







MORT SUIV L'HOMME PAS À PAS

Représentations iconographiques,
variations littéraires, diffusion des thèmes

Actes du XVII^e Congrès international
Danses macabres d'Europe
Troyes, 25-28 mai 2016



Textes réunis par
Alessandro Benucci, Marie-Dominique Leclerc
et Alain Robert

UNIVERSITÉ DE REIMS CHAMPAGNE-ARDENNE
2016



REMERCIEMENTS

Les organisateurs du congrès tiennent à remercier tout particulièrement, pour leur aide et leur soutien, les partenaires suivants :

- Le Grand Troyes
- La Ville de Troyes
- Le Conseil départemental de l'Aube
- La Médiathèque du Grand Troyes, son personnel et tout spécialement Pascal Jacquinot
- Les bénévoles de l'association des Amis de la Médiathèque du Grand Troyes
- Le CRIMEL (Université de Reims Champagne Ardenne) et plus spécifiquement Jean-Louis Haquette, son directeur
- Madeleine Coppens, Beryl Bowyer, Édith Toussaint, Caroline Adam pour leur aide à la relecture des textes.

Conception de la couverture et mise en forme de l'ouvrage
Benoît ROUX (URCA)

Crédits couverture :

La grande Danse macabre troyenne par Philippe Guesdon

Crédits frontispice :

Illustration pour *La Flûte* par Marie-Christine Bourven

ÉPURE – Éditions et presses universitaires de Reims
Bibliothèque Robert de Sorbon
Avenue François-Mauriac
51 100 Reims
www.univ-reims.fr/EPURE/

ISBN 978-2-37496-011-1

SOMMAIRE

INTRODUCTION	9
Jean-Louis HAQUETTE	
REPRÉSENTATIONS ICONOGRAPHIQUES	
<i>Danses macabres</i>	15
Monica ENGEL, Daniel Burckhardt-Wildt and his enigmatic drawing of the demolition of <i>Basel's Dance of Death</i>	17
Angelika GROSS, Le Jugement dernier de l'ossuaire de la <i>Danse macabre du Grand-Bâle</i> et la mort comme sujet de réflexion au XIV ^e siècle	33
<i>Jugements derniers</i>	56
Ilona HANS-COLLAS, IUDICIUM TIME. Justice et avertissement à travers la Mort et son miroir À propos du <i>Jugement dernier</i> de Malines (1526)	59
Barbara FORESTI, <i>Il Giudizio Universale, l'Inferno e gli Evangelisti</i> di Pietro Pancotto : dall'ombra di un portico, alla luce di un'interpretazione	79
<i>Diffusion temporelle</i>	93
Marie-Suzon DRUAIS, Les représentations de la personnification de la Mort, l'Ankou, en Basse-Bretagne, aux XVI ^e et XVII ^e siècles	95
Didier JUGAN, Joël RASKIN, Du navire de la patience au triomphe de l'Église. Iconographie du bateau chrétien face à la mort, au péché et à l'hérésie (XVI ^e -XVIII ^e siècle)	113
Cristina BOGDAN, L'Image du jugement individuel de l'âme. Le voyage par les péages aériens dans l'iconographie roumaine du XVIII ^e siècle	141



Silvia MARIN-BARUTCIEFF, « ...Même quand je marche dans la sombre vallée de la mort, je ne redoute aucun mal ». Les supplices et la mort du martyr dans l'iconographie religieuse de Valachie au XIX ^e siècle	161
--	-----

VARIATIONS LITTÉRAIRES

<i>Inspirations médiévales</i>	181
Giuliana GIAI, Cronache dell'anno Mille : la buona e la cattiva morte negli <i>exempla</i> novalicensi	183
Alina ZVONAREVA, <i>El Ballo della Morte</i> : una rielaborazione della <i>Danse macabre</i> di Parigi nella Toscana del Quattro-Cinquecento	201
Gérard GROS, <i>Physionomie de la Mort dans l'Épître</i> de Gautier	215
Michela MARGANI, I dadi della Morte : metafore del gioco nella letteratura francese medievale	233
Antonia VIÑEZ SÁNCHEZ, Lo macabro femenino en el <i>Cancionero de Santa María de El Puerto</i> de Alfonso X el Sabio	249
Raffaele CIOFFI, Il supplizio dell'impiccagione nell'omiletica anglosassone, fra radici apocrife e reminiscenze poetiche	261
 <i>La mort mise en livre</i>	 273
Omar KHALAF, <i>Memorae novissima</i> : Caxton's and de Worde's editions of Earl Rivers' <i>Cordyal</i> and the Macabre in a late medieval English <i>Ars Moriendi</i>	275
Alberto MILANO, Rilegature italiane in carta xilografata con immagini della Morte	287
Tony SEATON, Sophie OOSTERWIJK, <i>The British Dance of Death</i> : <i>A Memento Mori</i> for Jane Austen's era	301

EN DEÇA ET AU-DELÀ DU MOYEN ÂGE : LA DIFFUSION DES THÈMES MACABRES

<i>Croyances et pratiques</i>	321
Novella LAPINI, La processione dei vivi e dei morti nella Roma antica : il funerale della <i>nobilitas</i>	323



Karin UELTSCHI, Danses macabres, cortèges de morts et chasses sauvages : variations mythiques et littéraires.....	333
Laura RAMELLO, Elisabetta NICOLA, Alex BORIO, « <i>Puet nul ocire la mort ?</i> » Credenze, miti, simbologie della morte nella trattatistica pseudo-scientifica medievale	347
Caterina Angela AGUS, La « morte doppia » nella devozione popolare tra Savoia e Delfinato	365
Cécile COUTIN, Un <i>Memento Mori</i> musical de Luigi Rossi (1597-1653) vers 1641-1645	383
<i>Mortalités littéraires</i>	389
Elisa MARTINI, Il Casentino dei morti dimenticati. Le novelle del Sire di Narbona e di Messer Cione	391
Marco PICCAT, La Danza della Morte alle origini del Regno di Sardegna	405
Marie-Dominique LECLERC, Trois p'tits tours et puis s'en vont : La Mort chez les marionnettes – la Mort, sujet central de la pièce.....	427

« *Puet nul ocire la mort ?* »
**Credenze, miti, simbologie della morte nella
trattatistica pseudo-scientifica medievale**

Laura RAMELLO
Elisabetta NICOLA
Alex BORIO
Università di Torino

La familiarità con la morte¹, tipica della sensibilità medievale, permea non solo i testi letterari, ma anche la produzione di tipo scientifico; al di là delle pretese di oggettività, lapidari, enciclopedie, bestiari pullulano di credenze e simbologie che contribuiscono a delineare, forse meglio di qualunque dissertazione morale, le paure e le curiosità dell'uomo dell'età di mezzo di fronte all'ineluttabile passaggio della « danza della morte ».

Pietre salvifiche e pietre mortifere (Laura Ramello)

La trattatistica medievale in campo mineralogico affonda le sue radici nell'antichità greco-latina e orientale, che riprende e sviluppa in vario modo; i testi elencano un numero variabile di gemme, descritte nelle loro virtù terapeutiche, magiche, taumaturgiche, divinatorie.

La distribuzione geografica dei trattati circoscrive due macro-aree di interesse, l'una gallo-romanza, in particolare anglonormanna, e l'altra iberica; ad esse corrispondono tradizioni profondamente diverse: i lapidari francesi derivano quasi tutti dal *De Gemmis* di Marbodo² e virano spesso verso la cristianizzazione dei contenuti; i lapidari spagnoli traggono invece spunto dalla sapienza greco-ellenistica, mediata dalla cultura araba, e sono di ispirazione prettamente astrologica³.

1. Di « *mort approvoisée* » parla Philippe Ariès nel suo saggio *L'homme devant la mort*, Paris, Seuil, 1977, p. 13-36.
2. *PL*, CLXXI, 1854, col. 1757-1780.
3. Si veda Cesare Segre, « Le forme e le tradizioni didattiche », in *Grundriss der romanischen Literaturen des Mittelalters*, VI-1, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1968, p. 132-134.

La loro disamina permette di individuare una serie piuttosto ricca di pietre che presentano connessioni con la dimensione macabra, nella duplice declinazione salvifica e mortifera.

Riguardo alla prima, l'attenzione va a mio avviso posta soprattutto sulla tipologia di eventi potenzialmente letali che le pietre permetterebbero di scongiurare : antidoto alla morte per calamità naturali come fulmini e tuoni sarebbe ad esempio un tipo di carbonchio rosso denominato *pyrophilos*, cuore pietrificato di un morto per avvelenamento, formatosi da pirogenesi indotta per nove anni :

Il gardet le portant⁴ contre le foudre⁵ et le tounoire et le gardet de tout venin et ne puet ly portant mourir ne espirer tant qu'il ait la pierre sus luy.⁶

La stessa prerogativa viene attribuita al ceraunio, che si credeva originato da tuoni e fulmini⁷ :

Cerano [...] ha questa virtute, che, chi l'hae cum sì [...] non poe morir de tone né perire in aqua.⁸

Oltre alla evidente correlazione fra genesi delle pietre e loro virtù, nel secondo esempio si rileva un'ulteriore proprietà, quella di preservare dal « perire in aqua » : il tasso di frequenza con cui la morte per annegamento viene evocata nei lapidari è sintomo dei timori che essa alimentava ; anche nel *Lapidario di Alfonso X* se ne fa esplicito accenno in relazione al *nerizech* (« Su proprietat es atal [...] que qui la trae consigo, nunqua puede morir en aqua... ») e alla *caldamuquida* (« ...et a en si quatro uertudes. La primera es que, al que la troxiere consigo, nunqual fallaran muerto en aqua... »)⁹.

Panacea contro questo e altri pericoli pare essere anche il calcedonio:

4. Ms. : segue *co* annullato da tratto orizzontale.

5. Ms. : *las poudre*.

6. Torino, Bibl. Reale, ms. Varia 110, F° 17r°.

7. Bartolomaeus Anglicus, *De proprietatibus rerum*, XXXII : « *Hi cadunt de locis tonitruis* ».

8. *Lapidario Eſtense*, ed. e trad. Piera Tomasoni, Milano, Bompiani, 1990, p. 71.

9. Alfonso X, *Lapidario (según el manuscrito escurialense H.I.15)*, ed. Sagrario Rodríguez M. Montalvo, Madrid, Gredos, 1981, p. 45 e p. 155. Le pietre citate non appaiono facilmente identificabili, probabilmente a causa di un processo di deformazione nel passaggio dal greco all'arabo e allo spagnolo che già C. Segre, *op. cit.*, p. 134, aveva rilevato.

Qui ceste pere portera,
Nen ardrat ne ne neiera,
Ne ja pur arme ne murra
Ne enpuisuné ne sera
Ne tempeste ne li nuira.¹⁰

La protezione che esso offre anche a chi lo porta con sé in combattimento è condivisa dal berillo, dal gagatromeo, dal rubino e da una misteriosa pietra rossa e lucente denominata *ipistiro*:

*Berrillo [...]e no poe essere presso in oste né in batagia, né morto. Gagatroneo [...] ha questa virtute, che chi l'hae cun si e' non pò esser morto né preso in bataglia... Ipištiro [...] Spesse fiate scanpa la persona, ch'ella non può esser tradita né morta. Robin [...] Scanpa de multe vendete [...] Non po' esser morto a gladio né presso in bataglia né morire de morte subitana.*¹¹

L'ultimo esempio richiama un tema a cui il Medioevo appare particolarmente sensibile, quello della morte improvvisa ; esso è ampiamente documentato nei lapidari di tradizione francese :

*Cianodees¹² : [...] homs qui la portet ne puet mourir sans confession, car elle gardet de mort subite
Emach : [...] garde de mort subite
Granif : [...] Celuy qui l'auroit au matin et au soir, iceluy jour ne¹³ // icelle nuyt ne puet morir subitement.¹⁴
[crisopras] :
Ne ja n'et en cel jur trahi,*

10. Paul Studer, Joan Evans, *Anglo-Norman Lapidaries*, Paris, Champion, 1924, p. 225-226, v. 658-662.
11. P. Tomasoni, *op. cit.*, p. 57, 109, 119 e 163.
12. Altrove denominata « Crimodee » (vedi Valérie Gontero, « *Les gemmes marines : au carrefour du lapidaire et du bestiaire : (d'après Phisice, une version du Lapidaire de Jean de Mandeville)* », in *Mondes marins du Moyen-Âge, Chantal Connochie-Bourgne* (ed), Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 2006. (Disponibile su Internet : <http://books.openedition.org/pup/3839>, nota 21 – creato il 29 ottobre 2015) o « Chimedia » (vedi P. Studer, J. Evans, *op. cit.*, p. 225). La genesi dell'alterazione del nome in fase di copiatura è facilmente intuibile.
13. Ms. : dittografia di *ne*.
14. Paris, BnF, ms. fr. 2007, f° 13v°, 19v° e 23v°-24r°.

Ne enpoysoné ne huni [...]
Ne mort subite ne prendrat [...]
*[ametištus] : Ne ja desconfés ne murrat.*¹⁵

Il legame con realtà ultraterrene ripropone il nesso, in senso oppo-
sitivo, fra l'origine della gemma e la sua virtù : in quanto « *sainctes
pierres* », nate nel Paradiso Terrestre o nei pressi del sepolcro di
Cristo, esse preservano dalla *mors repentina* ; soprattutto perché
rischiava di sorprendere in stato di peccato mortale, by-passando
tutte le pratiche del ben morire, ivi compresa la confessione, essa
era la « morte brutta e spregevole »¹⁶, ancor più se a ciò si sommava
la clandestinità e la solitudine, rischi potenziali in caso di annegame-
nto o folgorazione.

Il marchio di turpitudine segna anche la morte della vittima di
delitto, sia perpetrato con armi che con veleno¹⁷ : non a caso molte
sono le pietre indicate come protettrici da rischi di avvelenamento.

Per contro, le pietre mortifere sono precipuamente quelle che
inducono tale morte attraverso la loro somministrazione in forma
polverizzata all'interno di pozioni ; lo scopo è dunque quello di
provocare il più turpe dei decessi. Di una pietra nera di nome *medo*
avente tale potere parla già Marbodo nel *De Gemmis*¹⁸ :

Ast in Medorum regione lapis reperitur
Quem Medum vocitant, mortis dator atque salutis [...]
Si potum dederis, vomito pulmone peribit

contenuto ripreso nella Prima versione francese¹⁹ e da lì passato in
molti altri lapidari²⁰.

Analoga proprietà ha la pietra chiamata *tebelcuz*, citata nel
Lapidario alfonsino :

15. P. Studer, J. Evans, *op. cit.*, p. 273, 275, v. 201-211, 214, 274.

16. Philippe Ariès, *L'uomo e la morte dal Medioevo a oggi*, Roma-Bari, Laterza, 1980, p. 11.

17. *Ibid.*, p. 12.

18. *PL*, col. 1260-1261.

19. Léopold Pannier, *Lapidaires français du Moyen Age*, Paris, Vieweg, 1882, p. 59-60, v. 691-
694, 716-717 e 721-722.

20. Per esempio nelle versioni anglonormanne (P. Studer, J. Evans, *op. cit.*, p. 92).

*es tossico mortal, ca si della dieren a alguno a beuer, llaga las renes,
et faz la orina correr sangre et uenino, de guisa que si ayna nol
acorren con alguna cosa, deſto no a remedio ninguno si no la muert.*²¹

Alcuni minerali erano poi ritenuti favorevoli al processo di putrefazione dei cadaveri : tipica la pietra assia o sarcofago, formazione calcarea proveniente dall'Anatolia:

*Sarchofagus est une pierre qui devoret les charoignes des mors, pour
quoy enciennement les anciens firet les premierez archez et sepulcrez
des mors, pour ce que ceste pierre devouret et consumet en l'espace
de .xxx. jours le cors mort mis en elle.*²²

accanto a pietre che, al contrario, ne favorivano la conservazione, come l'alabastro :

*Nithomas est dicte alabaſtre, et selon aucuns est une maniere de
marbre. [...] Ceste pierre est tellement froide que [...] elle garde
les cors des mors, par sa dicte froidure, de tout faitours, mauveises
odours, et pour ce ensiennement l'on en faisoit les tombeaux et
sepulcrez.*²³

Per ragioni opposte questi erano dunque i materiali di elezione nella realizzazione delle urne funerarie. Alcune pietre erano inoltre usate in forma polverizzata per facilitare il processo di mummificazione :

*Dela piedra aque llaman ueneq[ue]n. [...] si del poluo della
esparzieren sobre cuerpo de om[n]e muerto, guardal de podreecer
et secal...*²⁴

*Dela piedra carabe. [...] Et quando la muelen, et echan los poluos
della sobre cuerpo de omne muerto, guardal del podreecer.*²⁵

21. Alfonso X, *op. cit.*, p. 104.

22. Torino, Bibl. Reale, ms. Varia 110, f° 23v° ; essa è citata già da Plinio e Marbodo (*PL* col. 1780). Vedi Claude Lecouteux, *A lapidary of sacred stones. Their Magical and Medicinal Powers Based on the Earliest Sources*, Rochester, Inner Traditions / Bear & Co, 2012, s.v.

23. Torino, Bibl. Reale, ms. Varia 110, f. 13v°.

24. Alfonso X, *op. cit.*, p. 90.

25. *Ibid.*, p. 103.

Gemme come il diàdoco erano invece ritenute capaci di indurre il movimento nei cadaveri, restituendo loro una parvenza di vitalità :

*A mort hume ne doit tucher,
Ker, s'ele i tuche, li mort levera,
Par sei meïsme eštera ;
Mais il ne purra nent aler
Ne nient veer ne nent parler ;
E, si tošt cum s'esluingnera
Li hom qui cešte pere avra,
Li morz hom dunt trebucherat
Quant la pere luing lui serra.*²⁶

La proprietà va forse riferita alla credenza medievale circa la sopravvivenza di una certa forma di sensibilità nel cadavere, almeno finché non è ridotto a scheletro²⁷. Sebbene il morto « vivificato » non sia in grado di camminare, vedere o parlare e cada a terra non appena la pietra si allontana, è evidente che la straordinaria proprietà incuteva terrore ; esisteva nondimeno la possibilità di liberarsene grazie al crisòlito :

*Qui grisolite percié truove
[...] n'a mie poor de gent morte.*²⁸

Le gemme potevano infine fungere da « catalizzatori » fra il mondo dei vivi e quello dei morti ; in questo senso la tradizione dei lapidari testimonia appieno la fase di radicale cambiamento nelle relazioni fra vivi e morti che, condizionata dalla nascita del purgatorio, culmina con « l'invasione degli spettri » nel corso del XII secolo : in

26. P. Studer, J. Evans, *op. cit.*, p. 227, v. 705-714. Nel manoscritto, Paris, BnF ms. fr. 2007, f° 17v°, viene attribuita la stessa proprietà a una pietra chiamata *dradicez*. Il rapporto del diàdoco con i morti è comunque bivalente : altrove si dice infatti che esso perderebbe le sue virtù entrando in contatto con un cadavere o un sepolcro aperto ; la circostanza è illustrata già da Marbodo (*PL*, col. 1768), da cui si trasmette a una nutrita tradizione, non solo francese ; vedi L. Pannier, *op. cit.*, p. 67, v. 917-920, P. Studer, J. Evans, *op. cit.*, p. 109, Joan Evans, *Magical jewels of the Middle Ages and the Renaissance*, New York, Dover publications, 1976, p. 200, New York, Pierpont Morgan Library, ms. 967, f° 49r°, P. Tomasoni, *op. cit.*, p. 85.

27. Ph. Ariès, *L'uomo [...]*, *op. cit.*, p. 411-415.

28. Aix-en-Provence, Bibl. Méjanès, ms. 164, f° 54r°.



una situazione in cui « lo spazio dei morti [...], senza confondersi con lo spazio dei vivi, è a questo strettamente associato »²⁹, il passaggio può divenire bidirezionale. L'onice consentirebbe ad esempio di rivedere in sogno i trapassati, parlare con essi e sapere se sono bisognosi di suffragi :

*Oniche est noire [...] et fait home songer de nuyt son amy mort en dormant et ly souvient au matin de quoy le mort est besoigneux.*³⁰

Le connessioni, più o meno fantasiose, fra la tradizione dei lapidari e la dimensione macabra mostrano in ultima analisi come la loro incidenza sia inversamente proporzionale alla facilità di identificazione delle gemme e alla loro allegorizzazione in chiave cristiana; non a caso tali tematiche sono pressoché assenti sia nella pur nutrita tradizione del *Lapidaire chrétien*³¹, sia nel lapidario contenuto nel *Libro di Sydrac*, entrambi basati precipuamente sulla trattazione delle pietre citate nelle Sacre Scritture.

La Morte nel libro di Sydrac le Philosophe (Elisabetta Nicola)

Il *Sydrac le philosophe* o *Le livre de la fontaine de toutes sciences*³², si può inserire nel novero delle enciclopedie medievali, sebbene la sua struttura a domande e risposte³³ non segua un ordine preciso e la trattazione degli argomenti denoti « la mancanza d'un minimo spirito scientifico »³⁴. I temi ricorrenti sono il Giudizio Universale, Dio, le proprietà delle pietre, la fisiologia umana e, non ultima, la morte. Nel Medioevo grande era la paura dell'Aldilà e non stupisce che essa emerga anche dal *Sydrac* sotto forma di numerose domande,

-
29. Jean-Claude Schmitt, *Religione, folklore e società nell'Occidente medievale*, Roma-Bari, Laterza, 2000, p. 183.
30. Torino, Bibl. Reale, ms. Varia 110, f° 14v°. Vedi anche J. Evans, *op. cit.*, p. 218 ; P. Studer, J. Evans, *op. cit.*, p. 123. New York, Pierpont Morgan Library, ms. 967, f° 35v° e Aix-en-Provence, Bibl. Méjanes, ms. 164, f° 56r°.
31. Vedi Laura Ramello, « Il lapidario nouv. acq. fr. 11678 della Bibliothèque nat. di Parigi : studio preliminare all'edizione critica », *Messana*, 6, 1991, p. 173-223.
32. Sydrac le philosophe, *Le livre de la fontaine de toutes sciences*, ed. Ernstpeter Ruhe, Wiesbaden, Reichert, 2000.
33. Il testo presenta il dialogo tra Boctus, antico re della Babilonia, e il filosofo-profeta Sydrac. L'opera, composta nel corso del XIII secolo, narra tale incontro come accaduto prima dell'avvento di Cristo.
34. C. Segre, *op. cit.*, p. 139.



le quali si possono idealmente raggruppare in tre macro aree : le domande sulla morte, le domande sull'Aldilà, le predizioni di morte.

Le domande sulla morte

Questo tipo di domande riguarda la morte nei suoi aspetti più generici. Significativo appare in questo senso il brano seguente, tratto dalla domanda 36.

*Le roi demande : Por quoi eſt nomee la mort et quanz mors sont ?
Sydrac respont : De ce qu'ele eſt amere et de ce que Adam mordi la pome que li eſtoit devee, et por ce fumes nos tuit mort.³⁵*

La richiesta del re riguarda la stessa origine della morte che il filosofo fa risalire al peccato originale, ovvero alla disobbedienza di Adamo. Sydrac propone poi una breve articolazione identificando tre tipi di morte : quella acerba dei bambini, quella aspra dei giovani e quella naturale degli anziani. Degno di interesse il suo ribadire che la morte è dovuta al peccato, tema che troviamo anche nelle domande 37 e 41 :

*Le roi demande : Les genz s'il ne morussent, fussent eſté touz au monde ?
Sydrac respont : Se Adam ne pechaſt, nul ne moruſt ne nul ne fuſt issu de paradis au monde et a son travail.³⁶
Le roi demande : Puet nul home occire la mort ?
Sydrac respont : Nus ne puet occire la mort ne cil qui la commença. Car Dieu la fiſt, et Adam et Eve la commencierent par le pechié que firent encontre le Creator.³⁷*

La morte, conclude Sydrac, verrà spiritualmente sconfitta solo dal Figlio di Dio, il quale rimedierà alla colpa di Adamo. Come si può osservare, il saggio non si limita quasi mai a rispondere alle domande in modo preciso, poiché ciò che a lui preme è l'insegnamento morale. Ad esempio, quando gli viene chiesto « *Comment muerent les gent ?* »³⁸, Sydrac non solo elenca le varie cause per cui

35. Sydrac le philosophe, *op. cit.*, p. 57.

36. *Ibid.*

37. *Ibid.*, p. 58.

38. *Ibid.*, domanda n° 75, p. 68.

si può morire, ma propone una distinzione : i buoni morranno secondo il tempo concesso loro dal Creatore, mentre i malvagi anzi tempo a causa dei peccati commessi.

Ecco poi una serie di domande a carattere, si potrebbe dire, sociale :

Le roi demande : Comment les riches muerent ausi lagierement comme le povres ?

Sydrac respont : Dieu a fait le riche et le povre d'une nature de IIII elemens, et a li eſt tot I ausi le povre comme le riche [...] Mes a la mort son tuit comunaus, et d'une petit chose muert ausi legierement le riche comme le povre, car sa richesce ne le puet chalongier por tot l'avoir du monde.³⁹

Sydrac lega ancora una volta la sua risposta all'insegnamento teologico-morale : i ricchi muoiono tanto quanto i poveri poiché questa è la natura umana. Interessante risulta l'ultima frase, in cui viene evidenziato come la ricchezza non serva ad allungare o preservare la propria vita. Questo tema⁴⁰ doveva essere particolarmente sentito, in quanto lo vediamo ricomparire più dettagliatamente alla domanda 168 :

Le roi demande : Puet nul eschaper de la mort pour nulle richesce ne pour nulle force ne pour fuir ne pur escondre ?

Sydrac respont : [...] Nuls ne puet eschaper que il ne soit mort au toſt au tart. Car se il aloit en abisme de la terre ou au fons de la mer au rampaſt en l'air, de la mort ne puet fuir [...]. Et tout l'avoir du monde et le sens et l'enging et la force ne le pourroit racheter ne reschaper un quart d'eure de jour de vivre plus se a Dieu ne venoit a plaisir. Car boens et mauls, riches et povres, fors et foibles mourir couvient, que eschaper n'em pourront.⁴¹

Di diverso tenore sono invece le domande a contenuto pseudo-scientifico. Nella domanda 43 troviamo l'interesse per il sangue, prezioso elemento strettamente collegato all'anima secondo le credenze antiche. Vale la pena riportare parte di questo passo, piccolo cameo delle convinzioni fisiologiche dell'epoca.

39. *Ibid.*, domanda n° 87, p. 71.

40. Tematica già prettamente evangelica, per cui si ricordi Luc. XII, 13-21.

41. Sydrac le philosophe, *op. cit.*, p. 96.

*Le roi demande : Quant le cors muert, le sanc que devient ?
Sydrac respont : Le sanc Dieu le fist au cors de l'yaue et le cors de
la terre. Car ansi come l'yaue aboivre la terre et la soustient, ausi
aboivre le sanc le cors et le sostient, et l'ame maintient le sanc et le
cors par sa cholor, car cele cholor chauffe le sanc et le fait esmuevre
par le cors. Et quant cele meesme ame se deseuvre du cors, ele enporte
sa cholor, la quele esmuet et fait vivre le sanc et le cors. Quant le
sanc pert la cholor de l'ame, si retourne a sa nature, c'est yaue.⁴²*

Le domande 173 e 530 si soffermano su quello che avviene effettivamente durante il trapasso, ovvero il distacco tra corpo e anima. È curiosa l'attenzione per il dolore che i due elementi possono provare al momento di disgiungersi :

*Le roy demande : poise il a l'ame comme elle se depart de l'omme et
al cors quant il se parte de l'ame ?*

*Sydrac respont : Sire oïl, il leur em poise moul durement et sont
moul tristés quant l'un se part de l'autre : et se il en fuist a euls,
jamés ne s'en departissent.⁴³*

*Le roy demande : Qui sent la douleur comme l'ame se depart du
cors, l'ame ou le cors ?*

*Sydrac respont : Quatre choses sont au partir l'ame du cors : paour,
tristesse, peine, doulor. L'ame a la paour et la tristesse, le cors a la
peine et la douleur.⁴⁴*

Le domande sull'aldilà

La prima domanda concernente la vita ultraterrena pare simile a quella già trattata all'inizio del primo paragrafo. Tuttavia, come si vedrà, lo è solo apparentemente, in quanto è intesa a fornire basilari informazioni sulla morte intesa come « porta » verso l'aldilà.

Le roi demande : Pour quoi est apellee mors ?

*Sydrac respont : Elle n'est mie apellee a cels qui muèrent en cest
siecle, ainz est apellee trepassement. Car cels qui muèrent en cest
siecle, il nos est avis qu'il muèrent et il trespasent de cest siecle
en l'autre. Cels muèrent qui ne croient lor Creator, et cels qui le*

42. *Ibid.*, p. 59.

43. *Ibid.*, p. 98.

44. *Ibid.*, p. 204.

croient et son hors de son commandement, a cele gent vaudroit mielz la mort a lor ames ausi come a lor cors que estre en bas enfer tormentés, car il demanderont la mort et la mort lor fuyra. Et le bon trespasent et ne muerent mie.⁴⁵

Sydrac sottolinea come il termine *mors* non sia da riferire ai giusti : per costoro si deve parlare di *trepasement*, poiché la loro anima trasmigra naturalmente da questo secolo a quello eterno. La morte, intesa come annientamento di anima e corpo, è invece ciò che invocheranno i dannati, costretti alle pene infernali. Questo concetto ritorna anche alla domanda 39⁴⁶, in cui viene ribadito come i tormenti patiti in vita e la stessa morte non gioveranno per niente a coloro che non avranno seguito i comandamenti divini. Similmente, alla domanda 223⁴⁷ si distingue tra morte dei giusti e dei peccatori : i primi saranno portati in cielo dagli angeli di Dio, i secondi saranno ghermiti dai diavoli :

Le roy demande : Les quieulx anges prennent les ames a la gent ? Sydrac respont : Chascune ame se ele est boenne et juste [...] vient l'angele qui la gardent et gouvernent en cest siecle [...] et l'emportent en chantant et esjoissant et loant le Createur pour elle et la posent a grant honneur u ciel. [...] Et la mauvase ame quant elle se veult dessever de cest cors mortel, se vient le deable, [...] et l'emportent honteusement et doulereusement en la peine d'emfer.⁴⁸

Le predizioni di morte

Occorre ricordare che nel corso del Medioevo l'atteggiamento della Chiesa nei confronti degli oroscopi non fu affatto intollerante come divenne in seguito⁴⁹, ragion per cui non risulta strano trovare un'ampia sezione del *Sydrac* dedicata proprio ai segni zodiacali⁵⁰. Le

45. *Ibid.*, domanda n° 54, p. 62. Sulla morte come passaggio vedi J.-Cl. Schmitt, *op. cit.*, p. 183.

46. *Ibid.*, p. 57.

47. Simile contenuto hanno le domande numero 719 e 783, rispettivamente a p. 252 e p. 269.

48. *Ibid.*, p. 111.

49. Per un inquadramento generale sulle opere a carattere astrologico si veda C. Segre, *art. cit.*, p. 126-127.

50. Alla domanda 416 p. 170, Sydrac sostiene che è Dio stesso l'artefice dei sette pianeti e dei dodici segni.

predizioni riguardano le caratteristiche generali del segno, la condotta dell'individuo e il modo in cui quest'ultimo potrebbe morire.

Eccone alcuni esempi :

Le roy demande : Que sera de l'emfant se Aries aura esté encontre de Saturnus au point de sa nativité ?

Sydrac respont : Se Aries aura esté a l'encontre de Saturnus a cestui point, il mourra petit emfant estaint qui ne touchera mie neufmoys.⁵¹

Le roy demande : Se Pisces aura esté a l'encontre de Jupiter au point de la nativité de l'emfant, que sera de lui ?

Sydrac respont : Il sera roont et gros [...] et aura perillg de pierre; et se il de ce eschappe, il vivra communal temps. Et se l'emfant est femmelle [...] aura seignal au genoill et perillg d'yaue ; et se elle de ce eschappe, elle vivra longuement.⁵²

Le roy demande : Que sera de l'emfant se Taurus aura esté a l'encontre de Mars au point de sa nativité ?

Sydrac respont : [...] perill avra de beste ; se il de ce eschappe, il vivra communal temps.⁵³

Analizzando tutte le possibili congiunzioni tra segno e pianeta corrispondente che vengono presentate, al di là delle poco credibili predizioni, si può notare come i rischi mortali che ricorrono più spesso siano l'essere attaccati o divorati da belve feroci, la prematura morte in fasce, i calcoli renali, l'annegamento.

Più o meno involontariamente quindi, il *Libro di Sydrac* fornisce un'elenco delle più temute – e fors'anche più probabili – cause di morte dell'epoca⁵⁴, prima che la « morte nera » si impadronisca definitivamente della scena.

La Morte anfibia (Alex Borio)

Il tema della morte è diffusamente presente nell'ambito dei bestiari medievali, dove si trovano catalogate bestie sia reali che inventate esplicitamente, ammantate di aura mortuaria. A tal riguardo si notino le seguenti descrizioni, relative alla manticora e alla salamandra :

51. *Ibid.*, domanda n° 975, p. 357.

52. *Ibid.*, domanda n° 999, p. 364.

53. *Ibid.*, domanda n° 1002, p. 365.

54. Per un *excursus* sulle principali cause di morte nel Medioevo vedi Michel Vovelle, *La mort et l'Occident de 1300 à nos jours*, Paris, Gallimard, 1983, p. 34-36.

« Una fera, manticora kiamata, pare d'omo et de bestia concepta, però ka a ciascheduno è semegliata, e carne umana desia e afeçta »⁵⁵; e

*Salamandra dicta, quod contra incendia valeat. Cuius inter omnia venena[ta] vis maxima est. Cetera enim singulos feriunt, hec plurimos pariter intermit. Nam si arbori irreperit, omnia poma inficit veneno, et eos qui ex eis pomis ederint occidit. Qui eciam, si in puteum ceciderit, vis veneni eius potantes interficit.*⁵⁶

L'immaginario semiotico è stato a tal punto configurato dai bestiari medievali che le valenze metaforiche associate ad alcune categorie di anfibi (così come di altri animali) sono quasi automaticamente accettate e adottate in numerose trattazioni nell'ambito delle quali suddetti animali sono, dal punto di vista simbolico, vincolati semioticamente alla morte. Tale fatto è psicologicamente ambiguo, poiché acqua e terra, ossia gli elementi nei quali gli anfibi vivono, sono simbolicamente associate anche (se non prevalentemente) alla vita, e una declinazione prettamente mortuaria delle creature a esse correlate può apparire distonica. Ciononostante occorre considerare che entrambi gli elementi naturali citati recano in se stessi una duplicità congenita (generatori di vita e strumenti di morte e tortura non soltanto in epoca medievale), in funzione della quale bisogna dunque valutare il significato metaforico proprio degli anfibi, di fatto esseri liminari che necessitano del contatto con acqua e terra per poter vivere, e che compiono ripetutamente un passaggio dall'una all'altra: tale transizione perenne rievoca psicologicamente il passaggio ciclico dalla vita alla morte.

A tal riguardo Dario De Santis osserva che « Più che un confine preciso, il passaggio fra la vita e la morte appare come uno spazio indefinito »⁵⁷. Relativamente al contatto con acqua e terra, il principio di riemersione che induce la vita a fuoriuscire e quindi generarsi, e quello di immersione che ne comporta l'annientamento sublimano la duplicità del binomio vita/morte e la funzione che

55. *Bestiario Moralizzato*, in Luigina Morini (ed.), *Bestiari Medievali*, Torino, Einaudi, 1996, p. 505.

56. *Il Fisiologo latino, versio bis, ibid.*, p. 74.

57. Dario De Santis, « La morte e la psicologia. Gli studi sulle ultime sensazioni della vita nel primo novecento », in Francesco Paolo de Ceglia (ed.), *Storia della definizione di morte*, Milano, Franco Angeli, 2014, p. 331.

a tal riguardo gli anfibî svolgono. Proprio la perenne indefinitezza spaziale rende gli anfibî correlativi oggettivi che riverberano il passaggio fra la vita e la morte.

I rospi

Anzitutto si possono individuare due interessanti categorie di anfibî in tal senso emblematicamente codificate : i rospi e i cocodrilli. Relativamente alla prima categoria menzionata Nicholas J. Saunders scrive che

Le rane e i rospi, membri della medesima famiglia di anfibî anuri, sono accomunati nel simbolismo tradizionale dal fatto di essere collegati agli stadi embrionali della vita, alla fertilità e ai processi pregni d'acqua come quello della nascita e della pioggia [...] Il rospo, prezioso nell'ecologia in quanto divoratore di insetti, acquisì una fama sinistra nel Vicino Oriente e poi nell'Europa cristiana, forse perché era velenoso. Non dello stesso parere erano i Cinesi, che lo essiccavano per estrarne il veleno che poi impiegavano in antichi preparati medici [...] Nel Medioevo cristiano, i rospi erano compagni delle streghe, simboli dell'avarizia e della lussuria e torturatori di coloro che stavano all'Inferno per questi e altri peccati.⁵⁸

Cecco D'Ascoli invece ne descrive la peculiarità letale con le seguenti parole : « Aspro veneno dico ch'è nel botro che, per freddezza, fa le membra morte »⁵⁹. Il rospo dunque, legato tanto all'ambiente della terra quanto a quello dell'acqua, si distigue dalla rana assumendo connotati negativi ; si veda per esempio la seguente definizione :

Talvolta confuso con la rana, il rospo è anche il suo opposto. Il rospo, repellente e crepuscolare, è un animale demoniaco, votato alle tenebre, mentre la rana, solare, se viene considerata anch'essa una manifestazione diabolica, può suggerire un simbolismo positivo.⁶⁰

58. Nicholas J. Saunders, *Animali e spiritualità*, Torino, EDT, 2000, p. 106.

59. Cecco D'Ascoli, *L'Acerba*, in L. Morini, *op. cit.*, p. 603.

60. Michel Feuillet, *Lessico dei simboli cristiani*, Roma, Edizioni Arkeios, 2006, p. 98.

Si riscontra quasi una condanna a prescindere, una indiscutibile cristallizzazione del rospo in simbolo negativo che diviene pertanto un elemento di perversione del contesto nel quale appare.

I rospi dimostrano, nel momento di venire reinterpretati artisticamente, un radicamento alla morte fondamentalmente letto in chiave negativa, esplicitando iconograficamente la valenza del binomio vita/morte. Nell'allegoria infernale contenuta nel *Kalendrier des Bergiers*⁶¹ le pene sono inferte per mezzo dell'ingerimento di creature anfibe, le quali proprio in virtù dell'atto di penetrazione nella vita generano sofferenza e morte. Il collegamento con la morte è istituito sia psicologicamente che concretamente: tali animali rievocano le procedure stesse di immersione/sepoltura che all'uomo costerebbero il decesso mentre per loro sono naturali. L'aura mortifera è resa ancor più inquietante se si riflette circa le potenzialità terapeutiche di tali bestie: infatti sin dal Medioevo il veleno assume la duplice valenza di strumento di morte e cura⁶². Risulta quindi che i rospi sono considerati autentico strumento di stregoneria, e che spesso le radici della percezione immaginativa rapportata a questi anfibi sono riconducibili al principio di una ritualità condannata a essere nefasta, ossia a diventare una procedura attuata esclusivamente al fine di procurare la morte. Ecco dunque che i rospi divengono autentici messi mortuari, canali metaforici che connettono i viventi all'idea di loro stessi trasfigurati in non più vivi. Florent Quellier studiando i dipinti murali della cattedrale di Albi constata che viene invertito il supplizio di Tantalo, riunendo a tavola un gruppo di ingordi ai quali il diavolo fa ingerire immondi rospi. Un trattamento identico, sostiene F. Quellier, si ritrova nei sette peccati capitali dipinti da Hieronymus Bosch (1475-1480 circa). F. Quellier ritiene il rospo essere l'animale più laido della creazione medievale, adottato dagli ordini mendicanti per ammaestrare la popolazione contro il peccato di gola a partire dal XIII secolo.⁶³

61. *Compoſt et Kalendrier des Bergiers*, Paris, Guy Marchant, 1493, (Paris, BnF, RES-M-X-33, f° f.ij; <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/>).

62. Tuttavia la lettura in chiave mortifera è quella più diffusa e comporta un'associazione quasi sistematica all'elemento infernale. Jean-Paul Clébert scrive che « Le allucinazioni provocate dall'assorbimento di miscugli contenenti una buona parte di carne di rospo potevano effettivamente indurre le streghe a partecipare al sabba » (*Animali fantastici - Animali reali e immaginari che popolano le fiabe, la pittura, la mitologia e i proverbi popolari*, Milano, Armenia Editore, 1990, p. 264).

63. Florent Quellier, *Gola. Storia di un peccato capitale*, Bari, Edizioni Dedalo, 2012, p. 24.

I coccodrilli

Tale retaggio metaforico si riscontra anche relativamente all'altro tipo di anfibio preso qui in esame, ossia il coccodrillo⁶⁴. Definito nel *Bestiaire* di Philippe de Thaün : « *Cocodrille signefie diable en ceste vie ; quant buche uverte dort dunc mustre enfern e mort* »⁶⁵, il coccodrillo è spesso, semioticamente, archetipo dell'ambiguità umana, connesso nei bestiari medievali a vanità, lusso e inganno perché i suoi escrementi un tempo erano impiegati come cosmetici contro le rughe⁶⁶.

Particolarmente in questo caso l'animale assume la duplice valenza di pericolosità e contraddittoria contromisura opposta al decadimento fisico e, pertanto, alla morte. La subdola natura del coccodrillo si riscontra anche pittoricamente ne *I sette peccati capitali* di Bosch, in cui il coccodrillo appare iconograficamente quale messaggero di morte, connotando diabolicamente la scena. Tuttavia si può rilevare un'ulteriore implicazione metaforica. La composizione dell'immagine rievoca quella che caratterizza le raffigurazioni degli incubi, come nella tela realizzata da Füssli.

Perciò il tormento è tanto imposto dal terrore della morte quanto, più subdolamente, dalla propria vanità. Ulteriore contraddizione dunque, poiché il perseguimento di un ideale di bellezza che nasconde e vinca la morte avviene attraverso il ricorso a un simbolo della morte stessa. Sotto questo aspetto la valenza negativa e mortifera agisce in prima istanza sulla psiche prima ancora di influenzare il fisico, e per questo risulta essere autenticamente diabolica. Louis Charbonneau-Lassay osserva che i Bestiari lo chiamano la *coccodrilla* e persino la *cocatrix*, nome che in alcune campagne francesi viene ancora dato all'uovo da cui una volta si diceva nascessero i basilischi, e che nell'emblematica cristiana simboleggia l'inferno stesso, raffigurando per esempio l'ingresso dell'inferno con la gola aperta di un mostro a forma di drago nella quale i demoni infornano i dannati⁶⁷.

64. Per la sua raffigurazione nei bestiari medievali vedi ad esempio il ms. London, British Library, Harley 4751, f° 62v° (secondo quarto del XIII secolo) : <https://www.bl.uk/catalogues/illuminatedmanuscripts/TourBestiaryGen.asp>.

65. Philippe de Thaün, *Bestiaire*, in L. Morini, *op. cit.*, p. 148.

66. N. J. Saunders, *op. cit.*, p. 100.

67. Louis Charbonneau-Lassay, *Il Bestiario del Cristo*, Roma, Edizioni Arkeios, 1994, vol. 2, p. 398.

Risulta singolare il fatto che il coccodrillo venga identificato con creature mitiche dalle peculiarità prettamente distruttrici : tanto il basilisco provoca la morte attraverso la mutazione, per mezzo dello sguardo, in pietra, quanto il drago uccide sputando fuoco. In entrambi i casi si tratta di azioni annichilenti che sortiscono un effetto del tutto divergente da quello che produrrebbero l'acqua o la terra. Si può affermare che sono la negazione degli effetti propri degli elementi associati al coccodrillo : sia la pietrificazione che l'incenerimento sono infatti il ribaltamento radicale delle proprietà vitali che caratterizzano acqua e terra ; rappresentano quindi l'annullamento della fertilità.

Dunque il coccodrillo non solo è propagatore di morte, ma anche generatore di esseri immaginari propagatori di morte. La prospettiva medievale abbandona quella classica e prosegue secondo quella cristiana : Cecilia Gatto Trocchi, per esempio, scrive a riguardo delle valenze simboliche associate al coccodrillo che

Per il filosofo e biografo greco Plutarco il coccodrillo è un simbolo di Dio, mentre i Romani erano convinti che una testa di coccodrillo posta sulla porta evitasse i danni da parte della grandine. All'interno dell'*Antico Testamento*, nel *Libro di Giobbe*, il coccodrillo è l'immagine del mostro Leviatano [...] Nel Medioevo questo animale veniva visto come una creatura infernale.⁶⁸

Nei due esempi presi in esame entrambi gli anfibi sono simboli di morte pur essendo legati a fonti di vita, e proprio per questo motivo risultano tanto più inquietanti e subdoli. L'associazione sistematica (ricordiamolo : contestualmente alla cosmogonia medievale) al mondo infero li rende attori di una vera e propria danza di morte, esseri la cui presenza reca la minaccia insita nel *Memento mori*, destabilizzanti poiché privano gli elementi naturali delle funzioni salvifiche. In questi casi si può riscontrare il pervertimento della morte che, incarnata nelle due categorie di anfibi, rappresenta una minaccia psicologica e fisica. Se la presenza dei rospi nelle rappresentazioni, pittoriche soprattutto, di danze macabre è decisamente

68. Cecilia Gatto Trocchi, *Enciclopedia illustrata dei simboli*, Roma, Gremese Editore, 2004, p. 113.

diffusa, più rara è quella dei coccodrilli. Risulta emblematica del valore simbolico della bestia in questione la descrizione relativa a una rappresentazione popolare di un Trionfo della Morte tenutasi a Palermo nel 1563, fornita da Giuseppe Pitrè :

Vedevansi in ultimo 12 personaggi sedenti su cavalli squallidi, magri, con figure di Morte, con la tromba, stendardo e tutti gli altri trofei letiferi che aveano dintorno [...] et in capo a tanta compagnia avevano pinto un gran diavolo a cavallo che portava uno stendardo in mano fatto a guisa di coccodrillo.⁶⁹

A differenza di altre tipologie testuali che videro progressivamente esaurire la forza propulsiva delle loro valenze simboliche, i Bestiari non cessano di veicolarle nel corso del tempo ; due opere, in ambito contemporaneo, sono indicative in tal senso : si tratta del *Bestiario* di Julio Cortázar⁷⁰ e de *Il libro degli esseri immaginari* di Jorge Luis Borges. Mentre nel primo caso il volume è una raccolta di racconti in cui animali reali (una tigre, dei coniglietti) o immaginari (le mancuspie, ipotetici roditori) destabilizzano l'ordine naturale della vita comune portando morte e scompiglio, nel secondo caso Borges ha strutturato la propria opera quale autentica classificazione di bestie immaginarie, spesso associate a valenze mortuarie. Si veda il caso delle Lamie :

Dalla vita in su, avevano l'aspetto di una bella donna ; dalla vita in giù, quello di una serpe. Alcuni le definirono fattucchiere ; altri, mostri maligni. Non avevano il dono della parola, ma il loro fischio era melodioso.

Nei deserti, attiravano i viaggiatori, per poi divorarli.⁷¹

69. Giuseppe Pitrè, *Delle Sacre rappresentazioni popolari in Sicilia*, Palermo, Tipografia di B. Virzi, 1876, p. 49.

70. Julio Cortázar, *Bestiario*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1951.

71. Jorge Luis Borges, *Il libro degli esseri immaginari*, Milano, Adelphi, 2006.