, non sapientiae, quem etiam ipsi philosophi porcum nominaverunt, quia se volutans in coeno carnali, voluptatem corporis summum bonum asseruit, qui etiam dixit nulla providentia divina instructum esse aut regi mundum»¹²⁰.

Anche sulla scia di una simile presentazione, alcuni critici hanno evocato un vago epicureismo cristiano nella chiosa di certi versi del trovatore¹²¹. Tuttavia, l'atteggiamento morale e sapienziale che emerge dalla lettura dei suoi testi dovrebbe forse essere ricondotto precisamente a una lettura di *Ecclesiaste* scevra dalle direttive interpretative clericali, in quanto improntato, proprio come *Ecclesiaste*, a una duplice fedeltà, a Dio e al mondo. Il *penchant* di Guglielmo IX per questo libro biblico è riscontrabile in molti dei suoi componimenti (in particolare in *Pus vezem de novel florir* per il quale si rimanda al fondamentale saggio di Sergio

¹²⁰ PL 82, coll. 306-307. Isidoro ricalca le parole di Agostino (*Enarrationes in Psalmos* 73,25), a sua volta debitore della polemica anti-epicurea precristiana: «[Epicuro] qui voluptatem corporis summum bonum dixit, hunc philosophum porcum nominaverunt volutantem se in caeno carnali». I Padri della Chiesa fanno di Epicuro il *patronus luxuriae* e il *defensor voluptatis*. Per alcune testimonianze dagli scritti di Ambrogio, Lattanzio, Girolamo si rimanda a Schmid 1984, pp. 165-170.

¹²¹ Cfr. Bianchini 2000. La studiosa concentra la propria analisi sui vv. 1-6 di *Pos vezem de novelh florir*. Bianchini ritiene si tratti di un esordio naturale, non comunemente stagionale, in quanto in esso vengono condensati riferimenti ai quattro elementi, nell'ordine terra (v. 2), acqua (v. 3), aria (v. 4), fuoco (il *joy* del v. 5, equivalente del fuoco amoroso): «Il primo verso della strofa si inserisce nella topica esordiale e sembrerebbe ricondurre, almeno apparentemente, ad un esordio di tipo stagionale, mentre i tre versi successivi sono dedicati ciascuno ad un elemento 'descritto' attraverso le sue manifestazioni più caratteristiche, già elencate da Isidoro nelle sue *Etymologiae*. ... L'acceso alla Natura, attraverso i suoi elementi, sembra richiamare l'inno d'apertura al *De rerum natura* di Lucrezio dove pure si invocava aiuto per l'opera incipiente (v. 28: "Quo magis aeternum da dictis, diva, leporem"); ... Guglielmo sostituisce alla Musa la Natura, ma sempre una Natura *generans*, tanto affine alla Venere lucreziana ... L'atto poetico nasce quindi sotto la protezione della Natura». Secondo l'interpretazione di Bianchini i vv. 5-6 *ben deu chascun lo joi jauzir / don es jauzens* sarebbero da intendersi in consonanza con l'aspirazione naturale degli uomini alla *voluptas* centrale nel pensiero epicureo, così come l'impossibilità di accedere a tale godimento, confessata da Guglielmo ai vv. 7-9, coinciderebbe con l'incapacità per la condizione umana di attingere al *summo bono*, alla felicità perfetta e assoluta. Ricordando le accuse di epicureismo mosse al conte da Guglielmo di Malmesbury, Bianchini conclude: «L'ipotesi più probabile rimane ... che sulla formazione dell'aristocratico poeta pittavino possano aver inciso in qualche misura le dottrine epicuree passate per il vaglio del cristianesimo».

Vatteroni¹²², *Ben vueil que sapchon li pluꝥor, Farai un vers de dreit nien, Pos de chantar m'es pres talenz*), sia a livello di riprese citazionali, sia in una più generica affinità di concezione dell'esistenza umana.

Se il nome stesso di Qohelet, dalla radice ebraica che significa “convocare l'assemblea”, lo presenta come un maestro che presiede un'assemblea o un circolo di saggi, raccogliendone le opinioni, il grande signore feudale Guglielmo IX, dal canto suo, pare quasi proporsi ironicamente come un novello *concionator* che si rivolge al gruppo dei *companbos* per proporre al loro giudizio la questione o il tema esposti nel *vers*. Egli sembra condividere con Qohelet un'idea quasi fatalistica¹²³ dell'esistenza umana, per cui l'uomo è abbandonato al proprio destino da un Dio le cui azioni rimangono totalmente imperscrutabili: non gli rimane, finché gli è concesso, che rallegrarsi e godere della “sua parte”. La sapienza tradizionale tramandata dal clero, che cerca un bene per l'uomo negli atteggiamenti di maggiore o minore saggezza e intende fornire norme di comportamento dalla validità assoluta, viene svalutata e messa in scacco da entrambi. Ad essa viene opposto un ideale di moderazione tra saggezza e follia (cfr. *Eccl.* 7,15-18), nel quale a volte le due componenti si toccano e si confondono: *e aura·i mais de foudatz no·i a de sen*, proclamerà il trovatore nel prossimo *vers* che analizzeremo. Tale equilibrio tra polarità opposte non viene qualificato come un atteggiamento frutto di una scelta morale astratta e assoluta, bensì ancorato all'atto pratico, alla situazione specifica, e inteso concretamente come l'unica via da percorrere per conseguire la felicità nella vita presente.

Se si volesse trovare un riferimento di ordine più filosofico per la poetica del duca d'Aquitania, esso andrebbe ravvisato non tanto nell'epicureismo, quanto in una consonanza con la riflessione che Pietro Abelardo andava elaborando in quello stesso torno d'anni sull'etica, e specificamente sulla non peccaminosità di quelle azioni che risultano conformi alla natura umana, così come essa è stata creata da Dio:

Si ergo in esu tali olim eis prohibito, sed nunc concesso ipsa concessio peccatum excusat et contemptum Dei removet, quis quempiam in eo peccare dicat, quod ei licitum divina

¹²² Vatteroni 1993.

¹²³ Mettendo in relazione la concezione di Guglielmo IX, quale emerge dai suoi testi, con la categoria del caso, come esposta in *Ecclesiaste*, si eviterebbe di dover ricorrere alla fuorviante qualifica di agnostico che Meneghetti utilizza nella sua interessante analisi delle ultime *coblas* di *Ben vueil que sapchon li pluꝥor* (si veda Meneghetti 2006). Sull'introduzione in *Ecclesiaste* della categoria del caso, fondamentale estranea al mondo biblico, si veda D'Alario 2001, pp. 264-265. Cfr. anche D'Alario 1998.

concessio fecit? Si ergo concubitus cum uxore vel esus etiam delectabilis cibi a primo die nostrae creationis, quo in paradiso sine peccato vivebatur, nobis concessus est, quis nos in hoc peccati arguat, si concessionis metam non excedamus? Sed rursus inquit quia coniugalis quidem coitus et delectabilis cibi esus ita concessus est, ut delectatio ipsa non concedatur, sed ut ista omnino sine delectatione agantur. Sed profecto, si ita est, sic fieri sunt concessa, quomodo ea nullatenus fieri possunt; nec rationabilis fuit permissio, quae ita fieri concessit, quomodo eam certum est non posse fieri. Qua insuper ratione lex ad matrimonium olim cogebat, ut unusquisque semen relinqueret in Israel; vel Apostolus coniuges debitum invicem solvere compellit, si haec nullatenus absque peccato fieri possunt? Quomodo in hoc debitum dicit, ubi iam necessario est peccatum? Aut quomodo quis ad hoc agendum est cogendus, in quo agendo Deum sit offensurus? Ex his, ut arbitror, liquidum est *nullam naturalem carnis delectationem peccato ascribendam esse nec culpae tribuendum in eo eos delectari, quo cum perventum sit, delectationem necesse est sentiri*¹²⁴.

La famosa sentenza di Seneca, «Propositum nostrum est secundum natura vivere», era interpretata da Abelardo assumendo la nozione di natura in una prospettiva puramente umana, in opposizione alle correnti di ascetismo monastico che professavano la negazione e la mortificazione della carne importate dall'oriente da Pier Damiani e diffuse tra la fine dell'XI e l'inizio del XII sec¹²⁵.

Potremo ben concludere con Pasero, rilevando che «l'enunciato del testo colloca il duca d'Aquitania nel campo opposto a Marcabruno, perché, per il principe-poeta, conforme a natura è proprio quell'amore carnale che viceversa la moralistica dell'epoca combatte come degenerazione *contra naturam*»¹²⁶. E non a caso un altro grande aristocratico, Raimbaut

¹²⁴ Pietro Abelardo, *Conosci te stesso*, p. 133. Il brano abelardiano in questione era citato anche da Roncaglia, ma in riferimento alla concezione amorosa di Bernart de Ventadorn. Cfr. Roncaglia 1996, p. 367: «Le débat qui anima le mouvement troubadouresque naissant surgit sur ce terrain: non pas exclusivement littéraire, mais proprement philosophique. Certes, les poètes ne sont pas des philosophes, mais poésie des troubadours (du côté de la troba n'Eblo) et philosophie d'Abélard ne représentent pas seulement “deux systèmes idéologiques parallèles qui procèdent de structures mentales assez proches” comme l'avait cru notre regretté collègue Jean Charles Payen dans une perspective générique. Non, les points de convergence ne sont pas fortuits. La notion de nature de laquelle Bernart se réclame est bien celle d'Abélard, tout comme la position moraliste de Marcabrun s'identifie à celle de Guillaume de Saint-Thierry».

¹²⁵Cfr. in merito Bultot 1963.

¹²⁶ Guglielmo IX, *Poesie*, pp. 64-65. La concezione del matrimonio come *lex naturae* è, in fondo, già presente negli scritti ecclesiastici, come nel *De ecclesiasticis officiis* (II, 20) di Isidoro di Siviglia (CCSL 113, p. 89): «De coniugatis lex naturae a saeculo est. Deus enim fecit Adam et dedit ei adiutorium Euam cum procreationis subsecuta sententia dicens: *Crescite et multiplicamini et replete terram* (Gen. 1,28). Sed facta eadem mulier prius solatio quam coniugio fuit, donec a paradiso inoboedientia eiceret quos intra paradysum oboedientia tenuisset ac, post beatae sedis excessum, mulierem suam pulsus agnosceret libro Genesis edocente: *Et cognovit Adam mulierem suam et concepit et peperit filium* (Gen. 4,1)». La visione del matrimonio come compito naturale assegnato da Dio all'uomo in vista della

d'Aurenga, in un'evidente allusione ai testi guigelmini, sceglierà di qualificare il proprio carnalissimo e sensualissimo *joi* come *natural*: «Giraut, per cel ni per soleil / ni per la clardat que resplan, / non sai de que·ns anam parlan, / ni don fui natz, / si soi torbatz / tan pes d'un fin joi natural. / Can d'als cossir, no m'es corals»¹²⁷.

propagazione della specie prima del peccato e, dopo il peccato, come aiuto alla natura e rimedio alla concupiscenza è esposta anche nella sezione del *De sacramentis* di Ugo di san Vittore dedicata al matrimonio (XI, 3, *PL* 176, col. 481) (ma anche da Pietro Lombardo nella *Distinctio* XXVI, *PL* 192, coll. 908-909): «Institutio conjugii duplex est: una ante peccatum ad officium; altera post peccatum ad remedium. Prima ut natura multiplicaretur; secunda ut natura exciperetur, et vitium cohiberetur. Prima institutio conjugium proposuit in foedere dilectionis, ut in eo sacramentum esset societatis, quae in spiritu constat inter Deum et animam. Officium autem conjugii in carnis commistione proposuit, ut in eo sacramentum esset societatis, quae in carne futura erat inter Christum et Ecclesiam. Secunda institutio conjugium in foedere dilectionis sancivit, ut per eius bona id quod in carnis commistione infirmitatis erat et delicti, excusaretur. Officium autem conjugii in commistione carnis, concessit ut in eo praeter generis multiplicationem generantium infirmitas exciperetur. Quare autem institutum sit conjugii sacramentum, Apostolus innuit, ubi virum imaginem Dei esse, ac per hoc quodammodo mulierem animae rationalis typum portare ostendit. Quare item primo institutum sit conjugii officium, ipse Deus institutor et ordinator ostendit, dicens: *Crescite et multiplicamini et replete terram*. Officium autem conjugii hoc est, carnis commistionem ante peccatum non ad remedium infirmitatis, sed ad multiplicationem prolis institutum esse, post peccatum aut idem ipsum ad remedium infirmitatis concessum beatus Augustinus testatur his verbis, dicens: Utriusque sexus infirmitas propendens in ruinam turpitudinis recte honestate nuptiarum excipitur, ut quod sanis esset officium, sit aegrotis remedium.

¹²⁷ *Ara·m platz*, *Giraut de Borneill*, vv. 43-49, in Raimbaut d'Aurenga, *The Life and Works*, p. 174.

IL CASO DI *COMPANHO, FARAI UN VERS...COVINEN*

Nell'*incipit* *Companho, farai un vers ... covinen*, Guglielmo IX pone in posizione rilevata dalla rima il termine *covinen*, l'incertezza sul significato del quale è aumentata dall'ipometria del verso, che, presupponendo lacuna, impedisce di stabilire se si tratti di un aggettivo o di un sostantivo. Molte sono state le proposte avanzate dagli studiosi per sanare l'ipometria, dal *tot covinen* di Crescini, al *descovinen* di Jeanroy, al *qu'er covinen* avanzato da Roncaglia sulla base di un analogo verso di un componimento del seppur più tardo trovatore Bernart de Venzac: «faray un vers qu'er covinens» (*Pus vey lo temps fer frevoluc*, v. 5). A tutte queste ipotesi osta, come noto, la mancanza garantita dalla rima della *-s* del caso retto singolare dell'aggettivo *covinen*, forse perché da intendersi come predicativo neutro o come licenza motivata dalle necessità di rima. Pur avendo a suo tempo accolto a testo nella sua edizione critica l'integrazione di Roncaglia e aver quindi tradotto il verso con “che sarà come si deve”, in un saggio successivo Pasero presenta la possibilità che nell'*incipit* sia da riconoscere la presenza non di un aggettivo che qualifichi il *vers* come *covinen*, bensì di un complemento di argomento, che giustificerebbe grammaticalmente la forma asigmatica di *covinen*. Il verso andrebbe emendato in questo modo: *Companho, faray un vers d'un covinen*, ossia “Compagni, comporrò un *vers* su un accordo, su un patto”¹²⁸. Il senso del componimento, così esposto sin dall'esordio, andrebbe di conseguenza ricercato, a parere di Pasero, entro l'ambito strettamente giuridico del diritto feudale, come d'altro canto già messo in luce in altri interventi.

Oltre alla lezione originaria del verso, rimane a tutt'oggi sostanzialmente indeterminato anche il senso da attribuire a *covinen*. Pasero stesso nella sua edizione elencava una serie di possibilità interpretative: «Tale “convenienza” può riferirsi tanto a norme espressive (collocandosi nell'ambito della virtù retorica dell'*aptum*), quanto, direttamente, ai nuovi contenuti; si può pensare, infine, alle norme sociali, nel senso di un canone di precetti di comportamento. In quest'ultimo caso, *covinen* viene esplicitato nelle istruzioni contro il *vilan* (vv. 4-5)»¹²⁹. L'ipotesi di un ricorso da parte del trovatore alla terminologia retorica è stata percorsa da Simonetta Bianchini, la quale ritiene che il termine *covinen* del primo verso sia in

¹²⁸ Pasero 1991, pp. 415-424.

¹²⁹ Guglielmo IX, *Poesie*, p. 9.

rima equivoca con quello che chiude il v. 22, avendo in questo secondo caso il significato concreto di ‘patto feudale’, mentre nella prima occorrenza si rifarebbe al principio della *convenientia* delle parti di una composizione letteraria. Alla studiosa pare di poter riconoscere nella menzione della *convenientia* e nella scelta di tramutare le due dame in cavalle un riferimento preciso al *monstrum* dal viso femminile e la cervice equina tratteggiato nei primi cinque versi dell’*Ars poetica* di Orazio. Sembra quanto meno bizzarro che il nostro alluda all’immagine di cui Orazio si serve per condannare l’*incongruitas*, proprio nel momento in cui qualifica il suo testo come *covinen*. Bianchini elude il paradosso così emerso, ponendo in risalto la componente di *foudat* che Guglielmo stesso tiene a definire maggioritaria nella sua opera: «La *foudat* qui esaltata è l’unica occasionalmente concessa ai poeti, la commistione dello stile mezzano e di quello umile, o comico, riservando il *sen* agli scritti storici e teologici cui si addice lo stile sublime e nei quali non sarebbe mai ammessa l’*incongruitas* delle parti stigmatizzata da Orazio e additata come uno dei peggiori *vitia* dai commentatori mediolatini»¹³⁰. La precisazione che le due cavalle non possono stare insieme è considerata da Bianchini come una citazione dal v. 12 dell’*Ars poetica*: «sed non ut placidis coeant immitia»¹³¹.

Si deve convenire con Pasero e Bianchini nel ritenere che al v. 20 il termine *covinen* valga per ‘Pactum, conventio, contractus’ (come segnala il Du Cange), essendo incluso in una formula giuridica che indica l’inserzione di una pregiudiziale in un contratto, forse con riferimento all’istituto della *convenientia*, ossia a quella specifica categoria medievale di atti vincolanti, caratterizzati dall’importanza attribuita all’accordo delle volontà delle parti¹³². Ma

¹³⁰ Bianchini 2000, p. 27.

¹³¹ *Ibidem*. Appare non necessario e anzi fuorviante postulare una distinzione entro il *vers* fra i *companho* delle prime due strofe e i *cavalier* delle ultime due, che avrebbe come conseguenza il ricorso da parte di Guglielmo IX a due diversi tipi di allocuzione, di destinatari del canto e di *argumenta*, come proposto da Simonetta Bianchini, la quale ritiene la struttura perfettamente simmetrica e circolare del testo «solo apparente» (pp. 16-17).

¹³² In merito si veda il capitolo *La convenientia* in Ourliac 1979, pp. 243-52. Come spiega Ourliac, «des chartes provençales du XIIe siècle font d’assez fréquentes allusions à des *convenensa* ou *covinensa*; il s’agit soit de serments féodaux, soit de promesses adjointes à des actes de donation ou de vente. Dans les actes toulousains de la même époque, le mot a nettement le sens de charge, de *modus*, et il introduit une réserve ou une condition que le donateur met à sa libéralité ... Plus qu’un contract, la *convenientia* est une promesse ou un ordre; elle exprime la volonté, volonté déclarée, mais aussi volonté obéie; elle procède d’un *sic volo*, *sic iubeo*, *sit pro ratione voluntas*, ce qui implique qu’elle n’est permise qu’à celui qui peut ordonner et être obéi» (pp. 249-250). Si veda anche Kosto 1998. Per la straordinaria diffusione di questo istituto nella Catalogna dell’XI e XII secolo, nella quale, come noto, vigeva sostanzialmente il medesimo diritto praticato nella Francia meridionale, cfr. Kosto 2001.

sul preciso significato da attribuire al contratto in questione nel testo guglielmino e soprattutto alla pregiudiziale invocata dal trovatore torneremo a tempo debito. Si intende, invece, in questa sede proporre per il *covinen* del primo verso (in evidente rima equivoca con il v. 20, non identica come vorrebbe Pasero) la pertinenza di quell'accenno ai canoni di precetti di comportamento fatto da Pasero, che chiamava a conferma l'uso che Guglielmo IX fa del verbo *covenir* in *Pos vezem de novl florir* vv. 33-36: (a chi vuol essere un buon amante) «cove li que sapcha far / faitz avinens / e que's gart en cort de parlar / vilanamens»¹³³. In particolar modo, con *covinen* parrebbe essere volgarizzato il latino *conveniens* nell'accezione attribuitagli dalla morale stoica e, conseguentemente, esso sembrerebbe doversi intendere come traduzione letterale del greco *kathekon*, che, come noto, Cicerone scelse di rendere con *officium* nel suo trattato improntato alla dottrina stoica dei doveri di Panezio. Secondo la morale stoica, all'agire moralmente perfetto (*katorthoma* o *honestum*) dell'uomo saggio deve essere affiancato l'agire conforme al dovere (*kathekon* o *officium*) dell'uomo comune, soggetto all'influenza delle passioni. Come spiega Spicq,

dans le vocabulaire stoïcien, le *kathekon* est le devoir concret qui s'impose à tel ou tel selon sa condition et le rôle qu'il a à jouer dans la vie sociale, un acte convenant à la vie et justifié par la raison [Cicerone, *De off.* 1,3,8 ss]. La morale, partie de la philosophie, se divisait en deux parties: celle des principes de la moralité: le bien et le mal, la disposition ou la tendance de l'âme, qui est source de la *recta actio*, puis les préceptes déterminant la réalisation effective du bien, la conduite convenable (*kathekon*) qui achève la *recta ratio* en perfection. "Cette partie de la philosophie donne les préceptes propres à chaque personne, ne forme pas l'homme en général, mais prescrit au mari la conduite à tenir avec sa femme, au père la manière d'élever ses enfants, au maître celle de gouverner ses esclaves... Or l'art de bien vivre implique les devoirs de chacun" (Seneca, *Ep.* 94,1-3)¹³⁴.

Dal momento che ciò che si impone alla coscienza individuale come "conveniente" in determinate circostanze varia in base alle persone, alla loro condizione, all'età, alla funzione che esercitano nella società, gli stoici codificarono i doveri etici pratici (*kathekonta*) in base a una precettistica particolare esposta in trattati intitolati *Peri kathekonta* o *De Officiis*. Le epistole paoline offrono vari esempi della trasposizione cristiana di una simile precettistica. Si pensi a *Eph.* 5,21 ss., *Col.* 3,18 ss., ma soprattutto alle lettere pastorali, dove Paolo non si propone di presentare in generale le virtù che determinano la vita cristiana, ma di puntualizzare i doveri delle donne, dei figli, dei padri, degli schiavi, dei maestri, dei ricchi, dei vescovi, dei presbiteri

¹³³ Guglielmo IX, *Poesie*, p. 9.

¹³⁴ Spicq 1969, II, p. 628, nota 1.

e così via in base alle situazioni in cui questi si sarebbero potuti venire a trovare nel corso della loro vita.

Attraverso l'uso di *covinen*, Guglielmo IX suggerisce in quale direzione cercare quell'*entendensa* riposta nel suo *vers* che il *vilan* non può *entendre*, indirizzando il pubblico verso i canoni di precetti di comportamento che abbiamo visto formare anche intere sezioni delle lettere dell'Apostolo. A rivolgerci ad una delle epistole paoline, alla ricerca della fonte che costituisce il nucleo generativo del testo, ci induce il riconoscimento di una reminiscenza biblica, che fa capolino da alcuni particolari della caratterizzazione della cavalla di pianura. Il trovatore sottolinea che essa *fo noiritz* e che venne data *a son senbor poilli paisen*. Pasero segnala in merito: «Se si tiene presente il v. 19, è interessante Wechsler, *Frauendienst* p. 170 n. 39, secondo cui il *noiritz* è il figlio adottivo o dato in cura al servizio personale di un parente della famiglia (il che implica, da parte del signore di tutti, un diritto di possesso pregiudiziale: cfr. vv. 20-21) ... Wechsler p. 172 n. 58 accenna al dovere del signore feudale di maritare le vassalle, cioè di “darle a un signore”»¹³⁵. Fuor di metafora equina, è possibile delineare il *covinen*, il dovere cui è parodicamente richiamata ad aderire la coscienza del trovatore nella situazione descritta dal *vers*: egli si presenta nei panni del grande signore feudale cui vengono affidate due giovani ragazze (*poilli paisen* è il cavallo giovane, ma già svezzato) perché vengano educate alla sua corte e, soprattutto, perché vengano da lui date in mogli a un *senbor*. Una delle due appare docile e ben disposta verso le nozze, e infatti la troviamo già data in sposa, l'altra è viceversa estremamente riottosa a sottostare ad alcuno, e per quest'ultima non viene menzionato nessun marito¹³⁶. Nel rifiuto di portare finimenti è forse possibile, infatti, cogliere un'allusione ai *vincula* coniugali, richiamati da Ambrogio in una delle sue epistole proprio in relazione al passo biblico che andremo a citare: «Iure laudatur bona uxor, sed melius pia virgo

¹³⁵ Guglielmo IX, *Poesie*, pp. 29 e 31.

¹³⁶ Pasero 1989, pp. 990-991. In merito ai versi della tornada, Pasero postula l'esistenza di due mariti: «In realtà, ci sono buone ragioni per riferire questi versi non già direttamente a N'Agnes e N'Arsen, quanto piuttosto ai loro legittimi consorti (a uno di questi si fa difatti cenno in precedenza, a proposito d'un *covinen* intercorso fra lui e Guglielmo nei riguardi della donna) ... Il vassallo che ha jurat e plevit (per sacramen) è tenuto a dare al suo signore “son cheval, ou sa bête sur quoi il chevauche, et ayder le à mettre sus”. Se questo servizio in extremis, tutt'altro che infrequente nella realtà bellica dell'epoca, viene ora trasposto alla situazione del *vers*, dove si è appena svelato che i cavalli di cui si parla sono due dame, ne risulta un doppio senso particolarmente salace». È possibile vedere invece in filigrana un riferimento alla legittima moglie di Guglielmo, Filippa di Tolosa, ritiratasi nel 1116 nell'abbazia di Fontevrault e quindi legata agli ideali syneisaktisti di Robert d'Arbrissell, e l'amante del conte, Amalberga di Châtellerault, letteralmente sottratta al legittimo consorte, senza che questo avesse la possibilità di reagire?

praefertur dicente apostolo: «Qui iungit virginem suam bene facit et qui non iungit melius facit», haec enim cogitat quae dei sunt, illa quae mundi, illa *coningalibus vinculis* colligata est, *haec libera vinculorum*, illa sub lege, ista sub gratia»¹³⁷.

Il caso proposto con ironia dal trovatore appare fortemente analogo a quello trattato da Paolo all'interno della precettistica relativa al matrimonio e alla continenza che occupa tutto il settimo capitolo dell'epistola ai Corinzi. Si legga, infatti, *1 Cor.* 7,36-38:

36 Si quis autem turpem se videri existimat super virgine sua, quod sit superadulta, et ita oportet fieri, quod vult faciat; non peccat si nubat. 37 Nam qui statuit in corde suo firmus, non habens necessitatem, potestatem autem habet suae voluntatis, et hoc iudicavit in corde suo servare virginem suam, bene facit. 38 Igitur et qui matrimonio iungit virginem suam, bene facit; et qui non iungit melius facit (*VL*: Itaque et qui nupto dat virginem suam, bene facit; et qui non dat nupto, melius facit).

I moderni esegeti biblici riferiscono le parole di Paolo alla probabile esistenza nella chiesa di Corinto di impulsi spirituali alla continenza sessuale. L'interrogativo affrontato da Paolo in questo passo sarebbe dunque il seguente: come devono comportarsi coloro che erano fidanzati al momento della conversione? Devono sposare la propria fidanzata o rispettarla, mantenendola nella verginità? Per questi non può valere, infatti, il precetto dato ai versetti 17, 20 e 24 di rimanere nella condizione in cui erano al momento dell'adesione alla fede. Presso i commentatori antichi e medievali (che spiegavano il testo secondo la *Vetus Latina*) era, però, invalsa un'interpretazione completamente diversa, secondo la quale l'Apostolo tratterebbe qui il caso di coscienza di un uomo sotto la cui protezione era stata posta una giovane vergine ormai in età da marito, con la quale viveva in una prossimità pericolosa. Paolo lo esorterebbe a rispettare l'indole e il volere della giovane nel prendere la decisione di concederla o meno in moglie (*nupto dat*). L'interpretazione fornita dalla *magna glosatura* recita:

Si quis autem. Sicut de virginibus determinavit quid sit melius et honestius, sic et de custodibus virginum determinat quid illis sit faciendum, si virgines continere voluerint, vel noluerint. Quasi dicat: Hoc est honestius et expeditius, scilicet esse sine conjugio, sed tamen si quis existimat se videri quandoque turpem super, id est de virgine sua, eo quod vel quae sit superadulta, scilicet ultra pubertatem, et ita oportet fieri, [Ambrosius] scilicet ut nubat, quia virgo non vult continere. *Quod vult virgo, faciat custos*, quia non peccat custos, si nubat virgo. Hoc ideo dicit, ne et si virgo non peccat, custos ejus videatur peccare. Ideo dico, si oportet, non peccat. Nam de isto patet, quia bene facit, non tantum non peccat ille, scilicet qui statuit in corde suo servare virginem suam, non ingerens ei fomitem nuptiarum. [Augustinus]

¹³⁷ *Lettere fuori collezione* 15,3.

Statuit, dico, *firmiter* in proposito suo, non curans, vel sobolem, vel aliud hujusmodi, *Et non habens necessitatem*, cum virgo velit continere, sed *habens potestatem*, secundum alumnae continentiam, *voluntatis suae* perficiendae. Ille qui hoc statuit, bene facit, et ille, utique qui hoc non ex levitate statuit, sed *in corde judicavit*, id est ex iudicio mentis bonum esse discernit, et quia oportet fieri ut diximus, *igitur qui matrimonio jungit virginem suam bene facit*, quia licet quod facit. [Ambrosius] *Et qui non jungit*, cum habeat potestatem suae voluntatis, *melius facit*, quia apud Deum meritum illi collocat, et a saeculi sollicitudine liberat illam, et ideo recte ait, melius facit. [Augustinus] Melius est enim quod licet et expedit, quam quod licet et non expedit. Hic enim bene utitur homo malo, ibi vero bene utitur bono. Duo enim haec, scilicet bonum et malum, et alia duo, scilicet usus bonus et usus malus, sibimet adjuncta, quatuor differentias faciunt. Bene utitur aliquis bono continentiam dedicans Deo. Male utitur quis bono continentiam dedicans idolo. Male utitur quis malo concupiscentias relaxans adulterio. Bene utitur malo concupiscentiam restringens connubio. Sicut ergo melius est bene bono, quam bene uti malo, cum utrumque sit bonum, ita qui dat virginem suam nuptui bene facit; et qui non dat melius facit. Bonum est enim pudicitia conjugalis, sed melius continentia virginalis vel vidualis¹³⁸.

Riconoscendo nel *poilli paisen noiritz* la figura della vergine *superadulta* dell'epistola, appare chiaro di quale tipo di contratto si tratti alla *cobla* VII, ossia di un contratto matrimoniale¹³⁹. Nel suo studio dedicato alla teologia medievale del matrimonio, Carpin ricorda che «il sostantivo sposo deriva dal verbo *spondere*, cioè promettere. Infatti, prima che fosse introdotto l'uso del contratto matrimoniale, i futuri sposi si scambiavano delle garanzie con le quali si impegnavano reciprocamente al matrimonio, e venivano presentati dei malleadori. Pertanto si può chiamare sposo chi promette e si impegna offrendo delle garanzie»¹⁴⁰. Si legga la definizione inserita da Isidoro di Siviglia nelle *Etymologiae* (IX, 7, 3-4): «Sponsus a spondendo vocatus. Nam ante usum tabellarum matrimonii cautiones sibi invicem emittebant, in quibus spondebant se invicem consentire in iura matrimonii, et fideiussores dabant. Unde admissum est ut sponsum dicamus virum, a spondendo, et sponsa similiter. Caeterum proprie spondere velle est. Ergo sponsus non quia promittitur, sed quia spondet et sponsos dat»¹⁴¹. Guglielmo IX sceglie di dare in sposa una delle due donne poste sotto la sua custodia, ma inserisce una pregiudiziale nel contratto matrimoniale: «pero si·m retinc ieu tan de covinen / que, s'il lo tenia un an, ieu lo tengues mais de cen». A parere di Pasero, «l'espressione è iperbolica e ricorda la frase biblica «melius est dies una in atriis tuis super milia» (*Ps.* 83,11), che nella poesia trobadorica ha però corrispondenze più dirette. In Guglielmo la somiglianza

¹³⁸ *PL* 191, col. 1599.

¹³⁹ Di diverso avviso Pasero, per l'interpretazione feudale ed economica del quale si vedano Pasero 1989 e Pasero 2004.

¹⁴⁰ Carpin 1991, p. 30.

¹⁴¹ *PL* 82, coll. 363-364.

è solo nel meccanismo dell'iperbole comparativa»¹⁴². Ha ragione l'editore nel sospettare che dietro la comparazione *un an / mais de cen* si celi un riferimento biblico, ma questo dovrà forse essere ricercato non nel salmo 83, quanto piuttosto nel vangelo di Matteo. Si tenga a mente che Guglielmo IX si pone nella condizione di rinunciare al possesso della propria donna per donarla in sposa ad un altro, scegliendo di conseguenza per sé la condizione celibataria, considerata nel cristianesimo come una forma di povertà. Ma egli ritiene che la sua rinuncia debba essere solo temporanea, in malizioso ossequio alla promessa fatta dal Cristo stesso (*Matth.* 19,29): «Et omnis qui reliquit domum vel fratres aut sorores aut patrem aut matrem aut uxorem aut filios aut agros propter nomen meum *centuplum accipiet* et vitam aeternam possidebit». La lezione che più frequentemente si incontra presso i commentatori antichi e medievali vede aggiunta a *centuplum accipiet* la precisazione *in hoc saeculo*: è in questa vita che si otterrà il centuplo in cambio della propria privazione. Si vedano a titolo di esempio le parole di Agostino (*Epistola* 157,4) in merito al caso della rinuncia alla propria moglie: «Quanam in causa coniux relinquendus. An hoc eos movet, quod ait Dominus: *Quicumque dimiserit omnia sua propter me, accipiet in hoc saeculo centuplum, et in futuro vitam aeternam possidebit* (*Matth.* 19,29)? Aliud est 'dimiserit'; aliud est 'vendiderit': nam et in his quae dimittenda mandavit, etiam uxor commemorata est, quam nullis humanis legibus licet vendere, Christi autem legibus nec dimittere, excepta causa fornicationis (*Matth.* 5,32)»¹⁴³.

Il fatto che le donne presentate nel *vers* siano due e non una è stato spesso imputato dai critici alla *desmesura* di Guglielmo. Tuttavia, alla luce della fonte biblica, appare evidente come il trovatore tramuti le due possibili scelte che Paolo riferisce alla medesima ragazza in due figure indipendenti, che personifichino rispettivamente verginità e matrimonio. Il *conseill* che viene richiesto ai *cavalier* in merito al *cauzimen* pare riecheggiare parodicamente il consiglio che Paolo fornisce agli interlocutori in materia di scelta fra verginità e matrimonio in *1 Cor.* 7,25 e 38: *VL* «De virginibus autem praeceptum Domini non habeo; consilium autem do ... Itaque et qui nupto dat virginem suam, bene facit; et qui non dat nupto, melius facit». La concezione della superiorità della verginità rispetto al matrimonio, in quanto considerata come un'anticipata realizzazione della vita angelica o celeste secondo la promessa di Dio (*Is.* 56,3-5 e *Matth.* 19,12), rimane centrale anche nella teologia medievale del matrimonio¹⁴⁴, sebbene entrambe le condizioni siano conformi alla volontà divina. Come si è già visto in

¹⁴² Guglielmo IX, *Poesie*, p. 32.

¹⁴³ *CSEL* 44, IV, 31, p. 478.

¹⁴⁴ Cfr. Carpin 1991.

merito al primo *vers* analizzato, prima dell'avvento di Cristo il matrimonio era cosa gradita a Dio, che aveva comandato all'uomo di crescere e moltiplicarsi (*Gen.* 1,28) e popolare la terra, ma nell'attesa della Parusia essenziale è divenuto l'invito paolino alla verginità. La scelta tra continenza e matrimonio resta tuttavia completamente libera per l'uomo. Si vedano in merito alcuni paragrafi del secondo libro del *De ecclesiasticis officiis* di Isidoro di Siviglia (II, 18, 2-4):

2. Ante adventum quippe Christi coniugia placuere deo, post adventum virginitas. Prima enim Dei sententia crescere et generare praecepit, secunda continentiam suasit. Non enim iam locus est vocis illius: *Crescite et multiplicamini* (*Gen.* 1,28), quia iam alia uox supervenit: *Vae pregnantibus et nutriendibus* (*Luc.* 21,23), et illud: *Tempus iam in collecto est. Restat ut qui uxores habent tamquam non habentes sint* (*1 Cor.* 7,29). 3. Et nisi fallor unius eiusdemque Dei utraque pronuntiatio est. Tunc quidem Deus in primordio sementem generis emisit, indultis coniugiorum habenis donec mundus repleretur; nunc vero sub extremitatibus temporum, compressit quod emiserat et revocavit quod indulserat. Unde et Salomon in spiritu praevidens ait: *Tempus amplexandi et tempus longe fieri ab amplexu* (*Ecc.* 3,5); quia praecepti veteris est ut terra procreationibus impleretur, novi autem ut continentia atque virginitate caelum adimpleatur ... 4. Non ergo praeceptum de continentibus sed suasio est; nec iniungitur virginitas ut sit necessitatis, sed ut voluntatis possit esse laudatur, apostolo protestante: *De virginibus autem praeceptum domini non habeo, sed consilium do tamquam et ipse scientiam dei habens. Existimo enim hoc bonum esse propter instantem necessitatem quoniam bonum est homini sic esse* (*1 Cor.* 7,25-26). At vero qui temptationem carnis non tolerant, necesse est ut portum coniugii petant. Unde et idem apostolus: *Qui se, inquit, non continet nubat. Melius est enim nubere quam uri*; et iterum: *Si acceperis uxorem non peccasti; si nupserit virgo non peccavit: quia liberae voluntatis es* (*1 Cor.* 7,9)¹⁴⁵.

Il dilemma paolino tra verginità e matrimonio doveva essere riproposto con frequenza nella parenetica rivolta ai laici in un periodo di grande insistenza sull'ideale di vita celibatario e sull'importanza del modello cristiano per il matrimonio come quello che seguì la riforma gregoriana. Guglielmo IX irride anche in *Companho, farai un vers [...] covinen* la relativa topica ecclesiastica – come lo abbiamo visto fare in *Companho, tant ai agutz d'avols conres* –, riducendo parodicamente e polemicamente la scelta tra le due condizioni di vita, ma soprattutto spirituali, a una non-scelta tra due donne. Egli non ha intenzione alcuna di adeguarsi alle esortazioni clericali alla castità. È questa la *folia* che caratterizza il *vers* e l'atteggiamento del trovatore al contempo: egli desidera *adomesgar a son talen* entrambe le donne/cavalle, non certo separarsene a causa della condizione matrimoniale dell'una o della propensione alla castità dell'altra. È questo che egli vuole che il suo pubblico fissi *ins en son cor* (e si rammentino le coincidenti espressioni «statuit in corde suo e iudicavit in corde suo» di *1 Cor.* 7,36-38): «greu

¹⁴⁵ CCL 113, pp. 83-84. È importante notare che i parr. 2 e 3 sono citazioni esplicite dal *De exhortatione castitatis* di Tertulliano, come rilevato da Carpin 1991, pp. 16-18.

partir si fai d'amor qui la trob'a son talen»¹⁴⁶. La *foudatz* guglielmina, *mesclatz d'amor e de joi e de joven*, riecheggia l'edonismo delle parole messe in bocca ai gaudenti in *Sap.* 2,6 (versetto che vedremo citato in un testo di Ambrogio particolarmente interessante in riferimento al nostro *vers*): «Venite ergo, et fruamur bonis quae sunt, et utamur creatura tanquam in juventute celeriter». Di fronte all'opzione fra *sen* e *foudatz*, l'indole¹⁴⁷ del duca d'Aquitania inclina naturalmente verso la seconda: «e aura'i mais de foudatz no'i a de sen». Se il *covinen* del primo verso preannuncia il dovere cui è chiamato il *custos virginum* del brano paolino che costituisce la fonte di ispirazione per l'ossatura del componimento, l'opposizione *sen/foudatz* richiama l'attenzione del pubblico sull'ulteriore simbolismo cui il trovatore attinge nella caratterizzazione delle due cavalle.

¹⁴⁶ Completamente diversa è l'interpretazione del verso proposta da Beltrami 1990, pp. 5-45, pp. 26-27: «Nel testo di Guglielmo *si fai partir d'amor* (con *si* dativo etico e *fai* fraseologico) non significa, come generalmente si interpreta, *part d'amor*, “si separa da amore”, ma *part amor* “divide amore”: ‘divide’ amore tra gli oggetti dell'amore stesso, tra i due cavalli di cui subito si parla, che sono le due donne i cui nomi alla fine emergono nel testo. In altre parole, chi trova l'amore di suo gusto trova difficile distribuire il suo amore fra due donne, o amarne solo una (anziché entrambe), ma si trova in una difficoltà che il seguito della poesia illustra ampiamente».

¹⁴⁷ L'invito di Cicerone a tenere in considerazione la propria indole nello stabilire quale genere di vita l'uomo intenda seguire è accompagnato dalla narrazione dell'apologo di Prodicò sulla scelta tra virtù e vizio di Ercole al bivio (*De officiis* I, 32-33, 117-119): «Haec igitur omnia, cum quaerimus quid deceat, complecti animo et cogitatione debemus; in primis autem constituendum est, quos nos et quales esse velimus et in quo genere vitae, quae deliberatio est omnium difficillima. Ineunte enim adulescentia, cum est maxima inbecillitas consilii, tum id sibi quisque genus aetatis degendae constituit, quod maxime adamavit. Itaque ante implicatur aliquo certo genere cursuque vivendi, quam potuit, quod optimum esset, iudicare. Nam quod Herculem Prodicus dicit, ut est apud Xenophontem, cum primum pubesceret, quod tempus a natura ad deligendum, quam quisque viam vivendi sit ingressurus, datum est, exisse in solitudinem atque ibi sedentem diu secum multumque dubitasse, cum duas cerneret vias, unam Voluptatis, alteram Virtutis, utram ingredi melius esset, hoc Herculi, “Iovis satu edito” potuit fortasse contingere, nobis non item, qui imitamur quos cuique visum est atque ad eorum studia institutaque impellimur. Plerumque autem parentium praeceptis imbuti ad eorum consuetudinem moremque deducimur; alii multitudinis iudicio feruntur, quaeque maiori parti pulcherrima videntur, ea maxime exoptant; nonnulli tamen sive felicitate quadam sive bonitate naturae sine parentum disciplina rectam vitae secuti sunt viam. Illud autem maxime rarum genus est eorum, qui aut excellenti ingenii magnitudine aut praeclara eruditione atque doctrina aut utraque re ornati spatium etiam deliberandi habuerunt, quem potissimum vitae cursum sequi vellent; in qua deliberatione ad suam cuiusque naturam consilium est omne revocandum. Nam cum in omnibus quae aguntur, ex eo, quomodo quisque natus est, ut supra dictum est, quid deceat, exquirimus, tum in tota vita constituenda multo est ei rei cura maior adhibenda, ut constare in perpetuitate vitae possimus nobismet ipsis nec in ullo officio claudicare»

Alcuni particolari della loro descrizione hanno trovato spiegazione attraverso il riconoscimento della reminiscenza biblica, ma molti altri permarrebbero apparentemente ingiustificati e gratuiti, se non risultassero da ricondursi alla topica antica e medievale relativa alla scelta che ogni individuo, giunto alla soglia dell'adolescenza, è chiamato a fare tra *virtus* e *vitium*, o meglio, in ambito cristiano, tra *castitas* e *voluptas*. Come noto, tale dilemma è stato metaforicamente rappresentato sin da Esiodo (*Le opere e i giorni*, vv. 287-292) attraverso l'immagine dell'uomo posto all'imbocco di due vie opposte, poi precisatasi ricorrendo all'iconico simbolo della lettera Y, la cosiddetta lettera di Pitagora. Guglielmo IX riprende l'elemento più accentuato nella diversificazione fra le due strade – ossia il fatto che una sia molto erta, ripida, scoscesa e conduca alla sommità di un alto monte, mentre l'altra appaia, almeno inizialmente, pianeggiante e agevole a percorrersi –, collocando le due cavalle in due zone geografiche antitetiche, quali montagna e pianura: «Launs fo dels montanhiers lo plus corren ... L'autre fo noiritz sa jos pres Cofolen». Varrà la pena di rileggere alcune delle descrizioni delle due vie che maggiormente hanno influenzato l'immaginario medievale, come dimostrano le citazioni pressoché letterali che ne sono state fatte. Si tratta anzitutto di due versi delle *Saturae* di Persio (III, 55), per i quali si riporta anche il testo del relativo scolio:

Et tibi, quae Samios diduxit littera ramos,
surgentem dextro monstravit limite callem

Quae Pythagoras Samo insula ortus praecepit, qui Y litteram ad modum vitae humanae figuravit. Quae in infantia vel initio monitione paedagogi et paterno metu insecta est. At postquam in adulescentiam venerit, dividitur. Et in sinistra parte rami velut vitia sunt, quae devexior facilem ad se parestat ascensum. Et altera est dextra, in qua virtutis opera celebrantur, arduum ac difficilem limitem pandens. Quem qui evaderint, quieta sede excipiuntur. Quas partes quisque ab anno sexto decimo obtinebat, in is fuerat staturus.

Si legga poi il fondamentale brano delle *Divinae Institutiones* di Lattanzio (VI, 3, 1ss.), al quale si rifanno autori quali Girolamo nel suo commento a *Ecclesiaste*¹⁴⁸ o Ruperto di Deutz nel *De Trinitate et operibus eius*¹⁴⁹:

Duae sunt viae per quas humanam vitam progredi necesse est ... Et quidem philosophi alteram virtutum esse voluerunt, alteram vitiorum, eamque quae sit assignata virtutibus, primo aditu esse arduam et confragosam: in qua si quis difficultate superata in summum eius evaserit, habere eum de cetero planum iter, lucidum amoenumque campum et omnium laborum suorum capere fructus uberes atque iucundos; quos autem primi aditus difficultas

¹⁴⁸ *PL* 23, coll. 1090-1091.

¹⁴⁹ *In Gen.* IV, 29, in *CCCM* 21, p. 315.

deterruerit, eos in illam vitiorum viam labi atque deflectere, quae primo ingressu sit quasi amoena multoque tritior, deinde cum in ea paulo ulterius processerint, amoenitatis illius speciem repente subduci, exoriri autem viam praecipitem, nunc saxis asperam nunc obductam sentibus nunc gurgitibus intercisam vel torrentibus rapidam, ut laborare haerere labi cadere sit necesse ... Dicunt enim humanae vitae cursum Y litterae similem, quod unus quisque hominum, cum primae adulescentiae limen adtigerit et in eum locum venerit, partis ubi se via findit in ambas, haereat nutabundus ac nesciat in quam se partem potius inclinet; si ducem nactus fuerit qui dirigat ad meliora titubantem, hoc est si aut philosophiam didicerit aut eloquentiam aut aliquid honestate artis quo evadat ad bonam frugem, quod fieri sine labore maximo non potest, honestam et copiosam vitam disputant peracturum¹⁵⁰.

Leggiamo, infine, la descrizione di Isidoro di Siviglia (*Etymologiae*, I, 3, 7), che, come tutta la sua opera, ebbe un'enorme impatto su tutti gli autori medievali¹⁵¹:

Y litteram Pythagoras Samius ad exemplum vitae humanae primus formavit; cujus virgula subterior primam aetatem significat; incertam quippe et quae adhuc se nec vitis nec virtutibus dedit. Bivium autem, quod superest, ab adolescentia incipit; cujus dextera pars ardua est, sed ad beatam vitam tendens; sinistra facilior, sed ad labem, interitumque deducens. De qua sic Persius ait: "Et tibi quae Samios deduxit littera ramos, / Surgentem dextro monstravit limite callem"¹⁵².

Il nesso fra *1 Cor.* 7,37-38 e la topica delle due vie stabilito da Guglielmo nel suo testo risulta, d'altro canto, già presente negli scritti dei Padri della Chiesa. Si legga quanto scrive Ambrogio in una delle sue epistole (*Lettere fuori collezione* 14,39-40):

Meritoque adiunxit: Nam qui statuit in corde suo firmus non habens necessitatem, potestatem autem habens suae voluntatis, et hoc iudicavit in corde suo servare virginem suam, bene facit. Igitur et qui matrimonio iungit virginem suam bene facit et qui non iungit melius facit. Mulier vincta est legi quanto tempore vir eius vivit; quodsi dormierit vir eius, liberata est, cui vult nubat, tantum in domino. Beatior autem erit si sic manserit secundum meum consilium, puto enim et ego spiritum dei habeo (*1 Cor.* 7,37-40). Providus ductor multas ostendit vias, ut qua vult unusquisque quam sibi adcommodam arbitratur incedat, dummodo occurrat quo possit in castris praetendere. Bona virginitatis via sed sublimis et ardua validiores requirit. Bona etiam viduitatis non tam difficilis ut superior sed confragosa et aspera cautiores exigit. Bona etiam matrimonii plana et directa longiore circuitu ad castra sanctorum pervenit, ea plurimos recipit.

¹⁵⁰ *CSEL* 19, pp. 485-486.

¹⁵¹ Per una panoramica sull'utilizzo dell'immagine della lettera di Pitagora nel corso del medioevo di vedano almeno: Dimier 1954; Harms 1970; Silvestre 1957; Silvestre 1973; Silvestre 1978; Chatillon 1952. Ai suddetti saggi si rimanda per ulteriore bibliografia.

¹⁵² *PL* 82, col. 76.

L'immagine del monte della verginità e del colle del matrimonio in relazione a *1 Cor.* 7,38 torna anche nel *De sancta verginitate* (§ 18) di Agostino:

Unde sectatores et sectatrices perpetuae continentiae et sacrae virginitatis admoneo, ut bonum suum ita praeferant nuptiis, ne malum iudicent nuptias, neque fallaciter, sed plane veraciter ab apostolo dictum noverint: *Qui dat nuptum, bene facit; et qui non dat nuptum, melius facit* (*1 Cor.* 7,38). *Et si acceperis uxorem, non peccasti; et si nupserit virgo non peccat* (*1 Cor.* 7,28). Et paulo post: *Beatior autem erit, si sic permanserit, secundum meam sententiam* (*1 Cor.* 7,40). Et ne humana sententia putaretur, adiungit: *Puto autem, et ego Spiritum Dei habeo*. Haec dominica, haec apostolica, haec vera, haec sana doctrina est, sic eligere dona maiora, ne minora damnentur. Melior est in Scriptura Dei veritas Dei, quam in cuiusquam mente aut carne virginitas hominis. Quod castum est sic ametur, ut quod verum est non negetur. Nam quid mali non possunt etiam de sua carne cogitare, qui credunt apostolicam linguam in eo ipso loco, ubi virginitatem corporis commendabat, a corruptione mendacii virginem non fuisse? Primitus ergo ac maxime qui bonum virginitatis eligunt, Scripturas sanctas firmissime teneant nihil esse mentitas ac per hoc etiam illud verum esse, quod dictum est: *Et si acceperis uxorem, non peccasti; et si nupserit virgo, non peccat* (*1 Cor.* 7,28). Nec putent minui tam magnum integritatis bonum, si nuptiae non erunt malum. Immo vero hinc sibi potius maioris gloriae palmam praeparatam esse confidat, quae non damnari, si nuberet, timuit, sed honoratius coronari, quia non nuberet, concupivit. Qui ergo sine coniugio permanere voluerint, non tamquam foveam peccati nuptias fugiant, *sed tamquam collem minoris boni transcendant, ut in maioris continentiae monte requiescant*. Ea quippe lege collis iste inhabitatur, ut non cum voluerit quis emigret. *Mulier enim alligata est, quamdiu vir eius vivit* (*1 Cor.* 7,39). Verumtamen ad continentiam vidualem ab ipso tamquam gradu conscenditur; propter virginalem vero vel declinandus est non consentiendo petitoribus vel transiliendus praeveniendo petitores¹⁵³.

Tuttavia, il riferimento alla topica delle due vie non basta da solo a spiegare altri dettagli che il trovatore inserisce nel suo componimento. L'origine di tali particolari – con ogni probabilità assimilati da Guglielmo per il tramite dell'omiletica e della parenetica – appare riconducibile ad una sezione del *De Cain et Abel* di Ambrogio, opera che, come noto, segue molto fedelmente la propria fonte, ossia il *De sacrificiis Abelis et Caini* di Filone Alessandrino. A commento della citazione di *Deut.* 21,15ss., sia Filone che Ambrogio introducono il tema del confronto fra *Virtus* e *Voluptas*, riprendendo la narrazione del celeberrimo apologo di Prodico su Ercole al bivio, invitato dalle due personificazioni di Virtù e Vizio ad incamminarsi per le rispettive strade, esposto da Senofonte nei *Memorabilia* (II, 1, 20-33)¹⁵⁴.

¹⁵³ CSEL 41, pp. 250-252.

¹⁵⁴ Introducendo la narrazione dell'apologo di Prodico, Senofonte cita i versi di Esiodo relativi alla metafora delle due vie che abbiamo già ricordato (*Le opere e i giorni*, vv. 287-292): «La malvagità, infatti, anche a mucchi è possibile prenderla, senza fatica: piana è la via e assai vicina si trova. Ma davanti alla virtù hanno posto il sudore gli dei immortali: lunga e in salita è la via che ad essa conduce, e aspra all'inizio: ma quando giungi in vetta, allora diviene facile, pur essendo certo difficile».

Già in Filone, e poi in Ambrogio, l'Ercole protagonista dell'antico apologo scompare dal racconto: le due figure femminili non rivolgono a lui il loro discorso, bensì al *nous/mens*, alla parte dell'anima dotata di ragione. Se in Senofonte le due donne simboleggiavano Vizio e Virtù, in Filone la prima si trasforma nell'allegoria della *Voluptas*, in ossequio al ruolo fondamentale che questa gioca nella teoria filoniana relativa alla sensazione, secondo la quale il piacere è la causa fondante del vizio. Ambrogio aderisce a questo mutamento, ma rispetto al suo modello introduce nella rappresentazione delle due personificazioni un numero molto superiore di citazioni e allusioni tratte dal libro dei *Proverbia*¹⁵⁵. In particolare, nell'allocuzione di *Voluptas* egli mostra di attingere a piene mani da *Prov.* 7 e soprattutto 9, capitolo che offre l'esatto equivalente biblico dell'apologo di Prodicò, vedendo opporsi Sapienza e Follia in figura di donne, che invitano con richiami a intraprendere le rispettive vie per giungere ai banchetti da loro imbanditi per i passanti. La *mulier aliena*, che cerca di irretire i giovani *in publicas transeuntium via*, millantando sacrifici per un voto fatto, e che offre loro il tipico *convivium luxuriosum*, sembra essere il prototipo del racconto del *gap* del gatto rosso del duca d'Aquitania, alcuni dettagli del quale trovano riscontri anche entro il discorso della *Voluptas* filoniana e ambrosiana¹⁵⁶. In esso si incontra la citazione da *Sap.* 2,6 che si è messa precedentemente in relazione con la triade *amor, joi, joven*. Ancor maggiore rilievo assume, quindi, la reminiscenza dal medesimo libro biblico celata da Guglielmo IX nella precisazione sulla cavalla di pianura «aquest non er ja camjatz, ni per aur ni per argen», che trova una corrispondenza precisa in uno degli attributi della figura di Sapienza menzionato in *Prov.* 3,14 («melior est adquisitio eius negotiatione argenti, et auro primo fructus eius»), 8,19 («melior est fructus meus auro et pretioso lapide et genimina mea argento electo»), 16,16 («posside sapientiam quia auro melior est et adquire prudentiam quia pretiosior est argento»).

¹⁵⁵ Savon 1977, I, p. 324: «Voir comment l'auteur du *De Cain* substituait systématiquement aux développements de son devancier des citations, des paraphrases ou des centons de l'Écriture. Ce sont des pages entières de l'Ancien et du Nouveau Testament qui viennent remplacer les lieux communs de la rhétorique hellénistique. La scène de la tentation est décrite d'abord à l'aide du livre des *Proverbes*. La courte allocution que Volupté adresse à ses invités est un habile centon de fragments d'*Isaïe*, des *Proverbes*, de *Jérémie*, de la *Sagesse*. Il en va de même dans la seconde partie du débat. L'invective contre Volupté aboutit au récit évangélique de la tentation au désert, tandis que les dons de Vertu sont glorifiés et transfigurés par le symbolisme du Cantique des Cantiques».

¹⁵⁶ Si pensi ad esempio alle conseguenze inevitabili dell'incontro con essa, ossia piaghe e malanni. Il *vers* guglielmino pare giocare sul contrasto fra la caratterizzazione topica della *mulier aliena/Voluptas* e la sua applicazione a pie dame che dovrebbero essere l'incarnazione della *Virtus*.

Leggiamo il passo del *De sacrificiis Abelis et Caini* (19-20) di Filone, in cui le due personificazioni vengono introdotte, prima di lasciar spazio alle due allocuzioni:

In relazione a questo insegnamento, Mosè scrive una legge, che ha fatto cosa molto buona e molto utile a stabilire. È la seguente: “Se un uomo ha due mogli, una amata e l'altra odiata, e gli hanno partorito un figlio sia quella amata sia quella odiata, e se il figlio di quella odiata è il primogenito, e se si troverà nel giorno in cui assegnerà in eredità ai suoi figli i propri beni, non potrà attribuire il diritto di primogenitura al figlio della moglie amata e trascurare il figlio di quella odiata, che è il primogenito, ma riconoscerà il primogenito, figlio della moglie odiata, e gli darà una porzione doppia di tutto quello che si troverà che gli appartiene, giacché questi è il principio dei suoi figli e a lui si addice il diritto di primogenitura” (*Deut.* 21,15-17). Osserva, anima mia, e impara chi è la donna odiata e chi è il figlio dell'odiata, e subito ti renderai conto che a nessun altro, ma solo a lui si conviene il diritto di primogenitura. Infatti, con ciascuno di noi abitano due mogli, irriducibilmente nemiche fra loro, e che riempiono la casa dell'anima con le loro scenate di gelosia. Di queste, una l'amiamo perché la riteniamo mansueta, educata, molto cara e a noi molto intima, e questa si chiama Piacere; l'altra invece la odiamo, giudicandola ineducata, rozza, bisbetica e molto ostile, e il nome di quest'ultima è Virtù.

e il parallelo inserito da Ambrogio nel *De Cain et Abel* (I, 4, 13):

Docet hoc sermo legis, sicut scriptum invenimus: “Si fuerint, inquit, uni homini duae uxores, una earum dilecta, et altera odibilis, et pepererint ei ambae filios, dilecta et odibilis, et fuerit primitivus filius mulieris odibilis, qua die heredes reliquerit filios in substantia sua, non poterit primatum dare filio mulieris dilectae, omittens filium odibilis, sed primitivum filium mulieris odibilis cognoscet dare illi dotem ex omnibus, quae inveniuntur ei, quia ipse initium filiorum eius est, et ipsi debentur primitiae” (*Deut.* 21, 15 ss). Quam profunda latent mysteriorum secreta in litteris! Recognosce, anima, tuos partus, et odibilis istius mulieris quaere mysterium. Intra te ea invenies, si requiras. Repete cogitationes, relege sensus tuos et cui primitiae debeantur agnosces. Duae enim mulieres unicuique nostrum cohabitant inimicitiiis ac discordiis dissidentes, velut quibusdam zelotypiae contentionibus nostrae replentes animae domum. Una earum nobis suavitati et amori est, blanda conciliatrix gratiae, quae vocatur voluptas. Hanc nobis opinamur sociam ac domesticam, illam alteram inmitem asperam feram credimus, cui nomen virtus est¹⁵⁷.

Il fatto che le due personificazioni siano descritte come «inimicitiiis ac discordiis dissidentes, velut quibusdam zelotypiae contentionibus nostrae replentes animae domum» richiama alla mente la causa del dilemma di Guglielmo IX, che in realtà desidererebbe avere entrambe: *mas no·ls puesc tener amdos, que l'uns l'autre non consen*. *Virtus*, descritta come *inmitem, asperam, feram*, ricorda la cavalla di montagna, che «aitan fer' estranhez 'ha longuamen / ez es tan fers e salvatges». *Voluptas*, invece, *blanda, sociam ac domesticam* rievoca la cavalla *noiritz sa jos*,

¹⁵⁷ CSEL 32, I/2, p. 348.

allevata presso la dimora del trovatore. Non operando una scelta, Guglielmo IX mostra di obliterare completamente anche la portata morale fondamentale antiedonista¹⁵⁸ della *syncrisis* filoniana e ambrosiana, così come si fa beffe di un altro *topos* dell'etica, ossia l'immagine del dominio delle passioni del corpo come addomesticamento di un cavallo attraverso l'uso delle briglie.

L'identificazione operata da Guglielmo IX, mescolando elementi tratti da *1 Cor.* 7,36-38 ad altri derivati dall'ecfrasi delle due personificazioni, fra verginità e *Virtus* da un lato e matrimonio e *Voluptas* dall'altro, non deve assolutamente stupire. Come si è già accennato, sia nell'epistola ai Corinzi che più in generale negli scritti patristici e medievali, la verginità è considerata sinonimo di somma virtù e preludio di santità, mentre il matrimonio è associato al vizio della *concupiscentia carnis*, essendo il suo scopo principale quello di costituire un rimedio alla lussuria per chi è incapace di adeguarsi alla completa continenza. Una rapidissima ricognizione all'interno dell'opera di Tertulliano può ben rendere l'idea di come il matrimonio fosse ritenuto un compromesso con la sensualità, in quanto gli uomini sono spinti ad esso dalla *carnis concupiscentia* (*Ad uxorem* 1,4,3), dalla *lasciviendi voluptas* (*Ad uxorem* 5,3), dalla *carnis necessitas* (*De exhortatione castitatis* 1,1), dalla *concupiscentia libidinis* (*De exhortatione castitatis* 13,4), dalla *insatiabilis carnis cupiditas* (*De exhortatione castitatis* 12,1). Nel settimo capitolo della lettera ai Corinzi si incontra più volte l'idea che il matrimonio costituisca una concessione all'appagamento dell'appetito carnale, come afferma l'apostolo in *1 Cor.* 7,2 («propter fornicationes autem unusquisque suam uxorem habeat et unaquaeque suum virum habeat») o *1 Cor.* 7,9 («quod si non se continent nubant; melius est enim nubere quam uri»). I nomi delle due cavalle sono, d'altro canto, già di per sé evocatori di campi semantici che offrono indizi importanti circa la loro identità simbolica: *Arsen* suggerisce un collegamento con l'ardore, il fuoco della concupiscenza carnale, mentre *Agnes* rinvia all'immagine dell'agnello, simbolo di purezza, o all'agnocasto, pianta conosciuta come il “pepe dei monaci”, proprio per le sue virtù anafrodisiache e calmanti dei bollori di Venere.

¹⁵⁸ Savon 1977, I, p. 319: «Dès l'origine, l'apologue de Prodicos semble avoir été une machine de guerre antihédoniste. C'est bien sa fonction dans les *Mémorables* où nous voyons Socrate s'en servir pour confondre Aristippe de Cyrène. Quand l'hédonisme aura pris la forme plus élaborée de l'épicurisme, c'est la polémique menée contre cette école, notamment par les stoïciens, qui reprendra à son compte la *syncrisis* de Volupté et Vertu ... Ambroise reprend la perspective antihédoniste de son modèle. Mais, comme l'évêque de Milan n'accorde plus au “labor” qu'une place marginale, l'axe de l'attaque s'est évidemment déplacé. Suivant en cela le livre de la *Sagesse* et la logique de la tradition chrétienne, ce qu'Ambroise oppose en fin de compte à l'éthique du plaisir, c'est l'argument eschatologique de la vie future».

A parere di Beltrami, nel testo guglielmino «non c'è spazio per un'interpretazione allegorica che, dopo che i due cavalli sono stati dichiarati essere due donne, voglia attribuire un significato a queste ultime, intendendo, come si è fatto, che esse stiano per due diverse concezioni dell'amore: di queste il testo non presenta alcuna traccia»¹⁵⁹. Molte sono state, in effetti, le interpretazioni simboliche che la critica ha avanzato per il *vers*, come ad esempio

¹⁵⁹ Beltrami 1990, p. 27.

quelle di Leo Pollmann¹⁶⁰, Charles Camproux¹⁶¹, Dietmar Rieger¹⁶² o Erich Köhler¹⁶³. Per alcune di esse risulta valida l'obiezione posta da Beltrami:

¹⁶⁰ Pollmann 1966, p. 83. Leo Pollmann ritiene le due cavalle simbolo di due concezioni diverse dell'amore: «Erstere Liebe war eine, die ihm ökonomischen Gewinn brachte, Schloss und Besitz, eine Liebe, die auf der Vernunft basiert, aber wohl auch auf Zuneigung und Bewunderung (*fo dels montanbiers lo plus corren*), es war wohl eheliche Liebe, denn wie sollte er sonst durch sie zu Geld und Besitz gekommen sein. Es ist die Liebe, die in der ritterlichen Tradition männlichen Kampfgeistes steht, für die bei der Frau mehr edle vitale Spannkraft (*corren*) und Besitz entscheiden waren als Schönheit und Gesittung. Die zweite Liebe, die ihn jetzt beschäftigt, ist dagegen ausschliesslich auf ästhetischen Werten aufgebaut, sie entzündet sich an Schönheit und edler Gesittung (*noyritz*) und dient der Ehre als gesellschaftlichen Ansehen».

¹⁶¹ Camproux 1984a. Camproux vede in Agnes e Arsen due aspetti costitutivi del *joy d'amor* (pp. 30-31): «Quand il s'agit de chevaux bons et adroits par les armes, il s'agit bien clairement des qualités utiles à un chevalier; et ces deux chevaux qui ne s'entendent pas ne seraient-ils pas tout simplement le symbole des instincts mis en jeu dans le *joy* dont l'équilibre est si difficile à maintenir? Il n'est donc plus question que d'*adomesjar*, de dompter ces deux forces contraires par le *joy* si bien que l'amour courtois réalisé est la meilleure défense de l'homme: son *garnimen*»; pp. 34 e 36: «*Agnès* serait le principe idéal considéré sous son aspect féminin qu'il s'agit de conquérir, tout au moins dont il s'agit d'approcher. *Arsen* serait le principe idéal considéré sous son aspect masculin qu'il s'agit de guider pour arriver à le faire consentir avec l'aspect féminin. *Agnès* serait donc, dans le cas de la réalisation du couple aimé-aimant, la dame et *Arsen* son partenaire. *Agnès* serait donc la dame pure (*agnos*) pour qui brûle *Arsen* (*arsen*: brûlant, à rapprocher de *arsina*: incendie, *arsum*: ardeur, *arsura*: brûlure, etc.) ... L'aspect féminin sauvage, *estranb* et *fer* se réfugie sans cesse sur les cimes et fuit l'aspect masculin dont la poursuite est précisément l'ascèse d'amour ... Si le poète réussit à concilier ces deux aspects du *joy d'amour*, il aura atteint le bien idéal ... «On voit dès lors ce que peut symboliser ce *polin payssen*: ce poulain paissant, c'est le jeune homme qui doit être confié par l'homme futur qui est en lui au *senbor* (*seniore*: plus âgé, maître) pour une sorte de noviciat d'initiation».

¹⁶² Rieger 1980, pp. 445-446: «Comme tant de fois chez Guillaume, là aussi il y va de l'opposition entre deux conceptions de l'amour qui sont tout à fait différentes et même incompatibles, il y va du poète qui se voit obligé à se décider pour l'une ou pour l'autre: le beau cheval, depuis longtemps connu et familier au poète, signifie l'amour non-courtois, la jouissance sensuelle de l'amour charnel que Guillaume a beaucoup de peine à abandonner et auquel il ne voudrait renoncer ni pour de l'or ni pour de l'argent; par contre le cheval indomptable qui se refuse à l'étrille et provident du haut des montagnes, signifie l'amour troubadoursque, inassouvi par principe, signifie la nouvelle conception de l'amour spiritualisé, à laquelle le "premier" troubadour peut de moins en moins se fermer ... Que le nom d'*Arsen* désigne l'amour sensuel, c'est – vu l'allusion étymologisante à *arsen* "brûlant", soulignée par Charles Camproux et Christopher Kertesz – aussi évident et pertinent que la proximité de *Cofolen* (nfr. Confolens), la proximité du *con* (vagin) *folen* (devenant fou), du *foc* (feu) *olen* (parfumé) ou bien du *foc* (feu) *volen* (désirant): *co* (comme) *fo* (il fut) *len* (lisse, doux). Le fait que cet amour se situe dans la plaine et dans le voisinage (*niol vs loin*), *sa jos*, n'est nullement étonnant, car il est par là attribué à la réalité familière et non-sublimée; l'attribution de l'amour-Minne spiritualisé au *cimel*, au sommet *Gimel* difficile à escalader (situé du reste près de Ventadour) ne surprend pas non plus. Conformément à cela, l'amour spiritualisé, chaste et dépourvu de jouissance sensuelle, est désigné par le nom d'*Agnès*». Rieger riconosce nella scelta del nome *Arsen* la possibilità di un'allusione al nome della lasciva e infedele moglie di Isengrino, la lupa Hersent (p. 448): «l'analogie entre les deux *Arsen* est

Tutto ciò rende necessario credere che non solo all'epoca di Marcabruno, ma già a quella di Guglielmo sia attiva una tradizione cortese connotata al suo centro dal tema dell'amore impossibile; e comporta numerose forzature dei testi. A mio parere, invece, i testi di Guglielmo rispecchiano lo stato della poesia volgare del suo tempo, che contribuiscono a fondare, se non fondano direttamente; e si tratta di una poesia che conosce alcuni aspetti ovidiani della sottomissione dell'amante all'amata, ma non una nozione di *fin'amor* e un'etica amorosa quale è quella che può emergere per es. dal canzoniere di Bernart de Ventadorn¹⁶⁴.

Tuttavia, la pluralità di piani semantici che Guglielmo IX con estrema abilità riesce a far convivere nei suoi componimenti consente, forse persino richiede, la ricerca di un significato ulteriore, che non escluda la componente ludica e cavalleresca, ma la integri, ricollocando il testo nel cuore del dibattito etico e culturale dell'epoca in cui il suo autore si trova ad essere uno degli indiscussi protagonisti.

frappante: d'une part la louve Hersent qui trompe son *senbor* avec Renart et dont il est dit : "et a toujorz le con baé" et du *con* de laquelle Renart est tout à fait enthousiasmé dans la branche XIV, et d'autre part la dame *Arsen* au *confolen* chez Guillaume». Il filologo annota (p. 447, n. 2): «*Agnes – Arsen* comprendrait donc également le contraste de non mariée – mariée; car la dame *Arsen*, de même que *Hersent*, est présentée chez Guillaume comme mariée (*ie·l donei a son senbor*)». Cfr. anche Rieger 1976, pp. 187-188.

¹⁶³ E. KÖHLER, "Vers" und Kanzone, in *Grundriss der romanischen Literaturen des Mittelalters*, II, 1, 3, Heidelberg 1987, pp. 45-176, p. 53.

¹⁶⁴ BELTRAMI, *Ancora su Guglielmo IX* cit., p. 13.

IL CASO DI BEN VUELH QUE SAPCHON LI PLUZOR

In un saggio del 2005 incentrato sull'analisi della metafora del *traier canson*, Luciano Rossi anticipava alcuni spunti di riflessione intorno alla prima *cobla* di *Ben vuelh que sapchon li pluzor*, i quali avrebbero dovuto ricevere ampia trattazione in un annunciato volume che ad oggi non ha ancora visto la luce. Rossi sosteneva la necessità di riconoscere alcuni «presupposti teologici cui il componimento s'ispira», occultati dietro la veste lubrica data al testo stesso:

L'*obrador* dal quale si dice sia estratto il componimento è tradizionalmente inteso nel senso di 'officina', 'bottega d'artista', 'atelier'. Se però si analizza il componimento senza perderne di vista il carattere "profetico", al di là del tono parodistico, si comprenderà che in gioco sono soprattutto le diverse modalità dell'espressione: quello stesso miracolo che presiede alla creazione, alla stregua dell'*operatorium* evocato dagli esegeti medievali della Bibbia. Non per nulla, nel momento in cui rivendica a sé il nome di "Maestro Infallibile", il locutore si paragona a Dio stesso. In questa chiave, la formula *bona color*, del v. 2, lungi dall'esaurirsi nell'ambito dei *colores rethorici*, sembra acquisire un valore morale che chiama ironicamente in causa la purezza primigenia dell'anima, non ancora contaminata dal peccato originale. L'intero componimento, solitamente interpretato secondo la vetusta dicotomia "osceno-cortese", rivela dunque, in conclusione, il suo carattere di "parodia sacra", grazie alla quale la potenza (non solo sessuale, ma generativa) è garanzia di capacità e di perfezione espressiva. In questo caso l'invocazione a San Giuliano del v. 29 non sembra rispondere a quelle "esigenze di rima" cui fanno riferimento i vari editori, ma riprende il motivo dell'"ostel saint Julia", ben noto anche ai trovatori. Analogamente, sulla scorta dei *ludi amoris* evocati dai mistici, nei quali Dio mette alla prova il discernimento dei fedeli, il *joc d'amor* del v. 11, in base al quale il locutore è chiamato a scegliere "il Meglio", assume connotazioni filosofiche non dissimili da quelle messe in campo in *Molt janzens mi prenc en amar*¹⁶⁵.

La stringatezza dell'esposizione non permette di desumere con precisione le implicazioni e gli sviluppi teologici che Rossi individua e pone alla base della propria interpretazione del testo guigelmino. Relativamente a *operatorium*, una altrettanto succinta nota recita: «In particolare, l'"operatorius sermo Christi", secondo il *De sacramentis* IV 4 15 (attribuito con qualche riserva a sant'Ambrogio), presiede alla trasformazione del sangue in vino durante la Messa»¹⁶⁶. Per quanto concerne invece il *bona color*, il riferimento indicato dal filologo è un passo del sesto dei *Sermones de Vetere Testamento* di Agostino: «Cum esset homo in secreto Dei, incolumis erat et bono colore. Exiit a secreto Dei, progressus est Adam de paradiso, offenso

¹⁶⁵ Rossi 2005, pp. 612-614.

¹⁶⁶ Rossi 2005, p. 613, n. 13.

Deo, et factus est vitiosus»¹⁶⁷. Nell'attesa di conoscere più nel dettaglio l'analisi di Rossi, appare sin da ora essenziale convenire sulla centralità del concetto di *operatorium* nell'economia sia della prima *cobla* ehe dell'intero *vers* del conte di Poitiers, nonché sul legame instaurato fra potenza generativa e perfezione espressiva. Tale connubio è riscontrabile all'interno del complesso campo semantico afferente al termine *operatorium*, quale appare dallo studio delle sue occorrenze nell'opera di Ambrogio, che Jean Pépin ha riconosciuto essere il coniatore del vocabolo nelle sue traduzioni di *ποιητικός* dalle fonti greche:

L'adjectif *operatorius* traduit l'idée d'une production, d'une efficacité, d'une réalisation, par opposition avec la stérilité des dispositions purement internes, avec l'inertie du langage humain sans effet sur le monde, voire avec le repos de la contemplation ou avec les charismes autres que ceux des bâtisseurs; il est le plus souvent appliqué à Dieu, dont il exprime naturellement la puissance créatrice, en particulier sous la forme, familière à Ambroise, d'*operatoria virtus*¹⁶⁸.

Fondamentale per la comprensione della prima *cobla* del componimento si rivela, infatti, un passaggio dell'*Exameron* in cui Ambrogio divide le arti umane in tre specie¹⁶⁹, a seconda che consistano in un movimento del corpo di cui nulla rimane una volta cessato (*artes actuosae*), che esercitino l'intelligenza (*artes theoreticae*), o che lascino dopo di loro un'opera che attesta la competenza dell'artigiano, del costruttore, del tessitore; Ambrogio non dà un nome a questa terza categoria, ma la avvicina all'arte creatrice di Dio, il cui risultato sussiste come testimonianza della sapienza divina. In questo brano, in verità, la parola *operatorius* non compare, ma a parere di Pépin dovrebbe, come lascia immaginare il confronto con la fonte greca, ossia l'*Hexameron* di Basilio:

Quant au *ποιητικός* de Basile, nous venons de voir qu'il ne reçoit pas de traduction dans cette page de l'*Exameron*; absence d'autant plus surprenante que la description de cette *ποιητική τέχνη* (l'art de Dieu laisse après lui une oeuvre, le monde, à partir de laquelle l'on

¹⁶⁷ Rossi 2005, p. 614, n. 16.

¹⁶⁸ Pépin 1964, p. 337.

¹⁶⁹ Significativo appare il fatto che tale divisione delle arti si incontri anche nel *De institutione oratoria* di Quintiliano (II, 18, 1-2), come noto, fondamentale nell'educazione scolastica del medioevo: «Cum sint autem artium aliae positae in inspectione, id est cognitione et aestimatione rerum, qualis est astrologia nullum exigens actum, sed ipso rei cuius studium habet intellectu contenta, quae θεωρητική vocatur, aliae in agendo, quarum in hoc finis est et ipso actu perficitur nihilque post actum operis relinquit, quae πρακτική dicitur, qualis saltatio est, aliae in effectu, quae operis, quod oculis subicitur, consummatione finem accipiunt, quam ποιητικήν appellamus, qualis est pictura. (altre hanno il loro fondamento nel risultato, che si concludono con il compiersi dell'opera offerta alla vista, come la pittura). Si noti come Quintiliano ricorra esplicitamente al termine *ποιητικήν* per definire il terzo tipo di *ars*.

peut connaître la sagesse du Créateur) est très proche de la ποιητική δύναμις telle que la présentait Philon¹⁷⁰, et qu’Ambroise rendait à l’aide d’*operatorius*. On attendrait donc ici aussi *ars operatoria*, dans le prolongement de *opus, operator, operatio*; peut-être est-ce justement cette accumulation de trois mots issus de la même racine qui a dissuadé Ambroise d’en ajouter un quatrième¹⁷¹.

Leggiamo il passaggio ambrosiano in questione:

Est ergo hic mundus divinae specimen operationis; quia dum opus videtur, praefertur operator. Namque ut istarum artium aliae sunt actuosae, quae sunt in corporis motu, aut sono vocis; cessavit motus aut sonus, nihil superfuit, nec remansit spectantibus vel audientibus: aliae theoreticae, quae vigorem mentis exercent: aliae huiusmodi, ut cessante quoque operationis officio, operis munus appareat, ut aedificatio atque textura, quae etiam tacente artifice, peritiam eius ostendunt, ut operatori operis sui testimonium suffragetur. Similiter hic mundus divinae maiestatis insigne est, ut per ipsum Dei sapientia manifestetur¹⁷².

Con l’altisonante *incipit Ben vueill que sapchon li pluζor* – che, come segnalato dalla critica, ricalca la formula esordiale delle bolle imperiali *Sapient omnes Dei nostrique fideles* – il trovatore chiama a raccolta il pubblico perché conosca e sancisca la grandezza della sua abilità artistica, valutando la qualità tecnica del suo *vers*. Nel momento stesso in cui il *vers* sarà *lasatz*, in cui il poeta-artigiano avrà compiutamente tessuto il suo componimento e la sua operazione sarà cessata, sarà l’opera stessa, apparendo in tutta la sua perfezione, a testimoniare a chi la contemplerà la somma perizia del suo artefice: «Qu’ieu port d’aicel mester la flor, / et es vertatz, / e puesc ne trair lo vers auctor, / quant er lasatz». Proponendo come garante il *textus* che egli ha *trat de bon obrador* e che, una volta venuto alla luce, continuerà a manifestare la sua *bona color*, patente *imago* dell’autore, Guglielmo IX intende suggerire l’appartenenza del proprio atto poetico alla terza tipologia di *artes* descritta nel brano ambrosiano, ossia quella accostabile all’azione divina all’atto della creazione. Ambrogio utilizza altrove l’espressione *verbum operatorium* per indicare la potenza ispiratrice che lo Spirito di Dio esercita sugli artigiani, infondendo in loro la capacità e la sapienza necessarie a realizzare opere magnifiche¹⁷³. Egli

¹⁷⁰ Il riferimento è al *De fuga et inventione* di Filone Alessandrino. Pépin scrive (p. 339): «Il est donc à croire que l’emploi d’*operatorius* chez Ambroise remonte en définitive à son souci de forger un adjectif capable de rendre adéquatement le ποιητικός qu’il trouvait chez Philon. [...] La puissance divine mise en oeuvre dans la création du monde, voilà donc comment l’on peut se représenter la ποιητική δύναμις de Philon».

¹⁷¹ Pépin 1964, pp. 343-344.

¹⁷² *Exameron* I, 5, 17.

¹⁷³ *Expos. Psalmi CXVIII* 3, 21, 1-3 (PL 15, 1230): «Itaque sicut alii datur per Spiritum sermo sapientiae, et alii sermo scientiae secundum eundem spiritum, alii fides in eodem spiritu, alii gratia

evoca le figure di Beselehel e Hooliab, gli artigiani *polymitarii* che il libro dell'*Esodo* (35, 31-35¹⁷⁴) racconta essere stati incaricati di tessere con fili di differenti colori i drappi damascati destinati al velo del tempio e alle vesti del gran sacerdote. Nel sancire il valore tecnico di uno dei suoi carmi figurati, in una lettera a Siagrio (5, 6, 16) Venanzio Fortunato chiama in causa proprio i tessitori dell'*Esodo*: «Ne tamen causa nos oneret, quod velut aracneae arte videamur picta fila miscere, quod vobis compertum est in Moysi prophetae libris, polymitarius artifex vestes texuit sacerdotum». Certo appare più suggestiva che possibile l'ipotesi che alla scelta di sottolineare la *bona color* della metafora artigianale guglielmina, oltre all'ovvia allusione alla perizia nell'utilizzo dei *colores rethorici*, abbia contribuito una reminiscenza dell'immagine dei biblici drappi damascati, come accadde invece per il *versus intextus* di Venanzio Fortunato. Tuttavia, la formula *bona color* si arricchisce indubitabilmente di un sovrasenso morale già individuato da Rossi, che vede in essa un riferimento alla «purezza primigenia dell'anima umana» non ancora corrotta dal peccato. La *bona color* del *vers* non è, infatti, altro che il riflesso della *bona color* del suo artifice, ne è l'*imago*, allo stesso modo in cui il creato è segno visibile della maestà del Creatore e della sua Sapienza. La metafora dell'anima *bene picta* dal Cristo *polymitarius*¹⁷⁵ o dal Dio *pictor* all'atto della sua generazione è, come noto, topica nella

curationum in uno spiritu, alii operatio virtutum, alii spiritus cognitionis, alii spiritus consilii plenioris, alii spiritus fortitudinis, alii pietatis spiritus; tamen in omnibus unus atque idem spiritus est, dividens singulis prout vult. Est spiritus prophetarum, et spiritus apostolorum: est etiam artificum spiritus, sicut et Beseleel et Oliab, quos implevit Dominus Spiritu divino sapientiae et scientiae, et omnis artis; ut facerent amictum et Tabernaculum, atque altare secundum sensum quem dedit his Deus (*Ex.* 35, 30 et seq.) ; sed etiam caeteris sapientibus intelligere et facere omnia opera secundum omnia quae Dominus imperabat. Itaque fecerunt quae non didicerant, nec viderant, secundum ea quae his Spiritus demonstrabat. Et plerisque videtur alius apostolorum spiritus, alius prophetarum, et diversus in singulis: sed non est diversus, sed unus est spiritus, dividens genera diversa virtutum. Unde non dubium videri debet, si aliis verbum apostolicum, aliis propheticum, aliis evangelicum, aliis verbum operatorium datum est; et tamen unum est verbum dividens se singulis pro nostra possibilitate, vel pro sua voluntaria largitate».

¹⁷⁴ La competenza pratica di carattere tecnico e artistico è presentata a più riprese nella Scrittura come partecipazione alla Sapienza divina: cfr. *Ex.* 35, 31-35: «Dixitque Moses ad filios Israhel: Ecce vocavit Dominus ex nomine Beselehel, filium Uri filii Hur de tribu Iuda, implevitque eum spiritu Dei sapientiae et intellegentiae et scientiae omni doctrina, ad excogitandum et faciendum opus in auro et argento et aere, sculpendisque lapidibus et opere carpentario quicquid fabre adinveniri potest. Dedit in corde eius Hooliab quoque filium Achisamech de tribu Dan. Ambos erudit sapientia ut faciant opera abietarii, polymitarii ac plumarii de hyacintho et purpura coccoque bis tincto et bysso et textant omnia ac nova quaeque repperiant».

¹⁷⁵ L'immagine di Cristo *polymitarius* compare nel *De variis sacris quaestionibus* (*Dubitatio* II, PL 145, 624) di Pier Damiani: «Quid ergo mirum si Redemptor noster polymitarius dicitur, qui virtutis decore polymito induit animam?».

trattativa cristiana. Particolarmente interessanti per l'esegesi del *vers* guglielmino si rivelano le riflessioni di Ambrogio intorno alla creazione dell'uomo al sesto giorno nell'*Exameron* (VI, 7, in *PL* 14, 258):

Hominis creationem a consideratione creatoris auspicatur. Filium Patris imaginem esse, nec non inter eos unitatem distinctionemque inveniri demonstrat. Denique hominem ut cognoscat unde oriatur, cuiusve imaginem, et in qua parte eam gerat, admonet. Sed ipsius creationis nostrae seriem consideremus. *Faciamus*, inquit, *hominem ad nostram imaginem, et ad similitudinem nostram* (*Gen.* 1, 26). [...] Imago Dei virtus est, non infirmitas: imago Dei sapientia est, imago Dei iustitia est. [...] *Attende*, inquit, *tibi soli* (*Deut.* 4, 9). Aliud enim sumus nos, aliud sunt nostra, aliud quae circa nos sunt. Nos sumus, hoc est, anima et mens: nostra sunt corporis membra, et sensus eius: circa nos autem pecunia est, servi sunt et vitae istius apparatus. Tibi igitur attende, et te ipsum scito, hoc est, non quales lacertos habeas, non quantam corporis fortitudinem, non quantas possessiones, quantam potentiam, sed qualem animam ac mentem, unde omnia consilia proficiscuntur, ad quam operum tuorum fructus refertur. Illa est enim plena sapientiae, plena pietatis atque iustitiae; quoniam omnis virtus a Deo est. Cui dicit Deus: *Ecce ego, Hierusalem, pinxi muros tuos* (*Is.* 49, 16), illa anima a Deo pingitur, quae habet in se virtutum gratiam renitentem, splendoremque pietatis. Illa anima bene picta est, in qua elucet divinae operationis effigies. Illa anima bene picta est, in qua est splendor gloriae, et paternae imago substantiae. Secundum hanc imaginem quae refulget, pictura pretiosa est. Secundum hanc imaginem Adam ante peccatum. [...] Anima igitur nostra ad imaginem Dei est. [...] Obtutus est quidem praestans, spectare elementa mundi, cognoscere quae nullus annuntiet, sed tuus deprehendat aspectus; verum hoc ipsum quantum est quod videmus; ut eo ad similitudinem Dei nos esse dicamus, qui omnia videt, spectat omnia, latentes deprehendit affectus, scrutatur cordis occulta (*Rom.* 8, 27)? [...]. Non ergo caro potest esse ad imaginem Dei, sed anima nostra. [...] Sed audi quia ad imaginem est Dei. Dicit enim Apostolus: *Nos itaque omnes revelata facie gloriam Dei speculantes ad eandem imaginem reformamur a gloria in gloriam, sicut a Domini spiritu* (*2 Cor.* 3, 18). [...] Pictus es ergo, o homo, et pictus a Domino Deo tuo. Bonum habes artificem atque pictorem (*Is.* 49, 16). [...] Cognosce ergo te, decora anima; quia imago Dei es. Cognosce te, homo; quia gloria es Dei (*1 Cor.* 11, 7). Audi quomodo gloria. Propheta dicit, *Mirabilis facta est cognitio tua ex me* (*Ps.* 138, 6), hoc est, in meo opere tua mirabilior est facta maiestas, in consilio hominis tua sapientia praedicatur. Dum me intueor, quem tu in ipsis cogitationibus occultis et internis affectibus deprehendis, scientiae tuae agnosco mysteria. Cognosce ergo te, o homo, quantus sis, et attende tibi.

È *bene picta* quell'anima in cui risplende l'effigie dell'operazione divina e che ha in sé la grazia delle virtù, delle quali Dio è *largitor et conservator*, quell'anima che Dio al momento della creazione ha dipinto a sua immagine e somiglianza e che risplende di gloria. È solo conoscendo se stessa che l'anima comprende di essere immagine e gloria di Dio. È questa, infatti, la suprema verità che Ambrogio, e con lui molti altri autori cristiani successivi, in particolar modo del XII sec., ritiene sia la risposta all'esortazione espressa dal precetto delfico *Nosce te ipsum*.

Molti elementi chiamati in causa nel passo ambrosiano – significativamente in relazione alla creazione dell'uomo, come vedremo – sono individuabili in filigrana nella strutturazione e nella formulazione del testo trobadorico, che ritrova, attraverso il loro riconoscimento, una coerenza di progressione di *cobla in cobla* e una densità di senso altrimenti difficilmente apprezzabili. La pertinenza di un richiamo al motto delfico in relazione al componimento guglielmino è confermata dalla centralità ad esso esplicitamente attribuita anche nella principale fonte di ispirazione del *vers*, ossia una sezione del secondo libro dell'*Ars amatoria* di Ovidio. Come noto, la volontà da parte del trovatore di evocare la figura di *Naso magister*, attraverso la propria autocelebrazione come *maistre* nella pratica amatoria, è già stata riconosciuta da Roy Rosenstein, che sottolinea con forza la consonanza dei due testi nell'esaltazione della dimensione del *ludus*, entro la quale amore e poesia devono necessariamente rimanere:

Dans son traité pratique Ovide rend compte de trois sortes d'activité ludique, trois genres de loisir, tous trois régis par des règles et motivés par un vif esprit de compétition: l'amour, la poésie, et le jeu proprement dit. Au moment de conclure seulement, quand le jeu a été joué jusqu'à la fin, ces trois activités ludiques se recourent: *lusus habet finem* (III, 809). [...] Georg Luck a bien précisé que *lusus* pour Ovide signifie non seulement "passe-temps" mais encore "plaisirs d'amour". Ce sont à la fois jeu poétique et jeu érotique qui s'achèvent simultanément dans ce passage à la fin du livre. Peut-être pour la première fois, le temps du jeu est d'un même élan celui de l'amour et de la poésie réunis. Le point culminant sur le plan sexuel l'est aussi sur le plan poétique: si l'écrivain de l'amour (*amorigraphus*) arrête ici son discours amoureux (*sermo amatorius*), c'est que, *gaudia post Veneris* (III, 805), tout maintenant a été dit et fait. Les deux jeu, celui de l'amour comme celui de la poésie, ont été joués jusqu'au but¹⁷⁶.

E fon jogatz, sentenza Guglielmo IX concludendo, al modo d'Ovidio, al contempo atto amoroso e atto poetico, all'interno di una metafora erotica con ogni probabilità, come vedremo, suggerita anch'essa alla mente dalla lettura di un passo dell'*Ars amatoria*, nel quale protagonista delle tecniche di seduzione è il gioco dei tre dadi (*Ars* III, 355-356). I punti di contatto individuabili con l'opera ovidiana si potrebbero moltiplicare, a partire dal parallelismo istituito sin dai versi iniziali del poemetto latino fra *ars amatoria* e *artes* della vita quotidiana, che influenza la scelta guglielmina di qualificare la pratica amorosa come *mester*, nel quale è possibile acquisire perizia attraverso l'apprendimento e l'esperienza, come Ovidio

¹⁷⁶ Rosenstein 1998, pp. 108-109.

insegnava appellandosi frequentemente all'*usus*¹⁷⁷ come *magister artium* per consolidare l'autorevolezza dei propri insegnamenti. Il trovatore sceglie evidentemente di vestire i panni dell'*amator* di stampo ovidiano, ossia di un esperto nella disciplina amorosa che nulla ha a che fare con la figura dell'amante elegiaco¹⁷⁸, e di reclamare per sé, in segno di riconoscimento delle proprie abilità al contempo poetiche e amatorie, la palma¹⁷⁹ classica, trasformata in *flor* per necessità di rima secondo la critica, ma più probabilmente (come vedremo) per deliberata sovrapposizione con l'iconografia medievale di *Philosophia/Sapientia* o del Cristo in trono¹⁸⁰ reggenti in una mano uno scettro fiorito¹⁸¹. Sia all'interno dell'*ars amatoria* che nel *vers* spicca

¹⁷⁷ Cfr. *Ars amatoria* I, 29: «Usus opus movet hoc: vati parete perito» e III, 791-792: «Si qua fides, arti quam longo fecimus usu, / credite: praestabunt carmina nostra fidem».

¹⁷⁸ Cfr. *Ars amatoria* II, 738: «Automedon curru, tantus amator ego».

¹⁷⁹ Cfr. *Ars amatoria* II, 3 «Laetus amans donat viridi mea carmina palma» e II, 733-734: «Finis adest operi: palmam date, grata iuventus, sartaque odoratae myrtea ferte comae».

¹⁸⁰ *Sapientia* è, come noto, *nomen Christi*, anche sulla base di *1 Cor.* 1,24: *Christum dei virtutem et dei sapientiam*. I trattatisti cristiani hanno sviluppato un tipo cristologico, basato sulla formula paolina succitata e sui testi messianici fondati sui Salmi e sui libri sapienziali, che si incontra sovente in testi e immagini dell'Alto medioevo, ma che troviamo riflessa anche in *Ben vuelh que sapchon li plusor*. Come spiega D'Alverny (1993, p. 6), «de l'union d'une exégèse qui applique au Verbe divin les textes des livres sapientiaux de l'Ancien Testament, en leur donnant une valeur prophétique – exégèse justifiée par un verset de la première épître aux Corinthiens (1,24) qui appelle le Christ Sagesse de Dieu – et de la tradition gréco-romaine de la philosophie, considérée comme idéal de contemplation intellectuelle et de vie morale a été constitué un type qui nous paraît composite, mais qui, aux yeux de ses fervents, était l'image de l'Intelligence et de la Providence qui illumine et dirige le monde. *Omnia in Sapientia fecisti*: ce verset du Ps. 104, répondait au début de l'évangile selon S. Jean: *Omnia per ipsum facta sunt*, et était développé avec les passages des livres sapientiaux qui montrent la Sagesse organisant l'Univers, la désignent comme l'esprit d'Intelligence (*Prov.* 8,23 ss; *Eccli.* 24,5 ss.; *Sap.* 7,22), inspirant à Salomon la science universelle (*Sap.* 7,17ss.), et comme la mère de toutes les vertus (*Sap.* 7,12; *Eccli.* 24,21). La philosophie de l'antiquité n'avait pas de rôle cosmique comme la Sagesse éternelle. La sagesse que cherchait le vrai philosophe consistant non seulement dans l'ensemble de toutes les connaissances, mais aussi dans la pratique des vertus. “*Philosophia est rerum humanarum divinarumque cognitio cum studio bene vivendi coniuncta*” (*Etym.* II, 24,1) selon la formule transmise par Isidore de Séville et dont les éléments remontent à Cicéron».

¹⁸¹ L'immagine del *portar la flor* richiama il simbolismo della figura di *Sapientia* documentato da D'Alverny: «Une Bible issue du Scriptorium de Tours (Bamberg, St. Bibl. Msc. bib. 1, c. 260v) peu de temps sans doute après la mort d'Alcuin contient une image remarquable de cette “*Sophia Sancta*” en l'honneur de laquelle il avait composé un office liturgique spécial. [...] Cette figure se trouve enclose dans l'initiale du début de l'Écclésiastique: O. Revêtue d'une robe d'or, la tête voilée cerclée d'un nimbe et surmontée de l'exergue: “*Sophia sancta*”, elle est assise sur un trône, tenant d'une main un livre ouvert sur lequel on lit les premiers mots du livre saint: “*Omnis sapientia*”, et de l'autre un sceptre ou une palme. La Bible de Grandval (London, B. M. Add. 10546), qui date à peu près de la même époque, montre également, enclose dans une initiale au début des livres sapientiaux, une figure féminine tenant un livre de la main droite et un sceptre constitué par une branche fleurie stylisée

infatti la terminologia della conoscenza e dell'apprendimento: la via per raggiungere il possesso è il *sapienter amare*. Come si è anticipato, ad ogni altro collegamento con l'opera ovidiana deve però essere preposto il riconoscimento di un preciso rinvio da parte del duca d'Aquitania ai vv. 497-512 del secondo libro:

[Apollo] Is mihi "lascivi" dixit "praeceptor Amoris,
duc age discipulos ad mea templa tuos,
est ubi diversum fama celebrata per orbem
littera, cognosci quae sibi quemque iubet.
Qui sibi notus erit, solus sapienter amabit
Atque opus ad vires exiget omne suas". [...]
Sic monuit Phoebus: Phoebos parete monenti;
certa dei sacro est huius in ore fides.
Ad propria vocor: quisquis sapienter amabit,
vincet et e nostra quod petet arte feret.

Il *praeceptor lascivi amoris* spinge i discepoli all'osservanza del motto *nosce te ipsum*: per tenere un comportamento adeguato in campo amoroso, essi dovranno conoscere le proprie caratteristiche e le proprie doti. Come mette bene in luce Gianluigi Baldo, «il principio delfico della conoscenza di sé – un motivo fondamentale della *sapientia* antica – viene utilizzato per dare una veste eticamente nobile al nucleo ideologico dell'*Ars amatoria*, quel principio del *sapienter amare* (v. 501) che guida la didattica amorosa»¹⁸². Si assiste quindi ad una «trasposizione del principio delfico dalla serietà della norma morale alla tattica galante» riscontrabile anche nel suo impiego all'interno del *vers* guglielmino. Con la medesima ironica solennità con cui Ovidio si incoronava "Maestro di amore libertino", latore di insegnamenti che possiedono garanzia di certezza provenendo dalla parola oracolare del dio Apollo («certa dei sacro est huius in ore fides») ¹⁸³, il trovatore si proclama *Maistre certa*, profetizzando la

terminée par un fleuron. Elle est, comme la précédente, voilée et nimbée. La Sagesse des disciples d'Alcuin a ainsi pris les caractéristiques de la Philosophie de Boèce: "dextera quidem ejus libellos, sceptrum vero sinistra gestabat (*Cons. Phil.* I,1)"» (D'Alverny 1993, pp. 255-256). «Le sceptre, marque du pouvoir royal, s'épanouit en fleuron, et même en branche fleurie, pour accentuer le sens christologique donné à cet emblème. C'est une allusion au texte prophétique d'Isaie (11,1): *Egredietur virga de radice Jesse, et flos de radice ejus ascendet*» (D'Alverny 1993, p. 241). L'iniziale miniata del libro dell'*Ecclesiastico* in una Bibbia realizzata nell'abbazia di San Marziale di Limoges nell'XI sec. testimonia il mantenersi della tradizione esegetico-iconografica iniziata da Alcuino.

¹⁸² G. Baldo, nota ai vv. 493-510, in Ovidio, *Ars*, p. 324.

¹⁸³ Cfr. E. Pianezzola, *Introduzione*, in Ovidio, *Ars*, p. XIII: «La nuova *ars* insegnata da Ovidio si vuole proporre come complesso di regole di comportamento fissate sulla base dell'esperienza, regole capaci

propria infallibilità in campo erotico: «ja m'amigu' anueg no m'aura / que no·m vueill' aver l'endema». L'intero componimento si profila come una sorta di risposta all'invito *Nosce te ipsum*, articolandosi come un'esposizione dettagliata delle qualità e delle abilità che il trovatore riconosce (e intende vengano riconosciute) a se stesso: *Eu conosc... e conosc... et ai... no soi tan fatz no sapcha... Eu conosc... e conosc... conosc assatz... Qu'ieu sai... Tant ai apres... n'ai bona ma... soi tant ensembatz...*

L'interpretazione e, conseguentemente, la ripresa del precetto delfico da parte di un autore medievale non possono, tuttavia, essere scvre dall'influenza del significato ad esso generalmente attribuito dagli scrittori ecclesiastici, che lo hanno commentato numerosissimi sin dagli esordi del cristianesimo, fino a donargli ampia fortuna proprio nel XII sec.¹⁸⁴ Ricordando il famoso passaggio dell'undicesima satira di Giovenale *E coelo descendit "Nosce te ipsum"* (XI, 27)¹⁸⁵, essi sottolineano con forza l'origine divina della sentenza, riconoscendole un fondamento non classico-filosofico ma biblico, in accordo con l'esegesi elaborata da Origene intorno alle parole rivolte all'anima in figura di amata in *Cant.* 1,7 (*Si ignoras te, o pulchra inter mulieres, egredere*¹⁸⁶), per ricordarle che l'origine della sua bellezza risiede nel suo essere immagine di Dio¹⁸⁷. Mettendo in secondo piano l'interpretazione socratica del motto come invito alla presa di coscienza della finitezza umana e accostandosi invece alla linea

di ridurre, in un campo sfuggente e imprevedibile come quello dei rapporti amorosi, il margine di imprevedibilità delle reazioni e degli atteggiamenti della donna».

¹⁸⁴ Per un'ampia trattazione si rimanda a Maiorino Tuozzi 1976.

¹⁸⁵ Si leggano a titolo di esempio alcuni passaggi del secondo capitolo del trattatello *De cognitione sui* che Hélinand de Froidmont dedica al precetto delfico: «Olim apud Delphos scriptum fuisse legitur in vetustissimo tripode Apollinis famosissimum oraculum, datum consulenti, quomodo ad beatitudinem perveniret, *gnothi seauton*, id est: *Nosce teipsum*. Huius autem sententiae non est credendum Apollinem fuisse auctorem, vel inventorem, sed potius furem. Furatus est enim eam de praesenti loco. Idem est enim, noscere seipsum, quod speciem suam visitare. Aut certe de illo loco Cantici canticorum: *Nisi cognoveris te, o pulchra inter mulieres, egredere, et abi*, etc. (*Cant.* 1,7) Hanc autem sententiam, vel potius hoc furtum Apollinis satyricus noster Iuvenalis divinam et coelestem sententiam appellat, propter summam utilitatem quae in illa continetur. Ait enim: "Illum ego iure / Despiciam, qui scit, quanto sublimior Atlas / Omnibus in Libya sit montibus, hic tamen idem / Ignoret quantum ferrata distet ab arca / Sacculus: e coelo descendit, γνῶθι σεαυτόν".

¹⁸⁶ Origene, *Comm Cant.* II, 1, 8, in Id., *Commento al Cantico dei Cantici*, introduzione, traduzione e note a cura di M. Simonetti, Città Nuova, Roma 1997, pp. 144-145. Alcuni autori, come ad esempio Filone Alessandrino, rimandano ad altri luoghi biblici per l'origine della sentenza, quali *Ex.* 23,21, *Deut.* 15,9 e 24,8 secondo la versione dei Settanta. Cfr. in merito Courcelle 2001, pp. 43-46.

¹⁸⁷ Sulla scia di Origene, l'equivalenza tra bellezza dell'anima e immagine di Dio viene ribadita da Guglielmo di Saint-Thierry in apertura del suo trattato *De natura corporis et animae*: «Tra i greci è celebre il responso di Apollo Delfico: "Uomo, conosci te stesso". La medesima cosa afferma anche Salomone, o meglio Cristo, nel Cantico dei Cantici: "Se non ti conosci, esci"».

esegetica platonica e neoplatonica, i Padri della Chiesa scelgono di intendere l'antica formula di saggezza in relazione al rapporto fra lo spirito dell'uomo e la realtà del divino: l'uomo deve imparare a conoscere se stesso e a conoscere Dio, due conoscenze che si implicano mutuamente alla luce di *Gen.* 1,26: «Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram». In tutta la tradizione cristiana conoscenza di sé e conoscenza di Dio vengono presentate come strettamente solidali, come attestano il brano ambrosiano citato in precedenza e l'antropologia dell'*imago Dei* espressa da Agostino nei *Soliloquia*. Nella preghiera iniziale del libro I (I, 1, 4), anche Agostino sottolinea infatti l'accordo esistente tra le ricerche filosofiche sul "Conosci te stesso" e il versetto di *Genesi* sull'uomo fatto a immagine e somiglianza di Dio, legame riaffermato poi nella preghiera recitata sull'invito di *Ratio* all'inizio del libro II: «Deus qui fecisti hominem ad imaginem et similitudinem tuam (*Gn* 1, 26), quod qui se ipse novit agnoscit. [...] Deus semper idem, noverim me, noverim te». Se conoscere se stesso significa per l'uomo riconoscere la propria origine divina e comprendere di essere stato creato a immagine e somiglianza di Dio, è importante stabilire in cosa consistano tale immagine e tale somiglianza. I commentatori cristiani generalmente concordano nel sostenere che l'immagine divina sia costituita dalla *Caritas*, dal momento che Dio stesso è *Caritas*¹⁸⁸, e che sia ravvisabile nella facoltà razionale di cui l'uomo è dotato, ma forniscono interpretazioni molto diverse per ciò che concerne la somiglianza. Alcuni autori come Ugo e Gualtiero di San Vittore identificano *cognitio* e *dilectio* come i costituenti rispettivamente dell'immagine e della somiglianza: «Homo factus ad imaginem Dei in hoc quod factus est capax divinae cognitionis; ad similitudinem in hoc quod factus est capax divinae dilectionis»¹⁸⁹. Molti sono tuttavia gli esegeti che riconducono la somiglianza entro la sfera della morale e la pongono in relazione alle *virtutes* che caratterizzano il comportamento umano, come fa ad esempio Pietro Comestore: «Imago Dei est anima in essentia et ratione eius, quia spiritus factus est et rationalis ut Deus. Similitudo in virtutibus, quia bona, iusta, sapiens»¹⁹⁰. Parole analoghe si leggono in una delle raccolte di sentenze riconducibili alla Scuola di Laon, la *Voluntas Dei*: «Ad imaginem secundum naturam rationis; ad similitudinem secundum innocentiam, iustitiam et ceteras virtutes quibus homo similis efficitur Deo»¹⁹¹. O

¹⁸⁸ Sulla trattazione del tema presso gli autori del XII secolo, resta fondamentale la consultazione dell'opera di Javelet 1967.

¹⁸⁹ *CCCM* 30, p. 100.

¹⁹⁰ *PL* 198, 1063.

¹⁹¹ ms. Paris, B.N.F., lat. 18108.

ancora in Ugo di Rouen: «Appareat similitudo Dei in moribus pro natura, in operibus pro iustitia, in virtutibus pro gratia». E Angelomo di Luxeuil: «Si imago Dei est in interiori homine, similitudo in moribus»¹⁹². E gli esempi si potrebbero moltiplicare. Il tema della conoscenza di sé come condizione di un saggio comportamento riprende, certo, il tradizionale filone socratico, richiamato anche da Cicerone nella trattazione dell'agire morale improntato al *decorum*¹⁹³. Tuttavia, nell'interpretazione cristiana del precetto delfico, attraverso il proprio comportamento morale, esercitando e affinando le proprie virtù e qualità con l'aiuto della Grazia, l'uomo può giungere sino a rendere effettiva la sua somiglianza con il Creatore, progredendo in un cammino di perfezionamento attraverso l'imitazione¹⁹⁴ di Dio e la partecipazione alle sue proprietà, come sottolinea Ugo di San Vittore: «Imago est in lineamentis similibus; similitudo in cuiuslibet eiusdem proprietatis participatione. [...] Filius imago est patris, non ad imaginem, quia quidquid habet pater, totum habet et filius per naturam. Homo vero ita est imago Dei, quod ad imaginem, quia non per naturam, sed participatione vel imitatione habet ea quae Dei sunt»¹⁹⁵. Il raggiungimento della perfezione¹⁹⁶

¹⁹² PL 155, 122.

¹⁹³ Cfr. *De officiis* I, 114.

¹⁹⁴ L'immagine divina che l'uomo porta in sé si manifesta attraverso l'imitazione di Dio, come sottolinea Pietro Cantore: «*Ad imaginem* quantum ad naturalia, *et similitudinem* quantum ad gratuita. Ratio magis proprie est imago Dei: homo propter rationem; sicut pictura dicitur ipsa tabella propter picturam quam continet, sic homo dicitur imago propter rationem; vel expressius etiam ratio quam anima, quia imago dicitur per rationem. Vel de hac dicitur: *In imagine pertransit homo* (Ps. 38,7). Illam habet etiam diabolus, similitudine privatur per peccatum. Unde Adam vulneratus est in naturalibus, spoliatus gratuitis. Vel *ad imaginem et similitudinem*, id est ad imaginem assimilacionis, ut Deum imitemur quantum possumus, etsi non equis passibus. Vel *ad imaginem* et rationalem hominem et immortalem quodammodo, scilicet si voluerit, *et similitudinem* et sanctitatem morum et iustificationem». Ms. Paris, Bibliothèque de l'Arsenal 44, fol. 7ra, cit. in Dahan 1992, p. 150.

¹⁹⁵ PL 175, 37.

¹⁹⁶ Si vedano le riflessioni di Courcelle intorno all'impiego del precetto delfico da parte di Guglielmo di Sant-Thierry nell'*Epistola ad fratres de Monte Dei* (Courcelle 2001, p. 207): «L'uomo perfetto in questa vita non è colui che vive unicamente in solitudine, ma chi è uno nell'unità dello spirito, cioè uno con Dio, in modo tale che l'uomo, cominciando a conoscere perfettamente se stesso, si elevi alla conoscenza di Dio e alla somiglianza con Lui, senza però negare l'incolmabile disuguaglianza che lo separa dalla divinità-monade». si leggano le parole di Guglielmo Di Saint-Thierry nell'*Epistola* (par. 117): «*Jam enim qui hactenus fuit solitarius vel solus, efficitur unus, et solitudo ei corporis vertitur in unitatem mentis. Et impletur in eo, quod Dominus pro discipulis in clausula omnis perfectionis oravit dicens: Pater, volo ut sicut ego et tu unum sumus, ita et ipsi in nobis unum sint* (Io. 17,11 e 21). Hec enim unitas hominis cum Deo vel similitudo ad Deum: in quantum propinquat Deo, in tantum inferius suum conformat sibi, infirmum illi, ut spiritus et anima et corpus suo modo ordinata, suis locis disposita, suis meritis estimata, suis etiam proprietatibus cogitentur; ut incipiat homo perfecto nosse seipsum,

nelle virtù avvicina a Dio fino al traguardo della somiglianza: «Estote ergo vos perfecti sicut et Pater vester caelestis perfectus est» (*Matth.* 5,48) e «Non est discipulum super magistrum, perfectus autem omnis erit sicut magister eius» (*Luc.* 6,40). Il *magister* in questione è naturalmente Cristo, che nel Vangelo di Matteo intima agli uomini di non attribuirsi la qualifica di “maestro”, prerogativa unicamente divina al pari dell’infallibilità: «Ne vocemini magistri, quia magister vester unus est Christus» (*Matth.* 23,10).

È tuttavia proprio questa la qualifica che Guglielmo IX attribuisce a se stesso al v. 36: *Qu’ieu ai nom maistre certa*, “io ho nome maestro infallibile”. Maria Luisa Meneghetti per prima ha intuito la volontà da parte del duca d’Aquitania di identificarsi con Dio tramite la scelta di tale appellativo:

Tout au long de sa composition Guillaume à semé des traces minimales qui nous confirment dans cette auto-identification audacieuse [con il Dio-creatore o Dio-destino che gioca a dadi con il mondo], terriblement – au sens propre du mot – audacieuse. Partons de ce qui peut être considéré une sorte d’indicateur onomastique de l’auto-identification, c’est à dire le titre de “maistre certa”, encore une fois, du moins à l’apparence, relié à un “métier” sexuel, avec lequel Guillaume se qualifie juste avant la scène du jeu de dés. En réalité, cette définition nous amène bien au-delà de toute implication sexuelle, vers un problème qui a été discuté déjà à partir d’Augustin (dans son dialogue *De Magistro*), et peut-être même avant, si l’on pense au dialogue platonique dit *Ménon* ou *De la vertu*: le problème de la *cognitio certitudinalis*, c’est-à-dire d’une connaissance qui ne dépend pas de l’observation ou de l’induction, mais qui atteint directement aux “raisons immutables” et aux “idées” des choses¹⁹⁷.

Meneghetti cita in merito un passaggio dell’undicesima delle *Quaestiones disputatae de veritate* di Tommaso d’Aquino, ossia la *Quaestio de magistro*: «Et primo quaeritur utrum homo possit docere et dici magister, vel solus Deus. Et videtur quod solus Deus doceat, et magister dici debeat» (q. 11, a. 17):

Praeterea, cum scientia sit certitudinalis cognitio, ab illo aliquis scientiam accipit per cuius locutionem certificatur; non autem certificatur aliquis ex hoc quod audit hominem loquentem, alias oporteret quod quidquid alicui ab homine dicitur, pro certo ei constaret. Certificatur autem solum secundum quod interius audit veritatem loquentem, quam consulit etiam de his quae ab homine audit, ut certus fiat. Ergo homo non docet, sed veritas quae interius loquitur, quae est Deus.

et per cognitionem sui proficiendo ascendere ad cognoscendum Deum». A parere di Courcelle (p. 229, n. 114) si tratta qui della dottrina dell’omologia zenoniana.

¹⁹⁷ Meneghetti 2006, pp. 770-771.

Guglielmo IX mostra ancora una volta di giocare con il suo pubblico, moltiplicando i piani di significato del testo non attraverso una semplice sovrapposizione di fonti, bensì alludendo alla possibile rilettura in chiave cristiana dei concetti fondamentali esposti nel brano dell'*Ars amatoria* che fornisce l'ispirazione principale del *vers*: il titolo di *magister*, che alla luce dell'insegnamento evangelico e dell'esegesi cristiana non può essere attribuito ad altri che a Dio; l'infallibilità e la *certitudinalis cognitio*; il riecheggiamento del precetto delfico, che sulla scia del pensiero patristico invita l'uomo a riconoscere la propria somiglianza con Dio e a ripristinare la perfezione originaria attraverso l'affinamento delle virtù morali. La reinterpretazione capziosa dei versi di Ovidio alla luce degli insegnamenti cristiani consente al trovatore di creare un piano di senso pretenziosamente tropologico, nel quale si assiste a quella sovrapposizione ambigua fra le due dimensioni del *ludus amoris* e della *disciplina morum*, della strategia amorosa o più precisamente erotica e della norma morale, che già caratterizzava il richiamo strumentale al precetto delfico nell'insegnamento ovidiano, ma che ora chiama in causa l'ideale medievale del *cultus virtutum*. Prendendo maliziosamente giustificazione dal pensiero patristico, nelle *coblas* centrali (II – VI) il trovatore lega l'affermazione del proprio raggiungimento della perfezione nella virtù alla rivendicazione della propria somiglianza con Dio, innestando così su quello “tropologico” un ulteriore livello di senso che sconfinava blasfemamente nei territori dell'anagogia. Come si è visto, il tema della conoscenza di sé (*Nosce te ipsum*) implica nel pensiero medievale una riflessione intorno alle nozioni di *homo imago Dei* e *imitatio Dei* alla luce di *Gen.* 1,26, «Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram». Nella trattatistica tale versetto risulta inestricabilmente congiunto con le parole con le quali Dio concede agli uomini al contempo divinità e adozione a figli nel *Ps.* 81,6: «Ego dixi dii estis et filii Excelsi omnes». Attraverso l'unzione battesimale e l'infusione dello Spirito, l'uomo diviene *per gratiam* ciò che Cristo è *per naturam*. Si leggano in merito, a titolo di esempio, le riflessioni di Agostino nelle *Enarrationes in Psalmos* (49,2):

Manifestum est ergo, quia homines dixit deos (*Ps.* 81,6), ex gratia sua deificatos, non de substantia sua natos. Ille enim iustificat, qui per semetipsum non ex alio iustus est; et ille deificat, qui per seipsum non alterius participatione Deus est. Qui autem iustificat, ipse deificat, quia iustificando, filios Dei facit. *Dedit enim eis potestatem filios Dei fieri* (*Io.* 1,12). Si filii Dei facti sumus, et dii facti sumus: sed hoc gratiae est adoptantis, non naturae generantis. Unicus enim Dei Filius Deus et cum Patre unus Deus, Dominus et Salvator noster Iesus Christus, in principio Verbum et Verbum apud Deum, Verbum Deus. Caeteri qui fiunt dii, gratia ipsius fiunt, non de substantia eius nascuntur ut hoc sint quod ille, sed ut per beneficium perveniant ad eum, et sint cohaeredes Christi.

Se per molti autori, come Agostino o Girolamo¹⁹⁸, il *dii estis* del salmo indica una potenziale *deificatio* relativa a tutti gli uomini indiscriminatamente, nel corso del medioevo si sviluppa una tendenza a inserire la distinzione fra Cristo, *Deus per naturam*, e l'uomo, *deus per gratiam*, all'interno di una precisa teoria politica che esalta la condizione del re come cristomimetica. Sulla scorta di riflessioni come quella dell'Ambrosiaster, secondo cui «in dominatione imago Dei factus est homo e homo habens imperium dei quasi vicarius eius, quia omnis rex dei habet imaginem»¹⁹⁹, come sottolinea Kantorowicz, «by building up a doctrine of man's original kingship and of man's essentially royal character, those authors come to create a theory fluctuating between *homo imago Dei* and *rex imago Dei*»²⁰⁰. Il *dii estis* del salmo 81 viene progressivamente ad essere interpretato come rivolto alle sole figure dotate di sovranità, non più ad ogni uomo indistintamente. All'unzione battesimale si sostituisce quella ricevuta dal re durante la cerimonia di incoronazione, grazie alla quale egli diviene *christus*, 'santificato dal crisma', ma anche uguale a Cristo per effetto della grazia, che gli conferisce la capacità di condividere alcune prerogative della condizione divina nonostante la sua natura umana. In quanto espressione di un'opposizione alle idee romanocentriche diffuse dalla riforma gregoriana, Kantorowicz individua in uno dei trattati scritti nel XII sec. dal cosiddetto Anonimo Normanno, il *De consecratione pontificum et regum*, la formulazione più compiuta ed evidente della teoria del re cristomimetico, segnalando l'insistenza dell'autore sulla distinzione *Deus per naturam*, *Deus per gratiam*.

Potestas enim regis potestas Dei est, Dei quidem est per naturam, regis per gratiam. Unde et rex Deus et Christus est, sed per gratiam, et quicquid facit non homo simpliciter, sed Deus factus et Christus per gratiam facit. Immo ipse, qui natura Deus est et Christus, per vicarium suum hoc facit, per quem vices suas exequitur. [...] Itaque (rex) in unoquoque gemina intelligitur fuisse persona, una ex natura, altera ex gratia [...]. Una, qua per

¹⁹⁸ Si leggano le parole di Girolamo a commento di Ps. 81,6 nel *Tractatus in Librum Psalmorum LXXXI* (CCSL 78, p. 77): «Ego dixi: dii estis et filii Excelsi omnes. Audiatur Eunomius, audiatur Arrius, qui dicunt Filium Dei similiter esse filium, ut nos sumus. Quod dii sumus, non sumus natura, sed gratia. 'Quotquot enim eum receperunt, dedit eis potestatem filios Dei fieri'. Propterea feci hominem, ut de hominibus dii fiant. Ego dixi: dii estis et filii Excelsi omnes. Videte quanta sit dignitas: et dii vocamur, et filii. Ego feci vos deos, sicut feci Moysen pharaonis deum: ut postquam dii fueritis, digni efficiamini esse filii Dei. Considerate scripturam divinam: 'Non est personarum acceptio apud Deum'. Non dixit: Ego dixi: dii estis, reges et principes, sed omnes: quibus aequaliter corpus dedit et animam et spiritum, aequaliter donavi et deitatem et adoptionem. Aequaliter omnes nascimur, et imperatores et pauperes; aequaliter et morimur».

¹⁹⁹ Ambrosiaster, *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* XLV, 3 e CVI,17 (CSEL 50).

²⁰⁰ Kantorowicz 1952, p. 265.

conditionem naturae ceteris hominibus congrueret, altera qua per eminentiam deificationis et vim sacramenti cunctis aliis precelleret. In una quippe erat naturaliter individuus homo, in altera per gratiam Christus, id est Deus-homo²⁰¹.

A differenza del vescovo, figura del Cristo terreno, umano, che sacrificò se stesso per la salvezza dei cristiani, a parere dell'Anonimo il sovrano costituisce l'antitipo del Cristo nella sua funzione divina di re del mondo, signore del creato. È a questa concezione elitaria della *deificatio* concessa da Dio con la sentenza *dii estis* che Guglielmo IX sembra ironicamente appellarsi in *Ben vueill que sapchon li plusor*, vantandosi di possedere attributi tipicamente legati nella Scrittura alla regalità di Dio e al suo potere messo in atto alla creazione del mondo. Sebbene dall'ampio ricorso nel testo ad un lessico appartenente alla sfera dell'artigianato la critica abbia dedotto la volontà da parte del trovatore di vestire giocosamente i panni del *Wanderhandwerker*²⁰², le caratteristiche che Guglielmo IX sceglie di presentare di *cobla* in *cobla* concorrono tutte a tratteggiare la figura ideale del grande signore feudale. Esse tradiscono l'adesione da parte del duca d'Aquitania a quella tradizione sapienziale laica, le cui origini vanno fatte risalire all'opera educativa di Alcuino di York, che propone i libri sapienziali dell'Antico Testamento come veri e propri *specula principum*, dai quali i sovrani potevano attingere modelli e precetti di comportamento. Nel tessere il proprio autoelogio, il trovatore ricalca quello pronunciato in *Prov.* 8, 12-16 dalla personificazione di *Sapientia*, per concessione della quale i sovrani ricevono le qualità necessarie per governare (*Per me reges regnant*). Tale brano biblico si incontra, infatti, usualmente a commento di passi della Scrittura fondamentali nella teorizzazione medievale relativa alla regalità, quali *Rom.* 13,1 (*Nulla est potestas nisi a Deo*²⁰³), e in particolar modo al tema, di origine ciceroniana e poi diffuso da Isidoro di Siviglia²⁰⁴ e recuperato nella trattatistica del IX sec., del *rex a recte agendo*, ossia di una concezione di regalità fondata sulla *virtus*. Come segnala Cristiani, «in uno dei più noti fra gli *specula principis* dell'età carolingia, la *Via regia* di Smaragdo di Saint Mihiel, il testo dei *Proverbia*

²⁰¹ Kantorowicz 1952, p. 255.

²⁰² Cfr. Guglielmo IX, *Poesie*, p. 163. Cfr. anche Pasero 2004, pp. 5-16.

²⁰³ Cristiani 2004, p. 132: «In un'opera che appartiene alla tradizione esegetica dei commentari all'Epistola ai Romani, pubblicata nella Patrologia sotto il nome di Aimone di Halbertstadt e probabilmente attribuibile a Aimone di Auxerre, la citazione dei Proverbia ricorre nel commento a uno dei testi più rilevanti nella riflessione politica elaborata all'interno del pensiero cristiano, il non est enim potestas nisi a Deo (*Rom.* 13,1)».

²⁰⁴ Isidoro di Siviglia, *Etymologiae*, IX, III, 4 (*PL* 82, col. 342).

riconduce alla volontà divina come origine e fonte di ogni virtù, nella segreta intimità della *cogitatio* e del *consilium*, nel mistero del dono individuale della *gratia*²⁰⁵:

Dilige ergo illam [Sapientiam], o clarissime rex, ut diligaris ab illa: taliter enim vox eius in Proverbiis sonat: *Ego diligentes me*, inquit, *diligo: et qui mane vigilant ad me, invenient me* (Prov. 8,17). Tale tuum bonis actibus regum praepara pectus, ut tuo semper inesse consilio delectetur. Internis te doceat cogitationibus quidquid gerere debes operibus. Suum est enim consilium, et cui vult intimat illud; sua est prudentia, et cui vult porrigit illam; sua est fortitudo, et cui vult tribuit illam; suum est regnum, et cui vult et quantum vult commendat illud. Sua etenim vox per Salomonem in Proverbiis taliter clamitat: *Ego sapientia habito in consilio, et eruditus intersum cogitationibus. Meum est consilium et aequitas, mea est prudentia, mea est fortitudo. Per me reges regnant, et conditores legum iusta decernunt. Per me principes imperant, et potentes decernunt iustitiam. Ego diligentes me diligo, et qui mane vigilant ad me, invenient me. Mecum sunt divitiae et gloria, opes superbae et iustitia* (Prov. 8,12-18)²⁰⁶.

In Prov. 8,12-16 *Sapientia* presenta essenzialmente se stessa come arte del buon governo (*Per me reges regnant, et conditores legum iusta decernunt*), che coniuga in perfetta armonia intelligenza riflessiva e intelligenza pratica. Le qualità con cui essa si descrive sono le medesime di cui Guglielmo IX si vanta di essere dotato in massimo grado nel suo testo: perfetto consiglio (*Ego Sapientia habito in consilio* ↔ *cobla V*, vv. 32-35), *discretio* (*et eruditus intersum cogitationibus; os bilingue detestor* ↔ *cobla III*, vv. 15-19), *benignitas* (*meum est consilium et aequitas* ↔ *cobla III*, vv. 20-21), prudenza e fortezza (*mea est prudentia, mea est fortitudo* ↔ *cobla II*, vv. 8-14). Anche i ricorrenti riferimenti all'abilità in un *mester* artigianale e in un *joc* che alludono metaforicamente alla potenza sessuale e quindi generativa, trovano riscontro in due attributi mutuati dai brani biblici che vedono protagonista la personificazione di *Sapientia*. In *Sap.* 7,21 essa è esaltata esplicitamente in quanto *artifex* di tutte le cose: *Et quaecumque sunt absconsa et improvisa didici: omnium enim artifex docuit me sapientia*. Secondo alcune interpretazioni, anche in Prov. 8,30-31 si alluderebbe a tale ruolo svolto dalla *Sapientia* all'atto della creazione del mondo, dal momento che essa viene ritratta *cuncta componens* e al contempo *ludens* alla presenza di Dio (*cum eo eram cuncta componens et delectabar per singulos dies ludens coram eo omni tempore, ludens in orbe terrarum et deliciae meae esse cum filiis hominum* ↔ *cobla IV* e *cobla V*, vv. 29-31). I meriti di cui il trovatore si vanta nella *cobla VI* sembrano essere stati ispirati da alcuni elementi della rappresentazione biblica di *Sapientia* nelle vesti di amata, esposti in Prov. 8,17 (*ego diligentes me diligo et qui mane vigilant ad me invenient me*) e in Eccli. 24,29 (*qui edunt me adhuc esurient et qui bibunt me adhuc sitient*), ossia all'interno di un passaggio scritturale che notoriamente costituisce un prolungamento e

²⁰⁵ Cristiani 2004, p. 129.

²⁰⁶ PL 102, 944.

uno sviluppo della dottrina esposta nell'ottavo capitolo dei *Proverbia*. In tale capitolo *Sapientia* dichiara proprie qualità che risultano chiaramente riconducibili, alla mente di un uomo del medioevo, ad attributi che i testi sacri associano a Dio e, per via tipologica, alla figura del Cristo, elencati in particolar modo in *Gb* 12,13.16 e *Is* 11,1-5, nonché agli attributi divini enumerati dal profeta Isaia (9,6) e saldamente fissati nella memoria dei fedeli grazie alla loro ricorrenza nei canti liturgici della messa della Natività²⁰⁷: *Admirabilis consiliarius, Deus fortis, princeps pacis*.

Quella che Meneghetti ha definito come «auto-identification audacieuse» con Dio, operata ironicamente dal trovatore, mostra così di non essere frutto di una vanteria fantasiosa, ma di poggiare parodicamente su solide basi sia scritturali (il legame tra il precetto delfico e *Gen.* 1,26; la compartecipazione a prerogative divine da parte della personificazione di *Sapientia*, cui Guglielmo IX si ispira nel tracciare il proprio autoritratto) che teologico-politiche (la *deificatio* del sovrano sulla base di *Ps.* 81,6 e sulla concessione di *Sapientia* in *Prov.* 8,15). L'affermazione della propria somiglianza con Dio culmina nella sesta strofa con l'introduzione della qualifica di *magister* dotato di infallibilità e *certitudinalis cognitio*, nonché con l'allusione a concetti chiave nella riflessione monastica del XII sec., quali l'*osculum* spirituale e l'insaziabilità dell'*amor-Charitas*. Il legame stabilito tra l'appellativo *maistre certa* e l'atto sessuale – apice della commistione fra *iocus amoris* e *disciplina morum* esemplata sul modello ovidiano e sviluppata in tutte le *coblas* centrali –, lungi dall'inficiare la possibilità dell'esistenza di un livello anagogico di senso nel *vers*, costituisce la fondamentale e la più audace, per non dire blasfema, identificazione che il trovatore intende stabilire con Dio, consistente nella condivisione della proprietà somma di Dio, ossia la capacità di generare.

Ma procediamo con ordine. La seconda strofa è costruita a partire da alcune opposizioni antinomiche:

²⁰⁷ Il testo di uno dei tropi di interpolazione derivato dall'*introito* della messa della Natività, *Puer natus est nobis*, che ritroviamo in alcuni manoscritti – tra i quali un tropario del terzo quarto dell'XI secolo proveniente da Moissac (ms Paris, B.N.F., n. a. lat. 1871) –, recita: «Gaudeamus hodie, / quia Deus descendit de coelis / et propter nos in terris: / Puer natus est nobis / quem prophetae diu vaticinati sunt, / et filius datus est nobis. / Hunc a Patre iam novimus / esse missum in mundum, / cuius imperium / super humerum eius: / et vocabitur nomen eius / admirabilis consiliarius, / Deus fortis, princeps pacis, magni consilii angelus. // Cantate Domino canticum novum, eya, dic Domine, eya. Cantate Domino canticum novum, quia mirabilia fecit». Il testo del tropo è riportato in *Corpus troporum I: Tropes du propre de la messe: Cycle de Noël*. Per un commento si rimanda al contributo di Iversen 1995. Sul manoscritto di Moissac cfr. *Tropaire séquentiaire prosaire prosulaire de Moissac (Troisième quart du XIe siècle)*. *Manuscrit Paris, Bibliothèque nationale de France, n.a.l. 1871*, fac-similé, intro. et index M.-N. Colette, analyse écriture et décoration M.-T. Gousset, Société Française de Musicologie, Paris 2006.

Eu conosc ben sen e folor,	8
E conosc anta et honor,	
Et ai ardiment e paor;	
E si'm partetz un joc d'amor,	
No soi tan fatz	12
No sapcha triar lo meillor	
D'entre'ls malvatz.	

La critica ha generalmente legato tali opposizioni alla sola tematica amorosa. Pasero, pur rilevando che «*honor* assume il suo senso morale dalla contrapposizione», commenta: «*Ardiment e paor* è di solito un *topos* (effetti contraddittori dell'amore)»²⁰⁸. Roncaglia consente, ritenendo che il trovatore ricorra all'uso di antonimi per caratterizzare l'esperienza amorosa come «bifrons»²⁰⁹, come un gioco ad ogni mossa in bilico fra esiti positivi e negativi. L'evidente connessione delle antinomie con la dimensione del *ludus amoris*, esplicitata nella seconda parte della *cobla*, non deve tuttavia distrarre dal significato delle antinomie stesse e dalla sfera dell'etica, cui per la loro stessa formulazione rinviano. All'interno della trattatistica medievale relativa alla descrizione delle virtù cardinali si riscontra la permanenza della concezione classica della virtù come *medietas* ideale fra due estremi, un eccesso e un difetto²¹⁰. Alcuni passaggi concernenti la virtù cardinale della *fortitudo* e una virtù ad essa strettamente legata (quando non addirittura con essa identificata), la *magnanimitas*, incentrano la definizione sulle medesime coppie oppostive cui Guglielmo IX ricorre ai vv. 9-10, ossia *anta et honor e ardiment e paor*. In uno *speculum principis* che riscosse un enorme successo durante tutto il medioevo²¹¹, la *Formula honestae vitae* di Martino di Braga, l'autore identifica *magnanimitas* e

²⁰⁸ Guglielmo IX, *Poesie*, p. 173.

²⁰⁹ Roncaglia 1992, pp. 1112-1113: «L'attitude de Guillaume d'Aquitaine est essentiellement ludique. L'amour est un jeu. [...] Un jeu auquel, par le caractère contradictoire de ses issues, on pourrait appliquer sans impropriété la qualification de "bifrons", car "per son joy pot malautz sanar / e per sa ira sas morir / e savis hom enfolezir / e belhs hom sa beutat mudar / e-l plus cortes vilanejar / e tots vilas encortezir"; et car il demande une expérience "bifrons" elle aussi: "ieu conosc be sen e folhor / e conosc anta et honor / et ai ardimen e paor"».

²¹⁰ Cfr. Bejczy 2011, p. 66: «Despite the overwhelming supremacy of religious conceptions of virtue, classical teachings on the cardinal virtues, often transmitted through the fathers, continued to be quoted throughout the early medieval period. Teachings of a more technical nature, such as the theory of the connection of the virtues and the doctrine of virtue as a mean, were quoted most often, as these posed no challenge to the Christian notion of virtue and morality».

²¹¹ L'opuscolo, finalizzato alla formazione morale del re svevo Mirone attraverso l'educazione alle quattro virtù cardinali, ebbe una vasta diffusione e subì numerosi volgarizzamenti in varie lingue europee, anche grazie alla falsa credenza di una sua paternità senecana. Gli studiosi del testo

fortitudo («Magnanimitas vero, quae et fortitudo dicitur») conformemente alla dottrina del medio stoicismo²¹² e, dopo averne fornito un'ampia descrizione²¹³ che verrà in buona parte citata da Alano da Lilla nel cap. XXIV *de fortitudine* della sua *Summa de arte praedicatoria* e da Marbodo di Rennes in un'epistola²¹⁴, al capitolo VII sunteggia: «Mensura ergo magnanimitatis est, nec timidum esse hominem, nec audacem». Tale formulazione mostra una perfetta coincidenza con la definizione aristotelica, che verrà recuperata nel XIII sec. entro la riflessione di Tommaso d'Aquino sulla virtù della *fortitudo*, ossia «Fortitudo est circa timorem et audaciam» (*Ethic.* 2, c. 7, lect. 8 e 3, c. 9, lect. 18):

Ad virtutem fortitudinis pertinet remove impedimentum quo retrahitur voluntas a sequela rationis. Quod autem aliquis retrahatur ab aliquo difficili, pertinet ad rationem timoris, qui importat recessum quendam a malo difficultatem habente, ut supra habitum est, cum de passionibus ageretur. Et ideo fortitudo principaliter est circa timores rerum difficilium, quae retrahere possunt voluntatem a sequela rationis. Oportet autem huiusmodi rerum difficilium impulsus non solum firmiter tolerare cohibendo timorem, sed etiam moderate aggredi, quando scilicet oportet ea exterminare, ad securitatem in posterum habendam. Quod videtur pertinere ad rationem audaciae. Et ideo fortitudo est circa timores et audacias, quasi cohibitiva timorum, et moderativa audaciarum. [...] Audacia autem est circa idem obiectum, et opponitur timori secundum accessum et recessum, ut supra dictum est. Et quia fortitudo proprie respicit temporalia mala retrahentia a virtute, ut patet per definitionem Tullii; inde est quod fortitudo proprie est circa timorem et audaciam²¹⁵.

suggeriscono la possibilità che possa trattarsi di un centone in buona parte ricavato dal *De officiis* perduto di Seneca. In merito cfr. da ultimo Torre 2009.

²¹² Cfr. Gauthier 1951, p. 240: «S'il ignorait la magnanimité aristotélicienne, s'il ne connut qu'à peine la magnanimité de l'Ancien Stoïcisme, le XIIe siècle connut la magnanimité du Moyen Stoïcisme. Il possédait en effet le *De officiis* de Cicéron, qui fut son véritable manuel de morale, et, par lui, connaissait la doctrine de Panétius, comme il retrouvait celle de Posidonius à travers Sénèque, dont il lisait avec enthousiasme les *Lettres à Lucilius*, et surtout à travers le Pseudo-Sénèque, saint Martin de Braga. La *Formula honestae vitae* du saint évêque, que le moyen âge, non sans quelque raison, cite habituellement sous le nom de Sénèque, et sous le titre *De quatuor virtutibus*, fut sans doute l'écrit qui contribua le plus à populariser l'idée de magnanimité».

²¹³ *Formula vitae honestae* cap. III: «Magnanimitas vero, quae et fortitudo dicitur, si insit animo tuo, cum magna fiducia vives liber, intrepidus, alacer. Magnum humani animi bonum est non tremere, sed constare sibi et finem huius vitae intrepidus expectare. Si magnanimis fueris, numquam iudicabis tibi contumeliam fieri. De inimico dices: "Non nocuit mihi sed animum nocendi habuit," et cum illum in potestate tua videris, vindictam putabis vindicare potuisse: scito enim honestum et magnum vindictae esse genus ignoscere. Neminem susurro appetas, neminem suffodias: palam egredere. Non geres conflictum nisi indixeris: nam fraudes et doli imbecillum decent. Eris magnanimis, si pericula nec appetas ut temerarius, nec formides ut timidus. Nam timidum non facit animum nisi reprehensibilis vitae conscientia mala».

²¹⁴ Marbodo di Rennes, *Epistola V* in PL 171, 1480A.

²¹⁵ Tommaso d'Aquino, *Summa theologica* II, II, q. 123, a. 3.

Passando a trattare delle virtù secondarie che afferiscono alla *fortitudo*, Tommaso riprende la concezione aristotelica della *magnanimitas*, secondo la quale “magnanimus est circa honores et inhonorationes” (*Ethic.* 4, c. 3, lect. 9):

Magnanimitas ex suo nomine importat quandam extensionem animi ad magna. [...] Simpliciter et absolute magnus actus est qui consistit in optimo usu rei maximae. Res autem quae in usum hominis veniunt sunt res exteriores. Inter quae simpliciter maximum est honor, tum quia propinquissimum est virtuti, utpote testificatio quaedam existens de virtute alicuius, ut supra habitum est; tum etiam quia Deo et optimis exhibetur; tum etiam quia homines propter honorem consequendum et vituperium vitandum omnia alia postponunt. Sic autem dicitur aliquis magnanimus ex his quae sunt magna simpliciter et absolute, sicut dicitur aliquis fortis ex his quae sunt simpliciter difficilia. Et ideo consequens est quod magnanimitas consistat circa honores. [...] Et hoc modo honorem respicit magnanimitas, in quantum scilicet habet rationem magni vel ardui²¹⁶.

Naturalmente, il contributo testuale di Aristotele come filosofo morale era sconosciuto al XII secolo²¹⁷ e la concezione aristotelica stessa della *magnanimitas*, intesa come autocoscienza ed esaltazione del proprio valore da parte dell'uomo che si giudica capace di grandi azioni e conseguentemente degno di grandi onori²¹⁸, era radicalmente estranea alle aspirazioni

²¹⁶ Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae* II, II, q. 129, a. 1.

²¹⁷ Alcuni studi condotti da Cary Nederman mettono, tuttavia, in luce la sostanziale presenza di elementi della dottrina etica di Aristotele (probabilmente veicolati attraverso l'*Organon* o trasmessi dalle fonti romane) negli scritti di vari autori medievali, quali gli appartenenti alla Scuola di Laon, Pietro Abelardo, Alain de Lille, Giovanni di Salisbury. Cfr. in merito Nederman 1989 e 1989-1990.

²¹⁸ In merito cfr. Gauthier 1951, pp. 60-61 e 82-84: «La magnanimité est bien une vertu distincte, ayant sa nature: s'estimer soi-même digne des grands biens honorables, alors qu'on en est réellement digne. S'estimer digne des grands biens honorables, c'est avoir le sens de la grandeur, c'est avoir le sens de l'honneur, et c'est mépriser les biens inférieurs et les biens qui ne méritent pas l'honneur [...] Ce dont le magnanime se juge digne, ce sont donc les biens extérieurs, en premier lieu, le plus grand de tous, l'honneur, et, en second lieu, tous les autres, pouvoir, richesse, prospérité. Pour se juger digne de, il faut d'abord se connaître. Ce n'est pas là seulement une évidence, c'est la pensée nettement exprimée d'Aristote. Relisons en effet la description que fait Aristote des deux vices opposés à la magnanimité: vanité et pusillanimité. Vanité et pusillanimité sont, plus encore que des vices, des erreurs. L'une et l'autre consistent à s'ignorer soi-même. La pusillanimité provient moins d'un manque d'esprit que d'un manque d'énergie: les pusillanimes sont des timides plus que des sots. Mais leur timidité n'est pas encore pusillanimité. Elle ne le devient que parce qu'elle engendre chez une mauvaise opinion d'eux-mêmes, mauvaise opinion qui achève de les paralyser. Le cas de la vanité est plus simple: elle n'est que pure sottise, que manque d'esprit, ou, tout au moins, d'expérience et de culture, et ce sont ces défauts intellectuels qui font que le vaniteux s'ignore lui-même. Ces explications d'Aristote éclairent, par contre-coup, la nature de la magnanimité: en face de ces erreurs, elle est une conscience exacte de ce qu'on est, une juste opinion de soi-même. La magnanimité est donc d'abord conscience de soi, et c'est parce qu'il est conscient de sa valeur que le magnanime se juge digne des biens extérieurs, et d'abord du plus grand d'entre eux, l'honneur».

spirituali di un monachesimo, cui la riflessione dei Padri ha consegnato l'immagine di una magnanimità trasposta, ricondotta alla sfera del *contemptus mundi* e identificata all'*humilitas* o alla speranza cristiane²¹⁹. Non va tuttavia ignorata la lenta elaborazione di un ideale di *magnanimitas* concorrente rispetto a quello monastico e indirizzato in particolar modo alla classe nobiliare e guerriera, un ideale incentrato sul coraggio nell'azione, in base al quale si definisce *magnanimus* l'uomo che, dopo aver soppesato le proprie forze e avendole trovate sufficienti, intraprende le opere virtuose più grandi e ardue e, perseverando nelle difficoltà, le porta al loro positivo compimento. Presso gli scrittori dell'alto medioevo il termine *magnanimitas* assume prevalentemente il senso di valore guerriero e ambizione di conquista, ma le testimonianze si moltiplicano in particolar modo nei testi dell'XI e XII sec., sia nell'esaltazione della grandezza dei sovrani che nella celebrazione della prodezza dei protagonisti delle crociate²²⁰. È in questo momento che la concezione della *magnanimitas* come virtù dell'azione vede compiuta la propria formulazione e teorizzazione. Trattando delle virtù sodali della *fortitudo*, nel *De fructibus carnis et spiritus* Ugo di San Vittore così si esprime: «Magnanimitas est generosa quaedam excellentia animi res difficiles et arduas pulchre et fortiter administrantis»²²¹. Pietro Abelardo giunge a fare della *magnanimitas* la virtù che presiede nell'uomo alla conquista della propria perfezione, definendola come *rationabilis aggressio arduorum*: «Fortitudo itaque nobis partibus videtur comprehendere, magnanimitate scilicet et tolerantia. Magnanimitas vero est, qua cum rationabilis substantiae causa quaelibet ardua aggredi sumus parati. Tolerantia autem est, qua in huius propositi incepto constanter perseveramus»²²². Dalle antinomie cui Guglielmo IX ricorre ai vv. 9-10, ma anche dall'intera

²¹⁹ Cfr. Gauthier 1951, p. 491: «La seule vraie grandeur que reconnaissent les Pères de l'Eglise, c'est la grandeur de Dieu. Et si cette grandeur se communique à l'homme, cette communication même est, à la fois, principe d'exaltation et principe d'abaissement.. principe d'exaltation, et de la plus haute exaltation, puisqu'ainsi l'homme possède en soi la grandeur même de Dieu; principe d'abaissement, puisque rien de cette grandeur n'est de l'homme et qu'il en est, totalement, redevable à Dieu. Il ne saurait donc plus y avoir désormais l'idéal de la grandeur pure, mais un idéal complexe, fait de grandeur et de petitesse indissolublement liées. Mais surtout, il ne saurait plus y avoir l'idéal de la grandeur de l'homme, car dans cette conjonction de la grandeur et de la petitesse, toute la grandeur vient de Dieu, et l'homme n'apporte, pour sa part, que la petitesse».

²²⁰ Una nutrita serie di esempi è fornita da Gauthier 1951, pp. 253-257.

²²¹ PL 176, 1003C.

²²² *Dialogus inter philosophum, Iudaeum et Christianum*, PL 178, 1657. Cfr. in merito Gauthier 1951, pp. 261-262: «Vertu de l'action, la force est un tout qui intègre deux parties dont tout le rôle est d'assurer le développement de l'action: la magnanimité qui conçoit et qui entreprend, l'endurance qui poursuit et achève. La théorie des parties intégrales aboutissait ainsi à faire de la magnanimité, à l'intérieur d'une conception active de la force, la vertu de l'initiative, le souffle inspirateur de l'action, l'élan

vicenda erotica narrata nella seconda parte del *vers*, traspare una concezione della *fortitudo* che rispecchia perfettamente l'ideale di virtù destinato all'aristocrazia laica: solo intraprendendo con ardimento imprese difficili e perdurando in esse si diventa degni di onore, solo riuscendo ad ottenere la vittoria in un *joc grossier* ci si può realmente *gabar*. Ovidio stesso, d'altro canto, insegna nell'*Ars amatoria* (II, 537-538): «Ardua molimur, sed nulla, nisi ardua, virtus; / difficilis nostra poscitur arte labor»²²³.

Come si è anticipato, nel suo *gabar* il duca d'Aquitania mostra di non esimersi dall'ostentare in primo luogo il proprio statuto di grande aristocratico, forgiando un'immagine di sé pienamente aderente alla caratterizzazione medievale del potere del sovrano. A livello ermeneutico questo risulta inscindibilmente associato al potere regale di Dio/Cristo, del quale i commentatori ecclesiastici sottolineano come essenziali le due componenti di forza e gloria, alla luce delle parole del Ps. 92,1: *Dominus regnavit, gloria indutus est, indutus est Dominus fortitudine et accinctus est*. L'appellativo *En Jezu del tron* con *en* 'Dominus', utilizzato da Guglielmo IX in *Pos de chantar m'es pres talenz* (v. 23), attesta come al trovatore fosse familiare il «concetto di Cristo come supremo signore feudale dei signori cristiani»²²⁴. Alla pratica della virtù della *fortitudo*, l'*optimus rex* deve però affiancare il possesso di un'altra virtù fondamentale, la *sapientia* nella sua declinazione morale, ossia la virtù di *prudencia*²²⁵, senza

impétueux d'où procèdent les grandes oeuvres. Par-dessus ses sources stoïciennes et inspiré par l'esprit de son temps, c'est bien de la magnanimité des politiques qu'il avait, pour la première fois, élaboré une doctrine».

²²³ Il verso ovidiano ha assunto ben presto valore proverbiale. Interessante ritrovarlo nel XIII sec. nella *lectio* 108 di Robert Holcot *Super Sapientiam Salomonis* in relazione alle quattro virtù cardinali elencate in *Sap.* 8,7 (*Et si iusticiam quis diligit, labores huius magnas habent virtutes. Sobrietatem enim et prudentiam docet et iusticiam et virtutem, quibus utilius nihil est in vita hominibus*): «Labores huius, id est exercitationes difficiles sapientiae, magnas habent virtutes, id est vires ad acquisitionem. Vel labores huius magnas habent virtutes, id est per exercitationem sapientiae magnae acquiruntur virtutes. Labores dicit propter difficultatem que est superannexa operi virtuoso. Virtus enim consistit circa difficile, et sicut dicit quidam: “nulla est non ardua virtus” (*Ars amatoria* II, 535). [...] Secundo commendat ex quattuor virtutibus cardinalibus singillatim dicens: Sobrietatem et prudentiam, iusticiam et virtutem. Prudentiam et iusticiam specificat nominibus suis, sed temperantiam vocat sobrietatem et fortitudinem vocat virtutem. Sicut enim dicit Tullius: “Nomen virtutis antiquitus fuit solius fortitudinis” (*Tusculanae disputationes* 2.18.43)». Il testo della *lectio* è riportato in appendice a Bejczy 2011, p. 311.

²²⁴ Guglielmo IX, *Poesie*, p. 290.

²²⁵ Bejczy 2001, p. 21: «Jerome adopts in several commentaries the “Stoic” distinction between wisdom as relating to the eternal and the divine, and prudence as relating to earthly reality. According to Jerome, wisdom and prudence are both necessary in life. In fact, human prudence is meaningless without divine wisdom, while the wisdom that is given by God includes prudence. The classical distinction between wisdom and prudence thus loses much of its significance in the light of the faith».

la guida della quale la *fortitudo* finirebbe per degenerare in *temeritas*. Gli studi di Curtius hanno messo bene in luce come il *topos* costituito dalla polarità *sapientia/fortitudo* conosca una grande persistenza nei testi medievali, che ricorrono sovente ad uno schema dualistico nella caratterizzazione dell'eroismo epico, sulla base del quale due guerrieri sono contraddistinti dall'antitesi fra il grande vigore fisico dell'uno e la capacità di dare buoni consigli dell'altro, qualità che si trovano tuttavia abbinate nella figura dell'eroe ideale e di conseguenza nelle descrizioni del sovrano²²⁶. Se autori ecclesiastici come Alano da Lilla²²⁷ accettano un'ideale di *magnanimitas* come virtù del coraggio nell'azione solo a patto che questa sia sottoposta al controllo della prudenza, l'armonia tra le virtù di *prudentia* e *fortitudo* viene propugnata come chiave del retto comportamento del re soprattutto dagli scrittori del XIII sec.²²⁸. Così recita un passaggio dello Pseudo-Alberto Magno a commento di Ps. 2,10 *Et nunc reges intelligite*: «Et nota quod tria sunt quae faciunt bonum regem: quando fortiter contra adversarios dimicat; prudenter non tantum mala de bonis, sed de bonis meliora eligit et separat: utiliter omnia in debitum finem ordinat»²²⁹. Se attraverso l'uso delle coppie oppositive *anta/honor* e *ardiment/paor* Guglielmo IX intende, come suggerito, alludere alla virtù della *fortitudo* e alla virtù secondaria ad essa associata, la *magnanimitas*, alla luce della caratterizzazione topica dell'*optimus rex* pare lecito aspettarsi di rinvenire nel testo anche un riferimento alla componente complementare, ossia la *sapientia/prudentia*. Aspettativa che non resta delusa. Al

²²⁶ Curtius 1992, pp. 189-205, in particolare pp. 197-199. *Fortitudo* e *sapientia* vengono esaltate come le principali virtù del sovrano anche nelle cronache monastiche delle spedizioni contro i musulmani di Spagna, come emerge dall'analisi di Rodriguez de la Peña 2007, pp. 33-51.

²²⁷ Alain de Lille, *Summa de arte praedicatoria*, PL 210, 161: «Ipsa magnanimitas ostendit quod infirmitas hominem in tribulatione facit potentem, quae ex se nullam habet virtutem. Caeterarum cardinalium virtutum regina est prudentia. In ea formam inveniunt, ab ea modum requirunt, sine ea, quae virtus esse videtur, decedit in fatuitatem quod bonum esse apparet, labitur in temeritatem. Prudentia est quae docet quid cogitandum, quid qua intentione agendum, quomodo ad finem perducendum. Haec metitur vires humanas, haec ponit cogitationibus metas, haec dirigit motus mentis, intuitus rationis, haec ponderat bona, examinat mala? [...] Quare, o homo, antequam quidquam aggrediaris, considera in speculo prudentiae, modum tuae actionis, lege in libro prudentiae quid agendum sit, quid cavendum. Ille liber non fallit, neminem decipit, sed omnes eius sententiae sunt assertiones verae et honestae». Cfr. Gauthier 1951, pp. 245-246: «La magnanimité est bien ici, avant tout, le mépris du monde, et si elle peut aussi être le courage dans l'action, conformément à la doctrine du *De officiis*, ce sera à condition d'être réglée par la prudence. Alain, à la suite de Cicéron, insiste sur ce point, qu'il mettra fortement en relief dans le *De planctu Naturae* (PL 210, 444C-D). La prudence est la reine des vertus cardinales, et, avant toute entreprise, l'homme doit chercher dans le miroir de la prudence la mesure de son action. Nous sommes bien ici en présence de la doctrine stoïcienne».

²²⁸ Un'importante introduzione all'argomento è offerta da Buc 1989, p. 701.

²²⁹ Pseudo-Alberto Magno, *Commentarii in Psalmum II*, vol. 15, p. 33.

v. 8 il trovatore ricorre ad una coppia polare di sostantivi che rinvia con trasparenza alla *sapientia*, ossia *sen e folor*, per poi proseguire ai vv. 11-14 con un richiamo alla *prudencia*, virtù che spicca tra le cardinali per la forte dimensione cognitiva, dal momento che richiede sapere, giudizio, capacità di previsione:

E si·m partetz un joc d'amor,
no soi tan fatz
no sapcha triar lo meillor
d'entre·ls malvatz.

Lungi dal costituire una precoce testimonianza dell'esistenza del genere poetico del *joc partit* o *partimen*, l'espressione *si·m partetz un joc* sembra essere un modo di dire usuale per indicare una scelta, come sostenuto da Jeanroy: «Il n'est donc nullement probable que le passage de Guillaume IX fasse allusion à un genre littéraire constitué. Des habitudes analogues durent aussi exister au nord de très bonne lieure: en effet, l'expression *partir un jeu*, dans le sens de *proposer* ou *imposer une condition*, y est certainement très antérieure à l'existence du jeu parti dans la littérature»²³⁰. La precisazione *d'amor* è imputabile al parodico scivolamento dal piano morale a quello galante che percorre tutto il *vers*. Uno dei significati della virtù di *prudencia* particolarmente esaltato nel XII sec. è quello di *discretio*, di capacità di *eligere sagaciter*, operare scelte tra il bene e il male e tra i diversi gradi di bene e di male, in accordo con la concezione ciceroniana di prudenza come «rerum bonarum et malarum scientia»²³¹. La formulazione guglielmina *no soi tan fatz no sapcha triar lo meillor d'entre·ls malvatz* ricalca la definizione topica di questa virtù, che si incontra in numerosi testi ecclesiastici. Si veda, a titolo di esempio, quanto scrive Alain de Lille nella *Summa de arte praedicatoria*:

Prudentia est rerum bonarum et malarum, et utrarumque discretio, cum fuga mali et electione boni. Dicitur utrarumque, quia non sufficit bona et mala a se invicem dividere, sed etiam bona a se invicem, et mala similiter; et bona a melioribus et minus bonis; et mala a peioribus et minus malis²³².

²³⁰ Jeanroy 1969, p. 47, n. 1.

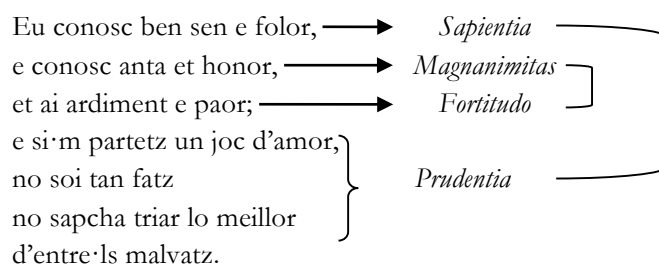
²³¹ La ripresa della definizione ciceroniana è esplicita nel *Dialogus inter philosophum, Iudaeum et Christianum* di Pietro Abelardo (PL 178, 1652B): «Socrate quidem, per quem primum vel maxime moralis disciplinae studium convaluit, quatuor virtutis species distinguit: Prudentiam, iustitiam, fortitudinem, temperantiam. Nonnulli vero prudentiae discretionem matrem potius sive originem virtutum, quam virtutem, nominant. Prudentia quippe est haec ipsa morum scientia, quae, ut tractatus ethicus tradit, rerum bonarum et malarum scientia dicitur, hoc est ipsa bonorum discretio sive malorum, quae videlicet in seipsis proprie bona dicenda sunt aut mala».

²³² PL 210, 158.

Nel trattato *De cognitione sui* – ispirato, come si è detto, al precetto delfico *Nosce te ipsum* – Hélinand de Froidmont descrive con parole analoghe la capacità dell’anima razionale di operare scelte e la inserisce nell’elenco delle similitudini fra l’uomo e Dio:

Postremo vero rationalis est anima, sicut et Deus, nisi quod Deus non tam rationalis dicendus est, quam etiam ipsa ratio; unde Seneca: “Deus, inquit, totus est ratio”. Per hanc autem similitudinem admonetur homo non appetenda fugere, vel fugienda non appetere; sed inter utraque rationis oculo discernere, et de discretis meliora eligere. Inutiliter enim praecedit discretio inter bonum et malum, vel bonum et melius, vel malum et peius, nisi melioris electio et peioris reprobatio subsequatur. Sic et inaniter voluntas eligit, quod prius eligendum ratio non probavit. Electionem autem sine discretione habent iumenta, et discretionem sine electione habent daemonia. Hoc est enim in infernum descendere viventem, id est peccare scientem, hoc est apertis oculis cadere, sicut Balaam cadebat, et ille qui dicebat: “Video meliora proboque, / Deteriora sequor” (Ovidio, *Met.* VII, 20)²³³.

Alla luce del riconoscimento dei riferimenti alle due virtù complementari di *sapientia/prudentia* e *fortitudo/magnanimitas*, la struttura della seconda *cobla* si configura come chiasmica:



Oltre alla ripresa della formularità tipica dei trattati relativi alle virtù cardinali, è possibile richiamare un altro elemento a sostegno del fatto che in questa strofa il trovatore intenda alludere alle caratteristiche dell’*optimus rex*: egli ricorre infatti alla polarità *fortitudo/sapientia* anche in un altro *vers*, come già riconosciuto da Pasero²³⁴, ossia in *Pos de chantar m’es pres talens*, vv. 17-20, in riferimento al figlio, troppo giovane per governare alla morte del padre:

Si ben non es savis ni pros,
cant ieu serai partitz de vos,
vias l’auran tornat en jos,
can lo veiran jove mesqui.

²³³ PL 212, 729.

²³⁴ Guglielmo IX, *Poesie*, p. 287: «*Savis ni pros* può essere ricollegato al *topos* biblico *fortitudo et sapientia* presente nei *planhs* e nei panegirici».

Dietro le preoccupazioni contingenti del sovrano morente per l'incerta sorte dei propri domini e del proprio erede, Roncaglia coglie un'allusione al biblico monito di *Eccl.* 10,16: *Vae tibi terra cuius rex est puer*²³⁵. L'interpretazione che i commentari biblici medievali offrono per questo versetto si concentra sulla figura del *rex puer* e denuncia tre problemi legati alla presenza di un monarca minore sul trono: data la sua tenera età, egli manca inevitabilmente di *sapientia*, manca di *fortitudo*, non sa né può ancora generare e assicurare così una discendenza alla propria stirpe. L'archetipo biblico di tale figura è il figlio di Salomone, Roboamo, giovane re la cui sorte è segnata dal lasciarsi influenzare da cattivi consiglieri. Nel suo *gab* il trovatore mostra di voler incarnare il modello contrario a quello del re bambino, non solo sottolineando il possesso in pari grado della *sapientia* e della *fortitudo*, ma soprattutto ostentando la capacità di generare.

Nella terza *cobla* il trovatore presenta se stesso nelle vesti di impeccabile signore della corte, impegnato a gestire con maestria le dinamiche di palazzo:

Eu conosc be sel que be·m di	15
e sel que·m vol mal atressi;	
e conosc be celui que·m ri,	
e sels que s'azauton de mi	
conosc assatz;	
e atressi dei voler lur fi	20
e lur solatz.	

Come puntualizza Pasero in merito ai vv. 17-19, «leggendo i tre versi assieme, ci si attenderebbe a tutta prima un'opposizione fra *celui que·m ri* e *sels qui s'asauton de mi*, in corrispondenza con l'opposizione *be·m di / vol mal* dei vv. 15-16: invece *ri* è segno di benevolenza (*rîre a* 'zulachen', *SW* VII 353,1) e *s'azauton* è verbo che ricorre nei *plazer*. La sostanziale iterazione può però collegarsi al finale della *cobla*, che esprime appunto la convenzione sociale di ricambiare le attenzioni del prossimo»²³⁶. La simmetria oppositiva, che, in effetti, la struttura concettuale della strofa sembrerebbe richiedere, potrebbe non doversi ricercare all'interno dei vv. 17-19, il cui significato positivo è stato ben esposto da Pasero, bensì tra questi e i vv. 15-16, da interpretarsi entrambi come negativi. L'espressione *dir ben* del v. 15 è stata tradotta da Appel in poi con 'Lobendes sagen'²³⁷, 'lodare', e sempre intesa come esternazione di genuina approvazione. Eppure nella trattatistica rivolta nel

²³⁵ Roncaglia 1964.

²³⁶ Guglielmo IX, *Poesie*, p. 175.

²³⁷ Chrest. gloss. s.v. dir ben.

medioevo alle classi nobiliari emerge costantemente la messa in guardia contro quello che Giovanni di Salisbury giunge a etichettare come “morbo palatino”, ossia l’*adulatio*. E, dal canto suo, Alain de Lille apostrofa gli adulatori come “cani di palazzo”. Le perifrasi *sel que be·m di* e *sel que·m vol mal* potrebbero indicare rispettivamente le due categorie di cortigiani e consiglieri da evitarsi per antonomasia: adulatori e detrattori. *Bene dicere* compare in accezione negativa in un passo della Scrittura – *Luc. 6,28: vae cum bene vobis dixerint omnes homines secundum haec faciebant prophetis patres eorum* – che invita l’uomo ad essere *benignus super ingratos et malos* ad imitazione di Cristo, passo che la *Glossa* non esita a chiosare con un’ampia digressione intorno alla pericolosità dell’*adulatio*. Come ricorda Casagrande, «peccati tanto diversi da essere contrari, *detractio* e *adulatio*, sono però uniti da una stretta complicità: la pavida doppiezza del detrattore che colpisce la vittima alle spalle è simile all’ipocrita simulazione dell’adulatore che loda in modo ingiustificato chi gli sta di fronte. Spesso la stessa persona che loda esageratamente i presenti, li denigra di nascosto. [...] L’adulatore, come mentitore, è essenzialmente un ingannatore, riconosce il male e lo celebra, intravede un bene e lo esagera, pensa una cosa e ne dice un’altra. Alano di Lilla, che a proposito dell’adulazione si muove all’interno dell’impostazione agostiniana, descrive gli adulatori come personaggi che hanno ormai sciolto ogni legame tra interno e esterno, che hanno separato la loquela dall’intelletto, la lingua dalla mente, la parola dall’animo, il volto dalla volontà e che celebrano con lodi esteriori quanti in cuor loro deridono e disprezzano»²³⁸. Se i commentatori medievali concordano nell’annoverare la *detractio* all’interno della categoria dell’*oblocutio* e nel definirla come *denigratio alienae famae per occulta verba*, mostrano però di approfondire maggior impegno nella disamina della natura dell’*adulatio*. Un autore del XIII sec., Giovanni della Rochelle, nella sua *Summa de vitiis* così sintetizza le posizioni elaborate nei secoli precedenti:

Est autem adulatio sermo vane laudis alicui exhibitus intentione placendi. Distinxerant autem quidam triplex genus adulationis. Est autem adulatio que bonum non habitum tribuit, est autem que habitum extollit dicendo maius quam sit, est que malum nutrit laudando malum et dicendo malum bonum [...] Secundum hoc omnis adulatio est mendatium. Contra. Esto quod aliquis vere laudet aliquem sed non propter Deum sed ut ei placeat solum, constat quod peccat [...] Est igitur quartum genus adulationis preter dicta qua scilicet quis alii vult placere non propter Deum laude vera que conceditur²³⁹.

²³⁸ Casagrande – Vecchio 1987, pp. 336 e 354.

²³⁹ Testo citato in Casagrande – Vecchio 1987, p. 365, n. 16.

Riprendendo il motivo ciceroniano e seneciano dell'adulatore falso amico e *blandus inimicus*, nonché l'opposizione classica fra *adulatio* e *amicitia*, la riflessione medievale condanna l'*adulatio* come peccaminoso eccesso di quell'*intentio delectandi* che fonda le relazioni di amicizia, a causa del ricorso alla lode come mezzo per risultare artificiosamente graditi a chi ne è oggetto. Come segnala Casagrande, «secondo Giovanni di Salisbury la benevolenza reciproca tra gli uomini è naturale e quindi virtuosa conseguenza del loro vivere sociale, l'adulazione non è altro che una benevolenza senza misura e senza regole, che supera i confini del bene, del vero e del lecito e sostituisce l'interesse personale a quello sociale. La natura del peccato di adulazione non coincide con il tentativo degli uomini di piacersi, ma consiste nel mancato rispetto delle regole che governano questo tentativo, in sé lecito e persino virtuoso»²⁴⁰. In opposizione alla posa fintamente benevola dell'adulatore e a quella ipocrita del detrattore che denigra nascostamente, gli atteggiamenti descritti ai vv. 17-19 del testo guglielmino rappresentano il côté autentico e sincero della *benignitas* nei rapporti tra membri della corte. Il trovatore si vanta di sapersi destreggiare con scaltrezza in questo ambiente spesso ambiguo, dimostrando di possedere la prudenza necessaria per leggere oltre le apparenze e distinguere «*quae videantur esse bona, et non sunt, et quae non videantur esse bona et sunt*». La capacità di riconoscere l'intenzione celata dietro la lode o il sorriso che gli vengono rivolti certo rientra nelle abilità relazionali che ogni sovrano deve padroneggiare, ma nella sua forma più alta costituisce una delle prerogative che la Scrittura attribuisce unicamente a Dio e alla sua manifestazione nella personificazione di *Sapientia*²⁴¹. Uno dei limiti alla conoscenza che la natura umana sperimenta è proprio quello di non poter mai conoscere con certezza i pensieri celati nella mente degli altri uomini, né i fini ultimi che ne guidano le azioni. Dio solo, nella sua onniscienza, è «*discretor cogitationum et intentionum cordis, et non est ulla creatura invisibilis in conspectu eius omnia autem nuda et aperta sunt oculis eius*» (*Hebr.* 4,12-13). Il dovere cui Guglielmo IX è chiamato è, tuttavia, quello di corrispondere all'*intentio placendi* più o meno autenticamente dimostratagli, operando in modo tale da assicurare *fi* e *solatʒ* (vv. 20-

²⁴⁰ *Ivi*, p. 358.

²⁴¹ Cfr. *Ps.* 93,11: «*Dominus scit cogitationes hominum*»; *Ps.* 138,3: «*Intellexisti cogitationes meas de longe*»; *Sap.* 1,6: «*Deus...cordis...scrutator est verus*»; *Eccli.* 23,28: «*Oculi Domini multo plus lucidiores sunt super solem, circumspicientes omnes vias hominum, et profundum abyssi, et hominum corda, intuentes in absconditas partes*». Si vedano anche i seguenti versi del *Boeci* (vv. 170-171): «*Bella's la domna, e'l vis a tant preclar; / davan so vis nuls om no's pot celar*». Nonché il passaggio corrispondente della *Consolatio Philosophiae* di Boezio (I, 1, 1): «*Mihi...visa est mulier...oculis ardentibus et ultra communem hominum valentiam perspicacibus*».

21). Nell'economia della sua interpretazione complessiva del *vers*, Pasero considera i termini *fi* e *solatz* una sorta di endiadi da tradursi con 'consenso' e 'piacere', e commenta: «dare "piacere" alla gente (agli ascoltatori) era del resto compito del buon cantore»²⁴². Lungi dal trattare delle incombenze dei cantori, i versi 20-21 compendiano una funzione fondamentale che il perfetto signore deve assolvere nella regolazione della vita politica e sociale della corte: tenere una condotta benevolente, improntata all'amabilità e alla clemenza, e dissimulare offesa o ira, al fine di garantire il mantenimento della pace (*fi*) e la felicità (*solatz*) dei sudditi, anche ricorrendo al riso²⁴³ come strumento di coesione sociale. In riferimento a Enrico II d'Inghilterra, Le Goff ricorda il *topos* del *rex facetus*²⁴⁴: una delle funzioni quasi obbligate del re nel contesto curiale è nel medioevo quella di far ridere, sfruttando il riso come mezzo di governo e immagine del potere. È in fondo questa la funzione di cui Guglielmo IX investe il suo testo, ossia suscitare il riso della cerchia dei *companbos* in un gioco di società che allacci e rinsaldi i legami.

Le *coblas* IV e V si aprono con due benedizioni e rendimenti di grazie complementari²⁴⁵, in quanto rivolti ai due padri adottivi del cristiano, quello terreno e quello celeste: *Ben aia cel que me noiri* (v. 22) e *Deus en laus* (v. 29). La perifrasi *cel que me noiri* indica, infatti, la figura cui veniva affidato il bambino perché lo svezzasse e lo educasse. La teologia del battesimo interpreta questo sacramento come atto con cui il cristiano diventa figlio di Dio *per adoptionis Spiritum* (cfr. *Gal.* 4,5-7) – dal momento che l'unico Figlio di Dio *per naturam* è Cristo –, è reso partecipe della natura divina (cfr. *2 Pt.* 1,4) e capace di acquisire discernimento morale e pratica nelle virtù (Dio solo è *largitor virtutum*). A Dio si accompagna al v. 29 – effettivamente per necessità di versificazione, ma non senza meriti "agiografici" – san Giuliano, per il quale Luciano Rossi segnala un'allusione al motivo dell'*ostel saint Julia*²⁴⁶. Del riferimento si era peraltro già avveduto Arturo Graf, che in un noto saggio aveva ampiamente analizzato la ricorrenza nelle letterature francese e italiana del medioevo di una proverbiale invocazione al santo ospitaliere, volta maliziosamente a ottenere, insieme ad un

²⁴² Guglielmo IX, *Poesie*, p. 176.

²⁴³ La funzione sociale del riso nell'ambiente di corte è menzionata da Pasero, che però la ricollega al v. 17, proponendo per esso una illuminante traduzione-interpretazione: "So ben riconoscere chi, attraverso il riso, mostra una relazione positiva con me". Cfr. Pasero 2005, p. 267.

²⁴⁴ Le Goff 1997, pp. 449-455; Le Goff 1989.

²⁴⁵ Come già segnala Pasero, essi si incontrano associati anche in un *vers* di Marcabru, ossia *L'autrier jost'una sebissa*, v. 12: «merce Deu e ma noirissa».

²⁴⁶ Rossi 2005, pp. 612-614.



buon albergo per la notte, anche l'occasione di una facile avventura amorosa²⁴⁷. Se a san Giuliano spetta un omaggio plausibilmente per aver fornito al trovatore numerose opportunità di esperienza galante, al “padrino” e a Dio viene attribuito il merito di averlo reso edotto in materia amorosa, fino al raggiungimento della perfetta conoscenza, che si traduce in precellenza ed infallibilità. Le due strofe mostrano puntuali corrispondenze:

v. 22 Ben aia cel que me noiri	↔	v. 29 Deus en laus e saint Julia:
v. 23 que tan bon mester m'escari	↔	v. 30 tant ai apres
vv. 25-26 Qu'ieiu sai jogar sobre coisi / a totz tocatz.	↔	v. 30 del joc dousa
vv. 27-28 Mas no sai de nuill mon vezi / qual que·n vejatz.	↔	v. 31: que sobre totz n'ai bona ma;
v. 24 Que anc a negun no·n failli:	↔	vv. 34-35: Ni nuils de mi non tornara / desconseillatz.

Dio e il “padrino” vengono benedetti non per l'insegnamento evangelico e catechetico dei principi dell'*amor charitas*, come ci aspetterebbe, ma per aver messo il trovatore a parte dei precetti della *voluptas*. Indossando impeccabilmente le vesti del discepolo, Guglielmo IX si vanta di aver raggiunto la perfezione dell'arte, ereditando, tramite l'imitazione dei maestri, da un lato la precellenza su ogni altro uomo, dall'altro la proprietà sovrumana dell'infallibilità, in obbedienza al dettame neotestamentario per cui solo l'uomo *bene instructus* può essere *perfectus* (2 Tim. 3,17) e *perfectus autem omnis erit, si sit sicut magister eius* (Luc. 6,40). Abbiamo già segnalato la forte consonanza del contenuto di questi versi guglielmini con elementi essenziali del trattato ovidiano, quali la centralità accordata alla dimensione del *ludus* nella dinamica amorosa ed erotica, nonché l'inserimento di quella *amatoria* all'interno della categoria delle *artes*, al pari delle quali può essere pienamente padroneggiata solo tramite l'apprendimento degli insegnamenti di un maestro e la lunga esperienza (*usus è magister artium*). Attraverso queste due modalità l'uomo può pervenire al *sapienter amare* che è fine ultimo del magistero di Ovidio²⁴⁸, ma che nell'ottica del duca d'Aquitania si arricchisce di una risonanza biblico-sapientziale che contribuisce a rendere sferzante l'ironia già insita nel passaggio. Si è già accennato al fatto che le due sfere semantiche combinate nel testo per alludere

²⁴⁷ Graf 2002, pp. 323-330.

²⁴⁸ Cfr. *Ars amatoria* II, vv. 501 e 511.

metaforicamente all'abilità sessuale e generativa, ossia il *mester* artigianale e il *joc*, trovino corrispondenza negli attributi che caratterizzano la funzione creatrice della personificazione biblica di *Sapientia*. In virtù della sua azione creatrice essa è designata in *Sap.* 7,21 e 14,2 come *artifex* di tutte le cose: «Et quaecumque sunt absconsa et improvisa didici: omnium enim artifex docuit me sapientia». L'ottavo capitolo dei *Proverbia* la ritrae al fianco di Dio nel momento esatto in cui il mondo fu plasmato dal nulla, essa stessa *cuncta componens* e al contempo *ludens*: «Cum eo eram cuncta componens et delectabar per singulos dies ludens coram eo omni tempore, ludens in orbe terrarum et deliciae meae esse cum filiis hominum» (*Prov.* 8,30-31).

Il testo di *Prov.* 8,30-31 costituisce da sempre per i biblisti una *crux interpretum*, in merito alla quale sono stati versati fiumi d'inchiostro. L'espressione *cuncta componens* presente nella *Vulgata* è la traduzione, influenzata dall'interpretazione dei Settanta, del termine ebraico 'amôn, da molti commentatori inteso come 'artigiano', 'artista' (cfr. *Ger.* 52,15; *Ct.* 7,2). Sebbene sia fuori discussione una possibile conoscenza da parte del duca d'Aquitania delle riflessioni di ambito rabbinico sul passo, appare curioso il fatto che tale vocabolo indichi nella lingua ebraica anche il bambino allevato da una nutrice o il pupillo educato da un tutore. Come spiega Hurowitz, secondo questa lettura in *Prov.* 8,30-31

Wisdom relates that she received her education or early training in the house of the creator of the universe who was his father and nurse, and one may imply thereby that she learned all she could about the cosmic order by watching her parent at work. As God's daughter she has inherited His wisdom. She has observed creation and she has been raised by the creator Himself, so she knows everything there is to know about the world. She has learned from experience and through teaching of parent and pedagogue, which are the ways of education recommended in the book of *Proverbs*. She is now clever enough to entertain the creator Himself, and is certainly sufficiently smart to give pleasure to human beings²⁴⁹.

Sebbene la lezione della *Vulgata* indichi esclusivamente il ruolo di "artigiano", rimane comunque valida l'immagine di *Sapientia* come apprendista di Dio, il sommo *artifex*, che nel suo *operatorium*²⁵⁰ o *opificium* creò l'uomo. Tale immagine si arricchisce nel versetto successivo

²⁴⁹ Hurowitz 1997, p. 398.

²⁵⁰ Pépin segnala la particolare interpretazione che Prospero d'Aquitania dà del concetto di *operatoria Dei virtus* (1964, p. 335): «C'est une formule biblique, à savoir "les mains du Seigneur", que veut éclaircir Prosper d'Aquitaine; il y voit la désignation du Fils et de l'Esprit saint, ou encore celle de l'*operatoria dei potentia* qui est à l'oeuvre, non seulement dans la création initiale du genre humain, mais dans la naissance de chaque homme et dans la conservation du monde». Si legga quanto scrive Prospero d'Aquitania in *Expos. Psalmi CXVIII 73* (PL 51, 347-348): «Manus tuae fecerunt me et plasmaverunt me. Manus Domini sunt potestas Dei, quae efficit opera voluntatis suae, ut nihil de

dell'elemento ludico: *delectabar per singulos dies ludens coram eo omni tempore, ludens in orbe terrarum et deliciae meae esse cum filiis hominum*. Come sottolinea Carruthers,

the Middle Ages did not need to wait for Aristotle's *Ethica Nicomachea* to value play positively, specifically with respect to creativity, for biblical texts had already made links between wisdom, play and creation. In *Proverbs*, Wisdom describes how she was with God as the world was created (*Prov.* 8,30-31). The world itself was brought into being through the delighted ludic energy of the Trinity. The traditional gloss for this verse understood *ludens* as synonymous with *gaudens*, and interpreted it to be about the Trinitarian mystery, the Son (as *Sapientia*) being generated together with the Father. Abelard understood *ludens* to express the generative energy of the Trinity in an act of self-parturition, Father begetting Son (as Wisdom) and Spirit (as love) (*Theologia christiana* I, 5, PL 178, 1136); so did Peter Lombard (*Sentences*, I, dist. 2, *De mysterio Trinitatis*, PL 192, 528). The theological speculation underscores a prior assumption that the word *ludens* denotes positive energy that both delights and creates²⁵¹.

Alla luce di questo sistema di reminiscenze sapienziali intessuto nel testo delle due *coblas*, anche la lode resa a Dio al v. 29 potrebbe rivelarsi meno formulare di quanto a prima vista si possa ritenere, se letta ricordando l'affermazione di *Sap.* 8,21, secondo cui l'uomo può sperare di ottenere la sapienza unicamente da Dio: «et ut scivi quoniam aliter non possum esse continens nisi Deus det [sapientiam] et hoc ipsum erat sapientiae scire cuius esset hoc donum adii Dominum et deprecatus sum illum».

Forte di un'energia erotica che mescola abilità creativa e giocoso diletto, il trovatore da apprendista ha ormai assunto lo *status* di maestro, pronto ad elargire il proprio sapere a beneficio di altri attraverso la pratica dell'*eubulia*:

Ja hom que conseil me querra 32
no l'er vedatz,
ni nuls de mi non tornara
desconseillatz.

Deo per nuncupationem manus corporeae cogitemus. Quod si pluralis numerus movet, accipiantur manus Dei virtus, sapientia; quod utrumque unus est Christus (*I Cor.* 1, 24), qui et brachium Domini dicitur (*Is.* 5, 1). Accipiantur postremo manus Dei, Filius et Spiritus sanctus, qui et Spiritus sanctus cooperatur est Patris et Filii, tantum ut in natura incommutabilis Deitatis nulla forma corporea sentiatur (*I Cor.* 12, 11). Quod ergo ait, Manus tuae fecerunt me, et finxerunt, sive plasmaverunt me, non incongrue ita discernitur, ut fecerunt ad animam, finxerunt vero ad corpus pertineat. Licet soleant haec indifferenter posita reperiri. Hoc autem opus Dei, non solum in primi hominis conditione praecessit, in quo omnes seminali ratione sunt conditi, sed etiam in quotidiana singulorum hominum creatione perficitur. Quia si operatoria illa Dei potentia, ab hoc se opere contineret, cuncta deficerent.
²⁵¹ Carruthers 2013, p. 21.

I vv. 32-35 tradiscono la loro dipendenza dall'etica consigliare elaborata dalla teologia e dalla pastorale medievali ed esposta in ogni somma di vizi e virtù o raccolta di *exempla* e sermoni, ma soprattutto specificata con meticolosità nei trattati *ad usum principis*²⁵². Dopo aver ricondotto i principi di tale etica alla virtù di prudenza²⁵³ da un lato e al dono del consiglio dall'altro, i trattati si concentrano da un lato sulla figura del buon consigliere, sottolineandone le qualità di prudenza, sapienza, esperienza e benevolenza, dall'altro sulla nutrita tipologia dei suoi opposti, ossia i cattivi consiglieri. Nelle *coblas* precedenti Guglielmo IX si è dichiarato in possesso di tutte le virtù indispensabili per ricoprire il ruolo del consigliere ideale, nonché della prudenza necessaria per non lasciarsi ingannare dalle *linguae dolosae* (vv. 15-16). La trattatistica si prodiga nel sottolineare la necessità da parte dell'individuo di chiedere il consiglio degli altri e non contare unicamente sul proprio, invitandolo a riconoscere l'impossibile autosufficienza della creatura umana e a non cedere al peccato di superbia che commette chi non accetta il consiglio altrui o ritiene di non necessitarne. Tra i doveri fondamentali del sovrano medievale rientra l'essere *in consiliis providus* e fornire ai sudditi *auxilium et consilium* come contropartita del patto feudale con essi stipulato. Ai vv. 32-33 il duca d'Aquitania si vanta di saper assolvere perfettamente a tale dovere, ribadendo il medesimo concetto anche nei vv. 34-35. Questi ultimi paiono infatti limitarsi a reiterare il dettato dei due versi precedenti. Pasero traduce: «mai, a chi me lo chiederà, sarà negato un consiglio, e nessuno mi lascerà senza averlo avuto». Il termine *desconseillatz* viene ricondotto al verbo *desconselbar* che il Raynouard traduce come 'non conseiller, décourager' e il Levy come 'déconseiller'. L'italiano antico conosce, tuttavia, un'accezione particolare di *disconsigliato*, da intendersi come 'esposto a cattivi consigli'²⁵⁴. Se fosse ipotizzabile affidare anche al *desconseillatz* del testo guglielmino, in figura etimologica con il *conseill* del v. 32, la sfumatura di significato di *mal conseillatz*, i versi 34-35, lungi dal riformulare il contenuto dei vv. 32-33, verrebbero ad evocare un altro tema immancabilmente affrontato nella trattatistica sul consiglio, ossia la stigmatizzazione del *consilium pravum*, classificato tra i cosiddetti *peccata*

²⁵² In merito si veda Casagrande 2004, pp. 1-14.

²⁵³ Cfr. Casagrande 2004, p. 8: «La prudenza è per definizione individuata da tutti come *la* virtù del consiglio. [...] Alcuni ritengono che la prudenza sia immediatamente la virtù del consiglio. Altri, Alberto e Tommaso, non fanno ricadere il consiglio immediatamente sotto la prudenza, ma sotto una virtù aggiunta alla prudenza e ad essa ordinata, *l'eubulia*, definita da Aristotele la virtù del buon consiglio (*Summa theologiae*, II, II, q. 51, a. 2). Comunque sia, il consiglio è governato dalla prudenza o direttamente o attraverso virtù che le sono subordinate».

²⁵⁴ Cfr. lemma 'disconsigliato' nel *TLIO*.

aliena, ossia i peccati con i quali si induce il prossimo a peccare a sua volta. Sebbene un implicito spergiuro circa il non fornire consigli che spingano chi li riceve a peccare acuirebbe l'ironia del passaggio, questa permane in ogni caso salace: il *consilium* che il trovatore si vanta di saper dare meglio di chiunque altro non è certo di natura morale, bensì di tematica erotica. La posa di consigliere assunta da Guglielmo IX in questi versi non si limita a riflettere uno dei doveri del grande signore feudale, ma nella sua perfezione giunge a ricalcare la conoscenza assoluta di Dio, che è *Admirabilis consiliarius* nella persona del Cristo (Is. 9,6) e *Consiliator* in quella dello Spirito Santo (Io. 14,16), e in virtù di questo è il solo a godere della condizione di non avere bisogno di consigli, ma viceversa di riuscire a consigliare ogni uomo nel modo più efficace possibile.

In apertura della *cobla* successiva, il *gab* raggiunge il suo apice nell'autoattribuzione del titolo di *maistre certa*, attraverso il quale, come si è già visto, Guglielmo IX sovrappone maliziosamente il modello ovidiano del *magister lascivi amoris* dotato di una parola dal potere oracolare e quello biblico del Dio creatore, *magister charitatis* in possesso di *cognitio certitudinalis*:

Qu'ieu ai nom maistre certa:	36
ja m'amigu' anueg no m'aura	
que no·m vueill' aver l'endema;	
qu'ieu soi be d'est mester, so·m va,	
tant ensenhatz	40
que be·n sai gazarhar mon pa	
en totz mercatz.	

La commistione dei due modelli, che dà origine all'appellativo di *maistre certa*, determina di riflesso anche la caratterizzazione del tipo di amore, nella cui conoscenza tale *magister* eccelle. Il contenuto dei vv. 37-42 riconduce ad un magistero francamente erotico di stampo ovidiano, ma la loro formulazione tradisce l'apporto di precisi riferimenti biblico-sapientziali, attorno ai quali la riflessione monastica del XII sec. ha elaborato alcuni dei suoi temi basilari. L'atteggiamento mostrato dall'*amigua* ai vv. 37-38 e quello assunto dal trovatore ai vv. 39-42 condividono il tratto fondamentale dell'insaziabilità: una volta sperimentato (*anueg*), la donna vorrà godere ancora dell'amplesso con il suo amante e moltiplicare quella singola esperienza (*l'endema*), mentre l'uomo non si accontenterà di un'unica compagna, ma cercherà appagamento in sempre nuove conquiste (*en totz mercatz*). Nel vantarsi di saper suscitare un desiderio insaziabile nell'amante che l'avrà conosciuto, ancora una volta Guglielmo IX si adorna blasfemamente di attributi appartenenti alla figura della *Sapientia* biblica, che in *Eccli.* 24,29 pronuncia le seguenti parole in riferimento ai suoi *amatores*: «qui edunt me adhuc

esurient et qui bibunt me adhuc sitient». Come noto, tale versetto della Scrittura è divenuto oggetto privilegiato di meditazione da parte di molti pensatori cristiani, nonché perno della metaforica amorosa da questi elaborata per descrivere l'esperienza mistica. Nel cap. 85 del *Beniamin minor* Riccardo di San Vittore, trattando del connubio tra la mente umana e *Sapientia* nell'atto della contemplazione, così si esprime: «Unum autem scio, quia quisquis huiusmodi amicae desiderio flagrat, quanto eam familiariter novit, tanto amplius amat, et quo frequentius eius fruitur amplexibus, eo vehementius eius desiderio aestuat». Nel *De IV gradibus violentae charitatis* egli giunge a fare dell'insaziabilità il quarto grado dell'*amor-charitas* (par. 14):

Hic gradus, quia humanae possibilitas metas semel excessit, crescendi, ut ceteri, terminum nescit, quia semper invenit quod adhuc concupiscere possit. Quicquid agat, quicquid sibi fiat, desiderium ardentis animae non satiat. Sitit et bibit, bibendo tamen sitim suam non exstinguit. Sed quo amplius bibit eo amplius et sitit. Avide enim, immo insatiabilis animae sitis vel esuries non sedatur sed irritatur dum voto suo pro voto perfruitur²⁵⁵.

Il medesimo concetto compare anche nell'*Epistola ad Severinum de caritate*:

Vides igitur quemadmodum insuperabilis est caritas omnia superans, ita et insatiabilis omnia vorans, et ex copia parit inopiam, dum ex praegustatis deliciis amplius in desideriis exardescit. Quae etsi dentur ad plenitudinem, numquam tamen ad satietatem. *Qui edunt me* inquit *adhuc esurient* (*Eccli.* 24,29). O bone Deus quem amare edere est, quomodo amantes te sic reficis ut magis esuriant, nisi quia tu simul cibus es et esuries? Et qui te non gustavit, te prorsus esurire nescit. Ad hoc ergo cibus ut esurire facias²⁵⁶.

Nel terzo dei *Sermones super Cantica* (I,1) Bernardo di Clairvaux riflette intorno all'*osculum* invocato dalla Sposa:

Explorare velim, si cui unquam vestrum ex sententia dicere datum sit: *Osculetur me osculo oris sui* (*Cant.* 1,1). Non est enim cuiusvis hominum ex affectu hoc dicere; sed si quis ex ore Christi spirituale osculum vel semel accepit, hunc proprium experimentum profecto sollicitat, et repetit libens. Ego arbitror neminem vel scire posse quid sit, nisi qui accipit: est quippe manna absconditum; et *solus qui edit, adhuc esuriet* (*Eccli.* 24,29)²⁵⁷.

²⁵⁵ Zambon 2007-2008, vol. II, p. 492.

²⁵⁶ Zambon 2007-2008, vol. II, p. 439.

²⁵⁷ Il brano in questione è stato messo in risalto nella critica di ambito trobadorico da Lucia Lazzerini, la quale coglie in esso una forte consonanza con la poesia di un autore che molto in realtà deve alla produzione guglielmina, ossia Jaufre Rudel: «E ancora, a proposito dell'*osculum* spirituale: “Est quippe manna absconditum, et solus qui edit adhuc esuriet” (Bernardo), dove la soggiacente *auctoritas* biblica (*Eccli.* 24,29: *Qui edunt me adhuc esurient, et qui bibunt me adhuc sitient*: parla la Sapienza in persona) ricorda che anche la vertiginosa serie metonimica *osculum* – manna – *Sapientia* è sorretta dall'inesausta esplorazione della Scrittura. Inevitabile il raffronto con Jaufre (*Quan lo rius de la fontana* vv. 20-21: Ben es selh pagutz de mana, / qui ren de s'amor gazanha!), la cui metafora, più che alludere ai diletti

Modellando l'insaziabilità dell'*amigua* ai vv. 37-38 sull'accrescimento del desiderio derivante dall'intimo connubio con la *Sapientia* o dall'aver sperimentato l'ardore dell'*osculum* spirituale di Cristo come descritti topicamente nella trattatistica monastica coeva, Guglielmo IX sembra aver sottaciuto la componente metaforica della fame, contenuta nella fonte biblica soggiacente (*Eccli.* 24,29: *Qui edunt me ad huc esurient*), per recuperarla nella caratterizzazione dell'insaziabilità che attribuisce a se stesso ai vv. 39-42. Tuttavia il *pa* di cui il trovatore ha una fame inappagabile non è certo il *panis angelorum* menzionato da Bernardo di Clairvaux, bensì il *panis dulcis* di *Eccli.* 23,24 («Hominis fornicario omnis panis dulcis, non cessabit transgrediens a lecto suo»), immagine di quel *gaudium voluptatis* del quale la *sensualitas* non è mai sazia²⁵⁸. Vantandosi di essere *d'est mester tant enenbatz* da saper *gazanbar son pa en totz mercatz*, Guglielmo IX non abbandona però completamente la maschera della *Sapientia* biblica, continuando a mutuarne il ruolo di *artifex* nel lavoro delle mani del quale risiede una ricchezza inesauribile, come attestato in *Sap.* 8,18: «et in amicitia illius [sapientiae] delectatio bona et in operibus manuum illius honestas sine defectione».

Dalla *cobla* VII i due livelli di fonti e significato tra i quali il trovatore si è funambolicamente destreggiato – quello ovidiano e quello sapienziale – si sovrappongono per l'ultima volta, culminando nell'immagine del lancio dei dadi. Si è già accennato al fatto che nella scelta di tale metafora erotica possa aver influito la reminiscenza di un passo dell'*Ars amatoria*, nel quale protagonista delle tecniche di seduzione è il gioco dei tre dadi (*Ars* III, 355-356)²⁵⁹:

Et modo tres iactet numeros, modo cogitet apte,
quam subeat partem callida quamque vocet.

dell'*opus Veneris*, sembra anticipare Dante: «Oh beati quelli pochi che seggono a quella mensa dove lo pane de li angeli si manduca». La mensa è quella imbandita da Sapienza (il pane de li angeli traduce il biblico *panis angelorum*, che in *Ps.* 77,25 designa la manna)». Cfr. Lazzerini 1993, p. 203.

²⁵⁸ Come segnala Zambon 2007-2008, p. 630, nota 34, la metafora della sete insaziabile si incontra nel *Beniamin minor* (cap. 76) in riferimento alla *sensualitas*: «Nell'interpretazione allegorica di Riccardo Zelfa è la *sensualitas* (sensualità o sensibilità), che si trova al servizio della *affectio*, simboleggiata appunto da Lia. Tra i *vitia* di Zelfa, cioè della sensibilità, c'è quello di avere una sete che non può essere estinta da alcuna ricchezza: «Il vino di cui Zelfa ha sete è il godimento del piacere (*gaudium voluptatis*): più ne beve, più ha sete: infatti per saziare il desiderio della sensualità non basta il mondo intero».

²⁵⁹ Nei *Tristia* (II, 475-481) Ovidio accenna ancora all'arte del gioco dei dadi e ai trattati che illustrano la strategia migliore da adottare: «[Altri hanno scritto trattati sull'arte del gioco...] tessera quos habeat numeros, distante vocato / mittere quo deceat, quo dare missa modo [...] / ut dare bella sequens sciat et revocare priorem, / nec tuto fugiens incomitatus eab».

Ai vv. 50-52 del *vers* trobadorico la donna concede, infatti, all'amante di richiamare i dadi dopo un tiro rivelatosi insoddisfacente (i *datz* sono *menuder*), per tentare un nuovo lancio (*et ieu revit vos a dobler*) in cui uno di essi saprà sicuramente *ben ferir* in quanto *plombatz* (vv. 59-60), confermando così con ironia l'infallibilità dell'amante nel gioco d'amore tanto vantata ai vv. 23-26: «Que tan bon mester m'escari / que anc a negun no·n failli: / qu'ieu sai jogar sobre coisi / a totz tocatz». In realtà, lo scarto stesso impresso dalla settima *cobla* all'andamento trionfale del *vers* mostra l'impronta della sezione del secondo libro dell'*Ars amatoria*, nella quale si è individuata la fonte principale di *Ben vuelh*. Questa è immediatamente seguita dalla descrizione di situazioni difficoltose in cui l'amante potrebbe venirsi a trovare, in relazione alle quali, come commenta Baldo, «la precedente epifania delfica è servita a istituire un'aura sapienziale che consente di presentare la sopportazione come un aspetto della *sapientia amorosa*»²⁶⁰. Ai vv. 537-538 Ovidio avverte chi intende intraprendere la pratica della sua *ars* di quanto essa sia un'impresa ardua e richieda una difficile fatica: «Ardua molimur, sed nulla, nisi ardua, virtus; / difficilis nostra poscitur arte labor». E poco oltre confessa di aver sperimentato in essa qualche fallimento (vv. 547-548): «Hac ego, confiteor, non sum perfectus in arte; / quid faciam? Monitis sum minor ipse meis». Beffandosi della propria ostentata maestria, Guglielmo IX costringe ironicamente se stesso alla medesima ammissione, anche se solo per preparare il terreno all'*exploit* finale con una piccola *suspense*.

Pero no m'auzes tan gaber 43
qu'ieu no fos rahuzatz l'autrer,
que jogav'a un joc grosser
que·m fo trop bes al cap primer
tro fo entaulatz;
quan gardei, no m'ac plus mester,
si·m fo camjatz.

Sarebbe tuttavia fuorviante pensare che il significato del finale del testo si esaurisca in una *grivoiserie* ispirata dalla giocosità dell'*Ars* e unicamente atta a ricreare la cerchia dei *companhos*.

L'immagine proposta negli ultimi versi ruota intorno al doppio senso attribuito al termine *tauler*, al contempo 'tavolo da gioco' e 'grembiule':

²⁶⁰ Baldo, nota ai vv. 513-534, in Ovidio, *Ars*, p. 326.

E levei un pauc son tauler 55
ab ams mos bratz.

E quan l'aic levat lo tauler
espeis los datz:
e·l dui foron cairat nualler,
e·l tertz plombatz. 60

E fr·ls ben ferir al tauler,
e fon jogatz.

Se dal punto di vista della metafora erotica il dettato non lascia spazio a dubbi di sorta, da quello letterale l'insistenza guglielmina sul particolare del sollevamento del *tauler* al momento del lancio dei dadi ha viceversa suscitato la perplessità degli studiosi. Il fatto che, a seguito del rovesciamento del tavolo, il risultato del lancio dei dadi diventi sostanzialmente inconoscibile ha incuriosito Maria Luisa Meneghetti, che ha letto in questo un'allusione all'archetipo del dio creatore o del destino che giocano a dadi con il mondo, proponendo la seguente interpretazione:

Au delà du niveau littéral (le jeu des dés) et du niveau allégorique (le jeu d'amour qui révèle la puissance sexuelle de celui qui dit "je" dans le texte), la scène qui clôt *Ben vnelh* pourrait en effet être lue à un troisième niveau, un niveau que les savants médiévaux auraient sans doute défini anagogique, mais que peut-être Black, en considération de son haut degré d'abstraction, qualifierait d'archétypique: ce à quoi Guillaume veut faire allusion c'est l'idée que la réalité se fonde sur l'activité d'un principe générateur (d'où son ancrage à une allégorie sexuelle), d'un puissance qui connaît tout et qui gouverne le monde en faisant du hazard sa seule loi. [...] Guillaume ne se borne pas à une simple évocation de l'image d'un Dieu, ou d'un Dieu-Destin jouant aux dés, mais il décide d'incarner lui-même le rôle archétypique de ce Dieu créateur qui cache à tout le monde ses coups de dés et, par là, les effets de sa création. [...] Guillaume propose de manière cohérente d'identifier son activité créatrice avec l'activité du Createur par excellence, un Créateur qui, pour notre poète, aime jouer aux dés comme l'ancienne Tyke²⁶¹.

Attraverso il ricorso all'allegoria sessuale, effettivamente Guglielmo IX porta al suo culmine quell'autoidentificazione con il Dio creatore del mondo e con la sua incarnazione nella *Sapientia artifex e ludens* dei *Proverbia*, che è stata pazientemente sviluppata in tutte le *coblas* precedenti. Meneghetti non sembra tuttavia cogliere pienamente nel segno, nel momento in cui evoca un vago archetipico ruolo divino alla base dell'immagine del gioco dei dadi, nonché quando ritiene pertinente per l'esegesi del *vers* menzionare il fatto che tale Dio «câche à tout

²⁶¹ Meneghetti 2006, pp. 769-771.

le monde ses coups de dés et, par là, les effets de sa création», o richiamarsi alla categoria dell'*hazard* come legge che governa la creazione. In realtà, il sollevamento del *tauler* prima del lancio dei dadi, che tanti interrogativi ha prodotto in Meneghetti, tradisce la derivazione dell'immagine da un passo appartenente ancora una volta ai *Proverbia* biblici. In *Prov.* 16,33 viene descritto precisamente il gesto di gettare i dadi nella piega della veste: *sortes mittuntur in sinu, sed a Domino temperantur*. Il termine ebraico che la *Vulgata* traduce con *in sinu*, 'nel cavo della veste', presenta curiosamente – in quanto con ogni probabilità il duca d'Aquitania non poteva averne contezza – un'ambiguità simile a quella con cui gioca Guglielmo IX nel suo testo, ossia il doppio senso di *tauler*, 'tavolo da gioco' e 'grembiule'. Il vocabolo *efod* compare nella Bibbia per indicare da un lato uno dei paramenti sacri del sommo sacerdote, ossia una sorta di grembiule sostenuto da una cintura e da bretelle (*Ex.* 28,6, dove però la *Vulgata* utilizza il termine *superbumerale*), dall'altro uno strumento divinatorio con il quale si interrogavano le sorti sacre (*1 Sam.* 2,28 e 14,41, dove la *Vulgata* inserisce il termine *ephod*)²⁶². Nel versetto di *Proverbia* alla scena del lancio dei dadi nella piega della veste segue immediatamente la precisazione per cui solo a Dio spetta stabilire il risultato di tale lancio, non all'uomo che pure ha compiuto il gesto. Alludendo alla prima parte della sentenza biblica, il trovatore punta a far risaltare il proprio farsi beffe della seconda. L'esito del suo tiro di dadi non è certo affidato all'imperscrutabile volontà divina, bensì determinato da lui stesso, dal momento che il dado è *plombatz*. Ecco quindi giungere a compimento da un lato l'identificazione di Guglielmo IX con Dio, del quale viene ora emulata l'assoluta libertà manifestata nel mistero del suo agire, che rende gli eventi incontrollabili e imprevedibili da parte dell'uomo, dall'altro l'ironia di tale identificazione, fondata irriverentemente su una piccola astuzia, ossia l'inganno dei dadi truccati.

Nelle sue postille alla Sacra Scrittura, Ugo di San Caro nel XIII sec. così commenta *Prov.* 16,33, riproponendo sostanzialmente l'esegesi dei secoli precedenti²⁶³:

²⁶² Dal testo biblico emerge come, nella consuetudine ebraica del tempo, Dio si consultasse ricorrendo a due dadi contenuti in una scatola, o *efod*. Tali dadi erano chiamati *urim* e *tummim*, termini dei quali sfugge attualmente il preciso significato, ma che dovevano possedere un valore convenzionale, per cui il responso al quesito posto a Dio poteva essere o un sì o un no.

²⁶³ Si confrontino i commenti di Beda, *Allegorica expositio in Parabolas Salomonis* (PL 91, 989), e Rabano Mauro, *Expositio in Proverbia Salomonis* (PL 111, 735), quest'ultimo confluito poi nella *Glossa ordinaria*: «Sortes mittuntur in sinu, sed a Domino temperantur. Sicut sortes palam in sinum mittuntur, at clausae in sinu continentur, divini autem est iudicii, cuius sors elata palmam teneat; sic hominum facta in praesenti quidem vita patent alterutrum, sed quae cuius sunt meriti patescit in futuro, prolato videlicet tunc ac manifesto iudicio singulorum quasi de sinu examinis divini».

Hic docet metaphorice comparatione fortis non debere superbire de bono, quia dubij et incerti sunt exitus rerum. Unde *Ecol.* 9. Nemo scit an amore an odio dignus sit, sed omnia in futurum servantur incerta. Sicut enim sortes in sinu contentae absconduntur, sed postea extractae patent; sic facta hominum in praesenti latent cuius sunt meriti, sed in futuro patebunt, quasi de sinu divini iudicij extracta. Et hoc est quod dicit *Sortes mittuntur in sinum*, id est in occulto sicut calculi solent in urna poni. *Sed a Domino temperantur* ut super illum cadat sors, de quo vult Dominus.

L'idea messa in campo da Ugo di San Caro di un qualcosa che rimane celato e inconoscibile nel mentre della sua attuazione presente, ma gli effetti del quale saranno manifesti in futuro, suggerisce una possibile ripresa, nell'immagine conclusiva del *vers*, del concetto di *operatoria virtus* con il quale il testo aveva preso avvio nella prima *cobla* in relazione alla composizione artistica. Come si è visto, l'*operatoria virtus* – che, una volta cessata, continua ad attestare la maestria e la sapienza dell'*artifex* attraverso gli effetti visibili della sua opera – è stata avvicinata dai Padri della Chiesa, e in particolare da Ambrogio, alla potenza messa in atto da parte di Dio al momento della creazione: «Ergo operatoria virtus dei, etsi non videtur, tamen ex suis operibus estimatur»²⁶⁴. Analogamente a quella divina, la potenza chiamata in causa attraverso la metafora delle sorti gettate nel grembo della donna non è, in ultima analisi, solo sessuale, ma anche generativa. Alla luce del richiamo alle proprietà dell'*operatoria virtus*, la connessione fra creazione artistica e generazione erotica – mantenuta salda nel corso del *vers* tramite l'attribuzione dei due significati al medesimo vocabolo, *mester* – si palesa nel finale a concludere il *vers* in una perfetta circolarità. Atto amoroso e atto poetico sono giunti a conclusione nel medesimo istante, per lasciare il posto alla manifestazione dei rispettivi effetti.

²⁶⁴ Ambrogio, *De fuga saeculi* 2,10.

JAUFRE RUDEL E LA BIBBIA

Affascinante nella sua enigmatica allusività e indefinitezza, la natura dell'*amor* cantata da Jaufre Rudel continua ad eludere ogni tentativo di definizione esauriente ed unanimemente accettata. L'innegabile ricchezza di echi mistici, dei quali è intessuto il linguaggio in cui è formulata la lode di tale *amor*, ha alternativamente condotto gli esegeti a propendere per un'interpretazione in senso propriamente religioso e divino della poesia rudelliana – considerata da ultimo da Lucia Lazzerini come *laus* in volgare dell'ipostasi femminile di *Sapientia*²⁶⁵ – o viceversa a riconoscerla, al seguito di Leo Spitzer, una trasposizione sul piano secolare dell'amore cristiano che vuole “have and have not”²⁶⁶, la quale darà origine all'ideologia cortese sviluppata dai trovatori successivi. Una volta reso evanescente dalla lontananza l'oggetto del desiderio, l'intera esperienza amorosa descritta nei testi pervenuti è affidata alla dimensione interiore, alla *mens*, nella quale la memoria sfuma nel sogno e lo spazio e il tempo seguono leggi proprie e imperscrutabili, per cui possono essere annullati in un istante o dilatati insormontabilmente. Intollerabile diventa l'ingerenza del mondo fisico, se i lacci della carnalità rischiano di invischiare l'io lirico in un rapporto con un oggetto, che il confronto con l'ideale condanna ad apparire deteriore, nonché svilente per la potenzialità amorosa del soggetto stesso. Jaufre Rudel sembra infatti rifarsi alla concezione propria degli autori monastici coevi, secondo la quale solo l'amore spirituale realizza pienamente la vocazione naturale della facoltà amorosa dell'uomo, pur servendosi della forza dirompente scaturita dalla componente erotica necessariamente insita nell'amore umano²⁶⁷. Spitzer imputa una simile interiorizzazione del desiderio all'adesione del trovatore a quell'*a priori* cristiano, che invita a rovesciare la percezione istintiva che si ha della propria condizione terrena, considerando ciò che cade sotto i sensi come in realtà “irreale” e a ricercare come autentico unicamente ciò che non si può sperimentare in questa vita, ma soltanto in quella

²⁶⁵ Lazzerini 1993, p. 179.

²⁶⁶ Cfr. Spitzer 1970.

²⁶⁷ Verdeyen 1990, p. 210: «Agli occhi degli autori spirituali del medioevo, non vi è opposizione fra l'amore estatico, che esige il totale oblio di se stessi, e l'amore erotico che porta al compimento della persona umana. Questi autori sono persuasi che solo l'amore spirituale realizza pienamente la vocazione naturale della nostra facoltà amorosa. Questo amore spirituale conserva la forza naturale dell'eros, ma lo distoglie dalle sue intenzioni terrestri e lo invita a uscire dal circolo delle cose create».

futura. A ciò che non si può ancora vedere né toccare è attribuito un valore tale da giustificare l'investimento della totalità della potenzialità amorosa dell'essere umano nella tensione verso di esso, tensione che deve conservarsi inesausta anche se condannata all'assoluta gratuità nell'immediatezza. A parere di Spitzer, Jaufrè Rudel si approprierebbe di questo "paradosso" fondamentale – che investe la totalità della vita del credente cristiano – nella sua ricerca di una via per sublimare un tipo di amore (e conseguentemente il canto ad esso rivolto) che però non ha nulla di propriamente spirituale, ma che si limita ad essere "spiritualizzato", mantenendo ben entro i confini della materialità l'oggetto cui è indirizzato. Il critico lo definisce «amore che non vuole possedere, ma godere di questo stato di non possesso; *amour-Minne* che implica sia il desiderio sensuale del contatto con la donna – donna reale – sia una casta lontananza». Si tratta di un'interpretazione riproposta con forza in anni recenti da Gaia Gubbini, anch'ella convinta che la concezione dell'*amor* di Jaufrè Rudel sia associabile a quella che diverrà canonica nei trovatori posteriori: «Nel rapporto fra *immoderata cogitatio* e desiderio smodato di *amplexus* si pone un nodo che lega sensi (e in particolare il senso più "corporeo", quello del tatto) e interiorità: si tratta di una interiorizzazione del desiderio, desiderio nelle intenzioni ben "carnale", ma che, grazie a questa tattilità interiorizzata, potrà fare a meno del possesso dell'oggetto e bastare a se stesso. [...] Nel *trobar* il desiderio è davvero, agostinianamente, *rerum absentium concupiscentia*. L'auspicato contatto corporeo con *Midons*, seppur espresso in toni fortemente carnali, è di fatto sempre in potenza e mai in atto, e si tratta quindi di una "tattilità immaginata"²⁶⁸. Anche Francesco Zambon vede una sostanziale coincidenza fra la poetica rudelliana e quella dei poeti occitani delle generazioni successive e ritiene che le affinità con la produzione di ispirazione religiosa non vadano oltre il grado della consonanza. Al di là del vago *a priori* cristiano richiamato sopra, tale consonanza è, a suo avviso, da individuarsi nell'idea fondamentale dell'uomo come "soggetto amoroso", che appare al centro della teologia elaborata nelle scuole monastiche proprio nel XII secolo:

«In essa infatti – e principalmente nella riflessione di Guglielmo di Saint-Thierry e di Bernardo di Clairvaux – la concezione dell'*affectus* (o della sua manifestazione per eccellenza che è l'*amor*) come immagine di Dio impressa nel più profondo di noi stessi, cioè propriamente come il divino in noi, trasforma il sentimento amoroso in vero e proprio fine della nostra vita spirituale, perché Dio stesso è *caritas*, "amore". Le due esperienze, quella religiosa e quella profana, trovano il loro punto di incontro – malgrado la differenza dei

²⁶⁸ Su questa interiorizzazione del desiderio ha insistito recentemente Gaia Gubbini nella sua interpretazione della lirica trobadorica, e in particolare dell'*amor de lonh*. Cfr. Gubbini 2009a, pp. 31-32.

loro oggetti, Dio e la donna – nell'idea dell'assoluta purezza e gratuità dell'amore, che diventa in quanto tale oggetto di se stesso, in una sorta di circolarità senza fine: il principio mistico dell'*amare amorem* o del *desiderare desiderium* vale anche, su un altro piano, per la *fin'amor* dei trovatori, che *deve* restare inappagata per poter assumere tutto il suo valore: *Ja mais d'amor no·m jauzirai / si no·m jau d'est'amor de lonb*, dichiara efficacemente Jaufre Rudel in *Lanquan li jorn*. E come l'amore mistico trova la sua beatitudine nella *jubilatio* dell'unione con il Verbo divino, così quello dei trovatori la raggiunge nel *joi* del verbo poetico, del canto»²⁶⁹.

Avvicinando lo sguardo al dettato rudelliano, esso rivela un debito profondissimo e puntualissimo verso elementi della teologia cistercense e vittorina, nonché, più o meno mediati da questa, verso concetti originariamente agostiniani e gregoriani. I contributi di Lazzerini e Gubbini, che verranno richiamati nel prosieguo, hanno ben messo in luce come a modello della condizione di pellegrino in travagliato viaggio verso l'amore lontano – nella quale l'io lirico descrive se stesso – debba essere riconosciuta la condizione dell'anima umana, esiliata nella *regio dissimilitudinis* e anelante al ritorno alla Patria perduta, rappresentata *in primis* da Agostino nelle *Confessiones*. Analogamente, nella menzione della *ponba d'amor* e del *colps de joi* sembra essere adombrata – al di là del ricordo delle ferite amorose classiche e ovidiane – la nozione di *compunctio amoris*, centrale in tutta l'opera di Gregorio Magno, nei *Moralia in Job* in particolare, e adottata da numerosi pensatori successivi. Nell'intento di definire con precisione l'oggetto dell'amore rudelliano, le due studiose hanno tratto conseguenze opposte dal comune riconoscimento di questi modelli. Lazzerini ha ritenuto di poter rintracciare nel pensiero di Agostino – nello specifico, in un brano dei *Soliloquia*²⁷⁰ – anche la natura di tale oggetto: «i testi rudelliani si collocano in una precisa tradizione di platonismo medievale dominato da due figure femminili del divino, l'*effictio* agostiniana di *Sapientia* e la *Philosophia* di Boezio, contrapposte all'amore cantato dal “cattivo maestro” Ovidio. [...] Il trovatore-

²⁶⁹ Zambon 2009, p. 394.

²⁷⁰ Lazzerini 2010, pp. 19-21. Cfr. Agostino, *Soliloquia* I, 13,22: «Nunc illud quaerimus, qualis sis amator sapientiae, quam castissimo conspectu atque amplexu, nullo interposito velamento quasi nudam videre ac tenere desideras, qualem se illa non sinit, nisi paucissimis et electissimis amatoribus suis. An vero si alicuius pulchrae feminae amore flagrares, iure se tibi non daret, si aliud abs te quidquam praeter se amari comperisset; sapientiae se tibi castissima pulchritudo, nisi solam arseris, demonstrabit? A. - Quid ergo adhuc suspendor infelix, et cruciatu miserabili differor? Iam certe ostendi nihil aliud me amare, siquidem quod non propter se amatur, non amatur. Ego autem solam propter se amo sapientiam, caetera vero vel adesse mihi volo, vel desse timeo propter ipsam; vitam, quietem, amicos. Quem modum autem potest habere illius pulchritudinis amor, in qua non solum non invidio caeteris, sed etiam plurimos quaero qui mecum appetant, mecum inhient, mecum teneant, mecumque perfruantur; tanto mihi amiciores futuri quanto erit nobis amata communio»..

fîn'aman ha tutte le caratteristiche dell'*amator Sapientiae*, totalmente preso da un amore esclusivo, che esige dedizione assoluta: “que·l cor joi d'autr'amor non a” (*No sap chantar*, v. 9); formule simili saranno anche *paubres motz*, ma dietro l'accezione ingenua traspare l'eco agostiniana (“Tam certe ostendi nihil aliud me amare”)²⁷¹. Gubbini, convinta dell'essenza terrena e carnale dell'*amor* rudelliano, non sente di dover estendere in riferimento ad esso la ricerca di modelli teologici, che pur aveva operato per spiegare la particolare condizione dell'amante, quale emerge dai testi. Stabilire se l'*amor* in questione sia di natura divina e trascendente o al contrario immanente seppur spiritualizzata, o dimostrare quale sia la ragione dell'appropriazione del linguaggio tecnico teologico da parte del trovatore (adesione ideologica oltre che formale oppure espressione fra le più intense dell'interdiscorsività che caratterizza la cultura medievale) esula completamente dal proposito del presente lavoro. Interessa invece rilevare quei punti di contatto fra la poesia rudelliana e la riflessione monastica del suo tempo che ancora non sono stati sufficientemente illuminati, ma soprattutto far emergere la trama di riferimenti biblici che percorre e sostanzia il piccolo canzoniere, trama che è stata totalmente ignorata o, seppur segnalata in alcuni suoi punti, ingiustamente misconosciuta nella sua importanza. Si mira, quindi, semplicemente ad arricchire di qualche nuova tessera un mosaico, che rimane tuttavia ancora lontano dall'essere completo e dall'abdicare così al proprio mistero.

Il richiamo da parte del trovatore di Blaia alla condizione dell'anima nella *regio dissimilitudinis* o *regio longinquitatis*, seppur fondamentale, non costituisce la chiave di volta della concezione amorosa rudelliana, come ritiene invece Gaia Gubbini. Esso deve essere riconosciuto, piuttosto, come derivativo. La scaturigine dell'intera poetica di Jaufre va ricercata non nella rappresentazione dell'amante, ma in quella, ben più essenziale, dell'amore, dal quale tutto il resto è determinato. Sarà quindi opportuno prendere le mosse dall'analisi delle definizioni che il poeta stesso dà di questo amore nei suoi testi. Ai v. 36-37 di *Lanquan li jorn* egli afferma:

²⁷¹ Lazzerini 2010, p. 42, n. 89 e p. 22. Lazzerini continua (p. 59) ricordando come Gerusalemme sia paragonata in *Apoc.* 21,1-3 a una *sponsam ornatam viro suo*: «Una sposa-Gerusalemme, quella del testo giovanneo, che forse dovremmo includere tra le fonti ispiratrici dell'*amor de lonh*, tanto più che la Terrasanta era meta vagheggiata dai signori di Blaia anche prima del principe-poeta Gerusalemme paragonata in *Apoc.* 21,1-3 a una *sponsam ornatam viro suo*. Una sposa-Gerusalemme, quella del testo giovanneo, che forse dovremmo includere tra le fonti ispiratrici dell'*amor de lonh*, tanto più che la Terrasanta era meta vagheggiata dai signori di Blaia anche prima del principe-poeta».

Dieu que fetz tot quant ve ni vai
e formet sest'amor de lonh

Come noto, questi versi attrassero l'attenzione di Diego Zorzi, che avvicinò il movimento dell'andare a venire dell'amante in rapporto all'amore al panteismo della scuola di Chartres, secondo cui ogni amore rifluisce in Dio da cui promana. Egli giunse alla conclusione che l'*amor de lonh* fosse da intendersi come amore per Dio. Scriveva, infatti:

Fra Jaufre e Dante, superando quindi quasi due secoli, si potrà anche tracciare una linea che congiunge precisamente i due momenti conclusivi della loro esperienza poetica. Jaufre, superato l'affanno, giunge ad un amore pacificato, eppur non immobile, ma ordinatamente mosso in quell'"andare e venire" che ha le sue radici prime nell'atto creatore dell'amore divino. Dante, al termine del lungo viaggio, folgorato dal contatto con la Trinità, trova la pace nel riordinato ritmo interiore, innestato nell'amore divino: dolce movimento del *disio* e del *velle*, nella quieta alternativa d'"andare e venire" d'una ruota, perfettamente ordinata dall'Amore che muove l'"andare e venire universale": "ma già volgeva il mio disio e 'l velle, / sì come rota ch'igualmente è mossa, / l'amor che move il sole e l'altre stelle"²⁷².

Al di là della plausibilità dell'identità divina dell'*amor de lonh*, Zorzi rilevò un punto di estrema importanza: «Ora Dio è colui che ha creato tutto quello che *ve ni vai*. L'*amor de lonh*, formato da Dio, avrà dunque anch'esso in sé quel ritmo che Dio ha impresso a tutte le cose: non sarà una lontananza assaporata nella sua irremovibile rigidità, ma vissuta in un suo gioco di "venire e andare"²⁷³. L'universo intero e il microcosmo costituito dal poeta sono entrambi descritti come in uno stato di perenne moto, un moto che, al pari di quello dantesco, è fatto di *affectus* e *voluntas*, è desiderio amoroso, perenne tensione verso un oggetto amato lontano, sì, ma al quale si percepisce di appartenere e di dover tornare per poter raggiungere *quies* e *gaudium*. Nell'essenza dell'amore stesso è racchiuso quel movimento perpetuo che percorre la poesia rudelliana attraverso verbi e opposizioni spaziali. Per Jaufre, insomma, amore è *motus*.

Plaudendo, in una recensione, al commento di Zorzi ai due versi succitati, Leo Spitzer aggiunse: «ses sources évidentes doivent être les passages de la Genèse faisant allusion à la création divine (1,26 et 28; 7,14 et 21): des expressions comme *omnis caro quae movebatur super terram, volucrum, animantium, bestiarum, omniumque reptilium, quae reptant super terram* ont fourni a Jaufre Rudel un schéma *omnia quae movent et reptant super terram*, qu'il a varié, selon le besoin de son grand thème, en "tout ce qui va et vient"²⁷⁴. Nella nota della sua edizione relativa al

²⁷² Zorzi 1955, pp. 143-144.

²⁷³ *Ivi*, p. 131.

²⁷⁴ L. Spitzer, recensione in «Romania», 77 (1956), p. 112.

verso e *formet sest'amor de lonb*, Chiarini propose, senza ulteriori spiegazioni, un rimando a *Gen.* 2,7: «Formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terrae». I riferimenti biblici proposti sembrano, però, essere solo in parte pertinenti. La successione dei due versi parrebbe, infatti, ricalcare la progressione del *Genesis*, in cui alla creazione dell'universo succede la creazione dell'uomo (anche se nel Vangelo di Giovanni (3,8) l'espressione "che viene e che va" è usata per indicare tutto ciò che ha origine spirituale: «Spiritus ubi vult spirat et vocem eius audis, sed non scis unde veniat et quo vadat. Sic est omnis qui natus est ex Spiritu»). Tuttavia, l'oggetto del verbo *formet* non è letteralmente l'uomo, ma l'*amor de lonb*. La discrepanza si illumina di senso una volta riconosciuto il riferimento preciso a *Gen.* 1,26 «et ait faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram et praesit piscibus maris et volatilibus caeli et bestiis universaeque terrae omnique reptili quod movetur in terra», inteso però dal trovatore alla luce dell'esegesi sviluppata attorno ad esso negli ambienti monastici nel XII secolo. Al loro interno, la dottrina della creazione a immagine e somiglianza di Dio assume un ruolo di fondamentale importanza in rapporto alla riflessione sull'esperienza amorosa dell'uomo. Il cistercense Guglielmo di Saint-Thierry così si esprime in un passaggio del *de natura et dignitate amoris* (par. 3):

Nec debet latere de amore, de quo agimus, quibus ortus sit natalibus, qua nobilitatis linea insignis habeatur, vel quo oriundus loco. Primumque nativitatis eius locus Deus est. Ibi natus, ibi alitus, ibi proventus; ibi civis est, non advena, sed indigena. A Deo enim solo amor datur, et in ipso permanet, quia nulli nisi ipsi et propter ipsum debetur. Porro si de natalibus eius agitur, cum Trinitas Deus hominem crearet ad imaginem suam, quamdam in eo formavit Trinitatis similitudinem, in qua et imago Trinitatis creatricis reluceret, et per quam novus ille mundi incola, simili naturaliter ad simile recurrente, principio suo, creatori suo Deo indissolubiliter inhaereret si vellet; ne multiplici creaturarum varietate illecta, abstracta, distracta, creata illa trinitas inferior a summae et creatricis Trinitatis unitate recederet.

Dal momento che Dio nella sua essenza *caritas est*, l'*imago* che ha impresso (letteralmente *formavit*) nell'uomo all'atto di crearlo a sua immagine e somiglianza è essa stessa *amor*. [*Dieu*] *formet sest'amor*, nelle parole di Jaufré. In obbedienza alla medesima attrazione che spinge il simile verso il simile, il legame tra Creatore e creatura costituito dall'amore diviene matrice di un desiderio di ricongiungimento, che si concreta in movimento, ossia nel cammino che l'anima innamorata intraprende verso Dio. Data la separazione fra Creatore e creatura intervenuta a seguito del peccato originale, a causa del quale la creatura ha sentito corrompersi la *similitudo* che portava in sé e si è vista relegare nella *regio dissimilitudinis* o

longinquitatis, può ben essere qualificato come *de lonh* l'amore che a questo modello teologico semplicemente si ispira o dal quale è pienamente informato. Ma sul tema della *regio dissimilitudinis* e soprattutto sulle fonti precise del sintagma *de lonh* si tornerà più avanti.

È necessario soffermarsi ancora un attimo a considerare un altro elemento della dottrina cistercense dell'immagine e somiglianza, come esposta nel brano del *de natura et dignitate amoris* succitato. Al suo interno, Guglielmo racconta della creazione da parte di Dio nell'uomo di una sorta di "trinità umana", che fungesse da perfetto rispecchiamento di quella divina. Poco oltre, egli continua (par. 3):

Etenim cum in faciem novi hominis spiraculum vitae, spiritualementem vim, id est intellectualem, quod sonat spiratio et spiraculum; et vitalem, id est animalem, quod sonat nomen vitae, infudit, et infundendo creavit; in eius quasi quadam arce vim memorialem collocavit, ut Creatoris semper potentiam et bonitatem memoraret. Statimque, et sine aliquo morae interstitio memoria de se genuit rationem, et memoria et ratio de se protulerunt voluntatem. Memoria quippe habet et continet quo tendendum sit; ratio quod tendendum sit; voluntas tendit.

Le facoltà spirituali – qui individuate sulla scia di Agostino (*Trin.* XIV, 8, 11) –, che costituiscono nell'uomo lo specchio della Trinità e svolgono ognuna un ruolo essenziale nell'innescare e guidare la tensione amorosa, necessaria a ricondurre l'anima umana al suo luogo d'origine, sono le stesse che Jaufre Rudel richiama più e più volte nel descrivere i meccanismi di quel *motus* che è l'*amor de lonh*. Nella canzone per eccellenza dell'*amor de lonh*, *Lanquan li jorn*, l'intera dinamica del desiderio di unione amorosa è attivata dalla rimembranza:

Lanquan li jorn son lonc en mai
m'es belhs dous chans d'auzelhs de lonh,
e quan me sui partitz de lai²⁷⁵
remembra·m d'un'amor de lonh

²⁷⁵ In merito al v. 3 si accoglie l'interpretazione di Zufferey 2009, pp. 41-42: «La conjonction *quand* ne saurait avoir ici un sens temporel, mais comme l'a finement observé Carl Appel, elle assume plutôt un sens causal. Pour ce qui est de la forme verbale *sui partitz*, elle n'évoque pas un événement passé: il ne s'agit ni d'un parfait, ni d'un passé composé ou indéfini, mais bien d'un simple présent qui exprime l'état de douloureuse séparation dans lequel un *je* lyrique se trouve par rapport au *lai*, ce lieu idéal où réside l'amie et vers lequel aspire le troubadour. [...] Jaufre Rudel a souhaité produire un effet de rupture, puisque au plaisir du chant des oiseaux de loin s'oppose la douleur de la séparation de là-bas: la conjonction *e* assume donc une valeur adversative».

Quel *lai* cui l'amante anela – che la critica ha riconosciuto recare tracce di quel *locus...qui non est locus* agostiniano, che costituisce il polo gravitazionale dell'anima nella direzione del trascendente – è precisamente il *locus* della memoria. Tale memoria è innescata dalla dolcezza del canto degli uccelli, immagini predilette nella mistica per indicare l'ascensione spirituale dell'anima verso Dio grazie alle penne della contemplazione²⁷⁶. Gaia Gubbini ha riconosciuto la possibile genesi dell'espressione *dous chanz d'auzelhs de lonb* nel ricordo, probabilmente scolastico, di un classico esempio di *annominatio*, inserito nella *Rhetorica ad Herennium*: «Hunc avium dulcedo ducit avium». Gubbini richiama a confronto un passaggio delle *Etymologiae* di Isidoro di Siviglia, «aves dictae, eo quod vias certas non habeant, sed per avia quaque discurrunt», e commenta: «Il passo sembra suggestivo in quanto, attraverso un gioco di parole simile a quello già rilevato nell'esempio contenuto nella *Rhetorica ad Herennium*, insiste su uno degli aspetti semantici del termine *avium*, quello che riguarda un luogo *invium*, *extra via*, *flexa via*, dove invece il passo contenuto nell'*Ad Herennium* pareva rimandare, proprio per il contesto della frase, soprattutto all'elemento “remoto”, “lontano”, *secretum aut longe remotum*. [...] I percorsi non tracciati, senza vie certe degli uccelli isidoriani sembrano trovare un parallelo tematico ai vv. 15-20 nei *pas e camis* da valicare per arrivare a vedere, non si sa con certezza quando, l'*amor de lonb*»²⁷⁷. Nell'*interpretatio* “senza vie certe” del termine *avium* occorre però riconoscere anche una coincidenza con il dettato di numerosi commenti postagostiniani, nei quali chi si trova nella *regio dissimilitudinis* è descritto precisamente nell'atto di vagare senza conoscere la via da percorrere per uscirne, per salire al monte del Signore verso la salvezza, perché al suo interno non esistono vie o sentieri tracciati e l'anima procede alla cieca per tentativi²⁷⁸. Le due sfumature semantiche del termine *avium* (“lontano” e “senza vie certe”) si ricompongono significativamente nel riferimento alla *regio longinquitatis*.

²⁷⁶ La metafora del contemplativo-*aliger* ispirata al Ps. 54 («Quis dabit mihi pinnas sicut columbae?»), figura dell'anima che si eleva a Dio e che almeno per un attimo riesce a gustare la dolcezza e il gaudio supremo della *visio*, è stata oggetto di numerosissimi studi. A titolo di esempio, si vedano: Lazzerini 1998; Mocan 2010; Bologna 2010, nel quale particolare attenzione è posta ad alcuni passaggi del *de eruditione hominis interioris* di Riccardo di san Vittore. In merito, così si esprime Corrado Bologna: «Il volo degli uccelli è per Riccardo di San Vittore la figurazione allegorica dell'interiorità, del volo spirituale e poetico, di uno *stato mentale*; nel pensiero del mistico vittorino è intesa a teorizzare la dicibilità imperfetta e tangenziale degli “splendori ineffabili e innumerevoli del Paradiso” e la loro natura tutta interiore, psicologica prima ancora che ontologica, di livello gnoseologico, di “stato” spirituale».

²⁷⁷ Gubbini 2009b, pp. 45-46.

²⁷⁸ Cfr. Courcelle 1963.

Riappropriatosi del fine al quale tendere, grazie all'emersione dalla memoria in cui era custodito, l'amante necessita poi dell'intervento delle altre due facoltà spirituali chiamate in causa da Guglielmo di Saint-Thierry, ossia *ratio* e *voluntas*, per poter prendere la decisione di incamminarsi verso di esso e avere la forza di perseverare nello slancio amoroso. La scelta razionale dell'oggetto d'amore e l'impeto dell'attrazione istintiva devono andare di pari passo e sostenersi reciprocamente, affinché quell'*affectus*, che costituisce la *voluntas* nella sua primigenia essenza, non subisca il fascino di false immagini di bene e conservi, invece, la sua naturale inclinazione verso Dio. Dal canto suo, la sola ragione non avrebbe in sé forza sufficiente per condurre l'anima alle altezze della *visio*. Quando amore per istinto e amore per elezione vengono a coincidere perfettamente, viene ricomposta, restaurata l'integrità dell'io, che non prevede divaricazione fra appetito e volontà, affetto e ragione. Da *affectus* la *voluntas* può allora progredire in *amor*, indi in *caritas* e *sapientia*, in ragione dell'avvenuta purificazione del desiderio, ri-orientato verso il suo fine naturale. Tale imprescindibile concordia delle facoltà dell'anima umana è evocata anche in altri autori monastici coevi. In un brano dello *Speculum caritatis*²⁷⁹ (cap. XX), dopo aver definito l'amore come un *motus* dell'animo rivolto a un oggetto giudicato degno di essere goduto, Aelredo di Rievaulx opera una distinzione fra il desiderio suscitato dall'*affectus* e quello sollecitato dalla *ratio*:

Est ergo amor ex affectu, cum affectui animus consenserit; ex ratione, cum se voluntas rationi coniunxerit; potest et tertius amor ex his duobus confici, cum scilicet haec tria, ratio, affectus et voluntas in unum coierint. Primus dulcis, sed periculosus; secundus durus, sed fructuosus; tertius utriusque praerogativa perfectus. Ad primum sensus expertae dulcedinis illicit, ad secundum ratio manifesta compellit, in tertio ipsa ratio sapit. Differt autem hic ultimus a primo, quia, licet illo et quod amandum est, aliquando ametur; magis tamen propter ipsius affectus dulcedinem amatur; hoc autem amatur, non quia dulce est, sed quia amore dignum; ideo dulce est.

Ai vv. 30-32 di *Pro ai del chan essenbadors*, per sottolineare la perfezione del desiderio dal quale è spinto verso l'oggetto amato, Jaufre lo descrive esattamente come totale armonia di intensità e purezza, di *talan e albir*:

Ves l'amor qu'ins el cor m'enclau
 ai bon talan e bon albir,
 e sai qu'ilh n'a bon escien.

²⁷⁹ L'opera di Aelredo è leggermente posteriore alla produzione rudelliana, ma certamente le idee fondamentali in essa espresse dovevano essere già diffuse in precedenza.

Il termine *talan* rende in volgare l'impulso puramente affettivo, l'inclinazione istintiva che nel linguaggio monastico era denominata *affectus*, mentre il vocabolo *albir* esprime, al pari della *ratio* di Aelredo, la scelta razionale non influenzata da alcuna componente affettiva, ma operata sulla base della suprema bontà dell'oggetto in sé, giudicato degno di essere amato di amore esclusivo. È la combinazione di queste due componenti spirituali – assieme alla sicurezza che l'essere amato ha coscienza del loro possesso da parte dell'amante – che consente all'io lirico di credere possibile l'anelato congiungimento, al modo in cui essa permette all'anima umana di giungere veramente fino a Dio nell'esperienza mistica. Nel terzo tipo di amore descritto da Aelredo – ossia l'amore *perfectus*, che con Jaufre potremmo chiamare *fin'amor – ratio sapit*, la ragione diviene al contempo “piena di sapore” e “piena di sapienza”. In *Quan lo rossinhols el foillos* (b, vv. 8-14), il trovatore si profonde nella lode dell'altissima qualità dell'oggetto amato, esente da ogni difetto e ottimamente compiuto, per poi concludere definendolo con una formula altamente significativa:

D'un'amistat suy enveios,
 quar no sai joia plus valen
 c'or e dezir, que bona·m fos
 si·m fazia d'amor prezen:
 que·l cors a gras, delgat e gen
 e ses ren que·i descovenha;
 es amors bon'ab bon saber.

Es amors bon'ab bon saber. Il verbo occitano *saber* conserva in sé la duplicità di accezione del termine latino *sapere*: da un lato può riferirsi alla sfera sensoriale del gusto, dell'avere sapore; dall'altro rapportarsi all'ambito della conoscenza, del portare in sé una forma di sapienza. Come già osservato da Mira Mocan, l'attributo *bos* presenta la medesima ambiguità semantica del verbo al quale è associato, oscillante fra bontà di gusto e bontà morale²⁸⁰. Nella teologia monastica coeva le due polarità, lungi dall'escludersi vicendevolmente, si ricompongono all'atto di caratterizzare la forma d'amore più alta e perfetta, quella in cui l'*amor* stesso progredisce a tal punto da divenire *sapientia*, ossia conoscenza “saporosa” e pertanto portatrice di piacere. Mocan ha rinvenuto una formulazione identica a quella rudelliana all'interno di una delle opere centonistiche più diffuse nel medioevo – anche grazie alla sua falsa attribuzione ad Agostino –, il *De spiritu et anima* di Alchero di Clairvaux:

²⁸⁰ Mocan 2005, p. 18.

«Mens enim ex eo dicta est quod emineat in anima: praestantior siquidem vis animae est, a qua procedit intelligentia. Per intelligentiam utique ipsam veritatem intelligit, per sapientiam diligit. Sapientia namque est amor boni sive sapor boni, a sapore siquidem dicitur. Mentis visio est intelligentia; gustus, sapientia est. Illa contemplatur, ista delectatur» (PL 40,786).

Nel brano l'espressione *amor boni sive sapor boni* costituisce la definizione del concetto di *sapientia*. Non è questa la sede per discutere l'opportunità di riconoscere nella perfetta coincidenza con la formula rudelliana una prova dell'identificazione, operata da Lucia Lazzerini, della personificazione della *Sapientia* biblico-boeziana nell'oggetto dell'amore cantato da Jaufrè o, al contrario, di leggere in essa una volontà, da parte del trovatore, di indicare nella *fin'amor* una profana forma di sapienza, nella quale «il dato interiore e affettivo prevale su quello esterno e razionale, aprendo così il campo all'esperienza del *jois*», come sostiene Mocan²⁸¹. Appare significativo, tuttavia, il fatto che la sentenza in questione compaia all'interno del capitolo dedicato da Alchero di Clairvaux alla *mens*, allo specifico luogo dell'anima nel quale la trattatistica monastica coeva ritiene sia impressa la *forma* che rende l'uomo somigliante a Dio, la *similitudo* fissata *in interiore homine* all'atto della Creazione. Analogamente ad Alchero, Guglielmo di Saint-Thierry, nel suo trattato *de natura et dignitate amoris* (par. 28), descrive la *mens* come la parte superiore e più nobile dell'anima, il suo occhio, attraverso il quale l'anima può giungere alla *visio* e alla *fruitio Dei*, essendo sede della *sapientia*:

Sapientia vero digne constituitur in mente. Quae cum ideo mens dicatur, quod meminit, vel eminet in anima, bene illi adscribitur virtuti, quae super omnes eminet animae virtutes. Est enim mens vis quaedam animae, qua Deo fruimur. Fruitio autem haec in sapore quodam divino est, unde et a sapore sapientia.

Come ricorda Zambon, nel pensiero del cistercense la *mens* «è identificata nello stesso tempo allo *spiritus*, cioè alla facoltà interiore nella quale l'intelletto diventa visione e il pensiero diventa amore: *intellectus vero cogitantis efficitur contemplatio amanti*»²⁸². Similmente si esprime Alchero di Clairvaux nel *de spiritu et anima*: «Dicitur spiritus mens rationalis, ubi est quaedam scintilla tanquam oculus animae, ad quem pertinet imago et cognitio Dei» (PL 40, 785). La *mens* o *spiritus* costituisce al contempo il luogo interiore in cui ha sede l'esperienza estatica e l'occhio che permette la *visio* stessa. Nei testi di Jaufrè Rudel il sintagma *bos saber* si trova associato precisamente alla descrizione degli stati estatici o onirici, nei quali l'anima è tanto assorbita nella sua *immoderata cogitatio*, da perdere il contatto con ogni realtà materiale e riuscire

²⁸¹ *Ivi*, p. 25.

²⁸² Zambon 2007-2008, vol. I, pp. XVIII-XIX.

così a recuperare la purezza e la limpidezza originarie, che le permettono di immergersi completamente nella visione interiore. In *Quan lo rossinhols el foillos*, i versi immediatamente successivi alla sentenza *es amors bon'ab bon saber* recitano:

D'aquest'amor sui cossiros
Veillan e pueis sompnhan dormen:
Quar lai ai joi meravelhos,
per qu'ieu la jau jauzitz jauzens.

E in *Non sap chantar qui so non di* si legge:

Anc tan suau no m'adurmi
mos esperitz tost no fos la,
ni tan d'ira non ac de sa
mos cors ades no fos aqui;
e quan mi reisit al mati
totz mos bos sabers mi desva. a a

E ancora in *Pro ai del chan essenbadors*:

Lai es mos cors si totz c'alhors
non a ni sima ni raitz²⁸³,
et en dormen sotz cobertors
es lai ab lieis mos esperitz.

Il passaggio dalla sfera della sensorialità e della materialità alla dimensione del sogno è presentato nel primo testo senza soluzione di continuità fra la meditazione prossima all'oblio di sé, indicata dal verbo *cossirar*²⁸⁴, e lo stato di *sopor*, mentre nei due successivi come una sorta di *raptus*, per cui l'anima repentinamente (*tost*) si ritrova catapultata nel *lai* ad opera proprio dell'*esperitz*, lo *spiritus* capace per la sua speciale natura di fungere da tramite fra il piano corporeo e quello trascendente²⁸⁵. Unicamente all'interno di questo sonno spiritualmente vigile – che si richiama apertamente alla condizione della Sposa in *Cant.* 5,2: «Ego dormio et cor meum vigilat» – è possibile per l'amante sperimentare il *bos sabers* derivante dall'unione con l'amata. Ponendo in correlazione *bos saber* e sonno/sogno, Jaufre riproduce la connessione che la mistica individua fra *bonus sapor* e *bonus sopor*²⁸⁶, quest'ultimo interpretato nei commenti al *Cantico* come «mentis excessus, et alienatio ab affectibus carnis [...]». Tunc

²⁸³ Il fondamento dell'immagine è biblico. Cfr. *Eph.* 3,17: «In charitate radicati et fundati».

²⁸⁴ Per un'ampia trattazione sulla semantica del verso *cossirar* si veda Mocan 2004.

²⁸⁵ Cfr. Stabile 1998; Spinosa 1999.

²⁸⁶ In merito cfr. Lazzarini 1993, p. 325.

magis viget et invigilat amor spiritualis, cum consopitur penitus omnis passio et affectus animalis»²⁸⁷. Nonostante la natura spirituale dell'unione avvenuta nella *mens*, a ragione Mira Mocan osserva come nei testi rudelliani il *bos sabers* presenti «un aspetto di concretezza, derivante *in primis* dalla connessione con il campo semantico del *sapore*: esso introduce dunque un elemento realistico nel discorso sull'amore come lontananza e irrealtà. Ancor più puntualmente, credo si possa affermare che nei componimenti di Jaufrè Rudel l'espressione designi una forma di *possesso* della dama»²⁸⁸. La concretezza rilevata da Mocan è paradossalmente possibile proprio perché in realtà l'esperienza è assurta al grado sommo di spiritualizzazione, nel quale sono sospese le interferenze prodotte dalle facoltà percettive facenti capo al corpo o alla ragione. Ancora una volta, nel caratterizzare il livello più alto cui può giungere l'amore da lui cantato, il trovatore si ispira alla mistica coeva, in cui la forma più intima e profonda di conoscenza di Dio, attingibile solamente tramite l'amore, è considerata un vero e proprio *sensus*. Analogamente ai sensi corporei, anche questo *sensus amoris* consente una percezione concreta dell'oggetto amato, una conoscenza saporosa che genera diletto. Nell'*Expositio super Cantica Canticorum* (par. 99) Guglielmo di Saint-Thierry così si esprime:

Nam per Spiritum Sanctum spiritui hominis, et sensui amoris illuminati, passim, raptim, aliquando illuc [ad un certo grado di unione con Dio] attingenti, dulcescit illud quidquid est, et rapit amantem, amatum, potius quam cogitatum, gustatum, quam intellectum; sicque ad tempus, ad horma, afficit amantem, figit tendentem; ut jam non in spe, sed quasi in re, ipsam sperandarum substantiam rerum de verbo vitae quodam experientis fidei argumento, et videre oculi, et tenere ac contrectare manibus sibi videatur.

Come sottolinea Zambon, «questa visione spirituale comporta “presenza” reale, assimilazione effettiva a ciò che è conosciuto. Essa significa possederlo ed esserne posseduti. Il contatto diretto dell'anima con Dio nella *caritas* è simboleggiato nell'*Expositio super Cantica* (par. 175) dai momenti di vicinanza fra la sposa e lo sposo, contrapposti ai periodi di lontananza e di attesa»²⁸⁹. La reciprocità del possedere ed essere al contempo posseduti costituisce il nocciolo concettuale dell'*annominatio* più volte ripetuta, in rapporto alla condizione della visione estatica, da Jaufrè nei suoi testi, per indicare l'amore cui aspira: «Quar

²⁸⁷ Gilbertus de Hoilandia, *Sermones in Canticum* 42,1. La definizione di *bonus sopor* è segnalata da Lazzerini 2010, p. 62.

²⁸⁸ Mocan 2004, p. 22.

²⁸⁹ Zambon 2007-2008, p. XXXVII.

lai ai joi meravelhos, / per qu'ieu la jau jauzitz jauzens»²⁹⁰; «mia sia tals amors / don ieu sia jauzens jauzitz»²⁹¹. Nell'istante immediatamente successivo alla visione, tuttavia, il *bos saber si desva*, svanisce dalla mente, proprio come accade a chi si sveglia da un sogno, per cui un attimo prima vedeva, mentre all'atto del risveglio sente venire progressivamente meno il ricordo della visione. Al modo in cui nella mistica le fuggevoli estasi non possono bastare all'anima amante, che anela alla visione *facie ad faciem* riservata però agli eletti nella vita futura, anche Jaufre, dopo aver sperimentato la dolcezza dell'unione con l'essere amato, non può che implorare con crescente impazienza (*breumen*) di vedere *veraiamen* e godere di una beatitudine stabile e definitiva. Ogni altro oggetto d'amore appare, infatti, indegno e difettivo al confronto con quello provato: «Ja mais d'amor no·m jauzirai / si no·m jau d'est'amor de lonh». Il movimento del desiderio, che dovrebbe pertanto essere univocamente e risolutamente rivolto verso di esso, appare tuttavia nei *vers* rudelliani costantemente a rischio di essere deviato verso realtà corporee esteriori oppure bloccato nel suo slancio da una condizione spirituale avversa, l'*ira*. Anche per questo aspetto Jaufre si mostra debitore verso la trattatistica monastica, che mette in guardia contro i morbi che possono affliggere la *voluntas*, la facoltà nella quale maggiormente traspare l'immagine e somiglianza dell'uomo con Dio, essendo dotata di libero arbitrio e di conseguenza libera di scegliere il fine cui tendere. La perdita della *similitudo* con il Creatore, conseguente al peccato originale, ha reso la *voluntas infirma*, privata della *rectitudo* che naturalmente l'avrebbe indirizzata verso il Sommo Bene e divenuta *curva*, secondo la metafora di Bernardo di Clairvaux, ossia incline a rivolgersi verso la terrestrità e la carnalità. Guglielmo di Saint-Thierry nel *de natura et dignitate amoris* ricorre all'immagine del bivio simboleggiato dalla lettera di Pitagora, per illustrare la situazione della *voluntas* potenzialmente in grado di dirigersi tanto verso il bene quanto verso il male, in virtù della libertà che le è propria:

Per se enim voluntas simplex est affectus, sic animae rationali inditus, ut sit capax tam boni quam mali: bono replendus, cum adjuvatur a gratia; malo, cum sibi dimissus deficit in semetipso. Ne enim a Creatore aliquid animae deesset humanae, libera in utramvis partem data est ei voluntas: quae, cum adjuvanti concordat gratiae, virtutis accipit profectum et nomen, et amor efficitur: cum sibi dimissa se ipsa secundum se ipsam frui vult, sui in se ipsa patitur defectum; et quot habet vitia, tot vitiorum sortitur nomina, cupiditatis, avaritiae, luxuriae et alia hujusmodi. Primo itaque profectu suo voluntas, quasi in Pythagoricae litterae bivio, libera constituta, si secundum dignitatem naturalium suorum erigitur in amorem, secundum naturalem virtutum suarum ordinem de amore, ut

²⁹⁰ *Quan lo rossinbols el foillos* vv. 17-18.

²⁹¹ *Pro ai del chan essenbadors* vv. 11-12. Al v. 11 si accoglie la lezione proposta da Lazzzerini.

dictum est, in charitatem, de charitate proficit in sapientiam. Sin autem, nullo ordine sui, justa tamen ordinatione Dei, praecipiti acta ruina, tenebris confusionis obruta sepelitur in inferno vitiorum, nisi a gratia citius ei fuerit subventum.

Si è già visto come anche Aelredo di Rievaulx nello *Speculum caritatis* insistesse sulla possibilità che quell'*affectus*, che costituisce la *voluntas* nel suo primo e spontaneo moto di ricerca del piacere, subisca il fascino delle realtà corporee, rese appetibili da un'apparenza di dolcezza. In riferimento a tale caratteristica, Mc Evoy osserva: «Tale inclinazione spontanea e naturale è dovuta a una attrattiva o attrazione suscitata dal desiderio alimentato in noi dalla presenza degli oggetti posti sotto i nostri sensi. E poiché l'uomo conta di trarne un qualche vantaggio, la speranza del godimento che gli procurerà l'oggetto una volta posseduto rende dolce questo slancio dell'anima»²⁹².

Alcuni dettagli inseriti dal trovatore nei suoi *vers* trovano corrispondenza nel dinamismo della facoltà della *voluntas*, come presentato negli scritti monastici coevi. In *Quan lo rius de la fontana*, ai vv. 8-14, Jaufre rifiuta con fermezza di cedere alla seduzione (*ab atraich*) di un'amor qualificata precisamente come *doussana* in virtù dell'opportunità di godimento immediato da essa offerto, in opposizione all'*amor de lonh*, della quale all'io lirico *falh aizina* (v. 15):

Amors de terra lonhdana,
per vos totz lo cors mi dol.
E no'n puosc trobar meizina,
si non vau al sieu reclam,
ab atraich d'amor doussana
dinz vergier o sutz cortina
ab dezirada companha²⁹³.

Pur intendendo altrimenti il senso del v. 11, Lazzarini per prima ha riconosciuto nel termine *reclam* (tecnicamente la «caro ad revocandum accipiter») una spia lessicale dell'avvenuta trasfigurazione dell'io lirico in uccello in viaggio verso l'*amor de terra lonhdana*, sulla quale hanno certo agito come modello le tradizionali metafore dell'*avis spiritualis* e del contemplativo-*aliger*, che si distacca dalla dimensione terrena per volare verso le altezze di

²⁹² Citato in Zambon 2007-2008, vol. II, p. 588, n. 758.

²⁹³ L'interpretazione e, conseguentemente, l'interpunzione dei vv. 10-14 sono quanto mai oggetto di dibattito nella critica. Si sceglie qui di accogliere la proposta di Beltrami 1990, p. 29, il quale traduce: «E se non vado al suo richiamo, non ne posso trovare medicina con l'attrattiva di un amore dolce in giardino o sotto cortina con una compagna desiderata».

quella spirituale²⁹⁴. Unicamente obbedendo al richiamo e intraprendendo il difficile itinerario di avvicinamento, potrà essere placato il dolore causato dalla lontananza dall'oggetto amato. Al contrario, rinunciare all'*amor de lonh* e piegare il proprio desiderio verso realtà vicine e facilmente accessibili non può fornire alcuna *meizina*, alcuna valida consolazione o compensazione all'amante sofferente. La situazione presentata nella *cobla* riproduce l'esperienza che la mistica attribuisce all'anima frustrata dall'inattingibilità del divino, descritta, ad esempio, da frate Ivo in un brano di quell'*Epistola ad Severinum de caritate* (par. 12), che tanta ispirazione ha fornito ai poeti d'amore in volgare, da Bernart de Ventadorn a Dante:

Frustra, ni fallor, sic languentis animae conatur quis lenire dolorem, temperare maerorem, cum deintus curari oporteat dulce vulnus amoris. Nullo proinde humano solatio mitigatur secreti doloris sacra amaritudo, cum sublato interno dulcoris gustu, nihil queat exterius consolari, immo, iuxta beati Iob sententiam, «omnes consolatores reputat onerosos» (16,2). Sensit hoc qui dixit: «Renuit consolari anima mea; memor fui Dei, et delectatus sum» (Ps. 76,3). Felix tristitia quae non de creatura sed de Creatore concipitur, quae nulla praesentis vitae luget incommoda. Dignum plane est ut Deum totius consolationis consolatorem habeat qui rerum fluentium qualibet affluentia renuit consolari. Non est igitur citra Deum unde possit solatium capere qui praeter illum didicit nihil amare. Habeant alii vana et varia sua solatia quibus dicitur: «Vae vobis divitibus qui hic habetis consolationem vestram» (Lmc. 6,24).

²⁹⁴ Lazzerini 1993, p. 188: «Il verso rudelliano potrebbe riferirsi semplicemente al canto liturgico (*cantus planus*), precisando che la veste musicale del componimento è una melodia modale nota, esemplata sul canto gregoriano. *Plan e en lengua romana*: musica sacra e *vers* profano, ma intessuto di motivi mistici; non una presa di posizione a favore del *trobar leu*, ma quasi la fondazione di una salmodia laica la cui impronta spirituale può ben essere rappresentata da un *accipiter* che disdegna la *caro* (il *reclam*) per fedeltà alla sua *amor lonhdana*». Nell'economia della sua interpretazione generale di *Quan lo rius de la fontana* come una sorta di sermone in volgare – ricalcato sul presunto contenuto del perduto discorso pronunciato da Bernardo di Clairvaux a Vezelay e inteso a dissuadere l'uditorio dall'attaccamento ai beni e agli amori terreni (come la moglie di Ugo di Lusignano, Sarrazina, nominata al v. 19) in vista della partenza per la crociata – Roy Rosenstein così intende la *cobla* in questione: «Within this historical and rhetorical context, the second stanza may be heard as echoing Bernard's passionate longing for a spiritual union with the Beloved. [...] For Hugh and for a wider audience, Jaufre contrasts Sarrazina with the distant but enduring love which he invites his audience to pursue. Sarrazina was a mortal spouse, and Hugh was doomed to lose her. Jaufre praises his widowed friend's decision to set out on crusade in search of that other, heavenly, everlasting Bride, farther from home but the most noble of all, as God wished her to be (lines 17-19). Louis VII's crusading spirit was said to be "zelus fidei, contemptus voluptatis et gloriae temporalis."⁷⁰ The same renunciation and fervor also describe a renewed Hugh VII: prepared by the death of Sarrazina to do penance for his worldly sins, but oriented toward the Holy Land and a new love by Bernard's sermon and Jaufre's song. Both were addressed to him: he is known to have been in the audience at Vezelay and is named as the recipient of the song». Cfr. Rosenstein 1990, pp. 233 e 237.

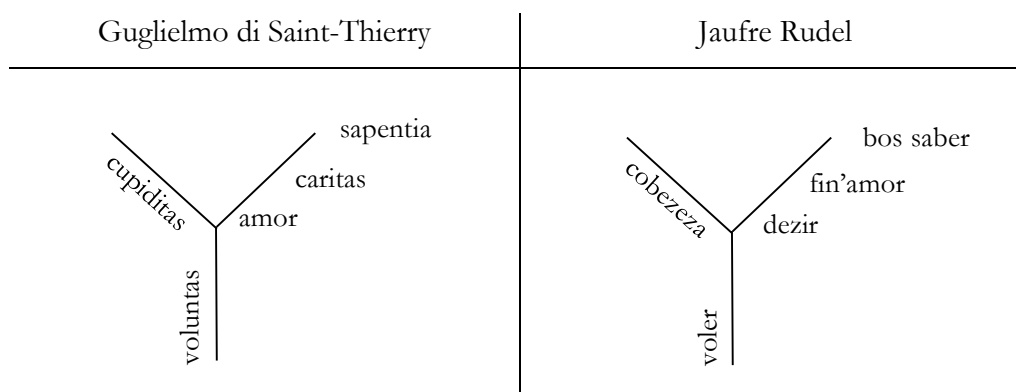
La scelta di perseverare nella tensione del desiderio verso il *lai*, invece di contentarsi del godimento nel *sai*, viene ribadita con forza nella quarta *cobla* (vv. 22-25), dove il ricordo della lezione monastica relativa al dinamismo della *voluntas* traspare con maggiore evidenza:

De dezir mos cors no fina
 vas selha ren qu'ieu plus am,
 e cre que volers m'enguana
 si cobezeza la·m tol

Il passaggio ha recentemente attirato l'attenzione di Gaia Gubbini, che ha così commentato:

La nostra ipotesi è infatti che Jaufre metta in atto concettualmente un sottile *distinguo* fra “desiderio” e “cupidigia” – una distinzione che dal corpus rudelliano, a nostro parere, si porrà a fondamento dell'idea stessa e della tradizione successiva della *fin'amor*, questa stessa *fin'amor* che, in *Belhs m'es l'estius*, Jaufre ci dice – agostinianamente – “non ha mai tradito nessuno”: «per qu'ieu sai ben az escien / qu'anc fin'amors home non trais» (vv. 34-35). Questa “separazione” fra desiderio e cupidigia è del resto lui stesso a farla, non più solo concettualmente, ma *apertis verbis* sul piano testuale, nella lirica *Quan lo rius de la fontana*, ai vv. 22-25: «De *dezir* mos cors non fina / vas selha ren qu'ieu plus am, / e cre que *volers* m'enguana / si *cobezeza* la·m tol»²⁹⁵.

Il *distinguo* perfettamente colto da Gubbini è, però, ben altro che una sottigliezza. In questi versi Jaufre replica con esattezza l'immagine della *voluntas* alla biforcazione simboleggiata dalla lettera di Pitagora, di cui si è letto poco sopra:



L'io lirico sarà ingannato dal suo stesso *voler* (ossia dalla sua *voluntas*), se questo, giunto al bivio in cui dovrà scegliere in modo definitivo verso quale oggetto indirizzare il proprio impeto, si rivolgerà verso la via della *cobezeza* (la *cupiditas*), una volta intrapresa la quale, la possibilità opposta gli sarà totalmente preclusa (*la·m tol*) e il suo *dezir* – potremmo supporre alla luce

²⁹⁵ Gubbini 2014, p. 891, ma anche Gubbini 2012, pp. 25-26, nota 51.

degli altri testi rudelliani – non potrà mai perfezionarsi in *fin'amor* e attingere al *bos saber*²⁹⁶. A soccorrere il *voler* nel momento della scelta, interviene nei versi immediatamente successivi (vv. 26-28) quella *dolor que ab joi sana*, che è stata ricondotta da Gaia Gubbini al concetto teologico di *compunctio amoris*, ossia alla ferita che Dio infligge all'anima, per risvegliarla dall'amore del mondo che tende ad assopirla²⁹⁷ e fornirle la componente di grazia necessaria a sanare e indirizzare correttamente il proprio desiderio, reso *infirmus*, condizionato dagli oggetti sensibili, dalla condizione carnale:

que plus es ponhens qu'espina
la dolors que ab joi sana:
don ja non vuolh qu'om m'en planha.

Sebbene Lefèvre e Rosenstein abbiano suggerito di leggere, nella menzione dell'*espina* e nella preghiera di non essere compianti per l'attuale stato di sofferenza, un'interferenza dell'immagine dello *stimulus carnis* di 2 Cor. 12,7-10²⁹⁸, la *dolors que ab joi sana* pare più probabilmente ispirarsi da un lato alla *voluptas patientiae* esaltata nella mistica della *Passio* di

²⁹⁶ Il trittico *dezir, voler, cobezexa* è inteso in modo completamente diverso da Gaia Gubbini: «Coloro che, liberi dai vizi carnali, sono “compunti d’amore”, ardono di desiderio per la patria celeste: “Alii vero, a carnalibus vitiis liberi, aut longis jam fletibus securi, amoris flamma in compunctionis lacrymis inardescunt, coelestis patriae praemia cordis oculis proponunt, supernis jam civibus interesse concupiscunt (Gregorius I, *Homiliae in Ezechielem*, PL 76, 1070). Questo ardente desiderio, risvegliato dalla *compunctio amoris*, sembra riecheggiare, seppur riferito ad un amore profano, in alcuni versi della lirica rudelliana *Quan lo rius de la fontana*, vv. 22-28, dove sembra possibile ritrovare alcuni tratti comuni al passo di Gregorio Magno anche sul piano lessicale; in particolare si segnala, oltre al verbo *ponher* avvicinabile alla *compunctio*, il termine *cobezexa* che si può confrontare con il *concupiscunt* gregoriano, e infine *dezir*, da accostare a *desiderare*». Cfr. Gubbini 2005, p. 787.

²⁹⁷ Cfr. J. Leclercq, *L'amour des lettres et le désir de Dieu: initiation aux auteurs monastiques du moyen age*, Edition du Cerf, Paris, 1957: «La componction est une action de Dieu en nous, un acte par lequel Dieu nous réveille, un choc, une piqûre, une sorte de brûlure. Dieu nous excite comme par un aiguillon: il nous point avec insistance (*cum-pungere*), comme pour nous transpercer. L'amour du monde nous endort; mais comme par un coup de tonnerre, l'âme est rappelée à l'attention à Dieu».

²⁹⁸ 2 Cor. 12,7-10: «et ne magnitudo revelationum extollat me, *datus est mihi stimulus carnis meae* angelus Satanae, ut me colaphizet. Propter quod ter Dominum rogavi, ut discederet a me, et dixit mihi: sufficit tibi gratia mea, nam virtus in infirmitate perficitur; libenter igitur *gloriabor in infirmitatibus meis*, ut inhabitet in me virtus Christi, propter quod placeo mihi in infirmitatibus in contumeliis in necessitatibus in persecutionibus in angustiis pro Christo; cum enim infirmor tunc potens sum». Cfr. Y. Lefèvre, *Jaufré Rudel, professeur de morale*, in «Annales du Midi: revue archéologique, historique et philologique de la France méridionale», 78 (1966), pp. 415-422, p. 421: «Lutter contre la concupiscence, c'est supporter cette épine que saint Paul dit être plantée dans sa chair pour l'humilier et le faire souffrir». Rosenstein, *New Perspectives op. cit.*, p. 234.

Cristo²⁹⁹, dall'altro al *vulnus* vibrato dalla *Caritas*, il cui scopo è precisamente sanare l'anima che lo riceve. Il passaggio offre una *variatio* della nozione di *compunctio amoris*³⁰⁰, cui il trovatore si riferisce con maggior chiarezza in *Non sap chantar qui so non di* (vv. 13-18) attraverso le espressioni *colps de joi* e *ponha*³⁰¹ *d'amor*:

Colps de joi me fer, que m'ausi,
e ponha d'amor que·m sostra
la carn, don lo cors magrira;
et anc mais tan greu no·m feri
ni per nuill colp tan no langui,
quar no conve ni no s'esca. a a

²⁹⁹ E. Auerbach, *Passio als Leidenschaft*, in PLMA, 56 (1941), pp. 1179-1196. Si veda quanto affermato da Gubbini, *Passione in assenza op. cit.*, pp. 42-43: «Come rilevato da Auerbach, a partire dalla “mistica della Passione” di Cristo e dei martiri, col suo accostamento tra *passio* ed estasi, cambia e condiziona l'evoluzione semantica del termine *passio* che da mera sofferenza passa a significare in pari tempo rapimento ed entusiasmo. Un carattere, quello *patiens* della passione del Cristo, che viene ben evidenziato da Tertulliano nel *De patientia*: “Sed saginari voluptate patientiae discessurus volebat”. Ecco, qui risulta lessicalmente chiara, nel passo di tertulliano, la *voluptas patientiae* di Cristo: è qui dunque, nell'esaltazione mistica della *Passio Christi*, che a nostro avviso andrà cercata la prima radice del carattere fortemente marcato dell'ossimoro del nostro *vulnerarius* trobadorico. L'aspetto *patiens* e allo stesso tempo salutare del *vulnus amoris* – ma dell'amore-*Caritas* – è a più riprese ripetuto nella patristica. Da Agostino, che spiega come la ferita della *Caritas* sia necessaria alla salvezza dell'anima: “Ergo si dolebat vulnerata erat: sed hoc vulnus ad veram salutem rapiebat. Qui hoc vulnere non fuerit vulneratus, ad veram sanitatem non potest pervenire” (*En. in Ps. 37,3*). Oppure da Gregorio Magno, che ci parla di una ferita che sana; tale è la ferita della *Caritas*».

³⁰⁰ Oltre alla presenza del richiamo verbale *ponhens* – *ponha*, altri elementi presenti nel *vers* concorrono alla plausibilità di un'allusione alla *compunctio amoris*. Gaia Gubbini propone per il v. 16 «Non meravilh s'ieu n'aflam» un rinvio alla descrizione della *compunctio* inserita da Gregorio Magno in *Homiliae in Ezechielem* II,10,21 (*La ponha d'amor e la cadena op. cit.*, p. 787): «Alii vero, a carnalibus vitiis liberi, aut longis iam fletibus securi, amoris flamma in compunctionis lacrymis inardescunt, coelestis patriae praemia cordis oculis proponunt, supernis iam civibus interesse concupiscunt. Dura eis apparet servitus, longitudo peregrinationis suae». Ma anche l'immagine della manna compare nella caratterizzazione gregoriana degli effetti della *compunctio*, come si legge in *Moralia in Job* XXVII,42: Così l'anima, appena si raccoglie in sé da questo grido interiore [la voce di Dio], rimane stupita da ciò che ode, perché percepisce la forza di una compunzione sconosciuta. È lo stupore espresso da Mosè alla discesa della manna dal cielo. Perché il dolce cibo che è ricevuto dal cielo si chiama *manbu*. *Manbu* significa infatti: Che è questo? Noi diciamo ciò quando siamo stupiti di fronte a una cosa sconosciuta. Perciò l'animo percepisce la manna celeste quando, elevato mediante la voce della compunzione, rimane stupito di fronte ad un nuovo aspetto dell'interiore ristoro, cosicché ripieno di divina dolcezza, con ragione risponde: che è questo?

³⁰¹ Si è optato per conservare a testo la lezione *ponha* tradita dal codice E, in quanto accolta dalla maggior parte degli editori e divenuta vulgata, ma si segnala la proposta di Gruber (1983, p. 205) di preferire la variante *difficilior* del codice C *poncha*, ritenuta l'esito corretto del latino *puncta amoris*.

Essenziale appare il raffronto con un brano dei *Moralia in Job* (VI, 25, 42), nel quale Gregorio Magno illustra come la ferita della *Caritas* sia indispensabile per infiammare d'amore il cuore dell'uomo, che, privo di tale stimolo, non percepisce in sé la necessità di tendere verso la *visio Dei*. Una volta percosso, il cuore è risanato e arde dal desiderio della contemplazione, disprezzando ogni attrattiva di questo mondo:

Duobus modis omnipotens Deus vulnerat, quos reducere ad salutem curat. Aliquando enim carnem percutit, et mentis duritiam suo pavore tabefacit. [...] Aliquando autem etiam si flagella exterius cessare videantur, intus vulnera infligit, quia mentis nostrae duritiam suo desiderio percutit. Sed percutiendo sanat, quia terroris sui iaculo transfixos ad sensum nos rectitudinis revocat. Corda enim nostra male sana sunt, cum nullo Dei amore sauciantur, cum peregrinationis suae aerumnam non sentiunt, cum erga infirmitatem proximi nec quamlibet minimo affectu languescunt. Sed vulnerantur ut sanentur, quia amoris sui spiculis mentes Deus insensibiles percutit, moxque eas sensibiles per ardorem charitatis reddit. Unde et sponsa in Canticis canticorum dicit: *Vulnerata charitate ego sum* (*Cant.* 2,5). Male enim sana anima, atque in huius exsilii stratum caeca securitate prostrata, nec videbat Dominum, nec videre requirebat; percussa autem charitatis eius spiculis, vulneratur in intimis affectu pietatis, ardet desiderio contemplationis, et miro modo vivificatur ex vulnere, quae prius mortua iacebat in salute; aestuat, anhelat, et iam videre desiderat quem fugiebat. Percussione ergo ad salutem reducitur, quae ad securitatem quietis intimae, amoris sui perturbatione revocatur. Sed cum sauciata mens anhelare in Deum coeperit, cum cuncta mundi huius blandimenta despiciens, ad supernam patriam per desiderium tendit, ad tentationem ei protinus vertitur, quidquid amicum prius in saeculo blandumque putabatur. Nam qui peccantem amare consueverant, recte viventem crudeliter impugnant. Et erectus in Deum animus, carnis suae bella tolerat, in qua prius vitiis serviens, delectabiliter iacebat; voluptates priscae ad memoriam redeunt, et contradicentem mentem gravi certamine affligunt.

Il fine della *compunctio amoris*, consistente nel dirigere il desiderio dell'uomo verso un Dio del quale la condizione carnale non permette la *visio*, si rivela essere il motivo della ripresa di tale concetto teologico da parte del trovatore, nel momento in cui intende descrivere la paradossale scelta di indirizzare il proprio *desir* verso un oggetto d'amore, che nelle *coblas* precedenti è stato caratterizzato come mai visto (vv. 9-10: «que·l cor joi d'autr'amor non a / mas de cela qu'ieu anc no vi»). Ed è ancora la problematicità della condizione di amare senza poter vedere a far scattare il ricordo delle parole pronunciate dalla Sposa del *Cantico*, dopo che le è stata negata la visione dell'amato³⁰², le quali traspaiono dai vv. 16-17: «et anc mais tan

³⁰² Si tenga presente che il richiamo al capitolo 5 del *Cantico* prosegue nella *cobla* successiva (*Non sap chantar*, vv. 19-20), dove è descritta la condizione di *bonus sopor* («Anc tan suau no m'adurmi / mos esperitz tost no fos la»), per la quale si è proposta sopra l'interferenza dell'immagine del sonno

greu no·m feri / ni per nuill colp tan no langui». Nel notissimo passaggio di *Cant.* 5,6-8, la Sposa appare, precisamente, al contempo *vulnerata* e *languens*: «Pessulum ostii mei aperui dilecto meo, at ille declinaverat atque transierat. Anima mea liquefacta est, ut locutus est. Quaesivi et non inveni, illum vocavi et non respondit mihi. Invenerunt me custodes qui circumeunt civitatem, *percusserunt me, vulneraverunt me*, tulerunt pallium meum mihi custodes murorum. Adiuro vos filiae Hierusalem si inveneritis dilectum meum ut nuntietis ei quia *amore languens*». Quale stato d'animo indichi il verbo *languens*, sia nel *Cantico* che nel suo impiego entro il *vers* trobadorico, è ben esposto da frate Ivo nell'*Epistola ad Severinum de caritate* (par. 11³⁰³):

Et hic est languor amoris, quod non est aliud nisi *taedium impatientis desiderii*, quo necesse est affici mentem vehementer amantis, *absente quod amat*. O praesens absentia, et absens praesentia eius qui simul perditur et habetur! Frustra, ni fallor, sic languentis animae conatur quis lenire dolorem, temperare maerorem, cum deintus curari oporteat *dulce vulnus amoris*.

Ai vv. 14-15 Jaufre rappresenta iconicamente l'azione operata dalla *compunctio* – consistente, appunto, nell'allontanare il desiderio dell'anima dalla sfera sensibile e nell'attirarlo in direzione della trascendenza – come una sottrazione della carne, che altrove identificherà con un peso (*fol fais*), del quale è imprescindibile liberarsi per raggiungere la *visio* dell'*amor de lonh*: «e ponha d'amor que·m sostra / la carn, don lo cors magrira». La violenza dell'immagine ha indotto Corrado Bologna a leggere in tale “sottrazione della carne” un eufemistico sinonimo di “castrazione”. Postulando una relazione tra i due versi in questione e la scena dell'assalto notturno evocata in *Belhs m'es l'estius*, Bologna scorge in essi un'eco delle vicissitudini abelardiane narrate nell'*Historia calamitatum*: «Non sarà forse troppo azzardato immaginare che già all'altezza cronologica della *iunctura* Guglielmo IX-Jaufre Rudel possa esistere,

spiritualmente vigile, che precede la visita dell'Amato alla Sposa in *Cant.* 5,2: «Ego dormio et cor meum vigilat».

³⁰³ Nel paragrafo immediatamente precedente, frate Ivo parla dei *ludi amoris*, che impegnano l'anima amante e l'Amato, in termini che ricordano la dinamica di alternanza fra allontanamento e avvicinamento messa in campo da Jaufre in *Quan lo rossinbols el foillos* vv. 22-28: «D'aquest'amor sui tan cochos / que quant ieu vau ves lieis corren / vejaire m'es qu'a reversos / m'en torn e qu'ela·s n'an fugen. / E mos cavals vai aitan len, / a greu cug mais que i atenha / s'ela no·s vol aremaner». Frate Ivo scrive: «Unde et quodam iocundo ioco interim Deus ludere videtur cum filiis hominum, a quibus dum teneri putatur e manibus labitur, insectatus se comprehendi patitur et disprensus rursus non videtur, donec denuo lacrymis et praecibus vocatus revertatur; et ita, licet delectet visitatio, molestat vicissitudo».

sotterranea e camuffata, una fortuna abelardiana, e in particolare del suo “romanzo d’amore” (o di parte di esso), recepito quale raffinatissima *reductio* metonimica dell’astrazione intellettuale all’esercizio del *sostrar la carn*. “Sottrazione” che equivarrà funzionalmente alla “castrazione” di Abelardo: come figura della perdita di possesso della *carn*, necessario perché l’io prenda residenza nell’altrove dell’*esperitz*»³⁰⁴. Lasciando un attimo da parte la discussione intorno all’opportunità di interpretare in senso “abelardiano” l’aggressione subita notte tempo in *Belhs m’es l’estius* (sulla quale si tornerà più avanti), i versi 14-15 non paiono supportare da soli l’ipotesi di un’allusione specifica al pur conosciutissimo teologo. Se di castrazione (metaforicamente intesa) in essi si tratta, il modello di cui tenere conto sarà piuttosto quello biblico, individuato da Bologna stesso:

Al di sotto di tale complesso reticolo metaforico suggeriamo di riconoscere la fusione di due grandi *exempla* parabolici neotestamentari, che non potevano non essere noti a Jaufre e allo stesso Guglielmo IX (e ovviamente, alle radici, a Abelardo): «Non omnes capiunt verbum istud, sed quibus datum est. Sunt enim eunuchi qui de matris utero sic nati sunt et sunt eunuchi qui facti sunt ab hominibus et sunt eunuchi qui se ipsos castraverunt propter regnum caelorum. Qui potest capere capiat» (*Matth.* 19,11-12); «Carissimi, obsecro tamquam advenas et peregrinos abstinere vos a carnalibus desideriis, quae militant adversus animam, conversationem vestram inter gentes habentes bonam...» (*I Pt.* 2,11-12)³⁰⁵.

Corrado Bologna coglie perfettamente la coincidenza del dettato biblico relativo alla condizione degli *advena et peregrini* – esortati ad astenersi dai *carnalia desideria* e a sostituire ad essi una *conversationem inter gentes bonam* – con quello rudelliano, in particolar modo di *Lanquan li jorn*, in cui il *pelegris* aspira a poter godere della perfetta *conversatione*, del *parlamens fis* in compagnia dell’amata. In una nota, il filologo continua:

Accanto a questo luogo altri potrebbero essere evocati, altrettanto suggestivi, incentrati sull’uso metaforico di *advena* e *peregrinus*. [...] Fra tutti ci appaiono altamente significativi

³⁰⁴ Bologna – Fassò 1990, p. 27. Bologna chiama in causa anche la famosa “rivelazione” che Raimbaut d’Aurenga inserisce con salacità in *Lonc temps ai estat cubertz*, vv. 43-48: «A dompnas m’en soi profertz / e datz, per que m’en ven jais; / si no’ai poder que i joigna / en jazen, ades engrais / solamen del desirier / e del vezer, qu’als non quier». Il filologo commenta (pp. 36-37): «Sarà difficile asserire che il tema della svirilizzazione esposto in *Lonc temps ai estat cubertz* non ha rapporti stretti e diretti con la trafila del nostro “tema abelardiano”. [...] Sarà più economico e più logico ammettere, sviluppando un suggerimento del Topsfield, che quella strana e straordinaria poesia, grottesca e madornale, solo in apparenza è autolesionista, ed incarna invece una ripresa-risposta parodica insieme al mitologema del “male incurabile” e a quello dell’*amor de lonh*, che “pushes the theme of Joy in Desire to the limit of farce”».

³⁰⁵ Bologna – Fassò 1990, p. 61.

almeno: *ad Hebr.* 11,13: «iuxta fidem defuncti sunt omnes isti non acceptis repromissionibus sed a longe eas aspicientes et salutantes et confitentes quia peregrini et hospites sunt supra terram» (ove l'idea, canonica nei testi sacri, della vita terrena come *peregrinatio*, si collega a quella, altrettanto metaforica, di uno sguardo gettato *a longe* sulle *repromissiones*) e *ad Eph.* 2,17-19: «et veniens evangelizavit pacem vobis qui longe fuistis et pacem his qui prope. Quoniam per ipsum habemus accessum ambo in uno Spiritu ad Patrem. Ergo iam non estis hospites et advenae: sed estis cives sanctorum, et domestici Dei» (ove il perfetto livellamento e conguaglio di *longe* e *prope*, azzerando la differenza fra *hospites/advenae* e *cives/domestici*, proprio mentre sembra eliminare l'allusione alla metafora dell'esistenza come pellegrinaggio, in realtà ne ribadisce la funzione allegorica, di perfetto commutatore linguistico)³⁰⁶.

Se le polarità *longe/prope* e *hospites-advenae / cives-domestici*, presenti nei versetti della lettera agli Efesini, trovano un perfetto riscontro in quelle che contribuiscono a delineare la paradossale dimensione che è l'*amor de lonb* in *Lanquan li jorn* e *Pro ai del chan essenbadors* (*lai/sai; pres/lonb; pelegris/vezis del renb on sos jois fo noiritz*), è tuttavia all'interno del brano della lettera agli Ebrei (11,13-16) che si incontra un parallelo letterale per il sintagma *de lonb*³⁰⁷:

Iuxta fidem defuncti sunt omnes isti non acceptis repromissionibus, sed *a longe* eas aspicientes et salutantes et confitentes, quia peregrini et hospites sunt supra terram. Qui enim haec dicunt significant se patriam inquirere; et si quidem illius meminissent de qua exierunt, habebant utique tempus revertendi. Nunc autem meliorem appetunt, id est caelestem. Ideo non confunditur Deus vocari Deus eorum; paravit enim illis civitatem.

Così come accade nel testo biblico – in cui i patriarchi, riconoscendo di essere solo dei pellegrini su questa terra, rivolgono *a longe* il loro sguardo anelante precisamente alle *repromissiones* fatte loro da Dio –, in *Lanquan li jorn* (vv. 29-35) la metafora del pellegrinaggio compare significativamente in associazione al tema della promessa divina di *vedere l'amor de lonb*:

³⁰⁶ *Ibidem*, nota 2.

³⁰⁷ Non pare condivisibile il riscontro poposto da Lazzerini (2010, pp. 66-67) per il termine *lonb*: «L'apparizione della parola-rima *lonb* in un contesto di pellegrinaggio/crociata non è affatto casuale. Come ha acutamente osservato Roncaglia, l'impiego del *mot-refrain* sembra "originariamente legato a una funzione religiosa, d'evocazione e invocazione mistica. Esso ci riconduce a un atteggiamento psicologico per il quale il canto è ancora, in certa misura, incantesimo". [...] L'iterazione della clausola *de lonb* sembra riecheggiare, in significativa concomitanza col motivo "Ai! Car me fos lai pelegris" (v. 33), la breve preghiera recitata dai viandanti che attraverso *pas e camis* percorrevano il cammino di Santiago diretti al *Campus stellae*, alla tomba dell'apostolo, o da chi si avventurava in interminabili e pericolosi viaggi verso le altre mete della cristianità, Roma e il Santo Sepolcro: *Kyrie eleison, Christe eleison*».

Ben tenc lo Senhor per verai
 per qu'ieu veirai l'amor de lonh;
 mas per un ben que m'en eschai
 n'ai dos mals, quar tan m'es de lonh.
 Ai! car me fos lai pelegris,
 si que mos fustz e mos tapis
 fos pels sieus belhs huelhs remiratz!

Anche la condotta gioiosa e fiduciosa dei patriarchi, nonché la loro risolutezza nel non perdere di vista la meta eterna, la pace della patria celeste, barattandola con una effimera, presentano, d'altro canto, analogie con l'atteggiamento dell'amante che aspira all'*amor de lonh* e al *renh* in cui essa dimora. I punti di contatto tra i passaggi della Scrittura citati – cui se ne aggiungeranno altri nel prosieguo – e i *vers* del trovatore di Blaia mostrano come la possibilità, suggerita da Roncaglia³⁰⁸, che sul motivo del *lonh* rudelliano possa aver agito il ricordo dei riferimenti biblici alla Terra Promessa, sia da considerarsi concreta, a patto però di estendere tipologicamente l'idea stessa di Terra Promessa dalla Gerusalemme terrestre veterotestamentaria anche a quella celeste neotestamentaria. Accanto o, per meglio dire, a monte del riconoscimento della *vicissitudo* dell'anima nella *regio dissimilitudinis*, in pellegrinaggio verso l'Amore lontano, o del languore della Sposa del *Cantico*, piena di ardente desiderio per lo Sposo assente, come modelli ispiratori della poetica rudelliana dell'*amor de lonh*, andrà rilevata l'archetipica metafora biblica della vita come *peregrinatio* verso un Dio, che la condizione carnale rende visibile solo *a longe*³⁰⁹. Al pari, le due sfide che l'amante deve affrontare nella sua tensione verso il *lai* sono le medesime che il cristiano incontra nella sua permanenza terrena, secondo l'insegnamento paolino: la ripulsa del piacere sensibile, resa ardua dall'inscindibile legame con il corpo, e la sopportazione della sofferenza, che non deve lasciare spazio all'insinuarsi dello scoramento. In termini occitani, da un lato non cedere alla *cobezeza* e all'*atraich d'amor doussana ab dezirada companha*, dall'altro non abbandonarsi all'*ira* che intrappola l'*esperitz* nel *sai*.

³⁰⁸ Corrado Bologna dà notizia di questo suggerimento di Aurelio Roncaglia in «L'immagine riflessa», 13 (1990), p. 133 e n. 65.

³⁰⁹ Anche Gregorio Magno in *Moralia XXXI*,101 insiste sul tema della visione di Dio *a longe*: «E poiché, gravati dall'impedimento della carne corruttibile, non possiamo vedere Dio così come egli è, giustamente suggerisce: [si parla di un'aquila] *Oculis eius de longe prospiciunt* (Job. 39,29). Per quanti progressi uno faccia, in questa vita non vede ancora Dio faccia a faccia, ma in maniera confusa, come in uno specchio. [...] Poiché non si vede chiaramente, né si vede del tutto, è giusto dire che Dio si vede da lontano. [...] Siccome finché si trovano in questa vita non possono vedere quella patria dei viventi così com'è, è giusto aggiungere: *Contempleranno una terra da lontano* (Is. 33,17).

IL CASO DI *BELHS M'ES L'ESTIUS E·L TEMPS FLORITZ*

L'importanza di rilevare l'ipotesto biblico nelle liriche del trovatore di Blaia diverrà chiara, analizzando quella tra esse in cui tale ipotesto maggiormente traspare: *Belhs m'es l'estius e·l temps floritz*. Rispetto al resto della produzione rudelliana, il *vers* in questione ha riscosso un minor interesse da parte della critica³¹⁰, la quale d'altro canto appare particolarmente divisa sull'interpretazione da attribuire ad esso: «poesia di un amore perduto e ritrovato», che vede opporsi un passato di dolorosa separazione, causata da un atteggiamento erroneamente concupiscente dell'amato, e un presente di gioiosa armonia, riconquistata sull'esempio della canzone guglielmina *Ab la dolchor del temps novel* (Beltrami³¹¹); poesia dell'abbandono di un tipo di amore incentrato sulla "consumazione" carnale (quello degli *autrui conquistz*) per un altro, capace di godere di un desiderio totalmente gratuito e mai ricompensato dalla "consumazione" (la *fin'amor*) (Chiarini³¹²; Stone³¹³; Topsfield); trasposizione lirica del tema della *pugna spiritualis*, che l'anima deve affrontare contro gli assalti di forze demoniache, pur variamente identificate, che hanno determinato un temporaneo allontanamento dall'amore

³¹⁰ Gli apporti della critica precedente sono indicati e passati in rassegna da Beltrami all'inizio del saggio da lui dedicato alla canzone in oggetto, al quale si rimanda per le indicazioni bibliografiche. Cfr. Beltrami 1978-1979.

³¹¹ Cfr. Beltrami 1978-1979, pp. 79-80: «Nella duplicazione del tema primaverile, tipicamente esordiale, ricava il proprio spazio l'opposizione passato-presente, sulla quale si articola il tema dell'amore contrastato, perduto e riconquistato. Non dell'abbandono di un tipo di amore per un altro, come alcuni critici hanno ritenuto: credo di poter dimostrare che l'"amore" per Jaufre Rudel è uno solo, quello cortese di Guglielmo IX, e che il termine *fin'amor* del v. 35 non presuppone alcuna contrapposizione con *amor* dei versi precedenti. La contrapposizione, semmai, è all'esterno, con Marcabruno, che chiama *fin'amor* qualcosa di ben diverso. In questo senso la canzone ha anche un contenuto ideologico, e difende l'amore cortese contro l'attacco moralistico o di Marcabruno o, non si può escludere, di qualcun altro a noi sconosciuto che sostenesse le sue stesse idee». Cfr. anche Beltrami 1990, p. 31.

³¹² Jaufre Rudel, *L'amore di lontano*, p. 115, n. 10.

³¹³ Stone 1966, pp. 143-144: «Rudel can say that the winter time affords him more joy because the coldness, the absence of waxing nature recall to the lover his victor over himself. He has learned to wait; he has learned fidelity. he has learned that *fin'amor* is a wintry state of abnegation, but one of joy also, for to have reached this state, the lover must have passed beyond the foolishness of the summer».

(Robertson³¹⁴, Lefèvre³¹⁵, Del Monte³¹⁶, Lazzerini³¹⁷). E molte altre ancora potrebbero essere elencate.

Prendendo per un attimo le distanze dallo specifico delle interpretazioni precedenti, pare essenziale riconoscere *in primis*, che lo schema fondamentale intorno al quale è costruito il *vers* ricalca quello della *conversio* dallo stato di peccato, cui sempre è associato un processo di *reordinatio charitatis*, che permette la *restauratio* dell'integrità originaria del convertito. L'alienazione operata dalle passioni è rappresentata generalmente con l'immagine di un'*aversio*, la cui simmetria esatta sarà appunto la *conversio*. In questa l'uomo si lascia alle spalle una condizione di peccato dalla quale fugge atterrito, per poi fermarsi ad assaporare la gioia dello scampato pericolo e volgere finalmente lo sguardo alle promesse ricevute. Tuttavia, la conversione non avviene una volta per tutte nella vita del cristiano: essa deve costituire un'attitudine interiore durevole, un processo continuo, dal momento che le inclinazioni peccaminose, dalle quali l'uomo credeva di essersi affrancato convertendosi, gli si ripresentano improvvisamente davanti, mettendolo a rischio di un nuovo cedimento al peccato. In *Belhs m'es l'estius* Jaufre comunica il profondo stato di gioia (v. 8: «er ai ieu joi e sui jausitz») in cui attualmente si trova, per aver recuperato la propria piena dignità (v. 9 «e restauratz en ma valor», «qu'er no'n sia sals e gueritz»), a seguito di un periodo di grande sofferenza e angoscioso smarrimento (vv. 15-18: «Lonc temps ai estat en dolor / et de tot mon afar marritz, / qu'anc no fui tan fort endurmitz / que no'm reises de paor»). Ora sente di aver superato «aquelh turmen», nel quale non intende «tornar ja mais» (vv. 20-21). Tale fase tormentosa è stata determinata da un errore compiuto, presentato precisamente in termini di *aversio*: egli è andato *albor* (v. 10), si è *lunbatz d'amor* (v. 31) all'inseguimento degli *autrui conquistz* (v. 11), stanco di perseverare nell'attesa della *fin'amor* (vv. 12-14). Al moto di allontanamento ha fatto seguito uno speculare movimento di ritorno al luogo d'origine (v. 24: «quar a mon joi sui revertitz»), che ha permesso di conseguire l'anelata pace dopo tanto vagare: «E que qu'ieu m'en anes dizen, / lai mi remanh e lai m'apais» (vv. 27-28). La fede

³¹⁴ Robertson 1952, p. 579. Concordando con l'interpretazione di Carl Appel, Robertson intende la dama amata da Jaufre come un'allegoria della Vergine Maria e la *terra lombdana* come un'allegoria della Gerusalemme celeste. A suo parere, in *Belhs m'es* Jaufre descriverebbe il superamento delle tentazioni terrene necessario all'uomo per progredire nella *virtus* e poter così meritare la salvezza eterna: «If we wished to state the theme of this poem in a few words, we might well use those of St. James: *Beatus vir qui suffert tentationem, quoniam cum probatus fuerit accipiet coronam vitae*».

³¹⁵ Lefèvre 1966.

³¹⁶ Del Monte 1958.

³¹⁷ Lazzerini 1993, alle pp. 194-197.

nella *fin'amor*, che per un attimo era venuta meno, appare ora ristabilita pienamente: «per qu'ieu sai ben az escien / qu'anc fin'amors home non trais» (vv. 34-35). Nonostante l'esperienza negativa sia stata superata e gli sia stata di monito (vv. 54-56: «E sapchatz tug cominalmen / qu'ie·m tenc per ric e per manen, / car soi descargatz de fol fais») e sebbene abbia la certezza dell'assoluta bontà e perfezione dell'amore cui tende, il trovatore sa bene che la battaglia contro le inclinazioni che l'hanno portato ad allontanarsi dal suo fine non è vinta per sempre. Ogni essere umano, infatti, è debole e imperfetto per natura, e conseguentemente sempre a rischio di cadere in fallo: «E nulhs hom non a tan de sen, / que puesc'aver cominalmen, / que ves calque part non biais» (vv. 47-49). Il periodo più propizio per ascoltare il canto sarà dunque «el mes d'abril e de pascor» (v. 59), nel quale si celebra la Resurrezione del Cristo, dal momento il testo racconta la rinascita dell'io lirico a uomo nuovo, dopo l'attraversamento dell'inverno dell'avversità e della tentazione³¹⁸.

Una volta rilevata la strutturazione generale del *vers*, si pone il problema di comprenderne il contenuto specifico, data la divergenza delle opinioni della critica. Un po' di luce potrà forse essere gettata, facendo emergere la trama di allusioni bibliche che informa di sé il testo, la quale sembra dipanarsi a partire da un riferimento scritturale principale, sotteso ad uno dei punti più oscuri del *vers*, ossia la scena dell'assalto notturno. In *Belhs m'es l'estius*, Jaufre Rudel mostra, infatti, di cimentarsi in una pratica compositiva chiaramente improntata all'esegesi biblica, della quale sfrutta tutte le tecniche e gli strumenti di concordanza e richiamo mnemonico fra differenti passi scritturali (i quali si illuminano così reciprocamente di senso, facendo affidamento sulla conoscenza di tali legami impliciti da parte del pubblico, immerso nella medesima cultura clericale).

Nella sesta *cobla* il trovatore accenna ad un'aggressione repentina subita nel corso di una notte, mentre giaceva nudo sotto le coltri, con ogni probabilità addormentato. Omesso ogni altro dettaglio, egli tiene però a segnalare che gli assalitori si allontanarono ridendo (vv. 36-42):

Mielhs mi fora jazer vestitz,
que despolhatz sutz cobertor:
e puesc vos en traire auctor

³¹⁸ Robertson 1952, p. 579 richiama un punto delle *Distinctiones* di Alain de Lille (PL 210,810), in cui *hiems* viene interpretato come *temptatio* o *adversitas*. Egli sottolinea per primo la possibile intenzione, da parte del trovatore, di stabilire un'analogia fra la propria situazione e la Resurrezione del Cristo nel periodo primaverile, ma, intendendo il testo in senso propriamente divino, vede nella trasformazione dell'io lirico la garanzia di accesso alla patria celeste, alla salvezza e alla vita eterna.

la nueit quant ieu fui assalhitz.
Totz temps n'aurai mon cor dolen,
quar aissi·s n'aron rizen,
qu'enquer en sospir e·n pantais.

Molteplici sono state le proposte interpretative avanzate: *exemplum* inneggiante alla prudenza, dal momento che la disparità dei pareri degli uomini – differenti anche fra persone vicinissime fra loro come fratello e sorella – non aiuta nella scelta del comportamento da tenere (Pellegrini³¹⁹; Beltrami³²⁰); riproposizione, in versione di aneddoto autobiografico, di un *topos* dell'amore cortese (Spitzer³²¹; Chiarini³²²); descrizione della condizione di travaglio e tradimento, in cui l'amore può a volte gettare l'amante (Scheludko³²³; Topsfield³²⁴); racconto di un *somnium*, in cui il trovatore fu assalito da *illicitae cogitationes* (Del Monte³²⁵); allusione alla vicenda spirituale del cristiano aggredito dalle forze del male (Lazzerini³²⁶); eco della

³¹⁹ Pellegrini 1970, pp. 237-238.

³²⁰ Beltrami 1978-1979, pp. 100-101, n. 36-42

³²¹ Spitzer 1970 pp. 410-411, n. 2: la strofa allude a «une anecdote personnelle, renouvelant un lieu commun bien connu: tant de troubadours se déclarent plus satisfaits de coucher avec leurs dames habillés que, nus, avec d'autres femmes – preuve de leur appréciation de la gratuité de l'amour (affirmée précisément dans toute cette chanson, cf. particulièrement vv. 13-14) – Jaufré Rudel raconte l'histoire d'un assaut par des cambrioleurs [...] dont il avait récemment été victime: comme les assaillants lui ont enlevé ses vêtements en se moquant de son impuissance, le troubadour semble en déduire qu'il aurait été plus sage dans cette occurrence de se coucher habillé, au lieu de vouloir avoir tous ses aises en amour, de ne convoiter que ce "mariage blanc" que nous connaissons par le roman de Tristan».

³²² Jaufré Rudel, *L'amore lontano*, p. 117.

³²³ Scheludko 1940, p. 208.

³²⁴ Topsfield 1978, p. 296.

³²⁵ Del Monte 1958, pp. 68-69. Del Monte per i demoni che *irrident* rimanda a Rabano Mauro *PL* 107,592. La tentazione dei *lauzenjadors*, simbolo di tutto ciò che vincolava il poeta alla prassi erotica inibendogli la *contemplatio amatoria*, è raffigurata sull'esempio della tentazione dei demoni ed essi, quando il poeta vi cede, *n'aron rizen*, come i demoni *irrident*, ché la risata diabolica segna la disfatta dell'uomo in quasi tutta la letteratura agiografica ed edificante del Medioevo. Il poeta, quindi, rimembra un *somnium* in cui fu sopraffatto dalle *illicitae cogitationes* con l'amaro e mortificante disinganno del risveglio.

³²⁶ Lazzerini 1993, pp. 194-196: «L'allusività rudelliana sembra adombrare il tema di una *pugna spiritualis*; l'antico avversario ha vinto una battaglia (perciò lui e i suoi *aissi·s n'aron rizen*; sconfitta e irrisione bruciano ancora, *qu'enquer en sospir e·n pantais*), ma ha perso la guerra (Mas aras vei e pes e sen / que passat ai aquelh turmen, / e non hi vuelh tornar ja mais)». Lazzerini cita una sentenza per la quale rimanda a Bernardo *Sententiae* III, 94, ma che la *PL* riporta fra le sentenze di autore incerto (177,800): «Motus et titillatio carnis nostrae tribus ex causis contingit. Ex praecedenti cogitatione deformes et illicitas imagines intro trahendo in quarum retractione turpiter commovetur. Ex ventris plenitudine, quia cum venter ciborum cumulositate distenditur, caro lasciviens admodum luxuria

narrazione della castrazione notturna di Pietro Abelardo da parte dei parenti della giovane Eloisa (Bologna³²⁷). Il nucleo ispiratore dell'intera *cobla* – svolta in maniera aneddotica per puro espediente letterario – è, però, biblico. Se ne è resa già perfettamente conto Lucia Lazzerini: «Del resto la stessa antitesi *vestit̃z/despolbat̃z* (vv. 36-37) è troppo paolina per sottrarsi a un'interpretazione anagogica: «nam et in hoc ingemescimus, habitationem nostram, quae de caelo est, superindui cupientes: si tamen vestiti non nudi inveniamur» (2 *Cor.* 5,2-3); s'intenda vestiti (o nudi) della grazia, come in *Apoc.* 16,15: «beatus qui vigilat et custodit vestimenta sua ne nudus ambulet et videant turpitudinem eius»³²⁸. Il riferimento di Jaufre alla seconda lettera ai Corinzi non si limita, però, a echeggiare l'opposizione nudo/vestito del versetto 5,3, ma coinvolge l'intero passaggio neotestamentario entro cui questa si colloca, ossia 2 *Cor.* 4,16-5,8:

Propter quod non deficimus, sed licet is qui foris est noster homo corrumpitur, tamen *is qui intus est renovatur* de die in diem. Id enim quod in praesenti est momentaneum et leve tribulationis nostrae supra modum in sublimitatem aeternum gloriae pondus operatur nobis, *non contemplantibus nobis quae videntur, sed quae non videntur*. quae enim videntur temporalia sunt, quae autem non videntur aeterna sunt. Scimus enim quoniam si terrestris domus nostra huius habitationis dissolvatur, quod aedificationem ex Deo habeamus domum non manufactam aeternam in caelis. Nam et in hoc ingemescimus, habitationem nostram, quae de caelo est, superindui cupientes: *si tamen vestiti non nudi inveniamur. Nam et qui sumus in tabernaculo ingemescimus gravati*, eo quod nolumus expoliari sed supervestiri, ut absorbeatur quod mortale est a vita, qui autem efficit nos in hoc ipsum Deus qui dedit nobis pignus Spiritus. Audentes igitur semper et *scientes quoniam dum sumus in corpore peregrinamur a Domino, per fidem enim ambulamus et non per speciem*. Audemus autem et *bonam voluntatem habemus magis peregrinari a corpore et praesentes esse ad Deum*.

concitatur. Ex maligni spiritus impugnatione, quia quo iustos superare se minus posse considerat, eo per carnis titillationem eos gravius impugnat».

³²⁷ Bologna – Fassò 1990.

³²⁸ Lazzerini 1993, p. 197. Il riferimento ad *Apoc.* 16,15 era già stato avanzato da Robertson e Del Monte nell'ambito delle loro interpretazioni allegoriche. Robertson 1952, p. 579: «The *vestimentum* involved here may be that described by Alanus as follows: “Dicitur status innocentiae et immortalitatis, unde in *Apoc.*: “Beatus qui vigilat et custodit vestimenta sua”. Ille servat vestimenta sua qui gravioribus peccatis se non maculat” (*Distinctiones*, PL, 210, 999-1000)». Del Monte 1958, pp. 67-68, ritiene invece che i *vestimenta* siano da intendersi come *bona opera* e cita Wolberone (PL 195,1167): «Beatus qui custodit vestimenta sua, ne nudus ambulet et videant turpitudinem eius” (*Apoc.* 16): custodire enim vestimenta est bona opera habere, ne turpem in iudicio patiaturs repulsam si nudus virtutum tegmine appareat, quo peccatorum suorum deformitatem tegat». Del Monte commenta: «Jaufre rimpiange di essere stato *nudus virtutum tegmine* (e cfr. *virtutibus intenta*), di non essersi liberato dalla *peccatorum suorum deformitas* (e cfr. *ab appetitu visibilium mentis oculos claudunt*) tanto da essersi trovato indifeso quando fu *assalbit̃z*. È ovvio che in lui la *virtus* è la sublimazione dell'esigenza amorosa, e l'*appetitus visibilium* la realtà empirica, l'istinto sensuale».

Ricollocando la citazione entro il contesto originario – notissimo e di certo richiamato automaticamente alla mente dal pubblico, non appena riconosciuta per *memoria verborum* la provenienza paolina dell'iconica opposizione nudo/vestito – emerge il suo legame con la descrizione della condizione dell'uomo come pellegrino sulla terra, con lo sguardo rivolto a realtà che risultano però inattingibili a causa del peso della corporeità. Di tale condizione si è già rilevata l'importanza come nucleo ispiratore della concezione dell'*amor de lonh*. Al pari della rinuncia ai *carnalia desideria* e dell'aspirazione ad una *conversatio bona* (1 Pt. 2,11-12) oppure del perseverare nel cammino gioioso e confidente in vista delle *repromissiones* (Hebr. 11,13-16), anche il non farsi sorprendere nudi ma vestiti rientra nella condotta, che deve essere tenuta da chi è consapevole di essere solo in pellegrinaggio in questa vita, condotta alla quale – come si è visto – Jaufrè Rudel si ispira per caratterizzare l'atteggiamento del perfetto amante. L'appropriazione dell'immagine, operata dal trovatore nel suo componimento, mostra come il versetto biblico sia stato da lui inteso – secondo una pratica comune nell'esegesi biblica medievale – alla luce del significato dell'altro luogo scritturale, in cui si incontra il medesimo monito, ossia *Apoc.* 16,15: «*beatus qui vigilat et custodit vestimenta sua ne nudus ambulet et videant turpitudinem eius*». Tuttavia Jaufrè rovescia di segno il dettato della fonte, dichiarando di non aver vigilato a sufficienza e di essersi fatto cogliere nudo, non vestito, dagli assalitori, che hanno così potuto scoprire la *turpitudinem eius*, ossia far emergere le sue inclinazioni peccaminose. Verso la comprensione di quali inclinazioni si tratti, ci guida ancora una volta il contenuto del succitato passaggio di *2 Cor.*, in cui centrale appare l'opposizione corpo/spirito, che tanto impegna Paolo nelle sue epistole: «*et qui sumus in tabernaculo ingemescimus gravati ... dum sumus in corpore peregrinamur a Domino*». Tale opposizione viene commentata in un'ampia sezione dell'epistola ai Romani (7,14-25), che converrà leggere per intero:

Scimus enim quod *lex spiritalis est, ego autem carnalis sum*, venundatus sub peccato. *Quod enim operor non intellego: non enim quod volo hoc ago, sed quod odi illud facio*. Si autem quod nolo illud facio, consentio legi quoniam bona. Nunc autem iam non ego operor illud, sed quod habitat in me peccatum. Scio enim quia non habitat in me, hoc est in carne mea, bonum; nam velle adiacet mihi, perficere autem bonum non invenio. Non enim quod volo bonum hoc facio, sed quod nolo malum hoc ago. Si autem quod nolo illud facio, non ego operor illud sed quod habitat in me peccatum. *Invenio igitur legem volenti mihi facere bonum quoniam mihi malum adiacet. Condelector enim legi Dei secundum interiorem hominem; video autem aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae et captivantem me in lege peccati quae est in membris meis*. Infelix ego homo quis me liberabit de corpore mortis huius? Gratia Dei per Iesum Christum Dominum nostrum! Igitur ego ipse mente servio legi Dei, carne autem legi peccati.

Con una formulazione più concisa e sentenziosa, Paolo ribadisce il medesimo concetto in *Gal. 5,17*: «Caro enim concupiscit adversus spiritum, spiritus autem adversus carnem; haec enim invicem adversantur, ut non quaecumque vultis illa faciatis». Nei passaggi biblici citati, Paolo presenta al pubblico il proprio stato di profondo disorientamento, causato dalla compresenza di due leggi diametralmente opposte che si danno battaglia nella sua interiorità, ossia la legge dello spirito e la legge della carne: «Condelector enim legi Dei secundum interiorem hominem; video autem aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae et captivantem me in lege peccati, quae est in membris meis». Entrambe fanno sentire con forza la propria voce – l’una proveniente dalla *mens*, l’altra dalla *caro* –, esprimendo imperativi totalmente discordanti, tanto da confondere e far vacillare l’anima: «Caro enim concupiscit adversus spiritum, spiritus autem adversus carnem; haec enim invicem adversantur, ut non quaecumque vultis illa faciatis» (*Gal. 5,17*).

Alla perplessità che confonde Paolo in *Rom. 7,14-25* pare richiamarsi Jaufrè Rudel all’inizio della VII *cobla*, nella quale compaiono anche due enigmatiche figure ritratte nell’atto di darsi battaglia, consigliando all’io lirico di tenere comportamenti divergenti (vv. 43-49):

Mais d’una re soi en error
e’n estai mos cors esbaitz:
que tot can lo fraire·m desditz,
aug autrejar a la seror.
E nulhs hom non a tan de sen,
que puesc’aver cominalmen,
que ves calque part non biais.

Postulando che lo smarrimento del trovatore abbia le stesse cause di quello paolino, *fraire* e *seror* dovranno essere identificati come personificazioni rispettivamente dello spirito e della carne³²⁹, aventi leggi ed esigenze proprie, mai in accordo tra loro. La forza, con cui tentano di influenzare l’io lirico, lo mette in stato di perenne smarrimento e pericolo di errore. Jaufrè

³²⁹ Anche Lazzerini identifica nella sorella la carne e cita a sostegno le *Allegoriae* sulla Scrittura di Rabano Mauro: «*seror* putredo carnis». Tuttavia l’interpretazione da lei elaborata diverge da quella proposta sopra. Si veda quanto scrive (Lazzerini 1993, pp. 196-197): «E se anche il *fraire* e la *seror* dei vv. 45-46 fossero allusivi al *Cantico*, dove la Sposa è appunto chiamata *seror mea sponsa*? *Fraire* sarebbe allora il Verbo (epifania maschile di *Sapientia*), *seror* la natura umana considerata nella sua fragilità, nei suoi cedimenti alla tentazione». Per l’elencazione delle varie ipotesi espresse dalla critica in merito all’identità di *fraire* e *seror*, si rimanda a Beltrami 1978-1979, pp. 103-104, n. 45-46 e Jaufrè Rudel, *L’amore lontano*, pp. 117-118, n. 43-46.

inserisce una precisazione interessante: il *fraire desditz*, mentre la *seror autreja*. Ciò che la legge dello spirito vieta e la legge della carne invece concede all'uomo è precisamente di cedere alle inclinazioni legate ai sensi, alla *concupiscentia*. Essendo legato al corpo, nessun uomo può infatti essere privo di concupiscenza, ma può decidere se assecondarla o tenerla a freno. Lo ricorda Agostino, che così si esprime in merito alle parole di Paolo («Scimus quia lex spiritalis est; ego autem carnalis sum») in uno dei *Sermones*: «Volo non concupiscere, et concupisco. [...] Non concupiscere, omnino perfecti est; post concupiscentias suas non ire, pugnantis est, luctantis est, laborantis est»³³⁰. Jaufre si rende pienamente conto di tale infermità della concupiscenza, che costringe chi è pellegrino a vivere nell'inquietudine:

E nulhs hom non a tan de sen,
que puese'aver cominalmen,
que ves calque part non biais.

Questa sentenza dal tono francamente proverbiale trova, però, un curioso parallelo letterale in un supplemento al terzo Libro dei Re (*3 Reg. 8, 46-49*), in cui si affronta il tema del ritorno di Israele dall'esilio e si prega Dio di riaccogliere il suo popolo convertitosi dal peccato:

Quod, si peccaverint tibi, *non est enim homo qui non peccet*, et iratus tradideris eos inimicis suis et capti ducti fuerint in terram inimicorum longe vel prope, et egerint paenitentiam in corde suo in loco captivitatis et conversi deprecati te fuerint in captivitate sua dicentes:

³³⁰ Agostino, *Sermo* 154: «Ecce, quem spiritalem iam appellavit, timuit illi tentationis fragilitatem, unde posset tentari spiritalis, etsi non ex mente, utique ex carne. Spiritalis enim, quia secundum spiritum vivit; adhuc autem ex parte mortali carnalis: idem spiritalis, idemque carnalis. Ecce spiritalis: *Mente servio legi Dei*. Ecce carnalis: *Carne autem legi peccati*. [...] Et ego nolo concupiscere, et tamen concupisco; quamvis concupiscentiae meae assensum non praebeam, quamvis post eam non eam. Resisto enim, avertio mentem, nego arma, teneo membra; et tamen fit in me quod nolo. [...] Aliud est enim, non concupiscere; aliud, post concupiscentias suas non ire». Analogamente si esprime Agostino nel *sermo* 163: «Quae enim vultis? Ut omnino nullae sint concupiscentiae malarum et illicitarum delectationum. Quis sanctus non haec velit? Sed non efficit: quamdiu hic vivitur, hoc non impletur. *Caro enim concupiscit adversus spiritum, et spiritus adversus carnem. Haec enim invicem adversantur; ut ea quae vultis facere, ut nullae sint in vobis prorsus rerum illicitarum concupiscentiae, non possitis. Quid ergo restat? Spiritu ambulate; et, quia non potestis efficere ut concupiscentias carnis consumatis, concupiscentias carnis ne perficiatis*. Consumere quidem illas atque finire, et penitus extirpare omnimodo velle debetis, sed quamdiu sunt in vobis, et est alia lex in membris vestris repugnans legi mentis vestrae, *concupiscentias carnis ne perfeceritis*. Quid enim vultis? Ut omnino non sint concupiscentiae carnis. Non vos permittunt implere quod vultis; nolite eas permittere implere quod volunt. Quid vultis? Ut omnino non sint. Sed sunt. *Caro concupiscit adversus spiritum: concupiscat spiritus adversus carnem. Ut non ea quae vultis faciat, id est, ut non sint in vobis ipsae concupiscentiae carnis; nec ipsae faciant quod volunt, ut opus earum perficiatis*. Si non tibi in totum ceditur, noli et tu cedere. Prius aequetur pugna, ut aliquando sit victoria».

Peccavimus inique egimus impie gessimus! Et reversi fuerint ad te in universo corde suo et tota anima sua in terra inimicorum suorum, ad quam captivi ducti sunt, et oraverint te contra viam terrae suae, quam dedisti patribus eorum, et civitatis, quam elegisti, et templi, quod aedificavi nomini tuo, exaudies in caelo in firmamento solii tui orationem eorum et preces et facies iudicium eorum.

Curioso, si diceva, il fatto che all'interno di tale supplemento ricorra il sintagma *terra longinqua*, tanto citato in merito all'*amor de terra lonhdana* rudelliano³³¹ (3 Reg. 8,41): «Insuper et alienigena qui non est de populo tuo Israhel *cum venerit de terra longinqua* propter nomen tuum». Si ricordi come, secondo la trattatistica monastica (il *de gratia et libero arbitrio* di Bernardo di Clairvaux, in particolare), cadendo nella *regio longinquitatis* o *dissimilitudinis* a seguito del peccato originale, l'anima abbia perduto la *libertas a peccato* e la *libertas a miseria* e sia passata dalla possibilità di non peccare dove si trovava, all'impossibilità di non peccare, e dalla possibilità di non soffrire all'impossibilità di non soffrire³³². Come spiega Zambon, la *libertas a peccato* è «quella con cui possiamo sottomettere la carne, liberarci dai vizi ed essere “riformati nell'innocenza”: si tratta cioè del *bonum velle*, che non possiamo in alcun modo raggiungere con le nostre sole forze ma solo con l'aiuto della grazia. È una libertà che si sviluppa a poco a poco e va di pari passo con l'estinzione della concupiscenza: la sua maturazione è parallela a quella dell'amore. [...] La libertà dalla miseria è quella che gli uomini raggiungono con la liberazione da ogni condizionamento carnale e materiale, cioè con il definitivo abbandono del corpo. Essa realizza il *posse*, la beatitudine celeste, e – pur intravedendosi quaggiù nelle rarissime e fugaci esperienze dell'*excessus mentis* – è riservata alla vita futura»³³³. Anche Lucia Lazzerini ha rilevato nei versi in questione la centralità della tematica della concupiscenza, proponendo però di

³³¹ L'espressione *terra longinqua* contenuta in 3 Reg. 8,41 è segnalata da Robertson (1952, p. 574) in riferimento al sintagma *terra lonhdana* di *Quan lo rius*: «Here the expression *terra lonhdana* may well reflect the Biblical *terra longinqua*, where the distance is that between Babylon and Jerusalem. E.g., see *Is.* 39,3; 3 Reg. 8,41-43, where the expression appears in the prayer of Solomon at the dedication of his temple, which is a common sign of the church, or, anagogically, the celestial city. In *Ier.* 46,27, the Lord promises to save his people from a distant land: *Quia ecce salvabo te de terra longinqua*».

³³² Cfr. Gilson 1987, pp. 56 e 61: «Finché il *consilium* e il *complacitum* della ragione sono malati, non ci può essere salute per il libero arbitrio. È per questo che, perdendo la rettitudine dei consigli e di conseguenza la somiglianza divina, la volontà dell'uomo ha perso la *libertas a peccato*; e perdendo la rettitudine del *complacitum* è ormai incapace di compiacersi nel bene anche quando la volontà vorrebbe realizzarlo, ha perso cioè la propria *libertas a miseria*. D'altra parte è per questo che l'ascesi e le mortificazioni rimangono faticose, anche per colui che si libera completamente del proprio volere; noi possiamo, con la grazia, domare la carne, ma l'anima ne soffre, perché ormai non sa più fare con gioia ciò che prima della colpa avrebbe fatto senza sforzo».

³³³ Zambon 2007-2008, vol. I, p. XXV.

intravedere in essi un'allusione ad un diverso passaggio scritturale, ossia *Iac.* 1,14: «Unusquisque vero temptatur a concupiscentia sua abstractus et inlectus».

Alla luce di quanto emerso, la scena dell'assalto notturno assume sempre più i contorni di un'aggressione operata dalla concupiscenza ai danni della carne, durante un *somnium* in cui l'io lirico è stato assediato dalle *illicitae cogitationes*, come già proposto da Del Monte e Lazzerini. Essa pare echeggiare i timori esorcizzati dai monaci attraverso il canto dell'inno *Te lucis ante terminum*, intonato al termine della giornata, a compieta, come invocazione di presidio e difesa da parte di Dio, affinché gli incubi notturni e le suggestioni diaboliche non contaminassero i corpi durante il sonno:

Te lucis ante terminum
rerum Creator poscimus
ut solita clementia
sis praesul ad custodiam.

Procul recedant somnia
et noctium phantasmata,
hostemque nostrum comprime
ne pulluantur corpora.

I timori si sono tuttavia avverati, è emersa la *turpitudine* che la veste doveva nascondere, i demoni assalitori si sono allontanati tra risa di scherno, rimane la coscienza della caduta e la conseguente cocente vergogna:

Totz temps n'aurai mon cor dolen,
quar aissi·s n'aron rizen,
qu'enquer en sospir e·n pantais

La risata degli aggressori – che è stata generalmente assimilata dalla critica alle risate demoniache dei racconti agiografici di tentazione – lascia trapelare, però, anche un riferimento biblico ben preciso, soggiacente ai versi citati, che ancora una volta richiama esplicitamente in causa la concupiscenza. In *Eccli.* 18,30-31 l'uomo è ammonito a non lasciare sfogo ad essa, poiché questo lo renderà oggetto di scherno da parte dei suoi nemici: «Post concupiscentias tuas non eas et a voluntate tua avertere. Si praestes animae tuae concupiscentiam eius faciet te in gaudium inimicis». Nel suo periodo di traviamiento,

ascoltando i richiami della *caro/seror* e del *lauzenjador*³³⁴, l'io lirico ha abbandonato il suo cammino verso la *fin'amor* e si è rivolto *albor*, andando precisamente *post concupiscentias suas*, disperdendo capricciosamente il suo desiderio nelle più varie direzioni (*autrui conquist*). Nonostante questo, egli assicura quanto segue (vv. 29-32):

Mas per so m'en sui encharzitz,
ja non creirai lauzenjador:
qu'anc no fui tan lunhatz d'amor,
qu'er no'n sia sals e gueritz.

I versi 31-32 sembrano alludere a un problema particolarmente dibattuto nella trattatistica monastica coeva, che si interrogava intorno alla perdita o meno della carità da parte di chi è caduto esteriormente nel peccato. A parere di Frate Ivo (e con lui anche Bernardo di Clairvaux) tale perdita è inevitabile (*Epistola ad Severinum de caritate*, par. 31):

Nemo tamen me aestimet cum illis sentire, immo desipere, qui caritatem semel habitam asserunt ultra perdi non posse, quia si omnis qui habet caritatem haberet et perseverantiam, frustra suos discipulos Dominus monuisset dicens: "Manete in dilectione mea" (*Io. 15,9*).

Di opinione diametralmente contraria, Guglielmo di Saint-Thierry (*De natura et dignitate amoris*, par. 14), con il quale Jaufre sembrerebbe concordare:

Aliud quippe est affectus, aliud affectio. Affectus est qui generali quadam potentia et perpetua quadam virtute firma et stabili mentem possidet, quam per gratiam obtinuit. Affectioes vero sunt quas varias variis rerum et temporum affert eventus. *Infirmis enim carnis ex vitio primae originis saepe offendit, saepe cadit, saepe laedit graviter, et laeditur mente interius dolente*, et patiente potius quam agente quod perperam foris geritur; *nec tamen charitatem perdente*, sed ex charitate gemente et clamante ad Deum: Infelix ego homo; quis me liberabit de corpore mortis hujus? Unde dicit Apostolus: Ego, inquit, mente servio legi Dei, carne autem legi peccati: Et rursum: Non ego operor illud, sed quod habitat in me peccatum (*Rom. 7, 24*). Itaque quisquis ille est, sicut dicit beatus Joannes, secundum hoc quod natus est ex Deo, id est secundum interioris hominis rationem, in tantum non peccat, in quantum peccatum quod corpus mortis foris operatur, odit potius quam approbat, semine spiritualis nativitate, quo ex Deo natus est, eum interius conservante. Quod etsi interim aliquando incurso peccati laeditur et atteritur, radice tamen charitatis in altum defixa non perit: imo statim fecundius et vivacius convalescit in spem boni fructus, et surgit. Sic enim dicit beatus Joannes: Omnis enim qui natus est ex Deo, peccatum non facit; quoniam semen ipsius in eo manet: et non potest peccare, quia ex Deo natus est (*1 Io. 3, 9*). Notanda vis verborum. Non, inquit, peccatum facit, quod patitur potius quam facit qui natus est ex Deo: *et non*

³³⁴ Lazzerini rimanda agli *[h]ostes* le cui insidie *gliscunt intercipere incauti e torpentes* dell'Alba bilingue, al Satana *adulator* o *zelosus* della tradizione latino-cristiana.

potest peccare, perseverando scilicet in peccato, dum legi Dei, cui mente servit, etiam carnem festinat subigere, quae tentatione et peccato incurrente, legi peccati videbatur servire. Petrus cum peccavit, charitatem non amisit: quia peccavit potius in veritatem, quam in charitatem, cum ejus se non esse mentitus est in ore, cujus totus erat in corde. Ideoque negationem falsitatis continuo lacrymis lavit veritas charitatis (*Matth.* 26, 69-75). Sic et David cum peccavit (*2 Reg.* 11), charitatem non perdidit, sed obstupuit quodammodo in eo charitas ad vehementem tentationis ictum: et charitatis in eo nequaquam facta est abolitio, sed quasi quaedam soporatio; quae mox ut ad vocem arguentis prophetae evigilavit, continuo in illam ardentissimae charitatis confessionem erupit, Peccavi Domino: et continuo audire meruit, Dominus transtulit a te peccatum tuum; non morieris (*2 Reg.* 11, 13).

D'altro canto, il forte legame testuale che unisce i due versi in questione ai precedenti, incentrati sul ruolo avuto dal *lauzenjador* nell'allontanamento da *amor*, indurrebbe a ritenere che il trovatore alluda piuttosto all'idea, esposta ad esempio da Gregorio Magno nei *Moralia in Job* (II,68-70), secondo cui è per *dispositio* e concessione divina che Satana può tentare l'uomo, al fine di fortificarne l'anima. Tale tentazione non può, tuttavia, spingersi fino a condurre l'uomo al cedimento completo del cuore:

Plerumque enim, dum virtutum fructus fecunde reddimus, dum continua prosperitate pollemus, aliquantulum mens erigitur, ut a semetipsa sibi existere bona quae habet, arbitretur. Quae nimirum bona antiquus hostis malitiose attrahere appetit; sed haec tentari Deus non nisi benigne permittit, ut dum mens tentatione pulsante, in bonis de quibus gaudebat concutitur, imbecillitatis suae debilitate cognita, in spe divini adiutorii robustius solidetur. Fitque mira dispensatione pietatis, ut unde malignus hostis cor tentat, ut interimat, inde misericors conditor hoc erudiat, ut vivat. *Ecce universa quae habet, in manu tua sunt, tantum in eum ne extendas manum tuam* (*Job.* 1,12). Ac si aperte dicat: "Electi uniuscuiusque bona sic tibi tentanda exterius tribuo, ut tamen ipse noveris, quia perseverantem mihi illum in mentis radice conservo". *Egressusque est Satan a facie Domini* (*Job.* 1,12). Quia per hoc, quod usque ad defectum cordis praevalere nequaquam permittitur, exclusus ab intimis, exterius vagatur. Qui etiam si virtutes mentis plerumque turbat, eo ipso foris est, quo resistente Deo, usque ad interitum bonorum corda non vulnerat. Tantum quippe contra illa saevire permittitur, in quantum necesse est ut tentationibus erudita solidentur; ne ea quae agunt bona, suis viribus tribuant, ne in securitatis torpore se deserant, et a formidinis accinctione dissolvant: sed ad proventus sui custodiam tanto solertius invigilent, quanto se contra adversarium stare semper in acie tentationum vident.

L'io lirico era stato adescato dal *lauzenjador* in un momento di stanchezza e sconforto di fronte alla difficoltà del perseverare nell'attesa di un bene lontano, che deve essere amato di amore totalmente gratuito. Ma si è reso conto dell'errore commesso (vv. 12-14):

qu'eras sai ben az escien
que sol es savis qui aten,
e selh es fols qui trop s'irais

Davanti all'arduo compito di amare qualcosa che non può essere visto né goduto nel momento presente, egli ha vacillato, ha dubitato della bontà di un oggetto amoroso che non concede ricompense o consolazioni tangibili e ha finito per credere che un simile amore fosse un inganno e stesse tradendo le promesse fatte. Una volta *sals e gueritz* dalla sua temporanea follia, egli si sente però di formulare nuovamente una sorta di professione di fede (vv. 33-35):

Plus savis hom de mi mespren:
per qu'ieu sai ben az escien
qu'anc fin'amors home non trais

In relazione alla sentenza del v. 35, Gubbini³³⁵ propone un rimando ad un passaggio del *sermo* 350A di Agostino, incentrato sulla distinzione fra *caritas* e *cupiditas*: «Modo ergo gemendi tempus est, tunc laetandi: modo desiderandi, tunc amplectendi: quod modo desideramus, non adest; *sed non deficiamus in desiderio*, longum desiderium exerceat nos, quia *non nos fraudat ille qui promisit*». Interessante è, però, anche il fatto che Agostino connetta la lunga attesa nel desiderio con la certezza della sua realizzazione futura³³⁶: non c'è possibilità di tradimento delle promesse. Infatti, pur separando i due concetti e trattandone in punti distinti del componimento, Jaufre riproduce esattamente tale connessione attraverso la ripetizione della medesima formula introduttiva: «Qu'eras sai ben az escien / que sol es savis qui aten» (vv. 12-13); «Per qu'ieu sai ben az escien / qu'anc fin'amors home non trais» (vv. 34-35). La consapevolezza che *sol es savis qui aten, e selh es fols qui trop s'irais* costituisce, d'altro canto, un *leitmotiv* del canzoniere rudelliano. Il valore della pazienza nell'attesa, della costanza e della perseveranza nel desiderio, e di contro la pericolosità dell'atteggiamento opposto, della resa e della rinuncia, si incontrano sia in *Pro ai del chan essenhadors* (vv. 78-79, dai quali traspare un duplice debito, verso la poesia di Guglielmo IX da un lato e verso la saggezza biblica dall'altro³³⁷) che in *Non sap chantar qui so non di* (vv. 19-22):

³³⁵ Gubbini 2014, p. 891, n. 41.

³³⁶ Cfr. in merito Antonelli 2004.

³³⁷ Cfr. Guglielmo IX, *Pos vezem de novelh florir*: «a bon coratge bon poder qui's ben sufren». In merito a tale verso Lucia Lazzerini (1993, p. 334) propone un riferimento ad un versetto biblico che pare appropriato citare anche per la formulazione rudelliana, ossia *Eccli.* 1,29: «Usque in tempus sustinebit patiens, et postea redditio iucunditatis».

Tost veirai ieu si per sufrir
n'atendrai mon bon jauzimen.

Anc tan suau no m'adurmi
mos esperitz tost no fos la,
ni tan d'ira non ac de sa
mos cors ades no fos aquí

In quest'ultimo caso, l'*ira* viene presentata come un sentimento capace di paralizzare lo slancio dell'*esperitz* verso l'*amor de lonh* e avvincerlo al *sai*. Essa si configura come un morbo che, al pari della *concupiscentia*, minaccia il retto indirizzarsi della *voluntas*, rallentandone la corsa al *joi* bramato. Nella sua stigmatizzazione dell'*ira*, Jaufre sembra ispirarsi alla caratterizzazione patristica di un male che affligge chi conduce una vita spirituale: l'*acedia*, sintomi della quale sono la *desperatio*, l'atonìa, l'*evagatio mentis*, l'*instabilitas loci vel propositi*. Come ricorda Agamben,

«L'*acedia* è una *species tristitiae* e, più esattamente, la tristezza riguardo ai beni spirituali essenziali dell'uomo, cioè alla particolare dignità spirituale che gli è stata conferita da Dio. Ciò che affligge l'accidioso non è la consapevolezza di un male, ma, al contrario, la considerazione del più grande dei beni: *acedia* è precisamente il vertiginoso e spaurito ritrarsi (*recessus*) di fronte all'impegno della stazione dell'uomo davanti a Dio. [...] Che l'accidioso si ritragga dal proprio fine divino, non significa che egli riesca a dimenticarlo o che cessi, in realtà, di desiderarlo. Se, in termini teologici, quel che a lui viene meno non è la salvezza, ma la *via* che vi conduce, in termini psicologici, il recesso dell'accidioso non tradisce un'eclissi del desiderio, ma, piuttosto, il diventare inattuabile del suo oggetto: la sua è la perversione di una volontà che vuole l'oggetto, ma non la via che vi conduce e insieme desidera e sbarra la strada al proprio desiderio. [...] Nella *Summa theologica* l'*acedia* non è opposta alla *sollicitudo*, cioè al desiderio e alla cura, ma al *gaudium*, cioè all'appagamento dello spirito in Dio»³³⁸.

Identificata sempre più, a partire da Gregorio Magno, con la tristezza, l'*acedia* blocca la dinamica dell'amore come dono gratuito di sé, costringendo l'animo a ripiegare su stesso e sulla ricerca della soddisfazione in questo mondo, impedendogli così di giungere alla *quies* e alla *fruitio* alle quali aspira. Intesa in senso teologale, essa impedisce il *gaudium*, la beatitudine ultima, il termine del movimento d'amore³³⁹. Ben si comprende come Jaufre, impegnato in una tensione amorosa totalmente spiritualizzata, abbia incontrato un ostacolo interiore, le cui sembianze tanto potevano ricordare l'*acedia* sperimentata dai contemplativi. Analogamente

³³⁸ Agamben 1993, pp. 10-11.

³³⁹ Angelini *et al.* 2005, p. 40.

ad essi, egli rinviene nella perseveranza l'unico rimedio capace di vincere un demone tanto potente: *sol es savis qui aten*.

La forza per continuare nell'attesa fiduciosa gli deriva, come abbiamo visto, dalla fede nel fatto *qu'anc fin'amors home non trais*. Nell'affermare tale concetto, egli introduce una *pointe* polemica: *Plus savis hom de mi mespren*, sostenendo il contrario. La critica ha voluto identificare il personaggio in questione con il Marcabru di *Ans que·l terminis verdi*³⁴⁰, ma tale riscontro non pare del tutto convincente. Sembrerebbe maggiormente plausibile che Jaufre si opponga qui all'autore di un intero trattato, pensato precisamente come medicina per coloro che erano stati traditi dall'amore, scritto sotto l'egida di Febo, invocato come inventore ad un tempo della poesia e dell'arte medica: i *Remedia amoris*. Si vedano i versi 41-44:

Ad mea, decepti iuvenes, praecepta venite,
quos suos ex omni parte fefellit amor.
Discite sanari, per quem didicistis amare;
una manus vobis vulnus opemque feret.

La qualifica di *savis* potrebbe rispecchiare l'alta considerazione in cui nel XII secolo era tenuto Ovidio, il *magister amoris* dell'*Ars amatoria*, definito ad esempio da Guglielmo di Saint-Thierry nel *de natura et dignitate amoris* "dottore dell'arte di amare". Anche l'appellativo cui ricorre il cistercense nasconde, però, un intento polemico, dal momento che – come ricorda Zambon – il suo trattato «si presenta, come ha suggerito G. Dumeige, come una sorta di "Anti-Naso destinato a opporsi a quello che troppi monaci consideravano come il maestro d'amore di quel tempo"»³⁴¹. Contrariamente all'opinione di Ovidio, per Jaufre il vero amore (*fin'amors*) non tradisce e chi lo sperimenta in sé non ha bisogno dei rimedi di alcun *metge sapien*³⁴², come affermato in *Pro ai del chan essenhadors* (vv. 44-46):

³⁴⁰ Scheludko 1940, p. 207; Topsfield 1978.; Beltrami 1978-1979, p. 100; Stone 1966.

³⁴¹ Zambon 2007-2008, vol. I, p. 265 n. 12.

³⁴² Si accoglie qui l'interpretazione proposta da Lazzerini per *Pro ai del chan*, testo in la filologa coglie tracce di un'ampia polemica anti-ovidiana (2010, pp. 25-27): Al di là del *topos* dell'esordio primaverile, *essenhadors* introduce un motivo caro alla cultura monastica, espresso con efficacia nell'ammonimento di san Bernardo a Enrico Murdach: "Experto crede: aliquid amplius invenies in silvis quam in libris. Ligna et lapides docebunt te, quod a magistris audire non possis". Una puntuale applicazione agiografica è nella *Vida de santa Doucelina*: "s'om li aportes una flor, ho un aucel, ho un pom, ho outra cauza que li dones plazer, de mantenent ill estava raubida, que tantost era tirada sus a cell que ho avia creat". In filigrana, naturalmente, c'è il testo di *Sap.* 13,5: *A magnitudine enim speciei et creaturae cognoscibiliter poterit horum creator videri*, nucleo generativo della concezione del mondo come Libro e di quella teoria della conoscenza analogica che avrà riflessi decisivi sulla poesia dantesca; e ancor più prossimi agli *essenhadors* del principe di Blaia sono i 'docenti' di *Iob* 12,7-9: *nimirum interroga iumenta et*

Bon'es l'amors e molt per vau,
e d'aquest mal mi pot guerir
ses gart de metge sapien.

A seguito di un'angosciosa presa di coscienza del proprio errore, Jaufre afferma di essere *restaurat en sa valor*, ricorrendo ad un termine (*restauratio*) che la trattatistica monastica associa al recupero della primitiva *similitudo* con Dio, dopo il cammino di *conversio* percorso nella *regio dissimilitudinis*³⁴³. Egli ha portato a termine il processo di *reordinatio charitatis* in cui consiste la *conversio*; la sua *voluntas* ha ritrovato la *rectitudo* verso l'amore perfetto e non si disperderà più all'inseguimento di false immagini di bene, *post concupiscentias suas*. Dopo tanto vagare, egli può

docebunt te, et volatilia caeli, et indicabunt tibi; loquere terrae et respondebit tibi, et narrabunt pisces maris. Quis ignorat quod omnia haec manus Domini fecerit? Ma il riferimento scritturale assume nei versi rudelliani un significato molto diverso dall'ingenua adibizione del racconto edificante. Nell'ambito della "dialettica del trobar" quell'esordio acquista un'implicita valenza polemica. Affermando di riconoscere in prati e giardini, alberi fiori e canti d'uccelli i suoi *essenbadors* – fonti peraltro di una piccola gioia, non paragonabile a quella (soprannaturale?) che potrebbe scaturire dall'*amor valen* –, definendosi non maestro ma discente, Jaufre sembra porsi in antitesi con Ovidio, il *praeceptor* di *Ars amandi* II 161, e soprattutto col prototrovatore Guglielmo IX, che, quasi *Ovidius alter*, si era solennemente proclamato *maistre certa* della scienza d'amore. [...] Il *praeceptor* Ovidio e il *maistre* Guglielmo sono dunque i bersagli polemici del principe di Blaià; che contro il primo rincara la dose nella *cobla* II dello stesso componimento: "Las pimpas sian als pastors / et als enfans burdens petitz", dove non sarà difficile cogliere una caustica allusione ai *Remedia amoris*, ossia al consiglio ovidiano – rifiutato in nome di un Amore che non ha bisogno di *remedia* – di scacciare l'ossessione amorosa dedicandosi ai tranquilli piaceri della campagna: "Rura quoque oblectant animos studiumque colendi; quaelibet huic curae cedere cura potest" (vv. 169-170). Tra il mormorio dei ruscelli e i muggiti degli armenti, avrà effetti distensivi anche il suono della zampogna ("Pastor inaequali modulatur harundine carmen", v. 181), di quella *pimpa* che Jaufre dichiara invece, con evidente sdegno, di voler lasciare ai pastori e ai pargoli chiassosi. Non a caso la lirica si chiude con un riferimento alla *bon'amors* che dal dolore della lontananza e del mancato possesso guarisce *ses gart de metge sapien*: ed è un'ulteriore allusione polemica a Ovidio e alle sue ricette contro il mal d'amore.

³⁴³ Cfr. Gubbini 2014, p. 892: «Nel tema della *regio dissimilitudinis*, una volta superato l'ostacolo del peso della corporeità, l'uomo è *restaurato* nella primitiva somiglianza con Dio, e torna (*revertere*) al Sommo Bene: in ambito monastico i termini impiegati per riferirsi a tale "restaurazione" dell'essere umano alla condizione di somiglianza divina sono *reformatio*, *renovatio*, *egressio*, *conversio*, *reversio*. In termini analoghi anche Jaufre esulta di gioia in *Belhs m'es l'estius*; è *restituito* (*restauratz*) al suo valore e non andrà mai più altrove; è *tornato* (*revertitz*) alla sua gioia, e lì rimane, lì si ristora (*m'apai*)». Cfr. anche Zambon 2007-2008, vol. I, p. XXIV: «Nell'arco che si stende fra immagine e somiglianza è compreso tutto quel cammino di "conversione" nel quale consiste il compito essenziale di ogni uomo e che deve riparare la "perversione" seguita al peccato; come il peccato è un atto che rende dissimili da Dio, così questo cammino è un processo di assimilazione: nella *similitudo* si compie quella unione, quella perfetta *adhaesio* dell'uomo al suo Creatore che fin dall'inizio era inscritta come un destino nella sua natura di *imago Dei*».

affermare «*lai mi remanh e lai m'apais*», stabilendo un'equivalenza fra *quies* e *gaudium* dal sapore fortemente agostiniano³⁴⁴. A commentare il senso da attribuire a questa *restauratio* dell'integrità e della dignità dell'io lirico, potrebbero bastare le parole di frate Ivo nell'*Epistola ad Severinum de Caritate* (par. 27):

In se quippe per amorem homo unus efficitur dum se intra recolligens et reductis affectibus e cunctis locis quibus captivi tenentur, solum unum incommutabiliter amat nec amplius in diversa mutatur. Partitus enim per amorem in plura numquam sibi invenitur unus vel idem, sed semper sibi ipsi dissimilis, quia totiens variari cogitur, quotiens quod amat variatur. Qui enim labenti nititur, necesse est ut cum labente labatur.

Tale *restauratio* coincide con l'abbandono di un *fol fais* (vv. 54-56):

E sapchatz tug cominalmen
qu'ie·m tenc per ric e per manen,
car soi descargatz de fol fais.

Come ampiamente riconosciuto dalla critica, nel *fol fais* andrà riconosciuto il peso della carnalità, dei desideri del corpo, che era denunciato nel passaggio della seconda Epistola ai Corinzi, dal quale si sono prese le mosse in questa indagine: «*Nam et qui sumus in tabernaculo ingemescimus gravati*» (2 *Cor.* 5,4). Ma certo deve aver agito nella scelta lessicale di Jaufre soprattutto il ricordo delle parole di Agostino, per il quale il peso della corporeità costituisce ciò che intrappola l'uomo nella *regio dissimilitudinis* (*Conf.* VII, 10,16):

Moxque diripiebar abs te pondere meo et ruebam in ista [regione] cum gemitu: *et pondus hoc consuetudo carnalis*; sed mecum erat memoria tui, neque ullo modo dubitabam esse cui cohaererem, sed nondum me esse qui cohaererem, quoniam corpus, quod corrumpitur, adgravat animam et deprimit terrena inhabitatio sensum multa cogitantem (*Sap.* 9,15).

³⁴⁴ Agostino, *Conf.* XIII,9,10: «[Dello Spirito Santo] tantum dictum est quasi locus, ubi esset, qui non est locus, de quo solo dictum est, quod sit donum tuum? In dono tuo requiescimus: ibi te fruimur. Requies nostra locus noster. Amor illuc attollit nos et spiritus tuus bonus exaltat humilitatem nostram de portis mortis. In bona voluntate pax nobis est. Corpus pondere suo nititur ad locum suum. Pondus non ad ima tantum est, sed ad locum suum. Ignis sursum tendit, deorsum lapis. Ponderibus suis aguntur, loca sua petunt. Oleum infra aquam fustum super aquam attollitur, aqua supra oleum fusa, infra oleum demergitur; ponderibus suis aguntur, loca sua petunt. Minus ordinata inquieta sunt: ordinantur et quiescunt. Pondus meum amor meus; eo feror, quocumque feror. Dono tuo accendimur et sursum ferimur; inardescimus et imus. Ascendimus ascensiones in corde et cantamus canticum graduum. Igne tuo, igne tuo bono inardescimus et imus, quoniam sursum imus ad pacem Hierusalem, quoniam iucundatus sum in his, qui dixerunt mihi: In domum Domini ibimus. Ibi nos collocabit voluntas bona, ut nihil velimus aliud quam permanere illic in aeternum».

Una volta ricostruita la trama di riferimenti biblici soggiacente al testo, l'impostazione narrativa e a tratti aneddotica di *Belhs m'es l'estius* si è rivelata un mero espediente retorico-letterario, per esporre la medesima opposizione fra desideri della carne e desideri dello spirito, in lotta nell'interiorità umana, che in altre liriche veniva espressa attraverso la dialettica fra *sai* e *lai*, fra dimensione terrena e spirituale, fra *dezir* e *cobezzeza*.

CONCLUSIONI

Se l'amore per la donna e le modalità di comportamento del perfetto amante diverranno centrali nella cristallizzazione e codificazione della *fin'amor* da parte dei trovatori successivi, all'interno dei componimenti dei due poeti presi in considerazione appare preminente la tematica della ricerca del *joi*, del *gaudium*, da parte dell'individuo. Essi si profilano come una sorta di risposta alla problematica fondamentale che impegna naturalmente e ontologicamente ogni uomo e il loro autore *in primis*, ossia la riflessione intorno all'aspirazione alla felicità. Ogni indagine in merito risulta necessariamente bipartita, dovendo individuare da un lato in cosa consista tale felicità, dall'altro quale sia la modalità fondamentale per conseguirla. Le opzioni prese in esame da Guglielmo IX e Jaufrè Rudel non potevano che coincidere con i poli tradizionali della mentalità cristiana, corpo/spirito, terra/cielo, e il dibattito intorno ad esse non poteva che concentrarsi sul tema dell'amore, centrale in tutta la cultura cristiana e nel XII secolo in particolare, nonché terreno essenziale nella battaglia fra Chiesa e laicato. Al termine della loro indagine, il duca d'Aquitania e il principe di Blaia non potrebbero giungere a risposte più diametralmente opposte sul piano concettuale. La polemica tra i due – che traspare dal ricorso ad un'intertestualità serrata, che a tratti sfiora il centone – riflette quella più ampia, che investe prepotente il secolo ineunte: la polemica atavica fra *cupiditas* e *caritas*, che in ambiente monastico appare ben rappresentata dalla figura di un Guglielmo di Saint-Thierry, autore di un trattato *anti-Nasonem*.

Evidente è il *penchant* di Guglielmo IX per la posizione ovidiana, esaltatrice di un *amor* tutto carnale, inestricabilmente connesso alla dimensione del *ludus*, del godimento immediato e legato alla soddisfazione dei sensi. Guglielmo ritiene, in coerenza con una lettura strumentale dell'*Ecclesiaste*, che l'unica forma di felicità concessa all'uomo sia godere qui e ora di tutti i piaceri che il piano imperscrutabile di Dio mette a disposizione, senza rinunce o differimenti di sorta. Godere del possesso della donna è la forma di felicità che il duca d'Aquitania sceglie di perseguire come somma. Osteggiato in questa sua concezione dal clero, egli la difende piegando ad una sua personalissima e maliziosa interpretazione le medesime

auctoritates bibliche di cui il clero si serve per proporre l'insegnamento contrario, in particolar modo in materia di morale matrimoniale e sessuale.

Al contrario, Jaufre Rudel sceglie di dislocare – al modo degli autori monastici – il sommo bene, la felicità, nella sfera della spiritualità. Tale felicità è conquistabile solo a patto di liberarsi dal fardello di sofferenza e condizionamento che la condizione carnale impone all'uomo. Ne consegue che l'unico godimento possibile sia spiritualizzato, totalmente disincarnato, e dilazionato. Se la riflessione del trovatore mostra chiaramente di ripercorrere i passi di quella ecclesiastica coeva – recuperata attraverso una trama di riferimenti biblici relativi all'opposizione paolina fra corpo e spirito –, resta ancora aperta la discussione intorno alla natura dell'amore rudelliano, modellato su quello rivolto al divino, ma pur sempre terreno, oppure totalmente coincidente con quello esaltato negli scritti monastici da lui ampiamente sfruttati.

Nel corso dell'analisi si è cercato di stabilire il senso dei testi, nel modo in cui essi si sono andati via via costruendo a partire dagli *Urtex* biblici che ne costituiscono il fondamento, seguendo il complesso gioco di fedeltà e insieme scarto nei confronti della tradizione biblica ed ecclesiastica, messo in campo dai trovatori grazie alla grande capacità di risemantizzazione. Date le modalità di accesso al testo sacro – che si sono messe in evidenza nella sezione introduttiva –, si è tenuto conto del fatto che i passi biblici, cui si allude nei componimenti, dovevano essere ricordati, intesi e collegati dal trovatore alla luce dell'esegesi elaborata intorno ad essi in ambiente clericale. Si sono, quindi, recuperate testimonianze patristiche e monastiche relative a tale esegesi. Offrendo questi brani alla lettura e al raffronto, non si è inteso proporli come fonti dirette, bensì come formule concettuali, che sintetizzano un pensiero o una dottrina che dovevano essere con ogni probabilità notissime e familiari al poeta, in quanto entrati a far parte integrante della sua forma mentis e del suo mondo immaginifico per vie di predicazione ed educazione oggi insondabili, perché svanite nella volatilità dell'oralità. L'improbabilità della conoscenza, da parte del trovatore, degli specifici passaggi dei trattati patristici o monastici citati non deve, pertanto, portare ad escludere la validità delle interpretazioni proposte.

BIBLIOGRAFIA

ABBREVIAZIONI

AH

C. Blume – G. M. Dreves (edd.), *Analecta hymnica mediæ ævi*, 56 voll., Leipzig 1886-1922.

CCCM

Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, Brepols, Turnhout 1971 sgg.

CCSL

Corpus Christianorum. Series Latina, Brepols, Turnhout 1954 sgg.

CSEL

Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum

CT

Corpus troporum, Almqvist & Wiksell, Stockholm 1975 sgg.

MGH

Monumenta Germaniæ Historica, ed. Herbert Grundmann, München 1819-1969

PL

Migne J.-P., *Patrologiæ cursus completus. Series Latina*, Paris 1844-1864.

SC

Sources Chrétiennes, Éditions du Cerf, Paris 1942 sgg.

DIZIONARI

C. d. F. Du Cange, *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis* (1678), 5 voll., Graz 1954.

Lévy E., *Petit dictionnaire provençal – français*, Winter Universitätsverlag, Heidelberg, 1973.

W. Meyer-Lübke, *Romanisches Etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg 1911–1920.

J. F. Niermeyer – C. van De Kieft, *Mediæ Latinitatis Lexicon minus*, Leiden 1976.

EDIZIONI BIBLICHE

Biblia Sacra Vulgata. Editio quinta, ed. R. Weber – R. Gryson, Stuttgart 2013.

Biblia latina cum glossa ordinaria, éd. Adolf Rusch, 4 voll., Strasbourg 1480/1481.

Bibliorum Sacrorum Latinae Versiones Antiquae, seu Vetus Italica, éd. par P. Sabatier, 3 voll., Paris 1751.

EDIZIONI TROBADORICHE CITATE

Guglielmo IX d'Aquitania, *Poesie*, edizione critica a cura di N. Pasero, ed. S.T.E.M. Mucchi, Modena, 1973.

L'amore di lontano, a cura di G. Chiarini, Carocci, Roma 2003.

Gaunt S., Harvey R. E. and Paterson L., *Marcabru: a Critical Edition*, D. S. Brewer, Cambridge 2000.

Peire d'Alvernha, *Liriche*, testo, traduzione e note a cura di A. Del Monte, ed. Loescher-Chiantore, Torino 1955.

The life and works of the troubadour Raimbaut d'Orange, a cura di W. T. Pattison, University of Minnesota Press, Minneapolis 1952.

STUDI

Agamben 1993

Agamben G., *Stanze: la parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Einaudi, Torino 1993.

Aletti 1994

Lettera ai Colossesi, introduzione, versione, commento a cura di J.-N. Aletti, Bologna 1994.

Allegretto 1980

Allegretto M., *Figura amoris*, in «Cultura neolatina», 40 (1980), pp. 231-242.

Allegretto 1979

Allegretto M., *Il luogo dell'amore: studio su Jaufrè Rudel*, Olschki, Firenze 1979.

Amado 2000

Amado C., *Clercs et moines dans la sphere courtoise (XIIe-XIIIe siècle)*, in *Église et culture*, pp. 127-136.

Anciaux 1949

Anciaux P., *La théologie du sacrement de la pénitence au XIIe siècle*, ed. E. Nauwelaerts, Louvain 1949.

Angelini et al. 2005

Angelini G., Nault J.-Ch., Vignolo R., *Accidia e perseveranza*, Glossa, Milano 2005.

Antonelli 2004

Antonelli R., *Oscurità e piacere*, in *Obscuritas: retorica e poetica dell'oscuro: atti del XXVIII Convegno interuniversitario di Bressanone (12-15 luglio 2001)*, a cura di G. Lachin e F. Zambon, Università di Trento. Dipartimento di scienze filologiche e storiche, Trento 2004, pp. 47-58.

Apocalisse nel Medioevo

L'Apocalisse nel Medioevo: atti del convegno internazionale dell'Università degli studi di Milano e della Società internazionale per lo Studio del Medioevo latino (SISMEL): Gargnano sul Garda, 18-20 maggio 2009, a cura di R. E. Guglielmetti, Sismel Edizioni del Galluzzo, Firenze 2011.

Appel 1901

Appel C., *Wiederum zu Jaufré Rudel*, in «Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen», 107 (1901), pp. 338–349.

Armitage 1884

Armitage F., *Sermones du XIIe siècle en vieux provençal*, Heilbronn 1884.

Auerbach 1941

Auerbach E., *Passio als Leidenschaft*, in PLMA, 56 (1941), pp. 1179-1196.

Aurell 2011

Aurell M., *Le chevalier lettré. Savoir et conduite de l'aristocratie aux XIIe et XIIIe siècles*, Fayard, Millau 2011.

Baladier 1999

Baladier C., *Eros au Moyen Age: amour, désir et délectation morose*, Editions du Cerf, Paris 1999.

Baladier 2003

Baladier C., *Entre éros et agapè: théologiens et troubadours*, Cahiers de Carrefour Ventadour, Moustier-Ventadour 2003.

Baldini 1986

Baldini M., *Il linguaggio dei mistici*, Queriniana, Brescia 1986.

Bañeza Roman 1995

Bañeza Roman C., *Influencia de la Biblia en la literatura medieval española*, Cervantes, Bilbao 1995.

Barbiellini Amidei 2003a

Barbiellini Amidei B., “*Non lasciare l'oro per il piombo*”. *Elementi di intertestualità trobadorica e di critica del testo*, CUEM, Milano 2003.

Barbiellini Amidei 2003b

Barbiellini Amidei B., *Il “sirventese contro Dio” di Peire Cardenal e il tema della disputa con Dio*, in «Studi mediolatini e volgari», 49 (2003), pp. 7-26.

Barbiellini Amidei 2010

Barbiellini Amidei B., *Guglielmo IX, Farai un vers de dreit nien e l'immaginazione melanconica*, in «Studi mediolatini e volgari», 56 (2010), pp. 27-54.

Bartola 1986

Bartola A., *La tecnica della predicazione in due sermoni di Alano di Lilla*, in «Studi medievali», 27 (1986), pp. 609-636.

Bataillon 1993

Bataillon L.-J., *L'agir humain d'après les distinctions bibliques du XIIIe siècle*, in Id., *La prédication au XIIIe siècle en France et Italie: études et documents*, Variorum, Aldershot 1993, pp. 776-790.

Bec 1977

Bec P., *Lyrique profane et paraphrase pieuse dans la poésie médiévale (XIIe-XIIIe s.)*, in *Jean Misrabi Memorial Volume: Studies in Medieval Literature*, H.R. Runte et al. (eds.), French Literature Publications, Columbia 1977, pp. 229-246.

Bec 1984

Bec P., *Burlesque et obscénité chez les troubadours: pour une approche du contre-texte médiéval*, Stock, Paris 1984.

Bec 1989

Bec P., *Amour de loin et dame jamais vue*, in *Miscellanea di studi in onore di Aurelio Roncaglia a cinquant'anni dalla sua laurea*, Modena 1989, vol. I, pp. 101-118.

Bejczy 2011

Bejczy I. P., *The Cardinal Virtues in the Middle Ages: a Study in moral Thought from the fourt to the fourteenth Century*, Brill, Leiden, Boston, Mass 2011.

Beltrami 1978-1979

Beltrami P. G., *La canzone Belbs m'es l'estius di Jaufre Rudel*, in «Studi mediolatini e volgari», 26 (1978-1979), pp. 77-105.

Beltrami 1990

Beltrami P., *Ancora su Guglielmo IX e i trovatori antichi*, in «Messana», n.s. 4 (1990), pp. 4-45.

Beltrami 2003

Beltrami P. G., *Peire d'Alvernhe e l'interpretazione dei trovatori*, in R. Castano – S. Guida – F. Latella, *Scène, évolution, sort de la langue et de la littérature d'oc. Actes du Septième Congrès International de l'Association International d'Études Occitanes (Reggio Calabria-Messina, 7-13 juillet 2002)*, 2 voll., Roma 1003, pp. 1275-1282.

Berger 1893

Berger S., *Histoire de la Vulgate dans les premiers siècles du Moyen Age*, 1893.

Bériou 2000

Bériou N., *Les sermons latins après 1200*, in Kienzle 2000, pp. 363-447.

Bériou – Berlioz – Longère 1991

Bériou N. – Berlioz J. – Longère J. (curr.), *Prier au Moyen Age. Pratiques et Expériences (Ve-XVe siècles)*, Brepols, Turnhout 1991.

Bériou – Morenzoni 2008

Bériou N. – Morenzoni F. (curr.), *Prédication et liturgie au Moyen Age*, Brepols, Turnhout 2008.

Berlioz 1989

Berlioz J., *L'auditoire des prédicateurs dans la littérature des «exempla» (XIIIe-XIVe siècles)*, in Garfagnini 1989, pp. 125-158.

Bezzola 1940

Bezzola R. R., *Guillaume IX et les origines de l'amour courtois*, in «Romania» 66 (1940), pp. 145-237.

Bezzola 1944

Bezzola R. R., *Les origines et la formation de la littérature courtoise en Occident (500-1200)*, 3 voll., Paris 1944-1963.

Bianchini 2000

Bianchini S., *Sconvenienti convenienze. Sondaggi guglielmini*, Roma 2000.

Biblical Studies in the early Middle Ages

Biblical Studies in the early Middle Ages: Proceedings of the Conference on Biblical Studies in the Early Middle Ages: Università degli studi di Milano, Società internazionale per lo studio del Medioevo latino, Gargnano on Lake Garda, 24-27 june 2001, ed. by C. Leonardi and G. Orlandi, Sismel-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2005.

Bignone 1913

Bignone E., *Per la fortuna di Lucrezio e dell'epicureismo nel medio evo*, in «Rivista di filologia e di istruzione classica», 41 (1913), pp. 230-262.

Bogaert 1988

Bogaert P.-M., *La Bible latine des origines au moyen âge. Aperçu historique, état des questions*, in «Revue théologique de Louvain», 19 (1988), pp. 137-159 e 276-314.

Bologna 1990

Bologna C., *L'“invenzione” dell'interiorità. Spazio della parola, spazio del silenzio: monachesimo, cavalleria, poesia cortese*, in *Luoghi sacri e spazi della santità*, a cura di S. Boesch Gajano e L. Scaraffia, Torino 1990, pp. 243-266.

Bologna 2007

Bologna C., *Orazio e l'ars poetica dei primi trovatori*, in «Critica del testo» 10 (2007), pp. 173-199.

Bologna 2010

Bologna C., *Anima mea liquefacta est...: sulla presenza dell'allegorismo vittorino nei trovatori*, in *Percepta rependere dona. Studi di filologia e linguistica per Anna Maria Luiselli*, Olschki, Firenze 2010, pp. 31-52.

Bologna – Fassò 1991

Bologna C. e Fassò A., *Da Poitiers a Blaia: prima giornata del pellegrinaggio d'amore*, Messina 1991.

Bologna – Rubagotti

Bologna C. – Rubagotti T., *Talia dictabat noctibus aut equitans: Baudri de Bourgueil o Guglielmo IX d'Aquitania?*, in «Critica del testo», 1 (1998), pp. 891-917.

Bori 1987

Bori P. C., *L'interpretazione infinita. L'ermeneutica cristiana antica e le sue trasformazioni*, Bologna 1987.

Botte 1952

Botte B., *Latines (versions) antérieures à S. Jérôme*, in *Dictionnaire de la Bible: supplément*, publié sous la direction de Louis Pirot, t. V, fasc. 25, 1952, coll. 334-347.

Boynton – Reilly 2011

Boynton S. – Reilly D. J., *The Practice of the Bible in the Middle Ages. Production, Reception and Performance in Western Christianity*, New York 2011.

Briscoe – Jaye 1992

Briscoe M. G. – B. H. Jaye, *Artes Praedicandi and Artes Orandi*, Turnhout 1992 (*Typologie des sources du moyen âge occidental*, Fasc. 61).

Brückmann – Couchman 1977

Brückmann J. – Couchman J., *Du "Cantique des cantiques" aux "Carmina Burana": amour sacré et amour érotique*, in *L'Érotisme au Moyen Âge. Études présentées au IIIe Colloque de l'Institut d'Études Médiévales, 3-4 avril 1976*, ed. B. Roy, Montréal 1977, pp. 35-50.

Brunel-Lobrichon 2000

Brunel-Lobrichon G., *La formation des troubadours, hommes de savoir*, in *Église et culture*, pp. 137-148.

Buc 1989

Buc Ph., *Pouvoir royale et commentaires de la Bible (1150-1350)*, in «*Annales. Économies, sociétés, civilisations*», 44/3, (1989), pp. 691-713.

Buc 1994

Buc Ph., *L'ambiguïté du Livre: prince, pouvoir, et peuple dans les commentaires de la Bible au Moyen Âge*, préface de J. Le Goff, Beauchesne, Paris 1994.

Bultot 1963

Bultot R., *La doctrine du mépris du monde*, Louvain - Paris 1963.

Burger 1966

Burger A., *Lanquand li jorn son lonc en mai: une chanson d'amour et de croisade*, in *Mélanges offerts à René Crozet*, Poitiers 1966, pp. 777-780.

Camproux 1984a

Camproux C., *Faray un vers tot covinen*, in Id., *Écrits sur les troubadours et la civilisation occitane du Moyen Âge*, Castelnau-le-Lez 1984, pp. 25-40.

Camproux 1984b

Camproux C., *Seigneur Dieu qui es du monde tête et roil*, in Id., *Écrits sur les troubadours et la civilisation occitane du Moyen Âge*, Castelnau-le-Lez 1984, vol. I, pp. 43-56.

Canettieri 1996

Canettieri P., *Il gioco delle forme nella lirica dei trovatori*, Roma 1996.

Cantico dei Cantici nel Medioevo

Il Cantico dei Cantici nel Medioevo: atti del Convegno Internazionale dell'Università degli Studi di Milano e della Società Internazionale per lo studio del Medioevo Latino (S.I.S.M.E.L.): Gargnano sul Garda, 22-24 maggio 2006, Sismel Edizioni del Galluzzo, Firenze 2008.

Carpin 1991

Carpin A., *Il sacramento del matrimonio nella teologia medioevale: da Isidoro di Siviglia a Tommaso D'Aquino*, Bologna 1991.

Carruthers 2013

Carruthers M. J., *The Experience of Beauty in the Middle Ages*, 2013.

Casagrande 2004

Casagrande C., *Virtù della prudenza e dono del consiglio*, in *Consilium. Teorie e pratiche del consigliare*, a cura di C. Casagrande et al., Sismel-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2004, pp. 1-14.

Casagrande – Vecchio 1987

Casagrande C. – Vecchio S., *I peccati della lingua: disciplina ed etica della parola nella cultura medievale*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1987.

Casagrande – Vecchio 1999

Anima e corpo nella cultura medievale: atti del 5. Convegno di studi della Società italiana per lo studio del pensiero medievale: Venezia, 25-28 settembre 1995, a cura di C. Casagrande e S. Vecchio, Sismel-Edizioni del Galluzzo, Firenze 1999.

Casagrande – Vecchio 2015

Casagrande C. – Vecchio S., *Passioni dell'anima. Teorie e usi degli affetti nella cultura medievale*, Sismel, Firenze 2015.

Casella 1966

Casella M., *Saggi di letteratura provenzale e catalana*, raccolti da E.G. Sansone, Bari 1966.

Cerdà Subirachs 2006

Cerdà Subirachs J., *Guilhem de Peitieu i la penalitat del gat*, in *Trobadors a la península iberica: homenatge al dr. Martí de Riquer*, a cura di M. Simò e E. Roig, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2006, pp. 151-159.

Chabaneau 1883

Chabaneau C., *Sermons et préceptes religieux en langue d'oc du XIIIe siècle*, in «Revue des langues romanes», 23 (1883), pp. 157-69.

Chailley 1955

Chailley J., *Les premiers troubadours et le versus de l'école d'Aquitaine*, in «Romania», 76 (1955), pp. 212-239.

Chailley 1957

Chailley J., *Les anciens tropaires et séquentiaires de l'école de Saint-Martial de Limoges*, in «Études grégoriennes», 2 (1957), pp. 163-88.

Chailley 1960

Chailley J., *L'école musicale de Saint Martial de Limoges, jusqu'à la fin du XIe siècle*, Paris 1960.

Charland 1936

Charland Th.-M., *Artes praedicandi. Contribution à l'histoire de la rhétorique au Moyen Age*, Paris-Ottawa 1936.

Chatillon 1952

Chatillon F., *La Littera Pythagorae ou la survivance du symbole de l'Y dans la littérature latine du moyen âge*, in «Revue des Études Latines», 30 (1952), pp. 65-66.

Chénu 1986

Chénu M. D., *La teologia nel dodicesimo secolo*, Jaca book, Milano 1986.

Cherchi 1972

Cherchi P., *Notula sull'amore lontano di Jaufré Rudel*, in «Cultura neolatina», 32 (1972), pp. 185-187.

Cherubini 2005

Cherubini P., *Forme e modelli della tradizione manoscritta della Bibbia*, Città del Vaticano 2005.

Clavier 1962

Clavier, *Les versions provençales de la Bible*, in *Actes du Xe congrès international de linguistique et de philologie romanes, Strasbourg 1962*, Klincksieck, Paris 1965, vol. II, pp. 737-750.

Clément-Dumas 2004

Clément-Dumas G., *Des moines aux troubadours (IXe-XIIIe siècle). La musique médiévale en Languedoc et en Catalogne*, Montpellier 2004.

Clerc au Moyen Age

Le Clerc au Moyen Age, Senefiance 37, Aix-en-Provence 1995.

Clerc séculier

Le clerc séculier au Moyen Âge: XXIIe Congrès de la S.H.M.E.S. (Amiens, juin 1991) / Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public, Publications de la Sorbonne, Paris 1993.

Como 2001

Como G., *Ignis amoris Dei. Lo Spirito Santo e la trasformazione dell'uomo nell'esperienza spirituale secondo Guglielmo di Saint-Thierry*, Roma 2001.

Congar 1964

Congar Y. M.-J., *Jalons pour une théologie du laïc, Paris 1964*.

Constable 1996

Constable G., *The Reformation of the Twelfth Century*, Cambridge University Press, Cambridge 1966.

Contini 1949

Contini G., recensione a G. Errante, *Marcabru e le fonti sacre dell'antica lirica romanza* in «Belfagor» 4 (1949), pp. 614-615.

Corti 1978

Corti M., *Modelli e antimodelli nella cultura medievale*, in «Strumenti critici» 12 (1978), pp. 3-30.

Courcelle 1963

Courcelle P., *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire: antécédents et postérité*, Études Augustiniennes, Paris 1963.

Courcelle 2001

Courcelle P., *Conosci te stesso: da Socrate a san Bernardo*, presentazione di G. Reale, Vita e pensiero, Milano 2001.

Cremaşcoli – Leonardi 1996

Cremaşcoli G. e Leonardi C., *La Bibbia nel Medioevo*, EDB, Bologna 1996.

Cremaşcoli – Santi 2004

Cremaşcoli G. e Santi F., *La Bibbia del 13. secolo: storia del testo, storia dell'esegesi. Convegno della Società internazionale per lo studio del Medioevo latino (SISMEL), Firenze 1-2 giugno 2001*, SISMEL Edizioni del Galluzzo, Firenze 2004.

Crescini 1925-1926

Crescini V., *I trovatori e la manna*, in «Atti del Reale Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti», 85 (1925-1926), pp. 823-833.

Cristiani 2004

Cristiani M., *Ego Sapientia habito in consilio. Proverbia VIII, 12-16 nella teologia politica carolingia*, in *Consilium. Teorie e pratiche del consigliare*, a cura di C. Casagrande et al., Sismel, Firenze 2004, pp. 125-138.

Cropp 1975

Cropp G. M., *Le vocabulaire courtois des troubadours de l'époque classique*, Droz librairie, Genève 1975.

Curtius 1992

Curtius E. R., *Letteratura europea e Medio Evo latino*, a cura di R. Antonelli, La nuova Italia, Scandicci (FI) 1992.

D'Acunto 1999

D'Acunto N., *I laici nella Chiesa e nella società secondo Pier Damiani. Ceti dominanti e riforma ecclesiastica nel secolo XI*, Roma 1999.

Dahan 1975

Dahan G., *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval (12.-14. siècle)*, Les éditions du Cerf, Paris 1999.

Dahan 1992

Dahan G., *L'exégèse de Genèse 1,26 dans les commentaires du XIIe siècle*, in «Revue des Études Augustiniennes», 38 (1992), pp. 124-153.

Dahan 2009a

Dahan G., *Et omnia vanitas. Les commentaires d'Écclésiaste 1, 2 au XIIe et au XIIIe siècle*, in *Florilegium mediaevale. Études offertes à Jacqueline Hamesse*, éd. J. Meirinhos et O. Weijers, Louvain-la-Neuve 2009, pp. 129-153.

Dahan 2009b

Dahan G., *Lire la Bible au Moyen Âge*, Droz, Genève 2009.

Dante e la Bibbia

Dante e la Bibbia. Atti del Convegno Internazionale promosso da "Bibbia" (Firenze, 26-28 settembre 1986), a cura di G. Barblan, Olschki, Firenze 1988.

D'Alario 1998

D'Alario V., *Liberté de Dieu ou destin? Un autre dilemme dans l'interprétation du Qobélet*, in *Qobélet in the Context of Wisdom*, ed. A. Schoors, Leuven 1998, pp. 457-463.

D'Alario 2001

D'Alario V., *Struttura e teologia del libro del Qobélet*, in G. Bellia e A. Passaro edd., *Il Libro del Qobélet. Tradizione, redazione, teologia*, Milano 2001, pp. 256-275.

D'Alverny 1993

D'alverny M.-Th., *Études sur le symbolisme de la sagesse et sur l'iconographie*, ed. by Ch. Burnett, Aldershot 1993.

Daniélou 1950

Daniélou J., *Sacramentum futuri: études sur les origines de la typologie biblique*, Beauchesne, Paris 1950.

Daniélou 1958

Daniélou J., *Bibbia e liturgia: la teologia biblica dei sacramenti e delle feste secondo i padri della Chiesa*, Vita e pensiero, Milano 1958.

D'Avray 1985

D'Avray D. L., *The Preaching of the Friars. Sermons diffused from Paris before 1300*, Oxford 1985.

Davy 1988

Davy M.-M., *Il simbolismo medievale*, Roma 1988.

De Conca 2002

De Conca M., *Percorsi testuali ed accidenti di trasmissione nella lirica dei trovatori*, in «Studi mediolatini e volgari», 48 (2002), pp. 17-32.

De Gandillac – Jauneau 1968

de Gandillac M. –Jauneau E. (curr.), *Étretiens sur la renaissance du 12e siècle*, Paris 1968.

De Ghellinck 1955

De Ghellinck J., *L'essor de la littérature latine au XIIe siècle*, Desclée de Brouwer, Bruxelles 1955.

De Ghellinck 1949-1961

De Ghellinck J., *Patristique et Moyen Age: études d'histoire littéraire et doctrinale*, nouvelle éd. revue et considérablement augmentée, Duculot, Gembloux 1949-1961.

De Hamel 2002

De Hamel C., *La Bible. Histoire du Livre*, Paris 2002.

Delaruelle 1980

Delaruelle E., *L'idée de croisade au Moyen Age*, Torino 1980.

Delhay 1947

Delhay P., *L'organisation scolaire au XIIe siècle*, in «Traditio» 5 (1947), pp. 211-268.

Del Monte 1953

Del Monte A., *Studi sulla poesia ermetica medievale*, ed. Giannini, Napoli, 1953.

Del Monte 1958

Del Monte A., «*En durmen sobre chevaux*», in *Civiltà e poesia romanze*, Bari 1958, pp. 60-81.

De Lubac 1962

De Lubac H., *Esegesi medievale: i quattro sensi della Scrittura*, ed. Paoline, Roma 1962.

Denifle 1888

Denifle H., *Die Handschriften der Bibel-Correctorien des 13. Jahrhunderts*, in «Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters», 4 (1888), pp. 263-311 e 471-601.

Denomy 1947

Denomy A. J., *The Eresy of Courty Love*, New York 1947.

De Poerck 1968

Guy de Poerck, *La Bible et l'activité traductrice dans les pays romans avant 1300*, in *Gründriss der romanischen Literaturen des Mittelalters*, VI/1, 1968, pp. 21-57.

Deroy 1976

Deroy J., *Thèmes et termes de la fin'amor dans les Sermones super Cantica canticorum de Saint Bernard de Clairvaux*, in AA. VV., *Actes du XIIIe Congrès International de Linguistique et Philologie romanes (Université de Laval 1971)*, Québec 1976, pp. 853-867.

Di Fonzo 1967

Di Fonzo L., *L'Ecclesiaste*, Torino 1967.

Di Girolamo 1981-1983

Di Girolamo C., "Trobar clus" e "trobar leu", in «Medioevo romanzo», 8 (1981-1983), pp. 11-35.

Di Girolamo 1989

Di Girolamo C., *I trovatori*, ed. Bollati-Boringhieri, Torino 1989.

Di Girolamo 2002

Di Girolamo C., *Canti di penitenza: da Stroński a Ausiàs March*, in «Cultura neolatina», 62 (2002), pp. 193-209.

Di Girolamo 2005

Di Girolamo C., *Longino che vide. Una riflessione sulle preghiere formulari e una nota per Arnaut Daniel*, in «Romania», 123 (2005), pp. 384-405.

Di Girolamo 2014

Di Girolamo C., *Guglielmo di Poitiers, Molt jauzjons mi prenc amar (BdT 183.8)*, in «Lecturae Tropatorum», 7 (2014), pp. 1-32.

Dimier 1954

Dimier M.-A., *La lettre de Pythagore et les hagiographes du moyen âge*, in «Le Moyen Age», 60 (1954), pp. 403-418.

Dronke 1965

Dronke P., *Medieval Latin and the Rise of European Love-Lyric*, 2 voll., Oxford 1965.

Dronke 1979

Dronke P., *The Song of Songs and Medieval Love-Lyric*, in W. Lourdaux – D. Verhelst (curr.), *The Bible and Medieval Culture*, Leuven 1979, pp. 236-262 [poi in Dronke 1984, pp. 209-236].

Dronke 1984

Dronke P., *The Medieval Poet and his World*, Roma 1984.

Dronke 1988

Dronke P., *L'Apocalisse negli ultimi canti del Purgatorio*, in *Dante e la Bibbia: atti del convegno internazionale: Firenze, 26-27-28 settembre 1986*, a cura di G. Barblan, Olschki, Firenze 1988, pp. 81-94.

Église et culture

Église et culture en France méridionale (XIIe – XIVe siècles), numero monografico di «Cahiers de Fanjeaux» 35, 2000.

Errante 1948

Errante G., *Marcabru e le fonti sacre dell'antica lirica romanza*, ed. Sansoni, Firenze 1948.

Étaix 1985

Étaix R., *L'ancienne collection des sermons attribués à saint Augustin "De quattuor virtutibus caritatis"*, in «Revue bénédictine», 95 (1985), pp. 44-59.

Étaix 1994

Étaix R., *Homéliaires patristiques latins: recueil d'études de manuscrits médiévaux*, Études Augustiniennes, Paris 1994.

Evans 1970

Evans P., *The Early Trope Repertory of Saint Martial de Limoges*, Princeton 1970.

Evans 1987

Evans G.R., *The language and logic of the Bible: the earlier Middle Ages*, Cambridge university press, Cambridge 1987.

Ferrante 1988

Ferrante J. M., *Usi e abusi della Bibbia nella letteratura medievale*, in *Dante e la Bibbia: atti del convegno internazionale: Firenze, 26-27-28 settembre 1986*, a cura di G. Barblan, Olschki, Firenze 1988, pp. 213-225.

Fischer 1985

Fischer B., *Lateinischen Bibelhandschriften im frühen Mittelalter*, Freiburg i. B. 1985.

Fischer 1986

Fischer B., *Das Neue Testament in lateinischer Sprache*, réimpr. in Bonifatius Fischer, *Beiträge zur Geschichte der lateinischen Bibeltexte (mit einem Vorwort hrsg. von Hermann Josef Frede)*, ed. Verlag Herder, Freiburg im Breisgau, 1986, pp. 156-274.

Flori 1978

Flori J., *Chevalerie et liturgie. Remise des armes et vocabulaire "chevaleresque" dans les sources liturgiques du IXe au XIVe siècle*, in «Le Moyen Age» 34 (1978), pp. 247-278 e pp. 409-442.

Flori 1983

Flori J., *L'idéologie du glaive*, Genève 1983.

Flori 1985

Flori J., *Du nouveau sur l'adoubement des chevaliers (XIe-XIIIe siècles)*, in «Le Moyen Age» 41 (1985), pp. 201-226.

Flori 1986

Flori J., *L'essor de la chevalerie, XIe-XIIIe siècles*, Genève 1986.

Flori 1998

Flori J., *Croisade et chevalerie, XIe-XIIIe siècles*, Paris-Bruxelles 1998.

Fournié et al. 2013a

La Parole sacrée. Formes, fonctions, sens (Cahiers de Fanjeaux n. 47), sous la direction de M. Fournié et D.
Le Blévec, Privat, Toulouse 2013.

Fournié *et al.* 2013b

La réforme "grégorienne" dans le Midi (milieu XIe-début XIIIe siècle) (Cahiers de Fanjeaux n. 48), sous la direction de M. Fournié, D. Le Blévec, F. Mazel, Privat, Toulouse 2013.

Frank 1942

Frank G., *The Distant Love of Jaufré Rudel*, in «Modern Language Notes», 57 (1942), pp. 528-534.

Frank 1944

Frank G., *Jaufré Rudel Casella and Spitzer*, in «Modern Language Notes», 59 (1944), pp. 526-531.

Frede 1987

Frede H.J., *Lateinische Texte und Texttypen im Hebräerbrief*, in *Recherches sur l'histoire de la Bible latine: colloque organisé à Louvain-la-Neuve pour la promotion de H.J. Frede au doctorat honoris causa en théologie le 18 avril 1986*, sous la direction de R. Gryson et P.-M. Bogaert, Publications de la Faculté de Théologie, Louvain-la-Neuve 1987, pp. 137-53.

Frye 1966

Frye N., *Il grande codice: la Bibbia e la letteratura*, Einaudi, Torino 1966.

Garfagnini 1989

Garfagnini G. C. (cur.), *Dal pulpito alla navata. La predicazione medievale nella sua ricezione da parte degli ascoltatori (sec. XIII-XV). Convegno internazionale di Storia Religiosa in memoria di Zelina Zafarana*, Numero monografico di «Medioevo e Rinascimento» 3 (1989).

Gaunt 1989

Gaunt S., *Troubadours and Irony*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.

Gauthier 1951

Gauthier R. A., *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Paris 1951.

Gay-Crosier 1971

Gay-Crosier R., *Religious elements in the secular lyrics of the troubadours*, Chapel Hill 1971.

Genette 1997

Genette G., *Palinsesti. La letteratura al secondo grado*, Torino 1997.

Gibellini 2009

Gibellini P., *La Bibbia nella letteratura italiana*, Morcelliana, Brescia 2009.

Gilson 1947

Gilson É., *Regio dissimilitudinis de Platon à Saint Bernard de Clairvaux*, in «Mediaeval Studies» 9 (1947).

Gilson 1969

Gilson É., *La théologie mystique de Saint Bernard*, Paris 1969.

Gilson 2011

Gilson É., *La filosofia nel medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, BUR, Milano 2011.

Glunz 1933

Glunz H. H., *History of the Vulgate in England from Alcuin to Roger Bacon*, 1933.

Gorman 2007

Gorman M.M., *The Study of the Bible in the early Middle Ages*, Sismel Edizioni del Galluzzo, Firenze 2007.

Graf 2002

Graf A., *San Giuliano nel Decamerone e altrove*, in Id., *Miti, leggende e superstizioni del Medio Evo*, Mondadori, Milano 2002, pp. 323-330.

Grégoire 1966

Grégoire R., *Les homéliaires du Moyen Âge: inventaire et analyse des manuscrits*, Herder, Roma 1966.

Grégoire 1980

Grégoire R., *Homéliaires liturgiques médiévaux: analyse des manuscrits*, Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, Spoleto 1980.

Grier 1994

Grier J., *A New Voice in the Monastery: Tropes and Versus from Eleventh- and Twelfth-Century Aquitaine*, in «*Speculum*» 69 (1994), pp. 1023-1069.

Grimaldi 2012

Grimaldi M., *Allegoria in versi: un'idea della poesia dei trovatori*, Il Mulino, Bologna 2012.

Gruber 1983

Gruber J., *Die Dialektik des Trobar. Untersuchungen zur Struktur und Entwicklung des occitanischen und französischen Minnesangs des 12. Jahrhunderts*, Tübingen 1983.

Gryson 1986

Gryson R., *Les anciennes versions latines du livre d'Isaïe. Signification et voies d'une recherche*, in «*Revue théologique de Louvain*», 17 (1986), pp. 22-37.

Gubbini 2005

Gubbini G., *La ponba d'amor e la cadena: ferite e catene trobadoriche tra Jaufre Rudel, Raimbaut d'Aurenga e Bertran de Born*, in «*Critica del testo*», 8 (2005), pp. 781-801.

Gubbini 2009a

Gubbini G., *Tactus, osculum, factum: il senso del tatto e il desiderio nella lirica trobadorica*, Nuova cultura ed., Roma 2009.

Gubbini 2009b

Gubbini G., *Auzelbs de lonb*, in «*Critica del testo*», 12 (2009), pp. 45-46.

Gubbini 2012

Gubbini G., *Passione in assenza. Lessico della lirica e temi del romanzo nella Francia medievale*, Vecchiarelli ed., Roma 2012.

Gubbini 2014

Gubbini G., *Amor de lonh: Jaufre Rudel, Agostino e la tradizione monastica*, in *Dai pochi ai molti. Studi in onore di Roberto Antonelli*, a cura di P. Canettieri e A. Punzi, Viella, Roma 2014, pp. 885-892.

Guglielmetti 2008

Guglielmetti R., *Il Cantico dei Cantici nel Medioevo: atti del Convegno Internazionale dell'Università degli Studi di Milano e della Società Internazionale per lo studio del Medioevo Latino (S.I.S.M.E.L.) Gargnano sul Garda, 22-24 maggio 2006*, SISMELE Edizioni del Galluzzo, Firenze 2008.

Guida 1995

Guida S., *Religione e letterature romanze*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1995.

Guida 2001

Guida S., *Canzoni di crociata francesi e provenzali*, Luni, Milano-Trento 2001.

Guida – Larghi 2014

Guida S. – Larghi G., *Dizionario biografico dei trovatori*, Mucchi, Modena 2014.

Guiette 1949

Guiette R., *D'une poésie formelle en France au moyen âge*, in «Revue des sciences humaines», n.s., 54 (1949), pp. 61-69.

Gy 1984

Gy P.-M., *La Bible dans la liturgie au Moyen Age*, in Riché – Lobrichon 1984, pp. 537-552.

Haastrup 1963-1965

Haastrup N., *Zur frühen Pariser Bibel. Auf Grund skandinavischer Handschriften*, in «Classica et Mediaevalia», 24 (1963), pp. 242-69 e 26 (1965), pp. 394 ss.

Hall 2000

Hall T.N., *The early medieval sermon*, in *The sermon*, directed by B. M. Kienzle, Brepols, Turnhout 2000.

Hamesse et al. 1998

Hamesse J.– Kienzle B. M. – Stout D.– Thayer A. (curr.), *Medieval Sermons and Society: City, Cloister, University*, Louvain-la-Neuve 1998.

Harms 1970

Harms W., *Homo viator in bivio: Studien zur Bildlichkeit des Weges*, München 1970.

Harris 1985

Harris M. R., *The Occitan Translations of John XII and XIII-XVII from a Fourteenth-Century Franciscan Codex (Assisi, Chiesa Nuova MS. 9)*, Transactions of the American Philosophical Society, vol. 75, Philadelphia 1985.

Harris 2006

Harris M. R., *The Occitan New Testament in Ms. Bibl. Mun. de Lyon, PA 36: a Cathar or Waldensian translation?*, in «Heresis», 44-45 (2006), pp. 163-85.

Hurowitz 1997

Hurowitz V. A., *Nursling, Advisor, Architect? 'wmn and the Role of Wisdom in Proverbs 8,22-31*, in «Biblica», 80 (1997), pp. 391-400.

Hunt 1981

Hunt T., *The Song of Songs and Courtly Literature*, in G. S. Burgess (cur.), *Court and Poet. Selected Proceedings of the third Congress of the International Courtly Literature Society*, Liverpool 1981, pp. 189-196.

Jaeger 1995

Jaeger C. S., *The Envy of Angels: cathedral schools and social ideals in medieval Europe: 950-1200*, University of Pennsylvania, Philadelphia 1995.

Javelet 1967

Javelet R., *Image et ressemblance au douzième siècle de saint Anselme à Alain de Lille*, Letouzey & Ané, 1967.

Javelet 1968

Javelet R., *L'amour spirituel face à l'amour courtois*, in M. de Gandillac – E. Jeuneau (curr.), *Étudiants sur la renaissance du 12e siècle*, Paris 1968, pp. 309-346.

Jeanroy 1969

Jeanroy A., *Les origines de la poésie lyrique en France au Moyen Age: études de littérature française et comparée suivies de textes inédits*, Champion, Paris 1969.

Kantorowicz 1952

Kantorowicz E., *Deus per naturam, Deus per gratiam. A Note on Mediaeval Political Theology*, in «Harvard Theological Review», 45 (1952), pp. 253-277.

Kay 1987

Kay S., *Continuation as criticism: the case of Jaufré Rudel*, in «Medium Aevum», 56 (1987), pp. 46-64.

Kienzle 1993

Kienzle B. M., *The Typology of the medieval Sermon and its Development in the Middle Ages: Report on Work in Progress*, in AA. VV., *De l'homélie au sermon. Histoire de la prédication médiévale*, Louvain-la-Neuve 1993, pp. 83-101.

Kienzle 2000a

Kienzle B. M. (cur.), *The Sermon*, Brepols, Turnhout 2000 (*Typologie des sources du moyen âge occidental*, Fasc. 81-82-83).

Kienzle 2000b

Kienzle B. M., *Introduction*, in Kienzle 2000a, pp. 143-174.

Kienzle 2000c

Kienzle B. M., *The Twelfth-Century Monastic Sermon*, in Kienzle 2000a, pp. 271-323.

Köhler 1973

Köhler E., *Wilhelm IX, der Pilger und die rote Katze*, in *Mélanges de langue et de littérature médiévales offerts à Pierre Le Gentil*, Besançon 1973, pp. 421-434.

Köhler 1976

Köhler E., *Sociologia della fin'amor*, Liviana, Padova 1976.

Köhler 1987

Köhler E., "Vers" und Kanzone, in *Grundriss der romanischen Literaturen des Mittelalters*, II, 1, 3, Heidelberg 1987, pp. 45-176.

Kosto 1998

Kosto A. J., *The Convenientia in the early Middle Ages*, in «*Mediaeval Studies*», 60 (1998), pp. 1-54.

Kosto 2001

Kosto A. J., *Making Agreements in medieval Catalonia: Power, Order, and the written Word: 1000-1200*, Cambridge 2001.

Iversen 1995

Iversen G., *Cantans - orans - exultans: Interpretations of Chants of the Introit Liturgy*, in *Laborare fratres in unum. Festschrift László Dobszay zum 60. Geburtstag*, a cura di J. Szendrei e D. Hiley, Weidmann, Hildesheim 1995, pp. 125-50.

Lachin 1980

Lachin G., *Malas femnas*, in «*Cultura neolatina*», 40, 1980, pp. 33-48.

Lachin 1982-1983

Lachin G., *Restauro rudelliano*, in «*Atti e memorie dell'Accademia Patavina di Scienze, Lettere e Arti. Classe di Scienze morali, Lettere e Arti*», 95 (1982-1983), pp. 277-310.

Lambot 1949

Lambot C., *Les sermons de saint Augustin pour les fêtes des martyrs*, in «*Analecta Bollandiana*», 67 (1949), pp. 249-266.

Lambot 1967

Lambot C., *La tradition manuscrite des sermons de s. Augustin pour la Noël et l'Épiphanie*, in «*Revue bénédictine*», 77 (1967), pp. 217-45.

Laurent 2002

Laurent F., *Les biens pour rien en Qobéleth 5,9-6,6 ou: La traversée d'un contraste*, Berlin - New York 2002.

Lawner 1968

Lawner L., *Notes towards an Interpretation of the "vers de dreyt nien"*, in «*Cultura Neolatina*», 28 (1968), pp. 147-164.

Lawner 1971

Lawner L., "Tot es nien", in «Cultura Neolatina», 31 (1971), pp. 155-170.

Lazar 1964

Lazar M., *Amour courtois et "fin'amors" dans la littérature du XIIe siècle*, ed. Klincksieck, Paris 1964.

Lazzerini 1993

Lazzerini L., *La trasmutazione insensibile. Intertestualità e metamorfismo nella lirica trobadorica dalle origini alla codificazione cortese*, in «Medioevo Romano», 18 (1993), pp. 153-205 e 313-369.

Lazzerini 1996

Lazzerini L., *Il platonismo del XII secolo e le origini della lirica trobadorica*, in *Aristotelismo e platonismo nella cultura del Medioevo*, Pavia 1996, pp. 53-60.

Lazzerini 1998

Lazzerini L., *L'allodetta e il suo archetipo. La rielaborazione di temi mistici nella lirica trobadorica e nello Stil novo*, in L. Coglievina – D. De Robertis (curr.), *Sotto il segno di Dante. Scritti in onore di Francesco Mazzoni*, Firenze 1998, pp. 165-188.

Lazzerini 2001a

Lazzerini L., *Letteratura medievale in lingua d'oc*, Mucchi, Modena 2001.

Lazzerini 2001b

Lazzerini L., *Presenze bibliche nella poesia trobadorica: un'ipotesi sul dittico marcabruniano dell'Estornel*, in Stella 2001, pp. 459-492.

Lazzerini 2010

Lazzerini L., *Silva portentosa: enigmi, intertestualità sommerse, significati occulti nella letteratura romanza dalle origini al Cinquecento*, Mucchi, Modena 2010.

Leanza 1982

Leanza S., *L'atteggiamento della più antica esegesi cristiana dinanzi all'epicureismo ed edonismo di Qobelet*, in «Orpheus. Rivista di umanità classica e cristiana», 3 (1982), pp. 73-90.

Leanza 1992

Leanza S., *L'esegesi patristica di Qobelet, da Melitone di Sardi alle compilazioni catenarie*, in *Lecture cristiane dei Libri sapienziali*, Roma 1992, pp. 237-250.

Lefèvre 1966

Lefèvre Y., *Jaufre Rudel, professeur de morale*, in «Annales du Midi: revue archéologique, historique et philologique de la France méridionale», 78 (1966), pp. 415-422.

Lefèvre 1969

Lefèvre Y., *L'Amors de terra lonhdana dans les chansons de Jaufré Rudel*, in *Mélanges Rita Lejeune*, Duculot, Gembloux 1969, vol. I, pp. 185-196.

Lefèvre 1973

Lefèvre Y., *Jaufre Rudel et son amour de loin*, in *Mélanges de langue et de littérature médiévales offerts à Pierre Le Gentil*, Paris 1973, pp. 461-77.

Leclercq 1957

Leclercq J., *L'amour des lettres et le désir de Dieu* (1957), tr. it. *Cultura umanistica e desiderio di Dio. Studio sulla letteratura monastica del Medio Evo*, Firenze 1965.

Léglu 1994

Léglu C., *La place du sermon dans le discours satirique de Marcabru*, in *Actes du IV^e Congrès International de l'AIEO*, a cura di R. Cierbide Martinena, Vitoria-Gasteiz, 1994, vol. I, pp. 173-187.

Le Goff 1989

Le Goff J., *Rire au Moyen Age*, in «Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques», 3 (1989).

Le Goff 1997

Le Goff J., *Une enquête sur le rire*, in «Annales. Histoire, Sciences Sociales», 52 année, n. 3 (1997), pp. 449-455.

Lejeune 1959

Lejeune R., *La chanson de l'amour de loin de Jaufre Rudel*, in *Studi in onore di Angelo Monteverdi*, Modena 1959, pp. 403-442.

Lejeune 1973

Lejeune R., *L'extraordinaire insolence du troubadour Guillaume IX d'Aquitaine*, in AA. VV., *Mélanges de langue et littérature médiévales offerts à Pierre Le Gentil*, Paris 1973, pp. 485-503.

Lerch 1943

Lerch E., *Trobadorsprache und religiöse Sprache*, in «Cultura Neolatina», 3 (1943), pp. 214-230.

Lesne 1940

Lesne É., *Histoire de la propriété ecclésiastique en France. Vol. 5: Les écoles de la fin du VIII^e siècle à la fin du XII^e*, Facultés catholiques, Lille 1940, pp. 430 ss.

Lévy 1887

Lévy E., *Poésies religieuses provençales et françaises du manuscrit extravag. 268 de Wolfenbuettel*, Paris 1887.

Light 1984

Light L., *Versions et révisions du texte biblique*, in *Le Moyen Age et la Bible*, ed. par P. Riché et G. Lobrichon, Beauchesne, Paris 1984, pp. 55-93.

Lobrichon 1994

Lobrichon G., *La religion des laïcs en Occident (XI^e-XV^e siècles)*, Paris 1994.

Lobrichon 2003

Lobrichon G., *La Bible au Moyen Age*, Picard, Paris 2003.

Longère 1983

Longère J., *La prédication médiévale*, Paris 1983.

Lot-Borodine 1961

Lot-Borodine M., *De l'amour profane à l'amour sacré*, Paris 1961.

Lourdaux – Verhelst 1979

Lourdaux W. – Verhelst D., *The Bible and medieval Culture*, Leuven university press, Leuven 1979.

Lowinsky 1898

Lowinsky V., *Zum geistlichen Kunstliede in der altprovenzalischen Litteratur bis zur Gründung des Consistori del Gai saber*, «Zeitschrift für französische Sprache und Literatur», 20 (1898), pp. 163-271.

Lund-Mead – Iannucci 2012

Lund-Mead C. – Iannucci A., *Dante and the Vulgate Bible*, Bulzoni, Roma 2012.

Maiorino Tuozzi 1976

Maiorino Tuozzi A., *La Conoscenza di sé nella scuola cisterciense*, Istituto italiano per gli studi storici, Napoli 1976.

Majorossy 2006

Majorossy I. G., *Amors es bona voluntatz. Chapitres de la mystique de la poésie des troubadours*, Budapest 2006.

Mancini 2004

Mancini M., *Lo spirito della Provenza: da Guglielmo IX a Pound*, Carocci, Roma 2004.

Manselli 1976-1977

Manselli R., *I commenti biblici*, in *Fonti medioevali e problematica storiografica*, Istituto storico italiano per il Medio Evo, Roma 1976-1977, vol. I, p. 397-424.

Martimort 1992

Martimort A. G., *Les lectures liturgiques et leurs livres*, Brepols, Turnhout 1992.

Martin 1889-1890

Martin J.-P.-P., *Le texte parisien de la Vulgate latine*, in «Muséon», 8 (1889), pp. 444-66, e 9 (1890), pp. 55-70 e 301-16.

Mazelier 1991

Mazelier R., *Le chat roux. Chanson V. Guillaume de Poitiers*, in «Cahiers d'Etudes Cathares», 130 (1991), pp. 7-50.

Melani 2000

Melani S., *Il cammino della croce e gli artigli della lussuria: ipotesi sulle "perdute" cantilenae composte da Guglielmo IX in occasione della sua crociata*, in *Le letterature romanze del medioevo. Testi, storia, intersezioni*, a cura di A. Pioletti, ed. Rubbettino, Catanzaro 2000, pp. 281-293.

Meneghetti 1992

Meneghetti M. L., *Il pubblico dei trovatori: ricezione e riuso dei testi lirici cortesi fino al XIV secolo*, Mucchi, Modena 1992.

Meneghetti 2006

Meneghetti M.L., “*Maistre (Certa)*”: *niveaux de savoir et conception du monde chez Guillaume IX d’Aquitaine*, in «Critica del testo», IX/3 (2006), pp. 765-773.

Metzger 1977

Metzger B.M., *The early versions of the New Testament: their Origin, Transmission, and Limitations*, Clarendon Press, Oxford 1977.

Meyer 1889

Meyer P., *Recherches linguistiques sur l’origine des versions provençales du Nouveau Testament*, in «Romania» 18 (1889), pp. 423-29.

Milone 1979

Milone L., *Retorica del potere e poetica dell’oscuro da Guglielmo IX a Raimbaut d’Aurenga*, in *Retorica e poetica: atti del 3. convegno italo-tedesco (Bressanone 1995)*, a cura di D. Goldin, ed. Liviana, Padova 1979, pp. 147-177.

Mocan 2004

Mocan M., *I pensieri del cuore. Per la semantica del provençale cossirar*, Roma 2004.

Mocan 2005

Mocan M., *Bos sabers: la sapida scientia dei primi trovatori*, in «La Parola del testo», 9 (2005), pp. 9-27.

Mocan 2010

Mocan M., *In avibus intellige spiritualia. Sulle fonti di Paradiso XXI, 34-42*, in *Percepta rependere dona. Studi di filologia e linguistica per Anna Maria Luiselli*, Olschki, Firenze 2010, pp. 189-205.

Mölk 1968

Mölk U., *Trobar clus / trobar leu. Studien zur Dichtungstheorie der Trobadors*, ed. Fink, München 1968.

Montanari 2006

Montanari C. A., “*Per figuras amatorias*”. *L’Expositio Super Cantica canticorum di Guglielmo di Saint-Thierry: esegesi e teologia*, Roma 2006.

Morard 2008

Morard M., *Quand Liturgie épousa Prédication. Note sur la place de la prédication dans la liturgie romaine au Moyen Age (VIIIe-XIVe siècle)*, in Bériou – Morenzoni 2008, pp. 79-126.

Moreschini 1992

Moreschini C., *I padri*, in *Lo spazio letterario del medioevo. Il medioevo latino. La produzione del testo*, t. 1, 1992.

Morin 1937

Morin G., *Le plus ancien monument qui existe de la liturgie gallicane*, in «Ephemerides liturgicae», 51 (1937), pp. 3-12.

Mosetti Casaretto 2009

Mosetti Casaretto F., *Letteratura mediolatina e strategia della citazione*, in *La citazione: atti del XXXI Convegno interuniversitario* (Bressanone-Brixen, 11-13 luglio 2003), a cura di G. Peron, Padova 2009, pp. 15-30.

Nederman 1989

Nederman C., *Aristotelian Ethics before the Nicomachean Ethics. Alternate Sources of Aristotle's Concept of Virtue in the Twelfth Century*, in «Parergon», 7 (1989), pp. 55-75.

Nederman 1989-1990

Nederman C., *Nature, Ethics and the Doctrine of Habitus. Aristotelian Moral Psychology in the Twelfth Century*, in «Traditio», 45 (1989-1990), pp. 87-100.

Nelli 1984

Nelli R., *L'érotique des troubadours*, Privat, Toulouse 1984.

Nichols 1976

Nichols S. J., *Canso > Conso: Structures of Parodic Humor in Three Songs of Guilhem IX*, in «L'Esprit Créateur», Spring 1976, pp. 16-29.

Onesta 1997

Onesta P., *L'“amor de lonh” di Jaufre Rudel e il “longinquus amor” di Properzio*, in «Quaderni di Filologia e Linguistica Romanza», 12 (1997), pp. 89-109.

Oroz Arizcuren 1972

Oroz Arizcuren F. J., *La lirica religiosa en la literatura provenzal antigua*, Institucion principe de Viana, Pamplona 1972.

Ourliac 1979

Ourliac P., *Études d'histoire du droit médiéval*, Paris 1979.

Paden 1980

Paden W. D., *De monachis rithmos facientibus. Hélinant de Froidmont, Bertran de Born, and the Cistercian General Chapter of 1199*, in «Speculum» 55 (1980), pp. 669-685.

Palazzo 2000

Palazzo E., *Liturgie et société au Moyen Age*, Mayenne 2000.

Paradisi 2009

Paradisi G., *La Parola e l'Amore. Studi sul Cantico dei Cantici nella tradizione francese medievale*, Roma 2009.

Pasero 1968

Pasero N., *Devinalb, “non-senso” e “interiorizzazione testuale”: osservazioni sui rapporti fra strutture formali e contenuti ideologici nella poesia provenzale*, in «Cultura Neolatina» 28 (1968), pp. 113-146.

Pasero 1967

Pasero N., *Companho, tant ai agutz d'avols conres di Guglielmo IX d'Aquitania e il tema dell'amore invincibile*, in «Cultura neolatina», 27 (1967), pp. 19-29.

Pasero 1983

Pasero N., *Pastora contro cavalier, Marcabruno contro Guglielmo IX*, in «Cultura neolatina», 43 (1983), pp. 9-26.

Pasero 1989

Pasero N., *Donne e cavalli: una facetia di Guglielmo IX*, in *Miscellanea di studi in onore di Aurelio Roncaglia a cinquant'anni dalla sua laurea*, Mucchi, Modena 1989, vol. III, pp. 985-992.

Pasero 1991

Pasero N., *Due passi controversi di Guglielmo IX: Companho, farai un vers [...] covinen (I,1); mandacarrei (III,8)*, in *Mélanges de langue et de littérature occitanes en hommage à Pierre Bec*, Poitiers 1991, pp. 415-424.

Pasero 1997

Pasero N., *Cattivi consiglieri. Ancora sui rapporti intertestuali fra Guglielmo IX e Jaufrè Rudel*, in *Literatur: Geschichte und Verstehen. Festschrift für Ulrich Molk zum 60. Geburtstag*, a cura di H. Hudde, U. Schöning, F. Wolfeffel, Heidelberg 1997, pp. 133-42.

Pasero 2004

Pasero N., *Economia della fin'amor. Alcune approssimazioni*, in «L'immagine riflessa», 13 (2004), pp. 5-16.

Pasero 2005

Pasero N., *Il riso e la conoscenza. Da Virgilio al Medioevo volgare*, in *Il riso. Atti delle I Giornate Internazionali Interdisciplinari di Studio sul Medioevo*, a c. di F. Mosetti Casaretto, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2005, pp. 265-272.

Paterson 1975

Paterson L. M., *Troubadours and Eloquence*, ed. Clarendon, Oxford, 1975.

Payen 1967

Payen J.-C., *Le motif du repentir dans la littérature française médiévale (des origines à 1230)*, Genève 1967.

Payen 1974

Payen J.-Ch., *Peregris: De l'amor de lonh au conge courtois*, in «Cahiers de civilisation médiévale», 17 (1974), pp. 247-255.

Pellegrini 1970

Pellegrini S., *Jaufrè Rudel e la critica*, in *Critica e storia letteraria. Studi offerti a Mario Fubini*, Padova 1970, vol. I, pp. 234-239.

Pépin 1964

Pépin J., *Théologie cosmique et théologie chrétienne (Ambroise, Exam. I 1, 1-4)*, Presses universitaires de France, Paris 1964.

Philippe 1895-1896

Philippe J., *Lucrèce dans la théologie chrétienne du IIIe au XIIIe siècle et spécialement dans les écoles carolingiennes*, in «Revue de l'Histoire des Religions», 24 (1895), pp. 284-302, e 26 (1896), pp. 19-36 e 125-162.

Pittaluga 2001

Pittaluga S., *Immagini bibliche nella poesia profana mediolatina*, in Stella 2001, pp. 291-302.

Pollmann 1965

Pollmann L., *Trobar clus. Bibelexegese und hispano-arabische Literatur*, Muenster 1965.

Pollmann 1966

Pollmann L., *Die Liebe in der hochmittelalterlichen Literatur Frankreichs*, Frankfurt am Main 1966.

Prosdocimi 1968

Prosdocimi L., *Lo stato di vita laicale nel diritto canonico dei secoli XI e XII*, in *I laici nella Societas christiana dei secoli XI e XII: atti della terza settimana internazionale di studio: Mendola, 21-27 agosto 1965*, Vita e pensiero, Milano 1968, pp. 56-82.

Pulega 1995

Pulega A., *Amore cortese e modelli teologici*, Milano 1995.

Riché 1962

Riché P., *Recherches sur l'instruction des laïcs du IXe au XIIe siècle*, in «Cahiers de civilisation médiévale», 18 (1962), pp. 175-182.

Riché – Chatillon – Verger 1989

Riché P., Chatillon J., Verger J., *Lo studio della Bibbia nel Medioevo latino*, edizione italiana a cura di B. Chiesa, Paideia, Brescia 1989.

Riché – Lobrichon 1984

Riché P. –Lobrichon G. (curr.), *Le Moyen Age et la Bible*, Paris 1984.

Riché – Verger 2006

Riché P. –Verger J., *Des nains sur des épaules de géants. Maîtres et élèves au Moyen Age*, Paris 2006.

Rieger 1976

Rieger D., *Gattungen und Gattungsbezeichnungen der Trobadorlirik: Untersuchungen zum altprovenzalischen Sirventes*, Tübingen 1976.

Rieger 1980

Rieger D., *Guillaume IX d'Aquitaine et l'idéologie troubadouresque. Remarques sur l'emploi des noms propres chez le premier troubadour*, in «Romania», 101 (1980), pp. 433-449

Righetti 1949-1955

Righetti M., *Manuale di storia liturgica*, 4 voll., Ancora, Milano 1949-1955.

Robertson 1951

Robertson D. W., *The doctrine of charity in medieval literary gardens*, in «Speculum», 26 (1951), pp. 24-59.

Robertson 1952

Robertson D. W., *Amors de terra lonbdana*, in «Studies in Philology», 49 (1952), pp. 566-582.

Rodriguez de la Peña 2007

Rodriguez de la Peña M. A., *Rex strenuus valde litteratus: Strength and Wisdom as Royal Virtues in Medieval Spain (1085-1284)*, in *Princely Virtues in the Middle Ages: 1200-1500*, edited by I. P. Bejczy and C. J. Nederman, Brepols, Turnhout 2007 pp. 33-51.

Roncaglia 1964

Roncaglia A., *Oboediens*, in *Mélanges de linguistique romane et de philologie médiévale offerts à M. Maurice Delbouille*, 2 voll., Gembloux 1964, vol. II, pp. 597-614.

Roncaglia 1967

Roncaglia A., *Il dolore e la morte nella letteratura provenzale dei secoli XII e XIII*, in *Il dolore e la morte nella spiritualità dei secoli 12. e 13. (7-10 ottobre 1962)*, Centro di studi sulla spiritualità medievale, Accademia Tudertina, Todi 1967.

Roncaglia 1969

Roncaglia A., *Trobar clus: discussione aperta*, in «Cultura neolatina», 29 (1969), pp. 5-55.

Roncaglia 1978

Roncaglia A., *Riflessi di posizioni cistercensi nella poesia del XII secolo: discussione sui fondamenti religiosi del trobar naturau di Marcabru*, in *I cistercensi e il Lazio: atti delle giornate di studio dell'Istituto di Storia dell'Arte dell'Università di Roma: 17-21 maggio 1977*, a cura dell'Istituto nazionale di archeologia e storia dell'arte, ed. Multigrafica, Roma 1978, pp. 11-22.

Roncaglia 1991

Roncaglia A., *Il moralismo cristiano di Marcabruno*, in M. Mancini (a cura di), *Il punto su: i trovatori*, Bari, ed. Laterza, 1991, pp. 143-152.

Roncaglia 1992

Roncaglia A., *Guillaume IX d'Aquitaine et le jeu du trobar*, in *Contacts de langues, de civilisations et intertextualité, III: Littérature et civilisation médiévales*, a cura di M. Rouquette e G. Gouiran, Montpellier 1992, pp. 1105-1118.

Roncaglia 1996

Roncaglia A., *Nouvelles perspectives sur les troubadours*, in «Bulletin de la l'Académie royale de Belgique. Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques», 7 (1996), pp. 361-368.

Ropa

Ropa G., *L'immaginario biblico nella lirica liturgica*, in Stella 2001, pp. 261-290.

Rosenstein 1990

Rosenstein R., *New Perspectives on Distant Love: Jaufre Rudel, Uc Bru, and Sarrazina*, in «Modern Philology», 87 (1990), pp. 225-238.

Rosenstein 1998

Rosenstein R., *Naso [ludi] magister erat: Ovide et Guillaume IX, maîtres du jeu d'amour*, in *L'antichità nella cultura europea del medioevo = L'antiquité dans la culture européenne du Moyen âge: Ergebnisse der internationalen Tagung in Padua, 27.09 – 01.10.1997*, a cura di A. Berthelot et al., Greifswald 1998, pp. 105-116.

Rossi 2005

Rossi L., *Traier canson/chanson traire: riflessioni su una metafora, da Guglielmo IX a Dante*, in «Critica del testo», VIII/2 (2005), pp. 609-628.

Rouse 1984

R. e M. Rouse, *La concordance verbale des Écritures*, in Riché-Lobrichon 1984, pp. 115-22.

Rousselot 1981

Rousselot P., *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Âge. Thèse présentée à la faculté des Lettres de l'Université de Paris*, Paris 1981.

Ruh 1995

Ruh K., *Storia della mistica occidentale. I. Le basi patristiche e la teologia monastica del XII secolo*, Milano 1995.

Salmon 1944-1953

Salmon P., *Le Lectionnaire de Luxeuil*, 2 voll., Roma 1944-1953.

Saouma 2003

Saouma B., *Une interprétation des registres licencieux du troubadour Guillaume IX à travers la description de l'âme chez Bernard de Clairvaux*, in R. Castano – S. Guida – F. Latella, *Scène, évolution, sort de la langue et de la littérature d'oc. Actes du Septième Congrès International de l'Association International d'Études Occitanes (Reggio Calabria-Messina, 7-13 juillet 2002)*, 2 voll., Roma 2003, pp. 629-637.

Savigni 1992

Savigni R., *Il commentario di Alcuino al libro dell'Ecclesiaste e il suo significato nella cultura carolingia*, in *Lecture cristiane dei libri sapienziali (Atti del XX Incontro di studiosi dell'Antichità cristiana, Roma, Augustinianum, 9-11 maggio 1991)*, Roma 1992, pp. 275-303.

Savon 1977

Savon H., *Saint Ambroise devant l'exégèse de Philon le Juif*, 2 voll., Paris 1977.

Scheludko 1927

Scheludko D., *Beiträge zur Entstehungsgeschichte der altoprovenzalischen Lyric*, in «Archivum Romanicum», 11 (1927), pp. 273-312; 12 (1928), pp. 30-127; 15 (1931), pp. 137-206; in «Zeitschrift für französische Sprache und Litteratur» 52 (1929), pp. 1-38 e pp. 201-266.

Scheludko 1934

Scheludko D., *Ovid und die Troubadours*, in «Zeitschrift für romanische Philologie», 54 (1934), pp. 129-174.

Scheludko 1935

Scheludko D., *Religiöse Elemente im weltlichen Liebeslied der Troubadours*, in «Zeitschrift für französische Sprache und Litteratur», 59 (1935), pp. 402-421 e 60 (1937), pp. 18-35.

Scheludko 1937

Scheludko D., *Über die religiöse Lyric der Troubadours*, in «Neuphilologische Mitteilungen», 38 (1937), pp. 224-250.

Scheludko 1940

Scheludko D., *Über die Theorien der Liebe bei den Troubadours*, in «Zeitschrift für Romanische Philologie» 60 (1940), pp. 191-234.

Scheludko 1943

Scheludko D., *Klagen über den Verfall der Welt bei den Trobadors. Allegorische Darstellungen des Kampfes der Tugenden und der Laster*, in «Neuphilologischen Mitteilungen» 45 (1943), pp. 23-45.

Schioppetto 1996

Schioppetto D., *Dal laboratorio delle arti: la nuova organizzazione del sapere e il pensiero teologico*, in *Storia della teologia nel Medioevo*, dir. Giulio d'Onofrio, Ed. Piemme, Casale Monferrato 1996, vol. II, pp. 209 ss.

Schmid 1984

Schmid W., *Epicuro e l'epicureismo cristiano*, trad. it. I. Ronca, Brescia 1984.

Silvestre 1957

Silvestre H., *Nouveaux témoignages médiévaux de la Littera Pythagorae*, in «Le Moyen Age», 63 (1957), pp. 55-57.

Silvestre 1973

Silvestre H., *Nouveaux témoignages médiévaux de la Littera Pythagorae*, in «Le Moyen Age», 79 (1973), pp. 201-207.

Silvestre 1978

Silvestre H., *Pour le dossier de l'Y pythagoricien. Nouveaux témoignages*, in «Le Moyen Age», 84 (1978), pp. 201-209.

Smalley 1972

Smalley B., *Lo studio della Bibbia nel Medioevo*, Il Mulino, Bologna 1972.

Smalley 2001

Smalley B., *I Vangeli nelle scuole medievali (secoli XII-XIII)*, Editrici francescane, Padova 2001.

Spicq 1969

Spicq C., *Les épîtres pastorales*, 2 voll., Paris 1969.

Spinosa 1999

Spinosa G., *Vista, spiritus e immaginazione intermediari tra l'anima e il corpo nel platonismo medievale dei secoli XII e XIII*, in *Anima e corpo nella cultura medievale: atti del 5. Convegno di studi della Società italiana per lo studio del pensiero medievale: Venezia, 25-28 settembre 1995*, a cura di C. Casagrande e S. Vecchio, Sismel-Edizioni del Galluzzo, Firenze 1999, pp. 207-230.

Spitzer 1970

Spitzer L., *L'amour lointain de Jaufré Rudel et le sens de la poésie des troubadours*, in Id., *Études de style*, Gallimard, Paris 1970, pp. 81-133.

Squillacioti 1995

Squillacioti P., "Senber Dieu[s], que fezist Adam" di Folchetto di Marsiglia e due versioni catalane, in «Studi mediolatini e volgari», 41 (1995), pp. 127-164.

Stabile 1998

Stabile G., *Teoria della visione come teoria della conoscenza*, in «Micrologus», 5 (1998), pp. 119-134.

Stella 1993

Stella F., *La poesia carolingia latina a tema biblico*, Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, Spoleto 1993.

Stella 2001

Stella F., *La scrittura infinita: Bibbia e poesia in età medievale e umanistica. Atti del Convegno di Firenze, 26-28 giugno 1997*, SISMEL Edizioni del Galluzzo, Impruneta 2001.

Stone 1966

Stone D., *Rudel's Belhs m'es l'estius. A new Reading*, in «Neuphilologische Mitteilungen», 67 (1966), pp. 137-144.

Switten 2007

Switten M., *Versus and Troubadours around 1100. A Comparative Study of Refrain Technique in the "New Song"*, in «Plainsong and Medieval Music», 16 (2007), pp. 91-143.

Tamburri 2013

Tamburri V., *L'origine del canto: Guglielmo di Saint-Thierry e Bernart de Ventadorn*, in «Critica del testo» 16 (2013), pp. 173-186.

Tellenbach 2000

Tellenbach G., *The Church in western Europe from the tenth to the early twelfth century* (1993), Cambridge 2000.

Thiolier-Méjean 1978

Thiolier-Méjean S., *Les poésies satiriques et morales des troubadours du XIIe siècle à la fin du XIIIe siècle*, Paris 1978.

Thiolier-Méjean 2008

Thiolier-Méjean S., *L'archet et le lutrin. Enseignement et foi dans la poésie médiévale d'Oc*, L'Harmattan, Paris 2008.

Topsfield 1968

Topsfield L. T., *The Burlesque Poetry of Guillhem IX of Aquitaine*, in «Neuphilologische Mitteilungen», 69 (1968), pp. 280-302.

Topsfield 1978

Topsfield L. T., *Troubadours and love*, Cambridge University Press, Cambridge 1978.

Topsfield 1991

Topsfield L. T., *Guglielmo IX, Jaufrè Rudel, Marcabru, Bernart de Ventadorn e la ricerca del Jois*, in M. Mancini (a cura di), *Il punto su: i trovatori*, ed. Laterza, Bari, 1991, pp. 133-142.

Torre 2009

Torre C., *Le quattro virtù del principe: Martino di Braga, Formula vitae honestae*, in *L'éducation au gouvernement et à la vie: la tradition des règles de vie de l'Antiquité au Moyen Âge: colloque international, Pise, 18-19 mars 2005*, a cura di P. Odorico, Paris 2009, pp. 205-222.

Thouzellier 1969

Thouzellier Ch., *Catharisme et Valdésisme en Languedoc*, Nauwelaerts, Louvain – Paris 1969.

Usener 2002

Epicurea: testi di Epicuro e testimonianze epicuree nella raccolta di Hermann Usener, traduzione e note di I. Ramelli, presentazione di G. Reale, Milano 2002.

Valenti 2014

Valenti G., *La liturgia del «trobar». Assimilazione e riuso di elementi del rito cristiano nelle canzoni occitane medievali*, De Gruyter, Berlin – Boston 2014.

Vandenbroucke 1961

Vandenbroucke F., *La Spiritualité du moyen âge*, Paris 1961.

Vatteroni 1993

Vatteroni S., *Tot es niens. Per l'interpretazione di Pos vezem de novel florir di Guglielmo IX d'Aquitania*, in «Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte», 17 (1993), pp. 26-38.

Vatteroni 1999

Vatteroni S., *Falsa clerica. La poesia anticlericale dei trovatori*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 1999.

Vaucher 1980

Vaucher A., *Religion et société dans l'Occident médiéval*, Torino 1980.

Vauchez 1981

Vauchez A. (cur.), *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVe siècle. Table ronde organisée par l'École française de Rome (Rome, 22-23 juin 1979)*, Roma 1981.

Vauchez 1989

Vauchez A., *I laici nel Medioevo: pratiche ed esperienze religiose*, Il Saggiatore, Milano 1989.

Vauchez 1993

Vauchez A., *La spiritualità dell'occidente medievale*, Milano 1993.

Vauchez 2003

Vauchez A., *Esperienze religiose nel Medioevo*, Viella, Roma 2003.

Verdeyen 1990

Verdeyen P., *La théologie mystique de Guillaume de Saint-Thierry*, FAC, Paris 1990.

Vernet – Genevois 1989

Vernet A., Genevois A.-M. (curr.), *La Bible au Moyen Age: Bibliographie*, Centre national de la recherche scientifique, Paris 1989.

von der Nahmer 2001

von der Nahmer D., *Agiografia altomedievale e uso della Bibbia*, Liguori, Napoli 2001.

Wailes 1987

Wailes S. L., *Medieval allegories of Jesus' parables*, University of California Press, Berkeley 1987.

Walsh – Wood 1985

The Bible in the medieval world: essays in memory of Beryl Smalley, edited by K. Walsh and D. Wood, Blackwell, Oxford 1985.

Williams 1999

Williams D., *Deformed Discourse. The Function of the Monster in Mediaeval Thought and Literature*, University of Exeter Press, Exeter 1999.

Wunderli 1978

Wunderli P., *Die okzitanischen Bibelübersetzungen des Mittelalters. Gelöste und ungelöste Fragen*, Frankfurt/M 1978.

Zambon 1999

Zambon F., *I trovatori e la crociata contro gli albigesi*, ed. Luni, Milano-Trento 1999.

Zambon 2004

Zambon F., *Le sirventès contre Rome de Guilhem Figueira*, in AA. VV. (a cura di), *Troubadours et Cathares en Occitanie*, L'Hydre, Castelnaud-la-Chapelle 2004, pp. 87-99.

Zambon 2004

Zambon F., "Trobar clus" e oscurità delle Scritture, in *Obscuritas: retorica e poetica dell'oscuro: atti del XXVIII Convegno interuniversitario di Bressanone (12-15 luglio 2001)*, a cura di G. Lachin e F. Zambon, Università di Trento. Dipartimento di scienze filologiche e storiche, Trento 2004, pp. 91-102.

Zambon 2005

Zambon F., *L'interpretazione delle parabole evangeliche nella dottrina catara*, in L. Floess (a cura di), *Eretici del Garda: la Chiesa catara di Desenzano del Garda*, Quodlibet, Macerata 2005, pp. 59-72.

Zambon 2007-2008

Trattati d'amore cristiani del XII secolo, a cura di F. Zambon, Fondazione Lorenzo Valla, Roma 2007-2008.

Zambon 2009

Zambon F., *La lirica amorosa delle origini*, in *La cultura italiana. Vol. VII. La cultura. Una vocazione umanistica*, a cura di C. Ossola, UTET, Torino 2009, pp. 391-431.

Zier 1991

Zier M., *Preaching by Distinction: Peter Comestor and the Communication of the Gospel*, in «Ephemerides Liturgicae», 105 (1991), pp. 301-329.

Zier 2000

Zier M., *Sermons of the Twelfth Century Schoolmasters and Canons*, in Kienzle 2000, pp. 326-362.

Zink 1982

Zink M., *La prédication en langue romane avant 1300*, ed. Champion, Paris 1982.

Zink 1992

Zink M., *Les voix de la conscience: parole du poète et parole de Dieu dans la littérature médiévale*, Caen 1992.

Zink 2003

Zink M., *Poésie et conversion au Moyen Age*, Presses universitaires de France, Paris 2003.

Zink 2006

Zink M., *Nature et poésie au Moyen Age*, Fayard, Paris 2006.

Zorzi 1954

Zorzi D., *Valori religiosi nella letteratura provenzale: la spiritualità trinitaria*, Vita e pensiero, Milano 1954.

Zorzi 1955

Zorzi D., *L'amor de lonh di Jaufré Rudel*, in «Aevum», 29 (1955), pp. 124-144.

Zufferey 2009

Zufferey F., *Nouvelle approche de l'amour de loin*, in «Cultura neolatina», 69 (2009), pp. 7-58.