

# MEDIOEVO ROMANZO

RIVISTA QUADRIMESTRALE

DIRETTA DA D'ARCO S. AVALLE, FRANCESCO BRANCIFORTI, GIANFRANCO  
FOLENA, FRANCESCO SABATINI, CESARE SEGRE, ALBERTO VARVARO

VOLUME V-1978

NAPOLI GAETANO MACCHIAROLI EDITORE

## RECENSIONI E SEGNALAZIONI

ROGER BOASE, *The Origin and Meaning of Courtly Love. A Critical Study of European Scholarship*, Manchester, Manchester University Press, 1977, pp. IX-171.

Fra tutte le manifestazioni letterarie delle origini romanze, la poesia e l'amore cortesi godono dell'unico privilegio di aver sollecitato coeve interpretazioni e codificazioni: si può dire allora che l'amore e la poesia cortesi costituiscono anche il più remoto problema critico romanzo. La storia delle varie interpretazioni che da allora si son succedute è ricca e per molti versi tanto affascinante quanto il problema che l'ispira. A questa storia R. Boase dedica un libro succinto e ben informato, un libro che « grew out of a study of Courtly Love in fifteenth-century Spanish poetry; I felt it necessary to investigate the European background to the subject, but originally planned to do no more than to write a brief review of scholarship » (*Preface*). Una felice distrazione della ricerca principale ci ha dato, dunque, un libro desiderato. Ciò non vuol dire che mancassero *surveys* su questo soggetto: si potrebbe citare, per esempio, *Posizioni vecchie e nuove* (1938) di A. Viscardi, o il capitolo *Le origini* di Au. Roncaglia (in *Problemi e Orientamenti Critici*, Milano 1949), o *Le Origini*, di A. del Monte (Palermo 1958) — questi ultimi due non citati dal B. — o le lunghe introduzioni ad alcune antologie provenzali (Bec, de Riquer ecc.) dove si offre una rassegna delle varie scuole critiche. Tuttavia il libro del B. differisce dagli altri *surveys* in quanto aspira ad essere completo ed imparziale ed in quanto la sua indagine è limitata alla sola poesia provenzale.

Benché la rassegna del B. si apra col libro dell'Equicola (fine del XV sec.) non mancano dei rapidi accenni ad alcuni trattati provenzali, a Dante, a Enrique de Villena... per scendere fino al 1975, coprendo una vasta letteratura critica con inappuntabile competenza bibliografica. Ovviamente in una rassegna di questo tipo sono inevitabili le lacune, e non tutte posson esser considerate veniali. Non trovo, per esempio, alcuna menzione delle teorie del Bembo, del Castelvetro, di Giacinto Gimma, e, più vicino a noi, di H. Brinkman i cui contributi hanno un peso notevole per la « thèse latine ». Mi pare, inoltre, che in questo *survey* dovrebbe figurare Gregorio Mayáns y Siscar (il cui nome, invero, non figura in alcuno studio di questo genere). Questo grande erudito valenzano si occupa dell'origine della lirica romanza almeno in due

occasioni. La prima nella *Vida de Miguel de Cervantes* (1737): « Los trovadores también, quiero decir los poetas, que en tiempo de Ludovico Pío empezaron a cultivar la *gaya ciencia*, esto es, la poesía, como si digésemos la *ciencia festiva*, se aplicaron a reducir al metro aquellas mismas patrañas [le leggende arturiane!] i, cantándolas todos, se hicieron vulgares. En España el uso de la poesía es mucho más antiguo. No trato de los tiempos mas apartados del nuestro [...]. Hablo sólo de la poesía vulgar que llamamos *rithmica*. No ai memoria de ella en toda Europa antes la entrada de los árabes en España. Ellos solos tienen mayor número de poetas i poesías que todos los europeos » (ed. A. Mestre, Madrid 1972, p. 24). A continuazione il Mayáns cita l'autorità di Paolo Alvaro di Cordova, forse mediandola da Bernardo Aldrete, *Del origen y principio de la lengua castellana o romance* (Roma, 1606, lib. I, cap. 22, pp. 139 ss.). L'altra occasione in cui il Mayáns torna sul problema è negli *Orígenes de la lengua española* (1737), dove cita *in extenso* il passo di Paolo Alvaro di Cordova (lo si può vedere in Migne, PL CXXI, 555 s.), e dove la « lengua lemosina » vien considerata identica al catalano — come aveva già sostenuto A. Bostero — perché nata in Catalogna (rispettivamente pp. 355 ss. e 388 s. dell'ed. madrilená del 1873). Ne risulta, dunque, che la tesi delle origini arabe appaia in Spagna molto prima che in Llampillas o in Andrés, come afferma il B. (p. 16 ss.). Nonostante queste lacune la rassegna del B. è nel complesso ben informata ed ha il sicuro merito di presentare sistematicamente titoli spagnoli quasi sempre assenti in ricerche di questo genere.

Il libro è diviso in tre capitoli: 1) *Chronological survey of courtly love scholarship*; 2) *Theories of the origin of courtly love*; 3) *Theories on the meaning of courtly love*. A questo corpo principale si aggiungono una conclusione, due appendici e un'estesa bibliografia. L'indice dei nomi è poco utile perché non comprende i nomi d'autore citati nelle note, dove spesso si presenta del materiale non discusso nel testo. La divisione della materia consente una certa chiarezza e linearità d'esposizione; tuttavia essa comporta anche un grosso inconveniente: le ripetizioni abbondano e spesso alcune frasi sono ripetute *verbatim* per più volte. Un esempio: « Th. Silverstein [...] noted that certain traits of *fin'amors* are absent from Avicenna's doctrine of pure love »: questa stessa frase appare a p. 40 e a p. 83.

Il primo capitolo è una rassegna cronologica della letteratura sull'amor cortese: niente di più, ché le esili osservazioni storico-culturali sparse qua e là non bastano a trasformare uno schedario in quello che potrebbe essere un bel capitolo di storia culturale. Negli altri due capitoli questo ricco materiale viene organizzato sotto diverse etichette, descrittive ognuna di esse una tesi circa le origini e il significato dell'amore cortese. Per quanto riguarda le origini abbiamo dunque le seguenti tesi: « Hispano-Arabic »; « Chivalric-Matriarchal »; « Cripto-Cathar »; « Neoplatonic »; « Bernardine-Marianistic »; « Spring Folk Ritual »; « Feudal-

Sociological ». Circa il « significato » dell'amore cortese (terzo capitolo) abbiamo le seguenti scuole: « Collective Fantasy »; « Play Phenomenon »; « Courtly Experience »; « Stylistic Convention » e « Critical Fallacy ». In quest'ultimo sottocapitolo il B. analizza le teorie del Robertson, del Benton e del Donaldson che, insieme a P. Dronke, negano che l'amore cortese sia mai esistito: il B. avrebbe potuto osservare che questa teoria è sostenuta soltanto in America e in Inghilterra, forse perché per i critici anglo-americani il punto di vista è in parte imposto dalla considerazione del Medioevo inglese, dove non è certo facile trovare tracce d'amore cortese alla maniera provenzale. Ogni teoria viene esposta schematicamente, e per ognuna di esse il B. ricorda anche le obiezioni critiche più comuni provenienti dai difensori di tesi diverse. Tuttavia la « tesi araba » riceve un trattamento speciale perché il B. è propenso a conferirle la maggiore credibilità: così la « thèse arabe » mostra ancora una volta una vitalità e una tenacia che innumerevoli attacchi non son riusciti a sconfiggere.

Ancora una volta, però, il B. ci mostra che il segreto della longevità della tesi araba riposa sul fatto che essa si nutra di approssimazioni, di suggestive ma fallaci analogie, di ipotesi che hanno come sola garanzia il fatto che gli arabi vissero per molti secoli nella penisola iberica. E per il B. tutte le prove hanno lo stesso valore perché, in fondo, « the accumulation of analogies is persuasive » (p. 74). Ecco alcuni esempi di questo procedere assertivo. A p. 69 leggiamo questa frase: « Alfonso VI [...] according to the lost Cantar de la Mora Zaida [...] fell in love [...] with the daughter of the King of Seville [...]. It is significant that, like Jaufré Rudel and the Countess of Tripoli, they fell in love by hearsay ». Il B. allude ovviamente all'amore d'udita che, secondo i sostenitori della tesi araba, Jaufré Rudel avrebbe ripreso dalla poesia araba. Senonché il tema dell'amore *ex auditu* è presente anche nel mondo classico (cfr. « Cultura Neolatina », 1972, pp. 185 ss.); e se questo non basta ad escludere l'influsso arabo, si dovrà almeno concedere che la concorrenza della tesi latina è legittima. Un discorso simile si dovrebbe fare per le due appendici dove il B. apporta dei dati per corroborare la tesi araba o dove cerca di proporre nuovi filoni di ricerca per rafforzare quella tesi. Nella prima appendice egli considera « the affinity between love and hate »: poiché trova che Ibn Ḥazm discute quest'affinità in un passo del *Collar de la paloma*, e poiché trova dei passi simili in Riccardo di San Vittore, in Goffredo di Vinosalvo ed altri, il B. applica la regola « post hoc ergo propter hoc », e ci invita a continuare la ricerca in questa direzione. Ma come disfarsi con tanta improntitudine dell'« odi et amo » catulliano; e dove, comunque, fra i cantori dell'amore cortese si trova un'indicazione dell'affinità fra odio e amore? Se poi il B. — nella seconda parte di questa prima appendice — vuol provare che anche « love's paradoxical virtue » deriva dagli arabi, gli si potrà ricordare che i trovatori disponevano a questo

proposito d'un materiale latino immenso che va dall'«amor vincit omnia» di Virgilio, alla paradossalità dell'amore del Dio cristiano. Né molto più cogente è la proposta (vecchia, per altro) di un'etimologia araba di *trobar*, proposta e difesa nella seconda appendice. E perché ricordarci (p. 65) il *Risāla* di Avicenna se non c'è prova alcuna che questo trattato fosse conosciuto in occidente prima della traduzione del Fackenheim del 1945? Il fatto che alcune opere arabe furono tradotte non ci autorizza a pensare che l'accessibilità alla cultura araba fosse illimitata. La sola volta in cui il B. offra una prova concreta dell'influenza araba sul mondo cortese è quando ci ricorda che Andrea Cappellano deriva da Avicenna e da Galeno la sua definizione dell'amore. Eppure, questo riscontro ci dice molto su Andrea Cappellano, ma non prova in modo alcuno che l'amore cortese debba la sua genesi al mondo arabo. Infatti la definizione fisiologica dell'amore che Andrea dà in apertura del suo trattato, è intesa a screditare l'operazione fondamentale dell'amore cortese, cioè la pretesa di trasformare in virtù quella che è una semplice passione sottoposta al fluttuare degli umori e quindi infida come base per l'edificazione di un *habitus*. Questo che dico richiede un'ampia dimostrazione; comunque per il momento basterà dire che nessun trovatore utilizza la definizione medico-araba del Cappellano.

Insomma, non si può escludere in assoluto la presenza araba nel mondo dei trovatori. Ma fino a che punto essa operò? e come provarla? Certo non con le inermi affermazioni del B., il cui libro, per altro, ha tanti pregi ed è certamente utile.

PAOLO CHERCHI  
University of Chicago

LUCIENNE CARASSO-BULOW, *The Merveilleux in Chrétien de Troyes' Romances*, Genève, Librairie Droz, 1976, pp. 163.

Non mancavano nella ricchissima bibliografia cristiana pagine critiche sul meraviglioso, né poteva essere altrimenti, in considerazione della presenza costante nei romanzi di Chrétien di quella che con Paul Zumthor possiamo indicare come «proposizione narrativa che implichi una rottura nel seguito delle causalità o dei concatenamenti reali»<sup>1</sup>. La monografia di L. Carasso-Bulow si presenta come uno studio specifico e sistematico dell'argomento, che può contribuire, insieme ad altri lavori<sup>2</sup>, a porre le premesse, metodologiche e di contenuto, per una riconsiderazione dell'opera del grande poeta francese che ne legga in

<sup>1</sup> Cfr. P. Zumthor, *Semiologia e poetica medievale*, Milano, 1973, p. 141.

<sup>2</sup> Si vogliono qui indicare solo alcuni dei lavori più recenti, quelli di P. Haidu, *Lion - queue - coupée; l'écart symbolique chez Chrétien de Troyes*, Genève, 1972; di H. C. R. Laurie, *Two Studies in Chrétien de Troyes*, Genève, 1972; di Z. P. Zaddy, *Chrétien Studies*, Glasgow, 1973; di J. Bednar, *La spiritualité et le*

profondità e nella realtà della pagina del testo le complesse strutture narrative. La studiosa avverte che « Defining the merveilleux (or fantastic) in fiction is a complex task because aside from its use in real life, this term is a literary concept » (p. 15); e indubbiamente chi abbia presente il frequente divaricarsi degli studi sulle sponde della critica formale e della sociologia della letteratura, non può non avvertire la complessità e la difficoltà dell'argomento e nello stesso tempo l'esigenza di una riflessione più mediata fra le seduzioni della riscoperta del gusto letterario delle grandi corti della Francia letteraria insieme con la tensione per l'individuazione dei movimenti politici e sociali che lo sottendono, fra l'attenta registrazione delle testimonianze ideologiche che da varie parti convergono nella produzione letteraria romanzesca medievale di materia bretonne e la loro interpretazione nel contesto più ampio del rapporto testo-autore-pubblico.

La specificità che il meraviglioso ha, come oggetto dello studio proposto, viene d'altra parte programmaticamente posta come chiave di lettura, o comunque come base, per la proiezione verso un giudizio più complessivo dell'arte di Chrétien: « In this dissertation, we shall attempt to fill the need for a discussion of the sense of the merveilleux in the twelfth century, as well as for a study of the merveilleux in Chrétien de Troyes' romances. While discussing this element, we will reach wider conclusions about Chrétien's art as a romance writer » (pp. 11-12).

Rifacendosi alla distinzione che T. Todorov opera fra 'étrange', 'merveilleux' e 'fantastique' (cfr. *Introduction à la littérature fantastique*, Paris, 1970), L. Carasso-Bulow sottolinea che « In Chrétien's romances, the hero does not question the possibility of the supernatural » (p. 11), e include quindi nella sfera del meraviglioso<sup>3</sup> gli oggetti, i personaggi e gli eventi che, secondo i criteri discussi da Witold Ostrowski<sup>4</sup>, possono essere considerati 'anormali'; *deablie*, *nigromance*, *anchantement*, indicano il carattere meraviglioso di un avvenimento; *mervoille* indica sorpresa in espressioni quali « molt m'an mervoille », « il s'an mervoille » e così nella locuzione avverbiale « a mervoilles »; in « il a fet mervoille », « il voit la mervoille » — « where *mervoille* is a substantive, the author refers to magical events which we would call "pure merveilleux" » (p. 18).

L'attenzione rivolta al livello linguistico dell'analisi del meraviglioso si intreccia con la preoccupazione di cogliere i dislivelli fra la

*symbolisme dans les œuvres de Chrétien de Troyes*, Paris, 1974. Per altri riferimenti bibliografici vedi *infra* nota 18.

<sup>3</sup> Nel corso della recensione si fa uso, senza distinzione, dei termini 'meraviglioso' e 'fantastico'.

<sup>4</sup> Vedi l'articolo *The Fantastic and the Realistic in Literature: Suggestions on How Define and Analyze Fantastic Fiction*, in « *Zagadnienia rodzajow literackich* », 9, 1966, pp. 54-71.

sensibilità del lettore moderno e quella del lettore medievale di fronte al fantastico; l'episodio nel quale sarebbe dato registrare una netta differenziazione di mentalità è quello contenuto nell'*Yvain* (vv. 1173-1202, ed. Roques), nel quale il cadavere sanguinante di Esclados prova la presenza del suo assassino, invisibile però in virtù dei poteri magici dell'anello ricevuto da Lunete. Di questi due fatti, il primo « For a medieval reader . . . is accepted as a legal proof of a murderer's presence » (p. 20), mentre *mervoille*, *deableie* e *anchanté* si riferiscono all'invisibilità di Yvain.

Il meraviglioso in Chrétien non è attribuito, neanche nel *Perceval*, a poteri divini o diabolici, a miracoli; la fonte sarebbe celtica, e Chrétien, più di quanto sia dato rilevare in Maria di Francia, razionalizza miti e leggende<sup>5</sup>.

Fin qui lo studio di L. Carasso-Bulow, ricollegandosi a schemi interpretativi generali della letteratura fantastica (T. Todorov e W. Ostrowski) e ai risultati più maturi delle indagini sul problema delle fonti del meraviglioso in Chrétien e della loro razionalizzazione (J. Fourquet e J. Frappier)<sup>6</sup>, non presenta significative occasioni di confronto critico; c'è solo da rilevare che un po' forzato appare il riferimento a T. Todorov, ma su questo si tornerà<sup>7</sup>.

Nelle pp. 23-29 è introdotta, con riferimenti all'atteggiamento degli ambienti ecclesiastici e laici verso la materia bretonne, la questione dell'interpretazione dell'uso che Chrétien fa del meraviglioso. Il poeta, consapevole della non credibilità della fantastica materia di Bretagna, prenderebbe le distanze da essa, nei confronti dei suoi lettori-ascoltatori, riplasmandola nell'ironia e nell'artificio d'una sottile tecnica poetica volta a soddisfare il raffinato gusto delle donne e degli uomini della Corte di Champagne<sup>8</sup>. Viene così sottolineata la dimensione secolare e mondana del messaggio artistico di Chrétien, disancorato, anche nella sofferza (dalla critica) prova del *Perceval*, dalle rigide interpretazioni allegoriche e simboliche, fra le quali quella di Reto Bezzola (cfr. *Le sens de l'aventure et de l'amour: Chrétien de Troyes*, Paris, 1947) ha assunto valore esemplare: « Some textual evidence is necessary for such interpretations » (p. 28), avverte la studiosa.

<sup>5</sup> Sul meraviglioso in Maria di Francia vedi anche E. Sienaert, *Les lais de Marie de France. Du conte merveilleux à la nouvelle psychologique*, Paris, 1978.

<sup>6</sup> Cfr. J. Fourquet, *Le rapport entre l'œuvre et la source chez Chrétien de Troyes et le problème des sources bretonnes*, in « Romance Philology » 9, 195, pp. 298-312; J. Frappier, *Chrétien de Troyes*, Paris, 1957.

<sup>7</sup> È solo il caso di annotare che L. Carasso-Bulow non si propone di affrontare il problema delle fonti del meraviglioso e rinvia, come s'è visto, ai lavori di altri critici. Occorre comunque aver presente, su un piano metodologico e problematico, che, soprattutto a proposito del *Perceval*, è ancora aperta, e non secondaria, la questione della provenienza celtica di tutta la materia meravigliosa.

<sup>8</sup> Sull'argomento la studiosa rinvia a R. Dragonetti, *La technique poétique des trouvères dans la Chanson Courtoise. Contribution à l'étude de la rhétorique médiévale*, Brugge, 1960, pp. 555-58.

La linea portante dell'interpretazione di L. Carasso-Bulow muove appunto dal presupposto che « In verse romances like Chrétien de Troyes', the merveilleux is created not only by fantastic causes but in great part by the poetical language used by the author, a language which creates an atmosphere of mistery and of enchantment » (p. 35). Un linguaggio poetico segnato da una tecnica di « compensation » o « counterbalancing » che porta all'inserimento, spesso improvviso, del meraviglioso in episodi inizialmente presentati come normali, e alla riduzione del meraviglioso stesso in un processo di razionalizzazione, di socializzazione e umanizzazione. Segue, lungo il filo di queste premesse, un'analisi puntuale degli episodi meravigliosi, distinti e classificati in tre livelli di « lower » meraviglioso (al primo appartarrebbe la corte di Artù, di contorni realistici, e comunque mondo ideale dell'amore cavalleresco e cortese; al secondo, foreste e castelli misteriosi, zone di passaggio a livelli superiori di meraviglioso, avvolte in una rappresentazione poetica che evoca il mistero lasciando immotivate determinate azioni; al terzo, ambienti misteriosi caratterizzati dalla presenza di uno o due elementi chiaramente meravigliosi) e in un quarto livello di « pure » meraviglioso (« the worlds of 'pure' merveilleux are governed by magical time or space, have strange customs and include more than two fantastic elements », p. 65).

Indicati quelli che possono essere considerati i 'segnali' del delinarsi degli episodi meravigliosi<sup>9</sup>, L. Carasso-Bulow, nelle pagine forse più interessanti della monografia, analizza la struttura delle descrizioni dei personaggi e degli oggetti meravigliosi, sintatticamente costruite con una negazione ripetuta e seguita da un restrittivo (« ne... ne... ainz » o « ne... ne... fors »), e costituite dall'associazione di elementi fra loro incoerenti. In altri termini, non la maggiore o minore precisione realistica nel descrivere gli oggetti e i personaggi indicherebbe la presenza o l'assenza di elementi meravigliosi, in quanto proprio nelle descrizioni fantastiche, più che altrove, è facile trovare riferimenti realistici, quanto piuttosto l'accostamento, tipico della tecnica di 'compensation', di « supernatural attributes with the forms of ordinary objects » (p. 75); Chrétien associerebbe unità dissociate nella realtà, come, ad esempio, nel caso della descrizione del 'vilain' nell'*Yvain* (vv. 286-305), creando personaggi e oggetti irreali, delineati e riconoscibili però da misure e particolari che il lettore è in grado di riscontrare nella realtà<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Castelli e giardini lungamente descritti, il passaggio di corsi d'acqua, scene di pranzi, anche se, ovviamente, non tutte, gli avvertimenti rivolti all'eroe prima di un'avventura rischiosa e la gioia che segue alla sua soluzione positiva (p. 66).

<sup>10</sup> L. Carasso-Bulow richiama i rilievi di Giovanni di Salisbury sulla rappresentazione letteraria di centauri e sirene: « Disjuncta conjungit, ut si 'Humano capiti cervicem jungat equinam ... varias inducens undique pluma ut, juxta poetam, Turpiter atrum / Desinat in piscem mulier formosa superne' » (cfr. John of Salisbury, *Opera Omnia*. Vol. III: *Policratici*. Oxonii: J. H. Parker, 1848, Liber II, p. 96).

Il processo di razionalizzazione e umanizzazione della materia meravigliosa, ben riscontrabile nel comportamento assegnato ai personaggi di fronte al meraviglioso stesso e nella loro presentazione esteriore, 'controbilancerebbe' pertanto l'irrazionale e il mitico e finanche, nel caso di esseri orribili (come i nani, i giganti e i mostri), avrebbe come esito quello di trasformarli in membri delle classi sociali subalterne, contrapposti nell'abbigliamento e nel comportamento ai membri della cavalleria, all'ideale mondo arturiano, senza che peraltro in questo sia dato vedere il riflesso di quei conflitti di classe cui fa riferimento E. Köhler<sup>11</sup>; una semplice presenza anche quella delle filatrici del Castello di Pessima-Aventura, la cui coscienza di classe, pur presente, avrebbe un rilievo più esotico che sociale; ma su questo in seguito si dovrà tornare.

La materia meravigliosa è sospesa da Chrétien in un'incerta linea di frontiera fra il credibile e l'incredibile, ma in ultima analisi i fitti fili di ambiguità tesi fra la sottile ironia presente in molti episodi<sup>12</sup> e lo stretto intreccio di particolari realistici e fantastici riscontrabile anche dove più spesso è il velo di mistero e più probabili le allusioni simboliche, come nella scena del corteo del graal, finiscono con il segnare l'abolizione stessa del meraviglioso, o meglio del 'vecchio' meraviglioso; l'azione medesima dei personaggi, soprattutto quando mette fine a leggi e tradizioni inique, collocate sempre in un contesto fantastico, tende ad eliminare il magico, a ristabilire i valori della corte di Artù, a sostituire al 'vecchio meraviglioso' il 'nuovo meraviglioso' degli ideali cavallereschi e cortesi: « Both 'joie' and 'merveille' which usually are related to the magical merveilleux are used here in connection with love » (p. 130). L'individuazione dell'opposizione fra 'vecchio' e 'nuovo' meraviglioso rappresenterebbe la chiave interpretativa del 'sen' dei romanzi di Chrétien: il sistema di contrasti che è dato cogliere nell'episodio della 'Gioia della Corte', nelle avventure di Perceval e Galvano e in quelle di Calogrenant e Yvain, nell'episodio del Castello di Pessima-Aventura, può servire ad intendere il 'sen' dei romanzi, e la funzione di 'compensation' che gli episodi meravigliosi ricoprono all'interno della struttura complessiva delle singole opere. Ma la complessa tessitura di avventure presentate fra ambiguità ed ironia non può, secondo L. Carasso-Bulow, prestarsi ad interpretazioni univoche. Il lettore ideale « must have the modesty to realize

<sup>11</sup> Cfr. E. Köhler, *L'aventure chevaleresque. Idéal et réalité dans le roman courtois. Études sur la forme des plus anciens poèmes d'Arthur et du Graal*, Paris, 1974.

<sup>12</sup> In particolare il dialogo fra il 'vilain' e Calogrenant, l'incontro di Yvain con il leone, i duelli di Yvain con i 'netuns' e con Harpin, il ricorso di Lancelot ad un oggetto magico, un anello, per riconoscere il 'magico' stesso, e lo stretto intreccio di particolari realistici e fantastici della scena del corteo del Castello del graal, la 'compensation' e il realismo retroattivo nell'episodio del Castello delle Meraviglie.

that Chrétien's works are complex and ambiguous as life itself » (p. 144).

Si può senz'altro concordare sulla complessità della produzione poetica di Chrétien, che non a caso, sia lecito notarlo, trova riscontro in una complessa, nonché ampia, letteratura critica. Questa consapevolezza non può rappresentare una giustificazione per una critica di tipo descrittivo che rinunci a ricercare le strutture profonde dei romanzi cristiani, munendosi di lenti di lettura che sovrappongano alla « Weltanschauung » medievale la sensibilità moderna. Sembra, a tal proposito, pertinente l'avvertimento di P. Zumthor<sup>13</sup> circa l'impossibilità di applicare lo schema di T. Todorov al meraviglioso medievale arturiano; e ciò non in quanto non possa essere valida, superando quindi il dubbio sistematico di Zumthor, una ricerca che individui i segni di contenuto e di stile e di lessico del meraviglioso, ma perché non si presuma che il livello stesso di una ricerca di tal genere debba essere quello dell'individuazione di una gradazione, di una classificazione del meraviglioso stesso, secondo rigidi criteri di tipo sia quantitativo (la presenza di uno, due o più elementi chiaramente fantastici), sia qualitativo (facoltà soprannaturali o tratti fisici mostruosi dei personaggi, lo scandirsi di un 'tempo' magico, la maggiore o minore razionalizzazione di oggetti, personaggi, episodi di provenienza leggendaria).

Non è agevole rapportare la scelta di criteri di classificazione del meraviglioso alla sensibilità medievale. Se può infatti essere identificabile, per la presenza di determinate strutture sintattiche e per il ricorrere di alcuni tratti narrativi, la natura meravigliosa di certi episodi, resta nondimeno incerta e difficilmente misurabile la gradazione di questo meraviglioso nei riguardi del lettore-ascoltatore medievale. È lecito chiedersi, ad esempio, se proprio gli episodi, i personaggi, gli oggetti maggiormente razionalizzati non evocassero forse più intensamente, in virtù del più stridente contrasto realtà-meraviglia, mondi meravigliosi. E quale reazione suscitavano nel lettore-ascoltatore le damigelle-fate, spogliate del loro vestito magico ed umanizzate, eppure in possesso di anelli ed unguenti magici? e come non collegare Laudine, fata razionalizzata ed umanizzata nei sentimenti e nel comportamento, alla fontana magica? e la corte di Artù, per la stessa funzione ideale ricoperta, non avrebbe potuto rappresentare il meraviglioso più puro? Forse più che la distribuzione del meraviglioso in livelli disposti gerarchicamente, può interessare l'atteggiamento dell'autore verso la materia fantastica. La sottile vena ironica sottesa a diversi episodi non necessariamente va intesa come strumento di riduzione, fino all'abolizione, del 'vecchio' meraviglioso, quello magico e fantastico della materia di Bretagna; né possono univocamente essere interpretati in questa direzione gli episodi nei quali il personaggio principale con la sua azione scioglie posi-

<sup>13</sup> Cfr. P. Zumthor, *op. cit.*, p. 142.

tivamente inique *coutumes*; e resta da stabilire quanto, e in quale senso, il 'nuovo' meraviglioso — « the inner forces of love, charity and religion » (p. 143) — venga opposto al 'vecchio'. Non v'è dubbio infatti che il 'nuovo' meraviglioso, cui giustamente fa riferimento L. Carasso-Bulow, ha sede, nel suo livello romanzesco, in un mondo che è « tutto » fantastico, quello arturiano, al quale appartengono, in ultima analisi, anche i personaggi e gli oggetti maggiormente razionalizzati e umanizzati.

Sarebbe forse opportuno limitarsi a riconoscere che il meraviglioso cristiano è uno strumento di cui il poeta si serve e non un fine, e distinguere fra meraviglioso e ideale, e individuare i contrasti non tanto a livello di 'vecchio' e di 'nuovo' meraviglioso, quanto di ideale e realtà, poli opposti di una contraddizione proiettata ed inserita nel meraviglioso; in altri termini, individuare nella materia di Bretagna, come d'altra parte riconosciuto dalla stessa L. Carasso-Bulow, un repertorio di simboli, e non tanto un simbolo da abolire nei suoi mondi contrapposti a quello arturiano. Il meraviglioso bretone è sì abolito, ma in quanto riscattato dall'uso vacuo che ne facevano i modesti *conteurs* e piegato alla significazione di contenuti impegnativi; più che abolito, quindi, ricreato e caricato di nuovi valori (anche di un 'nuovo' meraviglioso), secondo una concezione non molto diversa da quella in base alla quale fu ricreata la 'materia classica', in quanto 'figura' della società feudale<sup>14</sup>. Oltre che comprendere l'uso che Chrétien fa del meraviglioso, occorrerebbe comprendere perché ne fa un uso<sup>15</sup>. L. Carasso-Bulow si colloca all'interno di quel filone critico (Robert Guiette, Peter Haidu) che ha sottolineato l'ironia, l'ambiguità e il carattere aperto dei simboli cristiani. Un pubblico raffinato, amante degli intrecci misteriosi delle avventure cavalleresche, sarebbe il fruitore collettivo di romanzi rivolti al soddisfacimento di questo gusto (« On le lisait pour se distraire, plus que pour s'instruire, sans pour cela perdre ses habitudes de lecteur de romans et de symboles, dans la mesure où l'un et l'autre se tenaient »<sup>16</sup>). Ma la questione della validità e dei contenuti di una lettura allegorica e/o simbolica dell'opera di Chrétien avrebbe meritato un approfondimento maggiore, anche se L. Carasso-Bulow fa riferimento ai lavori dei già citati critici<sup>17</sup>. In particolare, i riferimenti al problema dell'interpretazione del *Perceval* sono

<sup>14</sup> Ivi, p. 349 e ss.

<sup>15</sup> Non sembri un circolo vizioso. Nonostante i sospetti che circondavano la materia arturiana, Chrétien la sceglie non occasionalmente, ma come tipo-cornice di quasi tutti i suoi romanzi, a differenza, come è noto, di altri autori che esplicitamente rifiutarono il ricorso alle 'favole' bretoni.

<sup>16</sup> Cfr. R. Guiette, *Li conte de Breitaigne sont si vain et plaisant*, in *Questions de littérature (seconde série)*, Gent, 1972, pp. 33-43 (« Romanica Gandensia », XIII).

<sup>17</sup> Degne di nota sono le precisazioni che P. Haidu (cfr. *op. cit.*, pp. 11-15) fa rispetto alla tesi di R. Guiette del 'symbolisme sans seneffiance'.

un po' troppo sintetici per concludere che « There is, however, no consistent underlying allegory even in *Perceval* » (p. 28)<sup>18</sup>.

L'interpretazione dei passi e degli episodi apparentemente ironici non è certamente semplice, in considerazione del fatto che difficilmente può negarsi la presenza nei romanzi cristiani non solo di simboli e, secondo alcuni, di rappresentazioni allegoriche, ma anche di un *sen* che verte su temi di non irrilevante incidenza nella società medievale della seconda metà del XII secolo. A questo proposito è legittimo chiedersi, pur senza voler qui approfondire la questione, se Chrétien ricerchi l'ironia come scelta o se piuttosto spesso non sia il lettore moderno a sorridere di determinati particolari. Ad esempio, i colpi che Yvain, per quanto reso invisibile dall'anello magico consegnatogli da Lunete, riceve dagli uomini di Esclados, non necessariamente vanno interpretati come intenzionale ricerca dell'ironia e come conseguente riduzione del meraviglioso: potrebbe trattarsi di un particolare inserito per rendere più verosimile la scena e finanche per mettere in rilievo con maggiore incisività i poteri magici dell'anello di fronte alla furia degli abitanti del Castello. Né pare dimostrato che la sconfitta dei *netuns* assuma tratti ironici per essere stati essi presentati in un primo tempo come invincibili. Non si vuole con questo ovviamente negare la presenza di aspetti ironici nell'opera di Chrétien, ma unicamente avvertire che resta un

<sup>18</sup> Come è noto, ampia è la bibliografia sull'allegoria e il simbolismo medievali; ci si limita qui a rinviare all'ormai classico C. S. Lewis, *L'allegoria d'amore*, Torino, 1969; S. Bayrav, *Symbolisme médiéval*, Paris, 1957; H. R. Jauss, *La transformation de la forme allégorique entre 1180 et 1240: d'Alain de Lille a Guillaume de Lorris, in L'humanisme médiéval dans les littératures romanes du XIe au XIVe siècle* (édité par A. Fourrier), Paris, 1964, pp. 107-42, e *Entstehung und Strukturwandel der allegorischen Dichtung, in Grundriss der Romanischen literaturen des Mittelalters*, Heidelberg, 1968, vol. VI/1, pp. 146-244 (in parte tradotto in francese nel saggio *Allégorie, « remythisation » et nouveau mythe. Réflexions sur la captivité chrétienne de la mythologie au moyen âge*, in *Mélanges offerts à Charles Rostaing*, Liège, 1974, pp. 469-99); M. R. Jung, *Études sur le poème allégorique en France au Moyen Age*, Berne, 1971. Sull'interpretazione del *Perceval* vedi J. Frappier, *Chrétien de Troyes et le mythe du Graal. Étude sur Perceval ou le Conte du Graal*, Paris, 1972, utilissimo anche per le indicazioni bibliografiche che contiene; vedi anche B. Panvini, *Per l'interpretazione del Perceval di Chrétien de Troyes*, in « Sicularum Gymnasium », XXII, 1-2, 1970, pp. 1-35; F. Salmeri, *L'episodio del Castello del Graal nel Perceval di Chrétien de Troyes*, in « Sicularum Gymnasium », XXII, 1-2, 1970, pp. 205-20, id., « *Einsi Percevaus reconut...* », in « Sic. Gymn. », XXV, 1972, pp. 61-76; id., « *Bataille* » et « *Solaz* » nell'episodio di *Belrepaire*, in « Sic. Gymn. », XXVIII, 1, 1975, pp. 203-19; P. Gallais, *Perceval et l'initiation. Essais sur le dernier roman de Chrétien de Troyes, ses correspondences « orientales » et sa signification anthropologique*, Paris, 1972; D. Poirion, *L'ombre mythique de Perceval dans le Conte du Graal*, in « Cahiers de Civilisation médiévale », XVI, 1973, pp. 191-8; J. G. Gouttebroze, *L'arrière-plan psychique et mytique de l'itinéraire de Perceval dans le Conte du Graal de Chrétien de Troyes*, in *Voyage, Quête, Pèlerinage dans la littérature et la civilisation médiévales* (Cahiers du CUER MA), Aix-en-Provence, 1976, pp. 339-50; P. Le Rider, *Le chevalier dans le Conte du Graal de Chrétien de Troyes*, Paris, 1978.

problema aperto, nonostante le interessanti osservazioni di L. Carasso-Bulow, individuare il bersaglio dell'ironia stessa, se esso sia il 'vecchio' meraviglioso (per ridurlo) o se esso vada ricercato ad altri livelli.

Né convince pienamente che le vittorie riportate dal personaggio principale sui mondi fantastici (episodi della Gioia della Corte, del Regno di Gorre, del Castello di Pessima-Aventura, del Castello delle Meraviglie) abbiano *tout court* il significato di abolizione del magico — « one may say that, in a way, the whole romance is a rationalisation and abolition of magic » (p. 126) —. La stessa L. Carasso-Bulow afferma che il mondo arturiano è esso stesso meraviglioso per il pubblico di Chrétien e che « The fantastic worlds are, therefore, a further 'merveilleux' within the Arthurian world » (p. 84). Tenendo conto di queste stesse premesse, si dovrebbe forse riconoscere che l'opposizione è fra 'meraviglioso positivo', quello rispondente ai valori della corte di Artù, anch'esso legato però al 'vecchio' meraviglioso, e 'meraviglioso negativo', quello di mondi contrari a suddetti valori, ancora dominati da un magico non razionalizzato; ma già sopra si è avuto modo di rilevare quanto relativa possa essere una classificazione interna al meraviglioso e incerta la possibilità di fissarne, rispetto alla ricezione del pubblico medievale, l'indice di razionalizzazione, e comunque sarebbe legittimo, a questo punto, chiedersi quale significato possa avere una contrapposizione di 'meravigliosi' presente nell'opera di Chrétien. Non è sufficiente, a questo proposito, fare riferimento all'operazione letteraria di inglobamento e razionalizzazione della cultura e delle leggende celtiche svoltasi in Francia; restano infatti da comprendere, come rilevato sopra, i motivi della scelta della materia bretone (solo una questione di gusto?), oltre che dell'uso che ne viene fatto. E per riferirci alla questione qui discussa, resta da comprendere perché la corte di Artù, anch'essa parte del meraviglioso, sia scelta come sede di valori positivi; resta da interpretare, a livello storico e testuale, il contenuto di questi valori e di quelli ad essi contrari. Per questo non convince il disaccordo che L. Carasso-Bulow manifesta nei confronti delle tesi di E. Köhler a proposito dell'interpretazione della *coutume* (p. 127) e, più in generale, dei riflessi sociali individuabili nell'opera di Chrétien (p. 84). La studiosa individua nei romanzi cristiani non il riflesso delle tensioni di classe, ma solo la presenza delle classi non nobili, individuabile « from the dress, arms and speech of characters like dwarves, giants, the 'netuns' and the Ugly Sheperd » (p. 84) e, ovviamente, nella scena delle filatrici del Castello di Pessima-Aventura che sarebbe stata peraltro inserita da Chrétien « for its exoticism » (p. 94). Pare un po' riduttivo limitarsi a registrare questa presenza e rilevare, come già rilevato da J. Frappier<sup>19</sup>, che Chrétien intende così ricordare al suo pubblico aristocratico l'esi-

<sup>19</sup> Cfr. J. Frappier, *Étude sur Yvain ou le chevalier au lion de Chrétien de Troyes*, Paris, 1969, p. 148.

stenza di altri strati sociali; e, in ogni caso, andrebbe spiegato perché le classi non nobili sarebbero presentate 'in negativo' nel caso di nani, giganti, del *vilain* e dei *netuns* — « Their physical appearance, their costumes and their armaments are the opposite of a knight's » (p. 88) —, e 'in positivo' nel caso delle filatrici, « beles et gentes / ... se eles eüssent / itex choses qui lor pleüssent » (vv. 5228-30), e infine liberate da Yvain<sup>20</sup>. È altresì da approfondire l'interpretazione che L. Carasso-Bulow propone del dialogo *vilain*-Calogrenant; non viene infatti sufficientemente argomentato che sia presente un'opposizione fra un cavaliere che non trova avventura e un pastore che si realizza nella sua funzione (l'opposizione evidente e principale non è forse fra funzione del cavaliere e funzione del pastore?). E inoltre, è vero che il *vilain* dà infomazioni e indica la strada da seguire, ma è sufficiente questo per ritenere che « by the end of the episode, the monster is presented as superior to the knight » (p. 141)? ed infine è vero che sotto l'ironia si celerebbe l'audacia di Chrétien nell'introdurre « a fuller view of the social reality of this time » (p. 142)?

Resta la convinzione che la critica cristianiana, ricca di studi interessanti e stimolanti, fra i quali questo di L. Carasso-Bulow, abbia ancora gravosi compiti interpretativi.

ANTONIO PIOLETTI  
Università di Catania

<sup>20</sup> Sull'episodio del Castello di Pessima-Aventura vedi N. Pasero, *Chrétien, la realtà, l'ideologia: ancora sul Chastel de Pesme-Aventure (Yvain, vv. 5179 ss.)*, in *Studi in ricordo di Guido Favati*, Genova, 1975, pp. 145-69; A. Pioletti, *Lettura dell'episodio del Chastel de Pesme-Aventure (Yvain, vv. 5101-5805)*, in corso di stampa su questa rivista.

FRANZ TAIANA, *Amor purus und die Minne*, Freiburg/Schweiz, Universitätsverlag, 1977, pp. 228 (« Germanistica Friburgensia »).

Benché il titolo sembri relegarlo al campo della germanistica, questo libro è prima di tutto un ampio studio sul *De Amore* di Andrea Cappellano, e, in secondo luogo, una rassegna delle convergenze e divergenze (queste ultime predominano) fra le dottrine d'Andrea e i primi Minnesänger. Forse il titolo originale di questa tesi — presentata a Friburgo nel 1972 — *Andreas Capellanus und der deutsche Minnesang*, sarebbe stato più fedele al contenuto del libro, che è di indubbio interesse per i romanisti almeno per l'analisi del *De Amore*.

Il saggio del Taiana è, dopo quello di F. Schlösser (1962<sup>2</sup>), lo studio più ampio sul Cappellano, benché quest'estensione sia da considerare tutt'altro che un pregio, visto che rivela in forma macroscopica molti difetti che tradizionalmente inquinano la lettura del trattato. E il vizio più grave — mi sembra — è stato il ricorrere al *De Amore*

come ad una fonte cui si possano attingere autorevoli e codificate nozioni sull'amore cortese per leggere poi su quella falsariga trovatori, trovieri, Minnesänger e autori di romanzi. A dire il vero, il Taiana — che raramente sconfinava dal campo tedesco — si sorprende nel constatare ripetutamente che le divergenze fra i poeti e il Cappellano sono spesso incolmabili; ma ciò non lo esime dal perseguire la sua ricostruzione delle teorie sull'amore che Andrea, in modo più o meno sistematico, andrebbe esponendo nel suo *tractatus*.

Il T. apre il suo studio con una definizione del « sapienter amare ». L'ampiezza di significato di questa nozione è tale da comprendere molte virtù: prudenza, avvedutezza, saggezza, controllo di se stessi, rispetto, nobiltà d'animo e conoscenza dell'anima umana (p. 16). Il T. ricava questa nozione da una sola frase di Andrea: « sapiens tamen amator divitias non abiicit... » (p. 8 dell'ed. Trojel); quindi sembra un'illazione ricostruire tutta una forma d'amore partendo da quella frase. Comunque al T. interessa fermare questa nozione perché « Dank der Verbindung von 'sapientia' und 'amor' erreicht Andreas Capellanus ein Zweifaches. Erstens verhindert er damit, dass diese Liebe in die Sphäre des rein Sinnlichen und Triebhaften hinabgleitet. Zweitens entreisst er diese Liebe den dunklen Mächten des Unbewussten und der unkontrollierbaren Leidenschaften und unterwirft sie dem menschlichen Verstand » (p. 16). Il « sapienter amare » sarebbe dunque l'amore cortese. Tuttavia il T. nota giustamente che di tale « sapientia » non v'è eco alcuna nella definizione dell'amore che apre il trattato: lì l'amore è visto piuttosto come passione istintiva, come « cupiditas ». Ma se questa definizione « entspricht zwar der allgemein menschlichen Erfahrung, die die Liebe als eine dunkle, nur schwer kontrollierbare Macht empfindet, unterscheidet sich aber durch ihren irrationalen Charakter wesentlich vom Ideal der höfischen Liebe des 'sapienter amare' » (p. 18). Andrea, nel quarto capitolo del primo libro, ci descrive gli effetti virtuosi dell'amore, e al T. pare che egli presenti « in diesen wenigen Zeilen das Wesen seiner Liebeslehre » (p. 19). Il T. prende alla lettera questo passo senza sospettare in modo alcuno che possa esser dettato ironicamente: nel passo che segue, infatti, Andrea dissocia l'amore dalla virtù, per cui non vuole esserne un accolito; il T. invece lo legge tenendo gli occhi alla « reprobatio amoris », come una anticipazione, cioè, del ripudio dell'amore-passione. « Die Diskrepanz zwischen dem 'amor' als 'passio immoderata' und 'cogitatio immoderata' einerseits und dem 'amor' als 'sapientia' andererseits zieht sich durch alle drei Bücher des 'De Amore' hindurch. Dem Hofkaplan gelingt es weder in den ersten zwei Büchern noch in der 'reprobatio amoris' dieses Dilemma zu lösen » (p. 19). Eppure, il Cappellano nel suo intero trattato « bemüht ist, die höfische Liebe dem Triebhaft-Sinnlichen zu entreissen — ohne dass ihm dies immer gelingt » (p. 20). Anche il T. si affatica a tener separati questi due mondi, ma, invero, con risultati tutt'altro che soddisfacenti, benché

gli riesca comodo imputare questo incerto successo all'opacità di pensiero del Cappellano o alle « due anime » del Medioevo.

Da quanto s'è detto finora appare chiara la linea dell'analisi perseguita dal T., e si può quindi facilmente prevedere ciò che il resto del libro ci offre. Le presupposte « dottrine d'amore » del Cappellano vengono ricostruite in ciò che esse comportano di sociale, religioso, etico, ecc. Ecco allora una lunga discussione sulla voluttà amorosa dell'uomo e della donna; sul ruolo della donna nel rapporto amoroso; sul fine principale dell'uomo innamorato (e la sottilissima questione se la « pars inferior » della dama sia l'obiettivo più ambito o se non sia piuttosto il premio ultimo dell'amante); ecco una discussione sulla forza nobilitante dell'amore; sul ruolo e sulla posizione della donna secondo la Chiesa e secondo Andrea, e quindi, ancora, sull'incompatibilità fra amore e matrimonio (la cui sacramentalità è discussa in una notevole digressione [pp. 113-128]); sulla natura laica dell'amore cortese (inconciliabile, anche quando « purus », con l'insegnamento della Chiesa, perché « wird Gott durch diese Liebe ein wenig beleidigt », pp. 155); ed ecco finalmente una proposta per risolvere l'annosa questione della « reprobatio amoris »: Andrea non avrebbe condannato l'amore cortese — « origine d'ogni bene » — ma quella « cupiditas » della quale aveva già parlato all'inizio del suo trattato. Così, tra spaziose generalizzazioni e aeree digressioni, fra prese di posizione polemiche e considerazioni testuali, col sussidio di un Medioevo semplificato e sempre pronto a sopperire due inconciliabili tendenze, corre questo libro del T., lasciando un'impressione di inconclusività. E questa impressione nasce non tanto dal fatto che le incursioni nel contesto storico del *De Amore* siano poco pertinenti, frettolosamente condotte e, in fondo, su argomenti marginali rispetto a tanti altri che il *De Amore* presenta; nasce invece e soprattutto dal fatto che non si fermi mai una tesi senza che ne spunti subito una contraria, basata anch'essa su testi d'Andrea. Ma qui si tocca il punto più fragile di tutta l'analisi del T.: ricostruire le dottrine del Cappellano attribuendogli pensieri che sono invece dei suoi personaggi; isolare una frase dal suo contesto o ignorarne il tono; voler definire un sistema cucendo insieme frasi provenienti da contesti diversi, significa contravvenire ai più semplici criteri di lettura. Purtroppo il T., come di solito i suoi predecessori, cade nel facile abbaglio di vedere nel *De Amore* un *vademecum* dell'amore cortese: tanto può il desiderio di racchiudere in una formula o in un codice preciso un movimento che fu alquanto complesso e in continuo divenire.

Il T. — bibliograficamente ancorato al 1971 — ignora i contributi di P. Dumats e di J. Frappier (ma non quelli del Robertson), per cui non sospetta che il *De Amore* punti ad esorcizzare il demone dell'amore cortese. In altra sede (*Andrea Cappellano, i trovatori e altri temi romanzeschi*, Roma, 1978) ho cercato di spiegare come e perché ciò avvenga, e non sembra opportuno riprendere qui il discorso. Vorrei aggiungere

soltanto che il T. — seguendo la linea Battaglia-Schlösser — rende meno verosimile la sua interpretazione del *De Amore* col volervi trovare un documento delle « due anime » del Medioevo. Purtroppo questo è un fallace luogo comune che ha autorizzato infinite interpretazioni errate, ch  il Medioevo (intanto: quale periodo del Medioevo?) non ebbe « due anime » pi  di quanto non le abbia avute il Manierismo o il Romanticismo, e pi  di quanto non possa parlarsi di « due anime » a proposito della diade *honestum-utile* degli stoici: questa nozione   pertanto scarsamente caratterizzante. Se il T. avesse parlato di « cultura monastica » e di « cultura elaborata nelle scuole delle cattedrali » — i due orientamenti diversi, ma non necessariamente opposti, che predominano nel XII secolo — allora il suo discorso sarebbe stato pi  accettabile, ed egli avrebbe allora visto che la cultura monastica aveva elaborato una precisa nozione di « amor purus » cui Andrea avrebbe potuto rifarsi agevolmente; allora avrebbe visto anche la fonte pi  importante della « misoginia » medioevale, misoginia che fu, comunque, meno diffusa di quanto generalmente non si creda (basti pensare ad Alano e a Bernardo Silvestre). E non si pu  parlare leggermente di « natura » e di « virt  » senza ricordare che quella che si potrebbe definire come « mentalit  chartriana » aveva dato contenuti nuovi e ben definiti a quei concetti sui quali aveva fino ad allora pesato l'insegnamento dell'ultimo Agostino. L'idea di un Medioevo tutto dilaniato tra l'urgere degli istinti (che di solito si immaginano fortissimi, come si conviene a genti barbare) e l'aspirazione alla beatitudine eterna (che dobbiamo immaginare ugualmente irrefrenabile, perch  medioevale!), un Medioevo che vive sotto l'emblema di una sorta di *desenga o* barocco  , insomma, una ingenua semplificazione che purtroppo ha trovato anche in Italia una schiera di difensori. E cercare nel *De Amore* una riprova di questo dualismo significa, per di pi , scegliere male le proprie pezze d'appoggio, ch  il trattato del Cappellano   soltanto un libro contro l'amore cortese.

PAOLO CHERCHI  
University of Chicago

G. PADOAN, *Il pio Enea e l'empio Ulisse. Tradizione classica e intendimento medievale in Dante*, Ravenna, Longo, 1977, pp. 269.

Questo volume raccoglie una serie di saggi composti tra il 1959 e il 1969, gi  tutti sparsamente pubblicati. L'idea di fondo da cui   nata la risoluzione di mettere insieme questi studi, in quanto parti non disomogenee di un unico, organico discorso,   suggerita dal sottotitolo del libro: l'autore intende dimostrare, mediante ricognizioni puntigliosamente erudite di alcune « fonti » della cultura dantesca, la permanenza dell'autore della *Commedia* all'interno degli schemi interpreta-

tivi e dei referenti critico-estetici (in rapporto soprattutto alla tradizione classica) propri di una cultura tardo-medievale ormai declinante. La conclusione, che qui vuol essere esaurientemente documentata, non è nuova per i dantisti: il massiccio « monumento » della *Commedia*, che si offre in diacronia, con straordinaria complessità di motivi, come *summa* organizzata di un universo storico-culturale di incalcolabile portata, rischia, secondo Padoan, una volta che sia posto a confronto, sulla base di elementari dati cronologici, con le sincroniche emergenze della nuova sensibilità ermeneutica « protoumanistica », di denunciare una sorta di imbarazzante *impasse* o di pigrizia nell'aggiornamento dei suoi strumenti critico-interpretativi (nel primo saggio *Dante di fronte all'umanesimo letterario*, Padoan insiste, con qualche prosastica disinvoltura, su questo punto: « ... anche per la cultura più propriamente filosofico-teologica Dante non appare essere, come suol dirsi, *à la page* » (p. 15); « ... Dante era troppo attento alla realtà che lo circondava per non accorgersi ... che la situazione culturale gli stava sfuggendo di mano... » (p. 22); « [con la nuova sensibilità] Dante non aveva fatto debitamente tutti i conti » (ibid.), ecc.).

Ma questa tesi, si sa, pur avendo l'avallo di un'autorevole tradizione, rischia, se interpretata con rigida unilateralità, di risultare inadeguata a render conto della pluralità di motivazioni e di livelli di coscienza da cui si produce, con una ricchezza che non esclude le contraddizioni, l'universo della *Commedia*.

E infatti Padoan giunge a conclusioni molto persuasive, in virtù di un metodo applicato con grande rigore, là dove si propone di ricostruire puntualmente la genesi di alcuni caratteristici episodi (o fattori strutturali) del poema alla luce di un'attenta esplorazione (da « scuola storica » si direbbe) degli elementi di formazione culturale di cui verosimilmente l'autore era in possesso. È il caso, per esempio, del saggio *Teseo « figura redemptoris » e il cristianesimo di Stazio*, in cui, con la dovuta cautela, si suggerisce che l'« audace » cristianizzazione dantesca del poeta latino potrebbe dipendere « piuttosto da una tradizione di scuola » (p. 133), nel solco di quel tipico processo di riappropriazione in cui furono coinvolti « Ovidio, Orazio, Virgilio, Claudiano e — all'inizio del sec. XIV — Seneca » (p. 130), e che con ogni probabilità finì per caricare anche il Teseo della *Tebaide* di cristianissime valenze allegoriche (o anagogico-figurali, se, in rapporto alla presunta realtà storica del personaggio, si dovette piuttosto far ricorso all'« allegoria dei teologi »: cfr. *Convivio* II 1); o della valorizzazione decisiva del *Liber Esopi* (il noto *Esopo latino* attribuito a Galterus Anglicus) in quanto fonte della rappresentazione dantesca nell'episodio di Taide-Gnatone (*If* XVIII); o, ancora, dello studio delle fonti dell'Ulisse dantesco, in cui si pone giustamente l'accento sulla linea di trasmissione Virgilio-Ovidio(*Metamorfosi*)-Dante, con il sussidio magari della staziana *Achilleide*: una linea assai tipica della mentalità medievale e

lungo la quale il personaggio subisce quella ritrascrizione in termini di severo giudizio moraleggiante che informa anche i versi danteschi (al di là di ogni ingenuo sospetto di « identificazione » tra autore e personaggio).

Più aperti alla discussione mi sembrano quei saggi in cui Padoan adduce le prove della tesi cui si è fatto cenno e che denunciano l'ambizione di un inquadramento esegetico complessivo del poema (inquadramento cui farebbero da sfondo, secondo l'autore, gli studi danteschi di Bruno Nardi, alla cui memoria l'intero volume è dedicato: ma, nonostante le ripetute citazioni, la genealogia è decisamente opinabile).

Per esempio, il Limbo dantesco e, soprattutto, il castello degli Spiriti Magni, in cui si sperimenta uno dei punti di approdo più avanzati del rischioso laicismo (questo sì, se è ancora lecito servirsi di queste categorie, « protoumanista ») del poeta, viene ridotto ad un esatto ricalco dei virgiliani Campi Elisi. Tale ricalco si effettuerebbe sulla base di una « interpretazione provvidenziale dell'Impero » e di una « interpretazione escatologica dell'Eneide » (di matrice, manco a dirlo, tardo-medievale) che sarebbero da sole, per Dante, spinte sufficienti « a violare con tanta fermezza tradizioni teologiche tanto concordi e salde » (p. 120).

Ma è soprattutto nello studio su *La « mirabile visione » di Dante e l'epistola a Cangrande* che si caratterizza puntualmente la rischiosa ipotesi interpretativa del critico.

Leggendo con una certa (talora persino dichiarata) parzialità l'epistola allo Scaligero, Padoan inserisce la *Commedia* « nella grande fioritura di opere mistiche, escatologiche e gioachimite, che tocca, nei secc. XII-XIII i suoi punti più alti » (p. 35); e insiste perciò su di una presunta « realtà » del viaggio dantesco nell'Oltremondo. Il che, accostando, nella concezione di Dante, la fattura del poema moderno a quella dei libri sacri, sarebbe una bella conferma del greve « medievalismo » del poeta della *Commedia*.

Padoan formula con risolutezza le sue conclusioni ermeneutiche: ma si dovrà pur dire che tali conclusioni si pongono in alternativa con i risultati della più moderna e attrezzata critica dantesca (quella, per intenderci, di impianto « laico » e di matrice storico-filologica<sup>1</sup>), e non rendono neppure giustizia, nel singolare « realismo » a cui si ispirano, delle più articolate e dialettiche riflessioni di Ch. Singleton, esplicitamente citato (insieme, e non a caso, a Montano e De Lubac) come autorevole precedente nella medesima direzione interpretativa<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Il riferimento è ovviamente orientativo: alla linea canonica che da D'Ovidio conduce a Parodi, Vandelli e soprattutto a Barbi e poi a Casella, vanno aggregati i nomi più recenti di Pagliaro, Battaglia, Contini (il raggruppamento si giustifica naturalmente solo al livello di genericità che qui ci interessa); nonché, tra gli stranieri, quello di Auerbach.

<sup>2</sup> Si vedano le pagine da Singleton dedicate al « viaggio » dantesco in *Studi*

Anche la concorde testimonianza in senso contrario dei commentatori trecenteschi, che pur dovrebbe far molto meditare, è liquidata da Padoan con elegante disinvoltura: si tratterebbe in sostanza di una sorta di astuta difesa d'ufficio, di coutelante patrocinio, che non esita a proporre « la ' lettura ' meno ' pericolosa ' » per aggirare le nascenti intolleranze censorie. A sottolineare la singolarità di tale giudizio, si ricordi che quella stessa concordia testimoniale viene invece fruita poche pagine dopo come « riprova » nell'istruttoria disposta per confermare, con argomentazioni solidissime, la tesi già sostenuta dal Parodi e dal D'Ovidio, e peraltro vulgata, secondo cui « colui che fece per viltade il gran rifiuto » (*If* III) è da identificarsi proprio in Celestino V.

Su questi punti la discussione, mi pare, potrà utilmente svilupparsi: resta ferma comunque la grande utilità, per lo studioso di Dante, di questo volume informatissimo e ricco di spunti interpretativi, in appendice al quale l'autore ristampa altri due saggi di argomento solo « lateralmente » dantesco dove, con scrupolo filologico e ricchezza di raffronti, si esamina la fortuna del commento virgiliano di Bernardo Silvestre, che dovette con ogni probabilità influenzare almeno indirettamente le concezioni di Dante, e si nega recisamente la presunta falsificazione delle *Egloghe* da parte del Boccaccio.

CORRADO CALENDÀ  
Università di Napoli

*su Dante*, vol. I, *Introduzione alla « Divina Commedia »*, Napoli, 1961, pp. 10 segg. (ora confluite nella raccolta complessiva degli studi danteschi dello stesso studioso americano edita da Il Mulino, Bologna, 1978).

C. ALVAR, *La poesía trovadoresca en España y Portugal*. Barcelona, ed. Planeta/Real Academia de Buenas Letras, 1977, pp. 301.

L'A. si è proposto di raccogliere e analizzare criticamente tutti i riferimenti, reperibili nella poesia occitanica dei secoli XII-XIII, a personaggi e fatti concernenti le corti di Castiglia, León, Navarra e Portogallo: volutamente sono rimaste fuori dall'indagine le relazioni intercorse fra i trovatori provenzali e la Corona d'Aragona, sia perché ai poeti in lingua d'oc fu ben chiara la natura speciale dei rapporti che a partire dal 1166, anno dell'affermazione della signoria di Alfonso II sulla Provenza, legavano il Sud della Francia alla Catalogna e all'Aragona, sia perché nel Nord-Est della penisola iberica lo spirito, le forme, le strutture, i tratti della lirica trobadorica misero ben presto profonde radici e germogliarono liberamente, sia — e non ultima ragione — perché sul tema si dispone già dei notevoli studi storico-letterari compiuti da M. de Riquer.

Intento primario — e dichiarato — dell'A. « no es hacer un es-

tudio filológico, sino un estudio de tipo histórico », nel quale gli accenni relativi ai regni peninsulari sono rintracciati, cronologicamente ordinati, discussi e vagliati alla luce dei dati emergenti dall'indagine storiografica; il lavoro risulta tuttavia interessante e raccomandabile non solo per lo storico, ma anche per lo studioso delle letterature medievali, giacché delle composizioni analizzate sono sempre messi in rilievo il valore e la risonanza sul piano sociale, politico e culturale. Rispetto alle insufficienti, frammentarie e superficiali annotazioni esistenti sull'argomento, il saggio dell'A. rappresenta indubbiamente un contributo ragguardevole tanto per il rigore e la dovizia dell'informazione che per la messa a punto e la delucidazione delle numerose questioni connesse all'attribuzione e all'interpretazione di molti « pezzi » trobadorici; certo, non tutti i problemi trovano soluzione nel lavoro dell'A. e non tutte le spiegazioni offerte si rivelano convincenti (così, ad esempio, a proposito del famoso *Labadol* citato da Peire d'Alvernha al v. 19 della sua canzone *Bel m'es quan la roza floris*, la chiosa, posta in forma interrogativa, « ¿No podria ser el senhal de Almería, última gran plaza perdida? », non soddisfa affatto e reclama nuovi, approfonditi apporti interpretativi del tipo di quelli che A. Roncaglia sta approntando e dei quali ha voluto cortesemente informarmi), ma va comunque riconosciuto al giovane professore di Letteratura Medievale Spagnola nell'Università di Barcellona il merito d'aver fatto avanzare in più punti e sotto molti aspetti le conoscenze relative ai rapporti dei trovatori provenzali coi regni cristiani della penisola iberica. Sorprende soltanto che una persona così valente e preparata quale mostra d'essere l'Alvar, nel capitolo in cui investiga sul significato attribuito dai trovatori ai termini *Espanha* ed *Espanhol*, consideri (p. 300) « estraña l'alusión a las aficiones gastronómicas de los españoles » da parte di Gavaudan che, nella poesia *Ieu no suy pars als autres trobadors*, rivolgendosi in tono polemico e sarcastico a *Joi* ed *Amor* (personificati), scrive: « *May amatz aver, so dizetz, / Que Espanhols no fa comer, / Ni Abraam no fe Sara* ». Il paragone istituito dal trovatore si rivela in verità valido, efficace e facilmente spiegabile tenendo conto del fatto che da parte degli uomini di lettere del medioevo la Spagna era molto spesso evocata non tanto come effettivo e preciso spazio geografico, quanto piuttosto come sfondo sul quale proiettare le più varie ed imprevedibili comparazioni. Per esaltare determinate doti umane, per descrivere il valore, la bellezza, la virtù, la ricchezza di una persona, o anche per reprimere e castigare vizi specifici, era abitudine prendere come punto di riferimento proprio le qualità degli abitanti della Spagna (ed istruttivo al riguardo è il saggio di J. A. Maravall, *El concepto de España en la edad media*, Madrid 1954, che l'A. pur cita), di un paese poco conosciuto e avvolto, anche in conseguenza delle fantasiose 'rappresentazioni' letterarie, in un'aura fabulosa e fascinosa che consentiva l'attribuzione di prerogative rare e fuori dell'ordinario. Si può considerare quasi come un luogo comune dei testi medie-

vali alludere ai *costumbres de España*, al comportamento, agli usi e al carattere dei nativi della penisola configurati come estrosi, bizzarri e singolari. Quasi sempre, le qualifiche assegnate e le costumanze delineate si rivelano senza fondamento nella realtà concreta e senza aggancio con la verità storica; non deve perciò sembrare strano che Gavaudan, per dare un'idea dell'eccesso e dell'esagerazione nell'attaccamento agli averi, adduca come pietra di paragone l'immoderato trasporto degli Spagnoli verso il cibo, tracciando anch'egli note caratteriali e accollando difetti per nulla propri del gruppo etnico menzionato.

Al volume già pubblicato l'A. promette nell'introduzione di far seguire un secondo volume comprendente: 1) la biografia dei trovatori che accennano nelle loro composizioni a eventi o a personaggi dei regni di Castiglia, León, Navarra e Galizia; 2) i testi occitanici originali, sia pur limitati alle parti strettamente attinenti al tema affrontato, riprodotti dalle edizioni critiche più accreditate; 3) una funzionale traduzione spagnola dei brani riportati. C'è da augurarsi che tale completamento al saggio edito non si faccia a lungo attendere e che si possa tra breve disporre in maniera integrale di un così comodo, utile ed efficiente strumento di lavoro.

SAVERIO GUIDA  
Università di Messina

*Enciclopedia*. Vol. I: *Abaco - Astronomia*, Torino, Einaudi, 1977, pp. XX-1099.

Non è certo compito di un periodico come il nostro dar conto della pubblicazione di enciclopedie, a meno che non siano dedicate espressamente al nostro campo di studi, come è il caso del *Lexikon des Mittelalters* (per il quale cfr. qui IV, 1977, p. 441). Crediamo però di dover fare un'eccezione per l'*Enciclopedia Einaudi*, perché essa non si propone di esporre, in forma piana e sminuzzata in una molteplicità di voci alfabetiche, la summa del sapere vulgato, quanto di rappresentare « l'intreccio delle strade che la ricerca contemporanea sta seguendo... una sorta di individuazione critica dei momenti di incrocio delle diverse problematiche » della cultura moderna (p. XIII). Si tratta dunque non di un'enciclopedia di fatti, di nozioni, di cose (i *realia* mancano quasi del tutto), ma di un'enciclopedia di idee e di problemi. In questa prospettiva, che naturalmente può essere discussa tanto in sé stessa che nella sua concreta realizzazione, l'*Enciclopedia Einaudi* non ci dirà cosa del medioevo sa (o si ritiene debba sapere) la persona colta di oggi, ma quanto incida la cultura medievale nella cultura contemporanea, quanto delle sue impostazioni, delle sue suggestioni e dei suoi problemi sia ancora vitale.

Da questo punto di vista, già il vol. I dà una risposta abbastanza

significativa. Anche senza contare l'articolo di apertura che, fuori dell'ordinamento alfabetico, è dedicato appunto a *enciclopedia* (di A. Salzano) e fa naturalmente largo riferimento all'enciclopedismo medievale, bisogna dire che non sono poche le voci che, pur in una volontà precisa di massima attualizzazione della problematica trattata, contengono riferimenti al medioevo. Così accade per *abitazione* (di J.-P. Raison), *alchimia* (di H. Dal Pra), *amore* (di J. Gomila), *armi* (di C. Ancona), *arti e artista* (di H. Damisch), *artigianato* (di M. Brusatin). Qualcosa di più potrebbero (o dovrebbero) darci voci come *alfabeto* (di E. Casade e Ch. Thomas), *angoscia/colpa* (di A. Fontana), *anthropos* (di E. Leach), *astratto/concreto* (di E. Rambaldi) e *astrologia* (di M. Dal Pra). La voce *antico/moderno* di J. Le Goff tratta un problema tipicamente medievale e ne mostra la permanente validità. Ma ancor più significativo è che abbiano qui posto, ed anzi largo sviluppo, alcune voci che toccano strutture essenziali della cultura medievale, riprese dalla cultura contemporanea a volte dopo secoli di discredito: penso ad *allegoria* (di un semiologo che è anche un medievalista: G. P. Caprettini), ad *analogia e metafora ed argomentazione* (di Ch. Perelman). Sulla base del solo vol. I è certo troppo presto per fare un bilancio dell'intera opera, che ne conterà dodici; ma attendiamo con interesse i volumi successivi, riservandoci un discorso più disteso sulla presenza del medioevo nella cultura moderna, quale verrà risultando da questo quadro aggiornatissimo.

A. V.

« *Metrica* », I (1978), rivista annuale diretta da G. L. Beccaria, R. Cremonante, F. Gavazzeni, D. Isella, P. V. Mengaldo, E. Raimondi [Milano-Napoli, Riccardo Ricciardi Editore, 1978, pp. XIV-359].

Si segnala all'attenzione dei lettori di « *Medioevo Romanzo* » il varo della rivista « *Metrica* », che già in questo primo, sostanzioso volume concede ampio spazio a argomenti medievali. Il perimetro degli interessi della rivista, precisano nella « *Premessa* » i direttori, è demarcato, più che da rigide scelte programmatiche, dalla « *competenza dei suoi promotori* », che verte soprattutto sulla « *metrica italiana e [su] quanto al suo esterno abbia in qualche modo a riguardarla* » (VII). Ma la direzione non esclude futuri allargamenti d'orizzonte, mentre fin d'ora si dichiara aperta a « *contributi di particolare portata metodologica* », anche se nati in campi esterni all'italianistica. Più delicata (ma una risposta la si potrà avere solo dai prossimi volumi) sarà la scelta dell'indirizzo metodologico da imprimere alla rivista, visto che gli approcci possibili ai problemi di versificazione sono vari, e non tutti conciliabili. In questo primo volume, intanto, i « *filologi* » (mi si perdoni la schematizzazione) fanno la parte del leone a scapito di « *linguisti* »

e « stilisti »; ma è importante l'ampio contributo di P. M. Bertinetto su *Strutture soprasegmentali e sistema metrico*, che affronta questioni teoriche che trascendono gli stessi confini dell'italianistica. Non dubito che discussioni su problemi di metodo non mancheranno nemmeno nei prossimi volumi della rivista: se è vero infatti che esiste in Italia una tradizione di studi metrici a cui far riferimento, è forse mancato, fino ad anni recenti, un dibattito su ciò che dovrebbe precedere (o, più ottimisticamente, accompagnarsi a) ogni tentativo di analisi concreta dei testi; e nel nesso teoria-pratica, si è piuttosto privilegiato il secondo elemento a danno del primo. Questa rivista dovrebbe costituire la sede ideale, oltre che per contributi analitici particolari, anche per l'approfondimento di tutta una serie di problemi di fondo.

Interesseranno i medievalisti soprattutto i seguenti saggi: S. Buzzei Gallarati, *Artifici metrico-prosodici e versificazione francese antica (con particolare riguardo alla quartina monorima di alessandrini)*; G. Gorni, *Un'ipotesi sull'origine dell'ottava rima*; M. Pastore Stocchi, *Su una saffica 'barbara' mediolatina*; P. G. Beltrami, *Prosodia e distribuzioni lessicali nella « Divina Commedia »*; P. Orvieto, *Sulle forme metriche della poesia del non-senso (relativo e assoluto)*; G. Gorni, *Note sulla ballata*. Concludono il volume una sezione di recensioni (relative alla produzione 1970-1973) e un « Notiziario bibliografico » 1970-1972.

COSTANZO DI GIROLAMO  
Università della Calabria, Cosenza