



**RICERCHE
INTERMEDIEVALI**

collana ideata e diretta da
FRANCESCO MOSETTI CASARETTO

RICERCHE INTERMEDIEVALI

CONOSCERE IL MEDIOEVO ❖ ATTRAVERSO I MEDIOEVI

DIRETTORE

Francesco Mosetti Casaretto

COMITATO SCIENTIFICO

Stefano Asperti, Alberto Blecua, Massimo Bonafin, Rita Caprini, Stefano Carrai, Gioachino Chiarini, Giulio d'Onofrio, Edoardo D'Angelo, José Manuel Díaz de Bustamante, Vittoria Dolcetti Corazza, Lucie Doležalová, Peter Dronke, Johann Drumbl, Clara Fossati, Alessandro Fo, Enrico Giaccherini, Thomas Haye, Marcello Meli, Paolo Odorico, Veronica Orazi, Tiziano Pacchiarotti, Nicolò Pasero, Stefano Pittaluga, Pietro B. Rossi, Kurt Smolak, Francesco Stella, Federica Veratelli, Maurizio Vitale.

SEGRETERIA SCIENTIFICA

Michael P. Bachmann

REDAZIONE

Roberta Ciocca

redazione: <francesco.mosetticasaretto@unito.it>



HOMO INTERIOR

Presenze dell'anima
nelle letterature del Medioevo

*Atti delle V Giornate Internazionali
Interdisciplinari di Studio sul Medioevo*

(Torino, 10-12 Febbraio 2015)

a cura di

Francesco Mosetti Casaretto

con la collaborazione di

Attilio Grisafi



Edizioni dell'Orso
Alessandria

Volume pubblicato con un contributo del Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università degli Studi di Torino.

Francesco Mosetti Casaretto ha curato il progetto scientifico e l'organizzazione delle «Giornate», l'allestimento complessivo del presente volume, l'*editing* di metà dei contributi e la correzione delle bozze; Attilio Grisafi ha curato l'*editing* della seconda metà dei contributi.

© 2017

Copyright by Edizioni dell'Orso s.r.l.
via Rattazzi, 47 15121 Alessandria
tel. 0131.252349 fax 0131.257567
e-mail: edizionidellorso@libero.it
<http://www.ediorso.it>

Realizzazione editoriale e informatica a cura di BEAR (bibliotecnica.bear@gmail.com)

È vietata la riproduzione, anche parziale, non autorizzata, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche a uso interno e didattico. L'illecito sarà penalmente perseguibile a norma dell'art. 171 della Legge n. 633 del 22.04.41

ISBN 978-88-6274-742-4

La prospettiva dell'anima

di Francesco Mosetti Casaretto

*My beerdrunk soul is sadder
than all the dead Christmas
trees of the world
(Charles Bukowski)*

Claudio Leonardi: «È sceso il silenzio sull'anima, su ciò che essa è (...) Il nostro tempo ha perduto ciò che il Medioevo, e in particolare i primi secoli medievali, da Gregorio Magno sino a Gregorio VII, avevano costruito: (...) la prospettiva dell'anima»¹. Se questo è vero, non solo il nostro rapporto semiotico con la letteratura medievale è in crisi, ma rischia, addirittura, di essere gravemente compromesso. Perché, a differenza dell'attuale, il tempo del Medioevo non ha alcun legame darvinistico con l'Uomo, bensì religioso: *Non ergo caro potest esse ad imaginem Dei, sed anima nostra*², *Nec aliquid magis homini in hac mortalitate viventi necessarium est nosse, quam Deum et animam*³; perché il Medioevo rientra fra coloro che – direbbe Nietzsche – «abitano un mondo dietro il mondo» e gettano la propria «illusione al di là dell'uomo»⁴. Crede all'anima in quanto sostanza, non la confonde con «il sociale, lo psichico e il mentale»⁵. E neppure con l'aria:

* In memoria di LUCA LIGUORI (7 I 1965 - 29 XII 2015), amico fraterno, che, per disperazione, ha perduto la prospettiva dell'anima.

¹ C. Leonardi, *Luce e tenebra del Medioevo*, a cura di F. Santi, Firenze 2014, pp. 11-12.

² Ambrosius Mediolanensis, *hexameron*, 6.8.45 (C. Schenkl - G. Banterle ed., Milano 1979, p. 388).

³ Alcuinus Eboracensis, *epistolae*, 309: *de ratione animae*, 1.8-9 (E. Dümmler, Berlino 1895, p. 474).

⁴ Friedrich Nietzsche, *Also Sprach Zarathustra: Di coloro che abitano un mondo dietro il mondo* (M. Montinari trad., Milano 1985, p. 30).

⁵ Cfr. U. Galimberti, *Gli equivoci dell'anima*, Milano 2011, pp. 11-12: «Il sociale, lo psichico e il mentale, infatti, interferiscono continuamente e l'anima che gioca i suoi equivoci tra le nozioni di "salvezza", "inconscio" e "verità", è forse la parola più idonea a mostrare quello spostamento di volumi di senso da cui dipendono le epoche storiche e le produzioni linguistiche».

Anima autem a gentilibus nomen accepit, eo quod ventus sit. Unde et Graece ventus *ànemos* dicitur, quod ore trahentes aerem vivere videamur: sed apertissime falsum est, quia multo prius gignitur anima quam concipi aer possit, quia iam in geneticis utero vivit. Non est igitur aer anima, quod putaverunt quidam qui non potuerunt incorpoream eius cogitare naturam.

[L'anima è stata così chiamata dai gentili in quanto vento: in Greco, infatti, vento si dice *ànemos*. Se è evidente che noi viviamo respirando l'aria attraverso la bocca, questa etimologia è però chiaramente falsa: l'anima è infatti generata molto prima di quando sia possibile aspirare aria attraverso la bocca, dato che vive già nell'utero della genitrice. L'anima non è quindi aria, come immaginarono coloro che non furono in grado di concepirne la natura incorporea⁶].

Questo dato di fatto, apparentemente scontato e ininfluenza, è, in realtà, gravido di conseguenze. Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*:

Verstehen und Auslegen von Texten ist nicht nur ein Anliegen der Wissenschaft, sondern gehört offenbar zur menschlichen Welterfahrung insgesamt (...) Im Verstehen der Überlieferung werden nicht nur Texte verstanden, sondern Einsichten erworben und Wahrheiten erkannt.

[La comprensione e l'interpretazione di testi non è solo affare di una scienza, ma è un aspetto dell'umana esperienza del mondo nel suo insieme (...) Nella comprensione di ciò che è trasmesso non si comprendono solo dei testi, ma si acquistano delle idee e si conoscono delle verità⁷].

Il Medioevo è l'«ultima grande epoca dotata di un linguaggio autorevole, capace di dire che il visibile non esaurisce il reale»⁸: riesce ancora perfettamente a comunicare con i lettori di una società, turbata dall'immateriale⁹?

La mente nostra non può non solamente conoscere, ma neppure concepire alcuna cosa oltre i limiti della materia. Al di là, non possiamo con qualunque possibile sforzo, immaginarci una maniera di essere una cosa diversa dal nulla. Diciamo che l'anima nostra è spirito. La lingua pronunzia il nome di questa sostanza, ma la mente non ne concepisce altra idea, se non questa, ch'ella ignora che cosa e quale

⁶ Isidorus Hispalensis, *etymologiae*, XI 1.7-8 (Valastro Canale, I, pp. 874-877).

⁷ H.-G. Gadamer, *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1986, *Ermeneutica I. Verità e Metodo. Elementi di una ermeneutica filosofica*, trad. it. a cura di G. Vattimo, Milano 2000, pp. 18-19.

⁸ F. Santi, *L'età metaforica. Figure di Dio e letteratura latina medievale da Gregorio Magno a Dante*, Spoleto 2011, p. IX.

⁹ «L'invisibilità è un'idea che turba molto il senso comune» (J. Hillman, *The Soul's Code. In Search of Character and Calling*, s.l. 1996, *Il codice dell'anima. Carattere, vocazione, destino*, trad. a cura di A. Bottini, Milano 1997, p. 123).

e come sia. Immagineremo un vento, un etere, un soffio (...) immagineremo una fiamma; assottiglieremo l'idea della materia quanto potremo, per formarci un'immagine e una similitudine di una sostanza immateriale; ma una similitudine sola: alla sostanza medesima non arriva né l'immaginazione, né la concezione dei viventi, di quella medesima sostanza, che noi diciamo immateriale, giacché finalmente è l'anima appunto e lo spirito che non può concepir se stesso. In così perfetta oscurità pertanto ed ignoranza su tutto quello che è, o si suppone fuor della materia, con che fronte, o con qual menomo fondamento ci assicuriamo noi di dire che l'anima nostra è perfettamente semplice, e indivisibile, e perciò non può perire? Chi ce l'ha detto? Noi vogliamo l'anima immateriale, perché la materia non ci par capace di quegli effetti che notiamo e vediamo operati dall'anima. Sia. Ma qui finisce ogni nostro raziocinio: qui si spengono tutti i lumi. Che vogliamo noi andar oltre, e analizzar la sostanza immateriale, che non possiamo concepir quale né come sia, e quasi che l'avessimo sottoposta ad esperimenti chimici, pronunziare ch'ella è del tutto semplice e indivisibile e senza parti? Le parti non possono essere immateriali? Le sostanze immateriali non possono essere di diversissimi generi? E quindi osservi gli elementi immateriali de' quali sieno composte le dette sostanze, come la materia è composta di elementi materiali. Fuor della materia non possiamo concepir nulla, la negazione e l'affermazione sono egualmente assurde: ma domando io: come dunque sappiamo che l'immateriale è indivisibile? Forse l'immateriale, e l'indivisibile nella nostra mente sono tutt'uno? Sono gli attributi della stessa idea? (...) Dopo tutto ciò, come possiamo noi dire che l'anima, posto che sia immateriale, non può perire per essenza sua propria? Se lo spirito non può perire per ciò che non si può sciogliere, così anche perché non si può comporre, non potrà cominciare. Meglio quei filosofi antichi i quali negando che le anime fossero composte, e potessero mai perire, negavano parimente che avessero potuto nascere, e volevano che sempre fossero state. Il fatto sta che l'anima incomincia, e nasce evidentemente, e nasce appoco appoco, come tutte le cose composte di parti. Oltracciò non osserviamo noi nell'anima diversissime facoltà? La memoria, l'intelletto, la volontà, l'immaginazione? Delle quali l'una può scemare, o perire anche del tutto, restando le altre, restando la vita, e quindi l'anima. Delle quali altri son più, altri meno forniti: dunque la sostanza dell'anima è per natura uguale tutta quanta? Ma queste son facoltà, non parti dell'anima. Primo, l'anima stessa non ci è nota, se non come una facoltà. Secondo, se l'anima è perfettamente semplice, e, per maniera di dire, in ciascheduna parte uguale alle altre parti, e a tutta se stessa, come può perdere una facoltà, una proprietà, conservando un'altra, e continuando ad essere? (...) In somma fuori della espressa volontà e forza di un Padrone dell'esistenza, non c'è ragione veruna perché l'anima, o qualunque altra cosa, supposta anche e non ostante l'immaterialità debba essere immortale; non potendo noi discorrere in nessun modo della natura di quegli esseri che non possiamo concepire; e non avendo nessun possibile fondamento per attribuire ad un essere posto fuori della materia, una proprietà piuttosto che un'altra, una maniera di esistere, la semplicità o la composizione, l'incorruttibilità o la corruttibilità¹⁰.

¹⁰ Giacomo Leopardi, *Zibaldone*, 4 Febbraio 1821 (R. Damiani cur., Milano 2015, pp. 484-486).

«Una prima evidenza salta agli occhi: la lontananza del medio evo, la distanza irrecuperabile che ce ne separa»¹¹. Fra Leopardi e il Medioevo c'è in gioco la certezza dell'anima ed è una partita tutta contesa sulla fede nell'incommensurabile. D'accordo, «piccolissimo è quello spirito che non è capace o è difficile al dubbio»¹² e

la nostra ragione non può assolutamente trovare il vero se non dubitando; ch'ella si allontana dal vero ogni volta che giudica con certezza (...) non solo il dubbio giova a scoprire il vero (...) ma il vero consiste essenzialmente nel dubbio, e chi dubita, sa, e sa più che si possa sapere¹³;

ma il Medioevo ha un concetto-altro, diverso, infuso di Verità; non vacilla sull'orlo del suo universo categorico perché non può verificarne l'esistenza, lo accetta apoditticamente per indimento in quanto, a differenza di Leopardi, nelle sue stanze ampie mille anni vale il *noli esse incredulus sed fidelis* (*Io* 20.27). Dubitare è già selva, pianto e stridore di denti.

In paradiso quippe homo adsueverat verbis Dei perfrui, beatorum angelorum spiritibus cordis munditia et celsitudine visionis interesse. Sed postquam huc cecidit, ab illo quo implebatur mentis lumine recessit. Ex cuius videlicet carne nos in huius exilii caecitate nati, audimus quidem esse caelestem patriam, audimus cives angelos Dei, audimus eorundem angelorum socios spiritus iustorum perfectorum, sed carnales quique, quia illa invisibilia scire non valent per experimentum, dubitant utrumne sit quod corporalibus oculis non vident (...) Ac si praegnans mulier mittatur in carcerem ibique puerum pariat, qui natus puer in carcere nutriatur et crescat; cui si fortasse mater, quae hunc genuit solem lunam stellas montes et campos, volantes aves, currentes equos nominet, ille vero qui est in carcere natus et nutritus nihil aliud quam tenebras carceris sciat, et haec quidem esse audiat, sed quia ea per experimentum non novit, veraciter esse diffidat; ita in hac exilii sui caecitate nati homines, dum esse summa et invisibilia audiunt, diffidunt an vera sint, quia sola haec infirma, in quibus nati sunt, visibilia noverunt.

[Nel paradiso l'uomo si era assuefatto a godere delle parole di Dio e della compagnia spirituale degli angeli, alla quale partecipava in virtù della purezza di cuore e dell'elevatezza della visione. Ma dopo che fu precipitato quaggiù, venne meno la luce che illuminava la sua mente. Quanto a noi, che siamo nati dalla sua carne in questo oscuro esilio, sentiamo dire che c'è la patria celeste dove dimorano gli angeli di Dio, e che agli angeli si associano gli spiriti di quanti uomini sono per-

¹¹ P. Zumthor, *Essai de poétique médiévale*, Paris 1971, *Semiologia e poetica medievale*, Milano 1973, p. 19.

¹² Giacomo Leopardi, *Zibaldone*, 27 Luglio 1821 (Damiani, cit., p. 1004).

¹³ Giacomo Leopardi, *Zibaldone*, 8 Settembre 1821 (Damiani, cit., p. 1157).

fettamente giusti; ma gli uomini carnali, poiché non possono avere concreta esperienza di quelle realtà invisibili, dubitano che esista ciò che essi non vedono con gli occhi del corpo (...) Supponiamo che una donna incinta sia mandata in carcere dove partorisce un figlio che, nato in carcere, colà viene allevato e cresce. Può darsi che la madre gli nomini sole luna stelle monti campi, uccelli che volano, cavalli che corrono, ma il bambino in quanto allevato e cresciuto in carcere non conosce altro che tenebre; sente parlare di tutte quelle cose ma non le conosce per esperienza, e perciò diffida della loro realtà. Così gli uomini, nati in questo esilio di tenebra, sentono parlare di realtà eccelse e invisibili, ma dubitano che esistano realmente, perché conoscono soltanto questo mondo dappoco e visibile nel quale sono nati¹⁴].

In sostanza, il «modello medievale del mondo»¹⁵ prevede l'esistenza dell'anima non come ipotesi, ma come postulato; *primus in orbe deos fecit timor*¹⁶ o dubbi sull'invisibile sono solo manifestazioni di stoltezza, reiterazione del *dixit insipiens in corde suo: non est Deus (Ps 13.1; 52.1)*. Ciononostante, oggi, l'anima non solo ha perso «biologicamente» la propria realtà (perché «tutto ciò che esiste, esiste in una certa quantità e dunque può essere misurato»¹⁷), ma, per una diffusa «tendenza riduzionistica»¹⁸, ha, parimenti, visto contrarsi sempre più lo spazio della propria fenomenologia, attenuando progressivamente, fin quasi a esaurirsi, quel protagonismo di fuoco del soggetto agente, che, al contrario, il Medioevo, *sine ullo dubio*, le riconosceva:

A Deo fieri vel factas animas prudentium nullus ignorat, quando omne quo existit aut creator aut creatura (...) Hanc proinde spiritalem substantiam probabilis et absoluta ratio confitetur, quia, dum omnia corporalia tribus noverimus lineis contineri, longitudine, latitudine, profunditate, nihil tale probatur in anima reperiri (...) Cesset ergo de eius corporalitate suspicio quando et definitionem corporis a se omnibus modis reddit alienam et tales causas exquirat, ad quas solus sublimis spiritus pervenire contendit (...) ipsa incorporea est ut merito ad spiritualia tendat, quibus se similem cognoscit esse formatam (...) Illud autem quod diximus sui corporis vivificatrix, quia, mox ut data fuerit, ineffabili condicione diligit carcerem suam, amat propter quod libera esse non potest. Doloribus eius vehementer

¹⁴ Gregorius Magnus, *dialogi*, IV 1 (M. Simonetti ed., Milano 2006, pp. 172-175).

¹⁵ H. R. Jauss, *Alterität und Modernität der mittelalterlichen Literatur. Gesammelte Aufsätze 1956-1976*, München 1977, *Alterità e modernità della letteratura medievale*, trad. it. a cura di M. G. Saibene Andreotti e R. Venuti, Torino 1989, p. 22.

¹⁶ Statius, *Thebais*, III 661 (G. Faranda Villa trad. comm., Milano 1998, p. 238).

¹⁷ Hillman, *Il codice dell'anima*, cit., p. 123.

¹⁸ Cfr. L. Sozzi, *Gli spazi dell'anima. Immagini d'interiorità nella cultura occidentale*, Torino 2011, pp. 12-14.

afficitur, formidat interitum quae non potest mori, et sic est ad corporis sui casus trepida, ut ipsam magis sustinere credas extrema, quae non potest deficere per naturam (...) Vita igitur corporis susceptae animae praesentia est; mors autem eius probatur abscessus (...) Vivit ergo corpus animae praesidio et ex ipsa probatur accipere unde se praevallet commovere.

[Ogni persona dotata di senno sa che le anime degli uomini sono state create da Dio, dal momento che tutto ciò che esiste è creatore o creatura (...) Una ragione capace di giudicare con sicurezza dimostrativa e assoluta, buona e completa giunge ad affermare che l'anima è una sostanza spirituale: infatti, mentre sappiamo che tutte le realtà corporee sono definite da tre dimensioni – lunghezza, larghezza e profondità – niente fa supporre che nell'anima ci sia qualcosa di simile (...) Cessi dunque ogni sospetto a proposito della sua corporeità, per il fatto che essa rende estranea a sé in ogni modo la definizione stessa di corpo e ricerca cause tali che soltanto uno spirito può porsi come obiettivo (...) l'anima, infatti, è una realtà incorporea, e di conseguenza tende giustamente alle realtà spirituali, poiché sa di essere stata formata a loro somiglianza (...) L'anima è, inoltre, come abbiamo detto, vivificatrice del corpo cui appartiene; infatti, non appena gli è stata data, essa ama il suo carcere per un'ineffabile solidarietà creaturale, ama di non esserne libera. È profondamente colpita dai suoi dolori; teme la morte, lei che non può morire; ed è così partecipe e sollecita per quanto accade al suo corpo, da far credere che a correre il rischio degli estremi pericoli sia proprio l'anima, che invece per sua natura non può venire meno (...) La presenza dell'anima accolta in un corpo è dunque segno e causa della vita di quest'ultimo; la morte, invece, testimonianza che essa se ne è allontanata (...) Il corpo dunque vive a motivo della presenza vivificatrice dell'anima¹⁹].

La morte come segno tangibile dell'anima, l'invisibile visibile per apofasia, assenza come manifestazione di presenza, disperate disanimazioni come effetto, che postula una necessaria causa. Ancora Leopardi:

Quando noi diciamo che l'anima è spirito non diciamo altro se non che ella non è materia, e pronunziamo in sostanza una negazione, non un'affermazione. Il che è quanto dire che spirito è una parola senza idea, come tante altre²⁰.

Eppure, nel Medioevo, se l'anima è ineffabile, questa ineffabilità è, paradossalmente, affermativa, non privativa della sua esistenza. Gregorio Magno, *Dialogi*:

PETRUS: Quodam fratre moriente, praesentem me fuisse contigit. Qui repente, dum loqueretur, vitalem emisit flatum, et quem prius mecum loquentem videbam,

¹⁹ Cassiodorus, *de anima*, IV (G. Carraro - E. D'Agostini trad. comm., Bergamo 1998, pp. 38-45).

²⁰ Giacomo Leopardi, *Zibaldone*, 11 Luglio 1824 (Damiani, cit., p. 2660).

subito extinctum vidi. Sed eius animam utrum egressa sit an non egressa sit non vidi, et valde durum videtur, ut credatur res esse quam nullus valeat videre. GREGORIUS: Quid mirum, Petre, si egredientem animam non vidisti, quam et manentem in corpore non vides? Numquidnam modo, cum mecum loqueris, quia videre in me non vales animam meam, idcirco me esse exanimem credis? Natura quippe animae invisibilis est, atque ita ex corpore invisibiliter egreditur, sicut in corpore invisibiliter manet (...) Ut tamen te breviter reducam ad te, nulla visibilia nisi per invisibilia videntur. Ecce enim cuncta corporea oculus tui corporis aspicit, nec tamen ipse corporeus oculus aliquid corporeum videret, nisi hunc res incorporea ad videndum acuerit. Nam tolle mentem quae non videtur, et incassum patet oculus qui videbat. Subtrahe animam corpori: remanent procul dubio oculi in corpore aperti: si igitur per se videbant, cur, discedente anima, nihil vident? Hinc ergo collige quia ipsa quoque visibilia non nisi per invisibilia videntur (...) Qua ex re pensandum est quia in hunc quoque mundum visibilem nihil nisi per creaturam invisibilem disponi potest. Nam sicut omnipotens Deus, aspirando vel implendo, ea quae rationi subsistunt et vivificat et movet invisibilia, ita ipsa quoque invisibilia implendo movent atque sensificant carnalia corpora quae videntur.

[PIETRO: Mi è accaduto di assistere alla morte di un fratello. D'un tratto, mentre parlava, ha emesso l'ultimo respiro, e come prima lo vedevo parlare con me, improvvisamente, l'ho visto morto. Invece non ho visto se la sua anima fosse uscita oppure no, ed è molto dubbio che si creda in qualcosa che nessuno riesce a vedere. GREGORIO: Che c'è di strano, Pietro, se non hai visto uscire l'anima, dal momento che non la vedi quando sta nel corpo? Che forse proprio ora, mentre parli con me, dato che non puoi vedere la mia anima, crederai per questo che io ne sia privo? L'anima è invisibile per natura e perciò esce invisibilmente dal corpo, così come ci resta invisibilmente (...) Tuttavia, per farti capire in poche parole, tutto ciò che è visibile non si può vedere se non per mezzo di ciò che è invisibile. Ecco infatti che l'occhio del tuo corpo vede tutti gli oggetti corporei, e tuttavia quest'occhio corporeo non potrebbe vedere alcunché di corporeo, se un'attività incorporea non lo rendesse atto a vedere. Togli l'anima alla mente che non si vede, e l'occhio che vedeva resta aperto inutilmente. Togli l'anima al corpo: gli restano gli occhi aperti; ma se essi vedessero di per sé perché, una volta che l'anima si è allontanata, non vedono niente? Da questi esempi puoi concludere che anche le cose visibili non possono essere viste se non per mezzo di cose invisibili (...) Perciò dobbiamo ritenere che anche in questo mondo visibile niente venga disposto se non per tramite di una creatura invisibile. Come infatti Dio onnipotente ispirando e pervadendo vivifica e muove le creature razionali e invisibili, così le creature invisibili pervadendoli muovono e rendono sensibili i corpi carnali e visibili²¹].

Assumendo la prospettiva dell'anima, il Medioevo non guarda il mondo, lo intuisce: perché l'anima è fuga «verso l'eterno e l'invisibile»²². *Quid*

²¹ Gregorius Magnus, *dialogi*, IV 5 (Simonetti, cit., pp. 186-191).

²² Galimberti, *Gli equivoci*, cit., p. 17.

sum ego nisi anima et caro?, scrive Alcuino, nel IX sec., indirizzando a Gundrada, cugina di Carlo Magno, un'epistola *De ratione animae*; e prosegue:

Caro quid sit, omnibus notum est, qui se sciunt homines esse: animae verum rationem vix paucorum est pleniter nosse. Nec aliquid magis homini in hac mortalitate viventi necessarium est nosse, quam Deum et animam²³.

[Tutti coloro che hanno coscienza d'essere uomini sanno che cosa è la carne; pochi però conoscono perfettamente la natura dell'anima. Eppure per l'uomo in questa vita non c'è nulla di più necessario che conoscere Dio e l'anima²⁴].

Se «uno dei bisogni più radicali dell'uomo, un bisogno difficile da soddisfare, è quello di conoscere se stesso»²⁵, ebbene, il Medioevo ha una soluzione, che non è più la nostra. *Also Sprach Zarathustra*: «“Corpo io sono e anima” – così parla il fanciullo (...) Ma il risvegliato e sapiente dice: corpo io sono in tutto e per tutto, e null'altro; e anima non è altro che una parola per indicare qualcosa del corpo»²⁶. Ugo di San Vittore glosserebbe:

Animus enim, corporeis passionibus consopitus et per sensibiles formas extra semetipsum abductus, oblitus est quid fuerit, et, quia nil aliud fuisse se meminit, nil praeter quod videtur esse credit²⁷.

[L'anima, stordita dalle passioni del corpo e trascinata verso il mondo esterno dalle forme delle realtà sensibili, perde coscienza di se stessa e, non ricordando di essere mai stata diversa, finisce per credere che non esista null'altro se non questo mondo visibile²⁸].

Di rincalzo, James Hillman parlerebbe di «silenzio dell'anima» come di un effetto causato dalla «mania di ingabbiare l'invisibile con metodi visibi-

²³ Alcuinus Eboracensis, *epistolae*, 309: *de ratione animae*, 1.6-7 (Dümmler, cit., p. 474).

²⁴ *L'anima dell'uomo. Trattati sull'anima dal V al IX secolo*, I. Tolomio cur., Milano 1979, p. 205.

²⁵ G. Reale, *Corpo, anima e salute. Il concetto di uomo da Omero a Platone*, Milano 1999, p. 1.

²⁶ Friedrich Nietzsche, *Also Sprach Zarathustra: Dei dispregiatori del corpo* (Montinari, cit, p. 34).

²⁷ Hugo de Sancto Victore, *didascalicon*, I 1 (B. C. H. Buttimer ed., Washington D. C. 1939, p. 6).

²⁸ *Ugo di San Vittore. Didascalicon; I doni della promessa divina; L'essenza dell'amore; Discorso in lode del divino amore*, V. Liccaro trad. comm., Milano 1987, p. 69.

li»²⁹ e Agostino, che nel *De quantitate animae* sottolineava come non abbia alcun senso applicare categorie corporee a ciò che è incorporeo per misurarlo³⁰, avrebbe certo concordato con lui; ma forse, alla fine, ha ragione Umberto Galimberti quando scrive: «non è l'anima che se ne è andata, ma è il mondo che non c'è più»³¹. Forse, non c'è più davvero il mondo, che esprimeva l'anima come un paradigma verticale di *humanitas*, mentre c'è, invece, al suo posto, il mondo orizzontale, empirico, il mondo che ha raccolto l'invito a «rimanere fedeli alla terra»³².

Eppure, trascurare la frequenza dell'anima, autentico centro propulsore dell'«antropologia monastica»³³ e dell'Uomo da essa comunque plasmato, accostarsi alle espressioni della «lunga età di gloria che fu chiamata il medio evo» con l'intenzione di «fuga[re] fitte tenebre di superstizioni e di pregiudizi»³⁴, non aiuta a conoscere l'Età di Mezzo; anzi, può risultare invalidante sul piano ermeneutico³⁵.

DISCIPULI: Quis est minor mundus? – PAFNUTIUS: Homo. – DISCIPULI: Homo? – PAFNUTIUS: Porro. – DISCIPULI: Qui homo? – PAFNUTIUS: Omnis (...) Sicut enim maior mundus ex IIII contrariis elementis, sed ad nutum creatoris secundum harmonicam moderationem concordantibus perficitur, ita et homo non solum ab eisdem elementis, sed etiam ex magis contrariis partibus coaptatur. – DISCIPULI: Et quid magis contrarium quam elementa? – PAFNUTIUS: Corpus et anima: quia, licet illa sint contraria, tamen sunt corporalia; anima sitem nec mortalis, ut corpus, nec corpus spiritalis ut anima.

[DISCEPOLI: Cos'è il microcosmo? PAFNUTIUS: L'uomo. DISCEPOLI: L'uomo? PAFNUTIUS: Certamente. DISCEPOLI: Quale uomo? PAFNUTIUS: Ogni uomo (...) Ebbene il macrocosmo è costituito da quattro elementi in contrasto, ma che concordano a un cenno di Dio secondo le regole dell'armonia. E così pure l'uomo è un insieme non solo di quei medesimi elementi, ma anche di parti maggiormente

²⁹ Hillman, *Il codice dell'anima*, cit., p. 123.

³⁰ Cfr. Augustinus, *de quantitate animae*, I 3.4 (Ferri ed. 2004, p. 47): *Non enim ullo modo aut longa aut lata aut quasi valida suspicanda est anima: corporea ista sunt, ut mihi videtur; et de consuetudine corporum sic animam quaerimus.*

³¹ U. Galimberti, *Paesaggi dell'anima*, Milano 1996, p. 194.

³² Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra: Prefazione di Zarathustra* (Montinari, cit., p. 6).

³³ Cfr. J. Leclercq, *Umanesimo e cultura monastica*, Milano 1989, p. 41.

³⁴ B. Croce, *Perché non possiamo non dirci cristiani*, Bari 1944, pp. 14-19.

³⁵ «Non capiremo nulla della cultura medievale se ci limiteremo a pensare che regnavano allora l'ignoranza e l'oscurantismo poiché tutti credevano in Dio» (A. J. Gurevič, *Kategorii srednevekovoj kul'tury*, Moskva 1972, *Le categorie della cultura medievale*, trad. it. a cura di C. Castelli, Torino 1983, p. 5).

in contrasto. DISCEPOLI: E cosa c'è di più in contrasto degli elementi? PAFNUTIUS: Il corpo e l'anima: perché gli elementi del macrocosmo in contrasto sono concreti, mentre l'anima non è mortale come il corpo, e il corpo non è spirituale come l'anima³⁶].

Dalla consapevolezza del contrasto ontologico «tra il celeste e il terrestre che sono nell'uomo»³⁷, al procelloso mare, il cui minaccioso agitarsi è provocato dall'essere finiti, ma tendere all'infinito, il passo è breve:

Itaque nihil est quod admirere, si in hoc vitae salo circumflantibus agitemur procellis, quibus hoc maxime propositum est pessimis displicere. Quorum quidem tametsi est numerus exercitus, spernendus tamen est, quoniam nullo duce regitur, sed errore tantum temere ac passim lymphante raptatur. Qui quando contra nos aciem struens valentior incubuerit, nostra quidem dux copias suas in arcem contrahit, illi vero circa diripiendas inutiles sarcinas occupantur. At nos desuper inridemus vilissima rerum quaeque rapientes securi totius furiosi tumultus eoque vallo muniti quo grassanti stultitiae adspirare fas non sit³⁸.

[Pertanto non vi è nulla da meravigliarsi se in questo pelago della vita siamo sbalottati da tempeste che ci infuriano d'intorno, dal momento che è nostro fermissimo proposito di opporci ai perversi; ed anche se il loro esercito è numeroso, è da disprezzare, poiché non è guidato da alcun condottiero, ma soltanto trascinato a caso qua e là dal folle errore. Che se talvolta scendendo in campo contro di noi ci assalisse con maggior impeto, la nostra condottiera radunerebbe le sue schiere nella rocca, mentre essi si danno a saccheggiare degli inutili vettovagliamenti. Ma noi dall'alto ci ridiamo di loro, che arraffano cose di nessun valore, al sicuro come siamo da tutto quel furibondo tumulto e protetti da un tal bastione che non è permesso agli stolti assalitori avvicinarvisi³⁹].

E ancora:

Ecce etenim nunc magni maris fluctibus quatior atque in navi mentis tempestatis validae procellis inlidor, et cum prioris vitae recolo, quasi postergum ductis oculis viso litore suspiro. Quodque adguc est gravius, dum immensis fluctibus turbatus feror, vix iam portum valeo videre quem reliqui. Quia et ita sunt casus mentis, ut prius quidem perdat bonum quod tenet, sed tamen se perdidisse meminerit,

³⁶ Hrotsvit Gandeshemensis, *Pafnutius*, I (F. Bertini trad. comm., Milano 1986, pp. 214-217).

³⁷ Croce, *Perché non possiamo*, cit., p. 23.

³⁸ Boethius, *de consolatione philosophiae*, I 3.37-49 (S. J. Tester ed., Cambridge, Mass. - London 1978, pp. 142-144).

³⁹ Severino Boezio. *La consolazione della Filosofia. Gli opuscoli teologici*, L. Orbetello cur., Milano 1979, p. 137.

cumque longius recesserit, etiam ipsius boni quod perdiderit obliviscitur, fitque ut post neque per memoriam videat quod prius per actionem tenebat. Unde hoc agitur quod praemisi, quia cum navigamus longius, iam nec portum quietis quem relinquimus videmus.

[Ecco che ora mi vedo come sbattuto dalle ondate del mare e nella nave, che è la mia mente, sono trascinato dall'infuriare di una violenta tempesta. Così quando torno col ricordo alla vita di prima, come se, volto a guardare indietro, avessi visto la terra, sospiro. E ciò che è ancora più gravoso, mentre sono trascinato e travolto da flutti immani, riesco ormai solo a stento a vedere il porto che ho abbandonato. Infatti il declino della mente è tale che in un primo tempo, quando perde il bene che aveva, almeno ricorda ciò che ha perduto; ma quando si è allontanata di più, dimentica il bene che ha perduto e non riesce neppure a vedere con la memoria ciò che prima aveva posseduto realmente. Si verifica ciò che ho detto prima: quando ci siamo inoltrati di molto nel mare, non riusciamo più a vedere il porto tranquillo da cui ci siamo allontanati⁴⁰].

Anime barricate, anime sballottate dai flutti, anime smarrite in mezzo al mare. La metafora è «un mondo in espansione»⁴¹ e le tempeste interiori sono, fra le metafore, probabilmente, le più evidenti e tangibili proiezioni del protagonismo letterario dell'anima, del suo essere immaginifico baricentro; ma qui c'è un equivoco sottile e va disambiguato. Questa non è «grammatica dell'interiorità», «teatro dell'io e le sue scene»⁴². Perché l'«interiorità», come oggi noi modernamente l'intendiamo, non è l'«anima». L'anima appartiene esclusivamente al sacro: non alle esperienze psichiche del corpo, né all'indagine archetipica di uno *scrutatore d'anime*⁴³.

«Inner life» means different things in different times and contexts. Different ages have employed different conceptual tools to contemplate this inner life, and the inner life has had varying importance at different times. The *homo interior* of (...) monasticism, is of course not the same as Descartes's «disengaged subject», who takes the empirical self as something external, that is in contrast to a transcendental inner self, or Montaigne's self-scrutinizing inner man, or Cervante's knight of the sad countenance, whose outward adventures establish the novelistic complement to the philosophical project of modernity's subjectivity. It, the *homo interior*, is even further from Freudian or other twentieth-century concepts of the psyche (...) *homo interior* is defined by monastic anthropology and traditions, in which,

⁴⁰ Gregorius Magnus, *dialogi*, I: *prologus*, 4 (Simonetti, cit., pp. 8-9).

⁴¹ N. Frye, *Mito, metafora, simbolo*, Roma 1989, p. 33.

⁴² A. Prete, *Il cielo nascosto. Grammatica dell'interiorità*, Torino 2016, p. 9 e 10.

⁴³ G. Groddeck, *Der Seelensucher. Ein psychoanalytischer Roman*, Wiesbaden 1971, *Lo scrutatore d'anime. Un romanzo psicoanalitico*, trad. it. di A. Pandolfi, Milano 1976.

among other things, an echo can be heard of the Pauline *homo interior* (2 Cor. 4.16: «Though our outward man perish, yet the inward man is renewed day by day»)⁴⁴.

L'anima agisce come soggetto autonomo nelle stanze di un'intimo, che è religiosamente connotato, il cui scopo non è l'edonistica contemplazione del sé, della propria mente, ma l'essere *medium* per realizzare l'ascetica contemplazione di Dio.

Eia nunc, homuncio, fuge paululum occupationes tuas, absconde te modicum a tumultuosis cogitationibus tuis. Abice nunc onerosas curas, et postpone laboriosas distentiones tuas. Vaca aliquantulum deo, et requiesce aliquantulum in eo. Intra in cubiculum mentis tuae, exclude omnia praeter deum et quae te iuvent ad quaerendum eum, et clauso ostio quaere eum.

[Orsù, omuncolo, abbandona per un momento le tue occupazioni, nasconditi un poco ai tuoi tumultuosi pensieri. Abbandona ora le pesanti preoccupazioni, rimanda i tuoi laboriosi impegni. Per un po' dedicati a Dio e riposati in Lui. Entra nella camera del tuo spirito, escludi da essa tutto, all'infuori di Dio e di ciò che ti possa giovare a cercarlo, e, chiusa la porta, cercalo⁴⁵].

Elevandosi un'anima assillata da grandissimo desiderio verso l'onore di Dio e la salute delle anime, si esercitava per qualche tempo nella virtù, abituandosi ad abitare la cella del conoscimento di sé, per meglio conoscere la bontà di Dio dentro se stessa; poiché dal conoscere segue l'amore, e l'anima amante cerca di progredire e di vestirsi della verità⁴⁶.

Tutto ciò è molto più dell'appartenersi, dello scrutarsi, del ripiegarsi, dell'esporre a sé, se stessi: è «anima-network relazionale con l'Infinito»; è «anima-certificazione della sussistenza di relazioni metafisiche, simbiotiche e simboliche», e «protocollo del loro attivarsi»; è «anima-cifra divina e collegamento ipertestuale, trascendente», che, per «sustanza di cose sperate / e argomento de le non parventi»⁴⁷, raccorda il microcosmo dell'Uomo al macrocosmo di Dio, declinandone gradualmente le estatiche levitazioni.

⁴⁴ I. van 't Spijker, *Peter Damian and the «Homo Interior»: Life as a Work of Art*, in *Latin culture in the Eleventh Century*, M. W. Herren - C. J. McDonough - R. G. Arthur cur., II, Turnhout 2002, p. 466.

⁴⁵ Anselmus Cantuarensis, *proslogion*, I 1 (L. Pozzi trad. comm., Milano 1992, pp. 68-69).

⁴⁶ Caterina da Siena, *Il dialogo della divina Provvidenza*, I (A. Puccetti - T. S. Centi ed., Siena 2011, p. 25).

⁴⁷ Dante Alighieri, *Commedia*, III: *Paradiso* XXIV 64 (A. M. Chiavacci Leonardi cur., Milano 1994, pp. 665-666).

In capite itaque hominis, videlicet in circueunte rota cerebri vertex est, ad quem scala posita est, que gradus ascensionis habet, scilicet oculis videndo, auribus audiendo, naribus odorando, ore loquendo; in quibus homo omnes creaturas videt, cognoscit, discernit, dividit et nominat. Deus enim hominem formavit eumque cum viventi spiramine, quod anima est, vivificavit, carne quoque et sanguine coagulavit et ossibus exaggerans firmavit, quemadmodum terra per lapides firmata est; quia sicut terra sine lapidibus non est, ita nec homo sine ossibus non posset. Firmamentum etiam solem, lunam et stellas absque locorum suorum constitutionibus, in quibus cursum suum peragunt, non habet, quoniam constellationes iste sine designatione locorum suorum nequaquam firmari possent; unde omnia eorum loca recta mensura constituta sunt, quatinus circulus rote firmamenti recte circuire valeat, sicut etiam omnia hec in forma hominis signata sunt, quamvis non eo ordine nec ea perfectione ut in superioribus existunt. Hec quoque ad animam prospiciunt. Summitas namque capitis inceptionem operis anime designat, que cum circueunte racionalitate omne opus hominis disponit et ordinat, et ipsa anima ad vertex existens ea in corpore hominis discernit, que corpus postulat et desiderat; illaque operatur quatuor gradus ascendendo et descendendo, qui sunt visus, auditus, odoratus et gustus, in quibus etiam creaturas intelligit et sentit, atque carnem vas eius cum ipsa ad creaturas se extendit, illas secundum velle suum sibi adtrahens. Cum omni etiam crescente creatura velut aer in omnibus desideriis corporis ea perficiendo volat, atque in cognitione nominum creaturarum secundum corpus seu in amorem seu in odium illarum elevatur. Nam longitudo stature hominis latitudoque ipsius brachiis et manibus equaliter a pectore extensis equales sunt, quemadmodum etiam firmamentum equalem longitudinem et latitudinem habet, quia etiam per mensuram longitudinis et latitudinis hominis, que in ipso equales sunt, scientia boni et mali intelligitur, que in utilitate bonum, in inutilitate vero malum scit. Per gustum enim carnis et sanguinis et ceterorum membrorum anima irretitur, sicut et per venatorem bestia capitur; ita ut anima vix suspirare possit antequam corpus concupiscentias suas perficiat, et postmodum corpus multociens secum suspirare facit.

[Pertanto nella testa dell'uomo, cioè nella sfera che racchiude il cervello, è stabilito il vertice, cui è stata appoggiata una scala provvista di gradini per salire in alto, cioè di occhi per vedere, orecchie per udire, narici per odorare e bocca per parlare; e mediante essi l'uomo vede, conosce, discerne, divide e nomina tutte le creature. Dio infatti ha formato l'uomo e lo ha vivificato con il respiro vivente, che è l'anima, ne ha fatto un coagulo di carne e di sangue e lo ha reso saldo con la struttura delle ossa, alla maniera in cui la terra è consolidata dalle pietre, poiché, come la terra non può sussistere senza pietre, così neppure l'uomo senza ossa. Anche il firmamento non avrebbe sole, luna e stelle, se non fossero stabiliti i luoghi nei quali perseguono il loro corso, poiché queste costellazioni non potrebbero in alcun modo essere fissate se non fossero stati designati per esse dei luoghi propri; per questa ragione tutti i loro spazi sono stati definiti secondo un'esatta misura, affinché il cerchio della ruota del firmamento sia in grado di muoversi circolarmente con movimento esatto, e tutto ciò è significato nella forma corporea dell'uomo, per quanto non nello stesso ordine e con la stessa perfezione con cui queste cose esistono negli spazi celesti. Tutte queste cose riguardano anche l'anima.

La sommità della testa designa in effetti l'inizio dell'operare dell'anima, che dispone e ordina ogni opera dell'uomo nella sfera della razionalità; e la stessa anima, che è come la sommità, discerne nel corpo dell'uomo quanto il corpo richiede e desidera. L'anima opera salendo e scendendo quattro gradini, che sono la vista, l'udito, l'odorato e il gusto, nei quali comprende e percepisce le creature, e il vaso di carne in cui è contenuta si protende con essa verso di loro, attraendole a sé secondo il proprio volere. Insieme a ogni creatura che cresce l'anima vola come l'aria in tutti i desideri del corpo per soddisfarli, e conoscendo i nomi delle creature si dispone in conformità col corpo ad amarle o a odiarle. Infatti l'altezza dell'uomo e la sua estensione, quando braccia e mani sono aperte ugualmente a partire dal petto, sono di uguale misura, come il firmamento ha lunghezza e larghezza uguali, anche perché nelle misure dell'uomo in lungo e in largo, che sono uguali, si intende la scienza del bene e del male, che conosce il bene in ciò che è utile, il male in ciò che è inutile. Per effetto del gusto che appartiene alla carne, al sangue e a tutte quante le membra del corpo, l'anima resta irretita, come una bestia è catturata dal cacciatore; sicché essa quasi non riesce a emettere i suoi sospiri prima che il corpo soddisfi i propri desideri, ma poi induce spesso il corpo a sospirare insieme a lei⁴⁸].

Psicoantropia cosmica⁴⁹. Su questa base analogica, Bonaventura da Bagnoregio costruirà il tema della «cointuizione»⁵⁰, ribadendo la vocazione dell'anima incarnata alla conoscenza di Dio:

Debemus manuduci ad contemplandum Deum in cunctis creaturis, quae ad mentem nostram intrant per corporales sensus. Notandum igitur, quod iste mundus, qui dicitur macrocosmus, intrat ad animam nostram, quae dicitur minor mundus, per portas quinque sensuum (...) Homo igitur, qui dicit minor mundus, habet quinque sensus quasi quinque portas, per quas intrat cognitio omnium, quae sunt in mundo sensibili, in animam ipsius (...) colligere possumus, quod omnes creaturae istius sensibilis mundi animum contemplantis et sapientis ducunt in Deum aeternum, pro eo quod illius primi principii potentissimi, sapientissimi et optimi, illius aeternae originis, lucis et plenitudinis, illius, inquam, artis efficientis, exemplantis et ordinantis sunt umbrae, resonantiae et picturae, sunt vestigia, simulacra et spectacula nobis ad cointuendum Deum proposita et signa divinitus data.

⁴⁸ Hildegard Bingensis, *liber divinorum operum*, IV 14-15 (M. Cristiani - M. Pereira cur., Milano 1996, pp. 376-379).

⁴⁹ Cfr. Gurevič, *Kategorii*, cit., pp. 59 e sgg.

⁵⁰ «Il tema della *cointuizione* accompagna l'*Itinerario* dalle prime battute fino all'epilogo (...) In senso stretto, la cointuizione è conoscenza mediata di Dio; o, meglio, percezione dell'essere infinito *in e attraverso* l'essere finito» (*Bonaventura. Itinerario della mente in Dio - Riconduzione delle arti alla teologia*, L. Mauro comm. - S. Martignoni - O. Todisco trad., Roma 2006, p. 61, nota 19).

[Dobbiamo essere condotti per mano a contemplare Dio in tutte le creature che penetrano nella nostra anima per mezzo dei sensi corporei. Bisogna quindi osservare che questo mondo, che è detto macrocosmo, penetra nella nostra anima, che è detta microcosmo, attraverso la porta dei cinque sensi (...) Pertanto l'uomo, che è detto microcosmo, è dotato di cinque sensi, che costituiscono come cinque porte attraverso le quali penetra nella sua anima la nozione di tutte le realtà del mondo sensibile (...) possiamo concludere che tutte le creature di questo mondo sensibile conducono a Dio eterno, l'animo di colui che contempla e che possiede la vera sapienza. Esse, infatti, sono ombre, echi, rappresentazioni di quel Primo principio che è somma potenza, sapienza e bontà, di quell'eterna Fonte, Luce e Pienezza, di quella Sapienza artefice che è causa efficiente, esemplare e ordinatrice. Esse sono vestigia, immagini, spettacoli posti dinanzi a noi per cointuire Dio, e segni donati da Dio stesso⁵¹].

Insomma, *homo interior cognovit haec per exterioris ministerium*⁵²: il Medioevo sarà pure responsabile di aver scoperto l'individualità⁵³ attraverso l'«esaltazione dell'anima»⁵⁴, ma non c'è, comunque, in questa dimensione individuale, un fantasmagorico cielo laico, privato, intimo, in cui «io nel pensiero mi fingo, e tra questa / immensità s'annega il pensiero mio / e il naufragar m'è dolce in questo mare»⁵⁵: no. Il limite oltre il quale si accendono «le luci nel teatro dell'interiorità»⁵⁶, nell'Età di Mezzo, non è la densità oggettiva di una siepe, che interrompe il vagare dello sguardo, ma il muro soggettivo della carne, *claustra carnis*⁵⁷, che impedisce la visione del sacro.

Ci si chiede: possono, simili distanze prospettiche, istituire concrete, effettive distanze semiotiche fra noi e la letteratura del Medioevo? Perché qui il punto è critico-ermeneutico, non filosofico, non devozionale, né, tantomeno, dossologico, ma filologico. Qui, nell'affrontare una letteratura poliedrica, poliglotta e poliforme, sviluppata da autori per i quali l'esistenza dell'anima è un dato indiscutibile, acclarato e socialmente condiviso, ci si interroga se, di là dalla teologia e dalla speculazione dottrinale, la prospettiva dell'anima

⁵¹ Bonaventura de Balneoregio, *itinerarium mentis in Deum*, II 1-11 (L. Mauro trad. comm., Milano 2010, pp. 74-88).

⁵² Augustinus, *confessiones*, X 6.9 (R. De Monticelli trad. comm., Milano 1990, p. 352).

⁵³ Cfr. A. J. Gurevič, *Individuo in Europa (srednevekov'e)*, s.l. e d., *La nascita dell'individuo nell'Europa medievale*, trad. it. a cura di M. Venditti, Roma-Bari 1996.

⁵⁴ B. Russell, *Why I Am not a Christian*, s.l. 1957, *Perché non sono cristiano*, trad. it. a cura di T. Buratti Cantarelli, Milano 1983, p. 25.

⁵⁵ Giacomo Leopardi, *L'infinito*, 7; 13-15 (M. Fubini ed., Torino 2000, pp. 197-198).

⁵⁶ Prete, *Il cielo nascosto*, cit., p. 23.

⁵⁷ Gregorius Magnus, *dialogi*, I 3 (Simonetti, cit., pp. 6-8).

possa essere anche una effettiva prospettiva testuale. È lecito supporre che una così radicata fede nell'esistenza dell'anima possa aver fabbricato prospettive fabulatorie, posto che ogni cultura rappresenta se stessa e in se stessa trova le ragioni e i modi del proprio scrivere⁵⁸? Posto che «i maestri medievali, gli scrittori, gli artisti, trascurando i contorni visibili del mondo terreno che li circonda, hanno lo sguardo fisso al mondo dell'aldilà»⁵⁹? L'impressione è che, finora, si sia pensato alla questione medievale dell'anima come a un argomento di esclusiva pertinenza filosofica, senza che tutto questo potesse comportare anche ricadute – più o meno consapevoli – sulla letteratura; quasi a non voler concedere all'Uomo del Medioevo di autorappresentarsi nella propria percezione di sé; quasi non immaginando, né avvertendo come la centralità dell'anima in seno alla società medievale costituisca una sorta di denominatore comune, di *passpartout* in grado di giustificare e di illuminare ogni aspetto di quel mondo, bassocorporeo bachtiniano compreso⁶⁰. Eppure, è proprio sull'anima come epicentro, che gran parte della letteratura mediolatina (e non solo) costruisce il significato delle proprie espressioni.

Nel 1953, Wilhelm Schwarz ha paragonato l'*Epistola ad Grimaldum abbatem* del monaco Ermenrico di Ellwangen al «cestino della carta di un erudito carolingio»⁶¹ perché, probabilmente, non ha compreso come la prospettiva di quel testo, a cominciare dalla paradigmatica visione esordiale dei *duo magna luminaria*⁶², fosse tutta centrata sulle facoltà intuitive dell'anima:

⁵⁸ «Ogni cultura data storicamente genera un determinato modello culturale suo proprio» (J. M. Lotman - B. A. Uspenskij, *Tipologia della cultura*, Milano 1995, p. 39).

⁵⁹ Gurevič, *Kategorii*, cit., p. 6.

⁶⁰ Cfr. A. J. Gurevič, *Problemy srednevekovoj narodnoj kul'tury*, Moskva 1981, *Contadini e santi. Problemi della cultura popolare nel Medioevo*, Torino 1986, pp. 277-334; più in generale, M. Bachtin, *Tvorcestvo Fransua Rable i narodnaja kul'tura srednevekov'ja i Renessansa*, s.l. 1965, *L'opera di Rabelais e la cultura popolare. Riso, carnevale e festa nella tradizione medievale e rinascimentale*, Torino 1995, *passim*.

⁶¹ «Der Papierkorb eines karolingischen Gelehrten, der die Bibliotheken von Fulda, der Reichenau und von St. Gallen excerpiert hat» (W. Schwarz, *Die Schriften Ermenrichs von Ellwangen*, in *Zeitschrift für Württembergische Landesgeschichte*, 12 (1953), p. 182).

⁶² Cfr. F. Mosetti Casaretto, *L'esordio mistico dell'«Epistola ad Grimaldum abbatem» di Ermenrico di Ellwangen: immaginario, fonti dirette e indirette*, in *Mittellateinisches Jahrbuch*, 36 (2001), pp. 205-233; Id., «Intuere coelum apertum»: *l'esordio dell'«epistola ad Grimaldum abbatem» di Ermenrico di Ellwangen fra Ilduino di Saint-Denis e Giovanni Scoto Eriugena*, in *History and Eschatology in John Scottus Eriugena and His Time*, Leuven 2002, pp. 203-225; Id. *Sole e luna nell'«Epistola ad*

Diu sane mihi pertractanti, preceptorum doctissime [i.e. Grimalde], quo primo exordium adipiscendae dilectae amicitiae vestrae caperem, inter multa animo opposita occurrerunt mihi duo magna luminaria: luminare maius, quo inlumina-mur, ut diligatur Deus, et luminare minus, unde proximus; ad quae praecepta cete-ra omnia cohaerent, veluti etiam nomini et verbo, in quibus personam tenemus et actum, ceterae partes omnes iunctim appendent⁶³.

[Dottissimo maestro, mentre da tempo riflettevo su come potessi conquistare subito la vostra preziosa e cara amicizia, fra i molti dubbi, in cui l'animo versava, mi vennero incontro due grandi luci: una luce maggiore, che ci illumina spingendoci ad amare Dio, e una luce minore, che ci induce ad amare il prossimo; comandamenti, ai quali sono collegati tutti gli altri, così come tutte le altre parti del discorso restano logicamente connesse al nome e al verbo, nei quali esprimiamo la persona e l'azione].

Il cielo esordiale di Ermenrico è un cielo mistico, interno, ripiegato, tutt'altro che intimo o intimista, dove sole e luna appaiono, inspiegabilmente, simultanei. Inutile dire che solo se ci collochiamo nella prospettiva dell'anima, dell'*homo interior*, questo è possibile. Monaco medievale, Ermenrico vive radicalmente la propria geminata ontologia (corpo e anima, carne e spirito) ed è abituato a spostarsi sulle sponde complementari del proprio essere nella Storia (*homo exterior*, *homo interior*) senza tracciare mappe, né documentare passaggi. Così, questo cielo incipitario è un firmamento steso nella memoria come la pagina di un libro, anzi del Libro⁶⁴. È la Bibbia come costellazione del cuore, è la Scrittura meditata con le labbra e ruminata nella mente⁶⁵. Ermenrico l'ha assorbita *ab oblatione* e ora la sta utilizzando con la naturalezza di chi usa una lingua materna, fatta di «grammatica ed escatologia»⁶⁶. Scambiarlo per la genesiaca volta celeste (*Gn* 1.14-17) vorrebbe dire non capire come il suo improvviso disvelarsi, corrisponda allo spettro del vedere interiore, della «novella vista», che si «raccende»⁶⁷, dell'*intueri inte-*

Grimaldum abbatem». *Il cielo ripiegato di Ermenrico di Ellwangen*, in *Micrologus*, 12 (2004), pp. 291-321.

⁶³ Ermenricus Elwangensis, *epistola ad Grimaldum*, I 1.1-3 (F. Mosetti Casaretto ed., Alessandria 2009, p. 217).

⁶⁴ Augustinus, *confessiones*, XIII 15.16: *Sicut pellem extendisti firmamentum libri tui* (Monticelli, cit., p. 544).

⁶⁵ Cfr. J. Leclercq, *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris 1957, *Cultura umanistica e desiderio di Dio*, trad. it. a cura del «Centro di Documentazione», Istituto per le scienze religiose (Bologna), Firenze 1983, pp. 94-95.

⁶⁶ Leclercq, *L'amour des lettres*, cit., pp. 1-8.

⁶⁷ Dante Alighieri, *Commedia*, III: *Paradiso* XXX 58 (Chiavacci Leonardi, cit., p. 832).

*rioribus oculis*⁶⁸. Tutta l'*Epistola ad Grimaldum* ruota sull'anima come su di un perno; anima, che apre, naturalmente, il sipario di prospettive trasumananti: oltre il sé, oltre la misura finita del proprio ascolto. «Leggere la società medievale attraverso i suoi sguardi»⁶⁹: c'è una retorica dell'anima, che anima la letteratura latina medievale; solo se quest'ultima vi sarà ricondotta, potrà tornare a essere «parola», «discorso», comunicare *per figuram*, venir recepita e perfettamente intesa⁷⁰. Perché è, soprattutto, a un pubblico di anime e non di corpi, che si indirizza; ma «la tensione che brucia il visibile, non appartiene al Lettore che sta nell'orizzonte della terrestrità»⁷¹.

Gustavo Vinay, *Alto Medioevo latino*:

Gregorio Magno è stato ammirevolmente studiato in via realistica onde la bibliografia è ricca, come tutti sappiamo di capitoli eccellenti (...) Chi gli ha fatto forse e soprattutto torto è stato l'approccio in chiave di storia della spiritualità, validissimo all'interno di un sistema religioso, ma inaccettabile sul piano della ricerca per il suo stesso linguaggio che, contro ogni migliore intenzione, sottopone i personaggi ad un processo di intimidatoria levitazione⁷².

Ci si chiede: che cos'è la letteratura medievale, in particolar modo latina, se non l'espressione di un «sistema religioso»⁷³? E che cos'è la Bibbia, dalla quale deriva propria rivoluzione⁷⁴ e la propria essenza, se non «un universo mitologico (...) entro il quale la letteratura occidentale ha operato sino al

⁶⁸ Iohannes Scottus Eriugena, *homilia in prologum sancti evangelii secundum Iohannem*, 10 (É. Jeaneau ed., Paris 1969, p. 250.25). Il monachesimo medievale, del resto, grazie al meccanismo della *comparatio oculorum et animi* (cfr. Alcuinus Eboracensis, *disputatio de vera philosophia*, PL 101, coll. 849D-850A), propugna la vista dello spirito come dato oggettivo. Cfr. M. M. Davy, *Initiation à la symbolique romane (XII siècle)*, Paris 1964 e 1977, *Il simbolismo medievale*, trad. it. a cura di B. Pavarotti, Roma 1988, pp. 73 e sgg.

⁶⁹ E. Giallongo, *L'avventura dello sguardo. Educazione e comunicazione visiva nel Medioevo*, Bari 1995, p. 9.

⁷⁰ Cfr. J. Baldock, *The Elements of Christian Symbolism*, Shaftesbury 1990, *Simbolismo cristiano*, trad. it. a cura di M. Porzio, Milano 1997, pp. 13 e sgg.

⁷¹ Prete, *Il cielo nascosto*, cit., p. 31.

⁷² G. Vinay, *Alto Medioevo latino. Conversazioni e no*, Napoli 2003, p. 6.

⁷³ Ci sia consentito rimandare, per questo, a quanto abbiamo esposto in F. Mosetti Casaretto, *Letteratura mediolatina e strategia della citazione*, in *La citazione*, a cura di G. Peron, Padova 2009, pp. 15-30.

⁷⁴ «La rivoluzione cristiana operò nel centro dell'anima, nella coscienza morale e, conferendo risalto all'intimo e al proprio di tale coscienza, quasi parve che le acquistasse una nuova virtù, una nuova qualità spirituale, che fin allora era mancata all'umanità» (Croce, *Perché non possiamo*, cit., pp. 6-7).

diciottesimo secolo e sta in larga misura ancora operando»⁷⁵? Siamo al cospetto di un mondo, che parla, più frequentemente, un linguaggio immaginifico, biblico, allusivo, intuitivo. Un linguaggio, la cui «grammatica» non è tanto partecipe del pragmatismo tellurico del corpo, quanto della celeste astrazione dello spirito. E, allora, perché, se a nessuno verrebbe mai in mente la bizzarra idea di leggere il *Mahābhārata* o l'epopea di Gilgamesh prescindendo dall'Induismo, sempre più spesso, oggi, a qualcuno viene in mente di leggere testi medievali – come l'*Ecloga Theoduli*, per esempio – prescindendo dal Cristianesimo, dall'anima e dalle sue polarizzazioni? Si ritiene così di assumere un approccio scientifico più rigoroso, ma, in realtà, avviene esattamente l'opposto⁷⁶.

Naturalmente, qui non si tratta di affermare o di ribadire convinzioni devote, dossologiche; si tratta, piuttosto, di sottolineare come la dottrina dell'anima vada, progettualmente, ben oltre la mera discussione sulla finitezza o meno della carne: al contrario, investa, in cascata, tutti gli aspetti o quasi della vita medievale, primo fra tutti quello della letteratura; e, pertanto, non possa essere ignorata per laicismo o distanza culturale. La letteratura medio-latina – come ogni letteratura – è espressione di uomini motivati a scrivere (e a riscrivere) dai valori e dagli ideali della loro età e del loro tempo, cui piegano (adeguano) i loro stessi modelli; e se non si tiene conto del «sistema di valori che stavano alla base della visione del mondo dell'uomo del Medioevo, non possiamo nemmeno comprenderne la cultura»⁷⁷. Il concetto strumentale di «prospettiva dell'anima» parte da qui: dal tentativo di formalizzare il rapporto semiotico sussistente fra il sistema letterario medievale e la sua specifica enciclopedia. In questa «prospettiva», ogni riferimento all'anima ci appare ineludibile nel momento stesso in cui, essendo inserito in modo strategico all'interno di un testo, contribuisce a strutturarne e a codificarne il messaggio.

Prendiamo il *De quodam piscatore quem ballena absorbuīt* di Letaldo di Micy. Vi si narra di un pescatore anglo dal nome parlante, «Within»⁷⁸, che

⁷⁵ N. Frye, *The Great Code. The Bible and Literature*, s.l. 1982, *Il grande codice. La Bibbia e la letteratura*, trad. it. a cura di G. Rizzoni, Torino 1986, p. 3.

⁷⁶ Cfr. F. Mosetti Casaretto, *Il caso controverso dell'«Ecloga Theoduli»*, in *Studi Medievali*, 44 (2013), pp. 329-364.

⁷⁷ Gurevič, *Kategorii*, cit., p. 6.

⁷⁸ Gli esametri leonini di Letaldo, infatti, raccontano la storia di come un *nomen* («Within»: «colui, che sta dentro») giunga ad avverare il proprio *omen* (essere «contenuto»; e la balena è appunto «un simbolo del contenente») secondo un principio apodittico di predestinazione onomastica di impiego assai frequente in epoca medievale.

viene improvvisamente attaccato e inghiottito, in alto mare, da una mostruosa balena⁷⁹. Dall'interno del cetaceo, però, Within non si dà per vinto e ingaggia una strenua lotta con il suo vorace assalitore finché, dopo cinque giorni, riesce a sopraffarlo, seppure al prezzo di un aspetto sfigurato e di un'iniziativa calvizie. Qual è la prospettiva ermeneutica di questa storia? Quella dell'anima o quella del corpo? Inutile dire che, per noi, questo assorbimento è solo folclore, l'ennesima reiterazione di un «archetipo dell'immaginario narrativo»⁸⁰, nel senso prettamente junghiano del termine⁸¹; ma per Letaldo, che crede all'anima e ha una mentalità escatologica, l'essere di Within *Ionas velut alter*⁸² innesca ben altre risonanze. Perché la storia di Giona⁸³ – che, come Within, va e torna dalla profondità tenebrosa di un diavolo cetimorfo⁸⁴

⁷⁹ Il tema dell'inghiottimento e dell'eruttazione di un uomo da parte di un serpente o di una delle sue raffigurazioni omologhe è stato analizzato, a livello folclorico e con ampio studio tassonomico, da V. J. Propp, *Istoriceskie korni volsebnj skazki*, s. I. 1946, *Le radici storiche dei racconti di fate*, trad. it. a cura di C. Coisson, Torino 1972, pp. 358-387. Cfr. anche U. Steffen, *Incontro col drago. Immagini e simboli della lotta col male*, Como 1988, pp. 21-24; 110 e sgg.

⁸⁰ M. Polacco, *L'intertestualità*, Roma-Bari 1998, p. 42.

⁸¹ «L'archetipo è (...) la tendenza a formare singole rappresentazioni di uno stesso motivo che, pur nelle loro variazioni individuali anche sensibili, continuano a derivare dal medesimo modello fondamentale» (C. G. Jung, *Man and his Symbols*, London 1967, *L'uomo e i suoi simboli*, trad. it. a cura di R. Tettucci, Milano, 1993, p. 52). «L'essere inghiottiti da un mostro, soggiornare per tre giorni nel suo ventre ed esserne quindi rigettati fuori è un'immagine archetipica che, con caratteri tipici diversi nelle diverse culture, si è manifestata in tutti i tempi e in tutti i luoghi della terra e torna continuamente a manifestarsi, in quanto messaggio spontaneo relativo a eventi endopsichici» (U. Steffen, *Jona und der Fisch*, Stoccarda 1982, *Giona e la balena. Il mito della morte e della rinascita*, trad. it. a cura di P. Muscetta, Como 1993, pp. 17-18). E. Franceschini, *L'epopea post-carolingia*, in *I problemi comuni dell'Europa post-carolingia, Atti delle Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo (Spoleto, 6-13 Aprile 1954)*, II, Spoleto 1955, p. 324: Il «meraviglioso racconto dell'uomo inghiottito da un mostro marino», infatti, «è stato ritrovato nella memoria anche dei popoli senza cultura, sotto tutti i cieli».

⁸² Letaldus Miciacensis, *de quodam piscatore quem ballena absorbit*, 185 (F. Bertini trad. comm., Firenze, 1995, p. 12).

⁸³ Profeta *alter-Christus*: cfr. *Mt* 12.40; *Lc* 11.30-32.

⁸⁴ Isidorus Hispalensis, *etymologiae*, XII 6.8 (Valastro Canale, cit., p. 64): *Qualis cetus exceptit Ionam, cuius alvus tantae magnitudinis fuit ut instar obtineret inferni, dicente Propheta: «Exaudivit me de ventre inferni»*. Cfr. anche Hieronymus Stridonius, in *Ionas*, II 2.1a (P. Antin ed., Paris 1956, p. 76): *Morti et inferno praecepit Dominus ut prophetam suscipiat. Quae avidis faucibus praedam putans, quantum in devoratione laetata est, tantum luxit in vomitu*; II 3 (Antin, cit., p. 81): *Ventrem*

– è una grande metafora spirituale di caduta e di riscatto, variante – per così dire – «ittica» della *fabula* del «chicco di grano» (*Io* 12.24). Ed è qui, nella figura, che sta il vero elemento semiotico. Umberto Eco:

Riconosciuta l'esistenza di segni-immagini (come insegna del resto tutta la tradizione allegoristica), il medievale tenta sempre e comunque di convenzionalizzarli quanto più possibile, grazie ai repertori simbolici, fissando per ogni immagine un senso definito, al massimo una rosa di quattro (...) compito dell'ermeneuta medievale non è quello di mantenere una feconda ambiguità, carica di suggestioni multiple (...) bensì di identificare quanto prima possibile un significato definitivo che valga per il contesto (di solito scritturale) sotto esame⁸⁵.

Accendiamo i luminari dell'anima⁸⁶: in Within, leggeremo l'uomo interiore di Letaldo⁸⁷; nella balena – mostro caotico, simile a Scilla e Cariddi⁸⁸,

autem inferni alvum ceti intellegamus, quae tantae fuit magnitudinis ut instar obtineret inferni.

⁸⁵ U. Eco, *Dall'albero al labirinto. Studi storici sul segno e l'interpretazione*, Milano 2007, p. 292.

⁸⁶ Complessivamente, l'ipotesi interpretativa, che segue, è stata formulata da G. Giangrasso, *Il «De quodam piscatore quem ballena absorbit» di Letaldo di Micy. Una proposta interpretativa*, in *Schede Medievali*, 19 (1990), pp. 397-400; cfr. anche F. Mosetti Casaretto, *Within, l'enteronauta: o del viaggio inevitabile*, in *Itineraria*, 1 (2002), pp. 113-173.

⁸⁷ Curiosamente – senza che, ovviamente, questo abbia alcun valore ermeneutico per il poema di Letaldo – in J. Hillmann, *Anima. An Anatomy of a Personified Notion*, Princeton N. J. 1961, *Anima. Anatomia di una nozione personificata*, trad. it. a cura di A. Bottini, Milano 2002, pp. 107-109, leggiamo: «L'Anima “within”, “dentro”, non è semplicemente dentro il mio petto; introiezione e interiorizzazione non significano fare della mia testa o della mia pelle il ricettacolo all'interno del quale hanno luogo tutti i processi psichici. “Dentro” si riferisce all'atteggiamento, dato dall'Anima, che dentro la vita naturale percepisce la vita psichica (...) Lo strumento con cui fa questo è la fantasia. I fenomeni prendono vita e diventano portatori di anima attraverso le nostre fantasie immaginose su di essi (...) La fantasia non è semplicemente un processo interiore che avviene nella mia testa: è un modo di essere nel mondo e di restituire al mondo l'anima».

⁸⁸ Letaldus Miciacensis, *de quodam piscatore quem ballena absorbit*, 38 (Bertini, cit., p. 4): *Scylla vel Charybdis rapax, omnia trahens ad se, deglutiens et absorbens; et sorbet omnia Scylla vorax*. Cfr. C. E. Lutz, *Letaldus, A Wit of the Tenth Century*, in *Viator*, 1 (1970), p. 103: «If Lethaldus found amusement in working out his plot and manipulating his characters to form a story that the simplest person could understand, he must have given both himself and his educated readers greater intellectual pleasure in his language and rhetoric. First of all, the vocabulary sets the English tale in the realm of ancient epic by the use of references such as the Eumenides (77,

dotata di denti di serpente (*dentibus anguineis*⁸⁹), con la gola sempre spalancata a guisa di *ianua Inferni* (*gutturē semper hianti*⁹⁰), capace di trascinare al Tartaro intere città⁹¹, *dira fera, furens, furia, profanus hostis, hostis, belua dira, eumenides, pestis, trux daemon, virtus adversa, adversa potestas, fera*⁹² – il Leviatano⁹³ della sua superbia; nell'ingestione, l'incubo del peccato, che lo ha portato a ribellarsi all'autorità del proprio abate e a scacciarlo dal cenobio⁹⁴; nella lotta interiore, la lotta interiore per il proprio riscatto morale; nella sconfitta della *belua enormis*⁹⁵, il ravvedimento e la contrizione; nella liberazione dalla carcassa-carcere del suo Nemico (dopo un comunque-esorcismo⁹⁶) la liberazione dal vizio; nella calvizie, il segno della purificazione⁹⁷.

Se, al contrario, si spengono i riflettori dell'anima e, fra senso letterale e senso allegorico⁹⁸, optiamo per un improbabile verismo *ante litteram*, questo

148), Scylla and Charybdis (40), Mount Aetna (75), and Aurora and Tithonus (23)».

⁸⁹ Letaldus Miciacensis, *de quodam piscatore quem ballena absorbit*, 39 (Bertini, cit., p. 4).

⁹⁰ Letaldus Miciacensis, *de quodam piscatore quem ballena absorbit*, 39 (Bertini, cit., p. 4).

⁹¹ Cfr. Letaldus Miciacensis, *de quodam piscatore quem ballena absorbit*, 37-40 (Bertini, cit., p. 4).

⁹² Letaldus Miciacensis, *de quodam piscatore quem ballena absorbit*, 45; 70, 83; 71-72; 100; 101; 75, 146; 129, 135; 130; 135; 141; 152 (Bertini, cit., pp. 4-10).

⁹³ *Iob* 40.1-41.25. Gli altri passi biblici relativi al Leviatano sono: *Ps* 73.13-14; 103.25-26; *Is* 27.1; *Iob* 3.8.

⁹⁴ L'avvenimento è attestato da un'epistola di Abbone di Fleury, databile al 996, cfr. Abbo Floriacensis, *epistulae*, 12 (PL 139, col. 438C-D). Abbone si rivolge in tono molto aspro alla comunità cenobitica ribelle; particolarmente duro, poi, è il rimprovero rivolto al sedizioso Letaldo: *Tu enim huius conspirationis caput diceris; tu domni Rotberti abbatis tui officium, quod dictu nefas est, praesumpsisti, nec delatoris paenam exhorruisti* (Abbo Floriacensis, *epistulae*, 11, PL 139, col. 438B).

⁹⁵ Letaldus Miciacensis, *de quodam piscatore quem ballena absorbit*, 37 (Bertini, cit., p. 4).

⁹⁶ Cfr. Letaldus Miciacensis, *de quodam piscatore quem ballena absorbit*, 113-172 (Bertini, cit., pp. 8-12).

⁹⁷ Cfr., in merito, anche A. Bisanti, *Within il calvo*, in *Studi Medievali*, 40 (1999), p. 856: «In conclusione, mi pare di poter affermare che il tema della calvizie di Within nel poemetto di Letaldo non costituisce un particolare esornativo, o puramente narrativo, privo di significato: esso, viceversa, si inserisce perfettamente all'interno della vicenda del pescatore di Rochester, contribuendo ad accrescerne il significato simbolico di purificazione, di rinnovamento, di avvicinamento a Dio».

⁹⁸ Sempre compresenti come sensi multipli nel testo mediolatino, ma di cui solo il secondo è ritenuto autenticamente significativo. Cfr. anche Zumthor, *Essai*, cit., p. 129.

poemetto diventa, ingenuamente, un allegro «discorso sul mare e sul lido», «una piccola storia»⁹⁹, tessuta da «buon descrittore delle cose del mare»¹⁰⁰, che «sottrae il mare dal mito e dalla tradizione simbolica per parlarci della vita concreta e dei sentimenti delle persone»¹⁰¹, e dove «per tutti c'è un pezzo di balena»¹⁰². Senz'anima, la strumentalizzazione è tale, che quanto viene descritto come *tenebrosus, vindex pelagus*¹⁰³, popolato di onnivori mostri, diventa, improvvisamente, un mare «affettuoso», «tutto un altro mare»; sottratto alla propria, convenzionale tipologia abissale¹⁰⁴, è fatto mero «specchio di sentimenti»¹⁰⁵. Siamo al *De imitatione Christi* come opera di Céline¹⁰⁶. E l'indispensabile scopo edificante della letteratura monastica, dov'è¹⁰⁷? E il suo necessario parlare all'anima, unico movente possibile, per

⁹⁹ Santi, *L'età metaforica*, cit., p. 199.

¹⁰⁰ Santi, *L'età metaforica*, cit., p. 207.

¹⁰¹ Santi, *L'età metaforica*, cit., pp. 216-217.

¹⁰² Santi, *L'età metaforica*, cit., p. 205.

¹⁰³ Letaldus Miciacensis, *de quodam piscatore quem ballena absorbit*, 79; 88 (Bertini, cit., p. 6).

¹⁰⁴ Cfr. M. Lurker, *Wörterbuch biblischer Bilder und Symbole*, München 1987, *Dizionario delle immagini e dei simboli biblici*, trad. it. a cura di M. R. Limiroli, Cinisello Balsamo 1990, p. 123.

¹⁰⁵ Santi, *L'età metaforica*, cit., p. 203.

¹⁰⁶ «Agostino nel *De doctrina christiana* diceva che un'interpretazione, se a un certo punto di un testo pare plausibile, può essere accettata solo se essa verrà riconfermata – o almeno se non verrà messa in questione – da un altro punto del testo. Questo io intendo con *intentio operis*. Una volta Borges ha suggerito che si potrebbe e dovrebbe leggere il *De Imitatione Christi* come se fosse stato scritto da Céline. Splendido suggerimento per un gioco che inclini all'uso fantasioso e fantastico dei testi. Ma l'ipotesi non può essere sostenuta dall'*intentio operis*. Io ho cercato di seguire il suggerimento borgesiano e ho trovato in Tommaso da Kempis pagine che potrebbero essere state scritte dall'autore del *Voyage au bout de la nuit*: «La grazia ama le cose semplici e di basso livello, non è disgustata da quelle dure e spinose e ama gli abiti sordidi». È sufficiente leggere Grazia come Disgrazia (una grazia differita). Ma ciò che non funziona in questa lettura è che non si possono leggere nella stessa ottica altri passi del *De Imitatione*. Anche se ne riferissimo forzatamente ogni frase all'enciclopedia dell'Europa tra le due guerre, il gioco non potrebbe durare a lungo. Se al contrario ci riferissimo all'enciclopedia medievale e interpretassimo mediamente le categorie dell'opera, tutto funzionerebbe e avrebbe senso, in modo testualmente coerente. Anche se non mi occupo della *intentio auctoris* e ignoro chi sia Tommaso da Kempis, c'è pur sempre una *intentio operis* che si manifesta ai lettori forniti di senso comune» (U. Eco, *I limiti dell'interpretazione*, Milano 1995, pp. 32-33).

¹⁰⁷ Cfr., per esempio, Gregorius Magnus, *dialogi*, III 38 (Simonetti, cit., p. 168): *Quae-so ut debeas, vel quae ex ratione suppetunt, vel si qua animarum exempla animo*

un monaco, per poter giustificare l'atto del leggere¹⁰⁸ e del comporre¹⁰⁹, dov'è? Letaldo come il Verga? Condivide la stessa poetica del quotidiano, degli umili e del darvinismo sociale? Perché va bene che nell'Alto Medioevo «la pesca della balena veniva praticata con una certa regolarità da monaci e da pescatori del Mare del Nord e lungo le coste della Francia e della Britannia»¹¹⁰, ma questa, evidentemente, non può essere la disavventura di un corpo, che va a pesca e si riconfeziona – previa stomatica cattura – come un «cranio calvo ed amato» su cui far lacrimare una donna¹¹¹, bensì la vicenda di un'anima, che vince il proprio erratico smarrimento spirituale¹¹².

«È nostro compito», del resto, «cercare di scoprire il contenuto interiore, il senso recondito di questa cultura»¹¹³, che, sbilanciata sull'anima, ricorre

occurrerunt, pro multorum aedificatione dicere, ut hii qui suspicantur discant cum carne animam non finire; Ermenricus Elwangensis, epistola ad Grimaldum, I 5.231-233 (Mosetti Casaretto, cit., p. 271): Nimisque longum est, domine pater, si omnia in verbis variae reperta, tibi etiam comperta, in unam congeriem conor conglobare: precipue, cum fastidium pariant scientibus et tamen necessaria sunt ignorantibus. Ob quorum etiam amorem, licet absentium, haec tam longa serie prosequar exponendo, ut sciant quod communem habere cum eis gratiam Dei desidero, in scientia artis et intellectu spiritali; et ut pro anima mea, quando haec legunt, divinum implorent auxilium, quia quicquid Deo donante intellego, aliis communico. Neque mea voluntate thesaurum caelestem sub veste tenacitatis abscondo, sed volentibus aequae nolentibus ulro expendo.

¹⁰⁸ Cfr. M. Parkes, *Leggere, scrivere, interpretare il testo: pratiche monastiche nell'Alto Medioevo*, in *Storia della lettura*, G. Cavallo - R. Chartier cur., Roma-Bari 2009, p. 71: «Scopo della lettura era ora la salvezza della propria anima».

¹⁰⁹ Cfr. Leclercq, *L'amour des lettres*, cit., da p. 199.

¹¹⁰ F. Bertini, *Il «Within piscator» di Letaldo di Micy*, in *Mittellateinisches Jahrbuch*, 24/25 (1989/1990), p. 44. Cfr. anche quanto in J. Ziolkowski, *Folklore and Learned Lore in Letaldus's Whale Poem*, in *Viator*, 15 (1984), p. 109: «Stories on the model of the *De quodam piscatore* would have appealed to the inhabitants of the British Isles, in whose lives and literatures the whale occupied a prominent place». Sul tema, cfr. anche J. T. Jenkins, *A History of the Whale Fisheries from the Basque Fisheries of the Tenth Century*, London 1921; J. Lestocquoy, *Baleine et revivallément au Moyen Age*, in *Revue du Nord*, 30 (1948) pp. 39-43.

¹¹¹ Santi, *L'età metaforica*, p. 216.

¹¹² «Credere a questa storia non significa ritenerla vera alla lettera, ma intenderla come un simbolo (...) per comprenderla meglio non serve né cercare di scoprire qual è la specie zoologica di pesci e balene capace di ingoiare un uomo vivo e vegeto, né discutere se sia possibile che un uomo, dopo aver trascorso tre giorni nella pancia di un animale marino, possa uscirne incolume» (Steffen, *Jona und der Fisch*, cit., p. 19).

¹¹³ Gurevič, *Kategorii*, cit., p. 11.

all'ordalia come prova di colpevolezza¹¹⁴ e che quando dipinge i suoi santi li ritrae come esseri giganteschi in mezzo a uomini comuni alti poco più d'una spanna perché non ha interesse a ritrarre corpi¹¹⁵, ma anime: stature invisibili¹¹⁶, etiche, morali, stature di *homines interiores*, le uniche che, per quel mondo, hanno un senso¹¹⁷ in quanto «l'anima è *forma corporis*» e «il corpo umano, a differenza di ogni cosa naturale, non è in sé nulla di concluso, ma è la costante risultanza dell'anima spirituale che si esplica in esso»¹¹⁸. Ecco, accettare le prospettive metafisiche di questa letteratura non equivale affatto a collocarsi in un ambito devozionale, acquisendo l'angolo d'osservazione d'una sacrestia; equivale, al contrario, a soddisfare quel minimo presupposto ermeneutico, che sancisce come la lettura di ogni testo debba sempre avvenire alla luce del suo mondo e delle sue fonti. Michelangelo Buonarroti dota il Mosè di un paio di corna perché così legge nella *Vulgata*¹¹⁹, forse con lo stesso stupore di Gervasio di Tilbury¹²⁰; ma ciò significa che, se guardiamo quella statua «al di là delle sue fonti»¹²¹, magari avendo in mente la traduzione

¹¹⁴ Cfr., per esempio, Hrotsvit Gandeshemensis, *legendae: passio sancti Gongolfi martiris*, 399-412 (Bershin, cit., p. 56).

¹¹⁵ Cfr. Gurevič, *Kategorii*, cit., pp. 7-8: «Certo, la cosa più semplice è parlare di primitivismo e di immediatezza infantile dei pittori medievali, della loro mancanza di abilità, del fatto che non si era ancora scoperta la prospettiva spaziale, lineare, e così via. In realtà simili giudizi attesterebbero solo la mancanza di comprensione del mondo interiore dell'artista o del poeta medievale e il desiderio di giudicare l'arte di un'altra età sulla base di criteri attuali, assolutamente estranei agli uomini del Medioevo».

¹¹⁶ Cfr. R. Guardini, *Dante*, Brescia 1967, p. 275: «Il minatore romanico ha fatto dei corpi l'espressione dell'anima».

¹¹⁷ Non a caso, in simili dipinti, a giganteggiare sono i santi e a essere colpiti da inspiegabile «nanismo» sono gli uomini comuni.

¹¹⁸ Guardini, *Dante*, cit., pp. 228-229.

¹¹⁹ *Cumque descenderet Moses de monte Sinai / tenebat duas tabulas testimonii / et ignorabat quod cornuta esset facies sua ex consortio sermonis Dei (Ex 34.29)*. Il volto di Mosè nella *Vulgata* è «cornuto» per un banale errore di traduzione: Gerolamo ha confuso il termine ebraico *qâran* con *qeren*, il cui significato è, appunto, «corno»: «In ebr. *qâran*, affine a *qeren*, che significa corno. Di qui la traduzione della Vg.: *il suo viso era cornuto*, e l'iconografia che ne dipende (così il Mosè di Michelangelo). – Questo passo sottolinea la vicinanza di Mosè con Dio» (*Traduction Oecuménique de la Bible*, s. l. 1988, *Bibbia TOB. Edizione integrale*, trad.it. a cura del Centro Catechistico Salesiano di Leumann, Leumann (Torino), 1992, 192, nota z.

¹²⁰ Cfr. Gervasius Tillsberiensis, *otia imperialia*, III 115 (F. Latella trad. comm., Roma 2010, p. 330): *Non sine admiratione est quod legitur Moysen, descendentem de monte cum tabulis, apparuisse cum facie cornuta*.

¹²¹ Santi, *L'età metaforica*, cit., p. 207.

della *Nova Vulgata*¹²², non ne comprenderemo più il senso e le corna del Mosè potrebbero, addirittura, diventare un attributo parodico.

Il Medioevo è «la grande età del simbolismo cristiano in Occidente»¹²³: non si può laicizzare per disappartenenza, *dis-animandolo*: qualsiasi corpo, privato dell'anima, diventa un cadavere inerte, muto. Il fatto è che

il simbolo è un modo di pensare e di sentire talmente intrinseco e connaturato agli autori del Medioevo, che non avvertono il minimo bisogno di informare i lettori delle loro intenzioni semantiche o didattiche, né di definire puntualmente i termini che useranno¹²⁴.

Trattando di esperienza estetica, Hans Robert Jauss ha sottolineato la condizione problematica della letteratura medievale, la cui «alterità rispetto ad altre epoche impone il superamento del divario temporale come compito permanente dell'interpretazione che voglia avere un autentico riscontro ermeneutico»¹²⁵. Quello della prospettiva dell'anima è, allora, ancora una volta, un problema storico ed enciclopedico, un problema di recupero di «quella particolare sensibilità per il simbolico, l'invisibile e il soprannaturale, che era scontata per il lettore medievale come “lettore di simboli”»¹²⁶. Del resto,

comprendere la cultura del passato è possibile solo attraverso un'impostazione rigorosamente storica, solo commisurandola al suo specifico metro. Non esiste un'unica scala cui poter riportare tutte le civiltà e tutte le età, poiché non esiste un uomo uguale a se stesso in tutto il corso storico¹²⁷.

E, tuttavia, in filologia, nulla è mai così semplice e lineare; soprattutto, per un mondo, che associando sempre più al lessema «filologia» esclusivamente il lessema «ecdotica»¹²⁸, riesce solo a imbavagliare i testi, seppellen-

¹²² *Cumque descenderet Moyses de monte Sinai, tenebat duas tabulas testimonii et ignorabat quod resplenderet cutis faciei suae ex consortio sermonis Domini (Ex 34.29).*

¹²³ Baldock, *The Elements*, cit., p. 15.

¹²⁴ M. Pastoureau, *Une histoire symbolique du Moyen Âge occidental*, Paris 2004, *Medioevo simbolico*, trad. it. a cura di R. Riccardi, Roma-Bari 2005, p. 3.

¹²⁵ Jauss, *Alterität*, cit., p. 310.

¹²⁶ Jauss, *Alterität*, cit., p. 7.

¹²⁷ Gurevič, *Kategorii*, cit., p. 5. Cfr. anche P. Zumthor, *Parler du Moyen Age*, Paris 1980, *Leggere il medio evo*, trad. it. a cura di A. Tiby, Bologna 1981, pp. 66-75.

¹²⁸ Cfr. F. Mosetti Casaretto, *Letteratura mediolatina fra ecdotica ed ermeneutica*, in *Filologia e modernità. Metodi, problemi, interpreti*, a cura di G. Peron e A. Andreose, Padova 2014, pp. 17-29.

done il senso con dotte disquisizioni d'apparato: ma «a che mi serve un testo autentico, se non l'intendo?»¹²⁹

Ciò che era un simbolo per l'uomo medievale è diventato poco più di un segno per quello moderno, e dove esisteva un tempo un'interpretazione simbolica c'è ora poco più di un'interpretazione letterale. Non c'è molto da sorprendersi di fronte a ciò, se consideriamo il carattere essenziale e capillare dei cambiamenti che si sono verificati nel mondo a partire da quell'epoca [*i.e.* il Medioevo]. L'uomo moderno «appartiene al mondo» assai più dei suoi antenati, e di conseguenza l'interpretazione che egli ne dà è assai più letterale che simbolica. Quello che potremmo descrivere come un eccesso di preoccupazione per gli aspetti materiali o esteriori della vita ha condotto l'uomo a perdere contatto con le sue potenzialità più elevate o interiori. Come risultato di questo cambiamento, la realtà materiale del mondo è diventata un velo posto davanti alla realtà simbolica, non lo specchio della stessa¹³⁰.

E, tuttavia,

è nella natura del simbolo di esser preso e creduto sul serio. Perché il simbolo resti cosa viva, bisogna che non sia solo pensato, ma anche creduto. Appena la fede abbandoni il simbolo, questo si riduce ad un mero parto della fantasia, ad una scena di teatro (...) ogni spiegazione razionalistica del simbolo, in quanto separa forma e contenuto, equivale a distruggere il simbolo stesso¹³¹.

Ma

è in questa parte del mondo, più precisamente nell'Europa occidentale, che alcuni filoni importanti di pensiero manifestano una dichiarata insofferenza e anche contrarietà a ogni riferimento all'anima in quanto termine che evoca una sfera spirituale e un'identità sulla cui esistenza esprimono dubbi radicali. Per alcuni, qualunque richiamo all'anima con riferimento religioso o trascendente suona come una «pericolosa inclinazione»¹³².

Frequentare le espressioni letterarie del Medioevo, avendo lasciato «perdere l'idea stessa di anima»¹³³ non sembra essere un buon affare. Tutta l'an-

¹²⁹ F. Schlegel, *Frammenti critici e scritti di estetica*, trad. it. a cura di V. Santoli, Firenze, Sansoni, 1937, p. 9.

¹³⁰ Baldock, *The Elements*, cit., pp. 15-16.

¹³¹ K. Vossler, *Die göttliche Komödie*, I 1: *Regligiöse und philosophische Entwicklungsgeschichte*, Heidelberg 1906, *La Divina Commedia studiata nella sua genesi e interpretata*, I: *La genesi religiosa e filosofica*, trad. it. a cura di S. Jacini - L. Vincenti, Roma-Bari 1983, p. 25.

¹³² E. Segatti, *Anima. Viaggio invisibile nell'uomo*, Milano 2014, p. 69.

¹³³ Hillman, *Il codice dell'anima*, cit., p. 123.

tropologia dell'Età di Mezzo trae origine da un'essenziale – platonica (*entos anthropos*), poi paolina (cfr. *Rm* 7.22; *II Cor* 4.16; *Eph* 3.16-17), poi agostiniana – presa di coscienza identitaria¹³⁴: *Et direxi ad me et dixi mihi: «Tu quis es?» Et respondi: «Homo». Et ecce corpus et anima in me mihi praesto sunt, unum exterius et / alterum interius (...) Sed melius quod interius*¹³⁵. La rifrazione enciclopedica di questa consapevolezza ontologica, nel Medioevo, è costante al punto da diventare perimetrale¹³⁶: *Duplex est autem homo: interior et exterior. Interior homo anima, et exterior homo corpus*¹³⁷; ancora: *duplex est autem homo: interior et exterior. Interior homo anima, et exterior homo corpus*¹³⁸; ma questa rifrazione e questo perimetro non ci appartengono più:

Il pensiero moderno ha realizzato un notevole progresso con il ridurre l'esistente alla serie di apparizioni che lo manifestano. Si tendeva con ciò a sopprimere un certo numero di dualismi che impacciavano la filosofia, rimpiazzandoli con il monismo del fenomeno. Ci si è riusciti? Certo ci si è sbarazzati, in primo luogo, del dualismo che oppone, nell'esistente, l'interiore all'esteriore. Non vi è più esteriorità nell'esistente se si intende con ciò una buccia superficiale che dissimula all'indagine la vera natura dell'oggetto. E questa vera natura, a sua volta, intesa come la realtà nascosta della cosa, che si può intuire o supporre, ma non cogliere, perché è «interiore» all'oggetto considerato, non esiste affatto. Le apparizioni che

¹³⁴ «Agostino d'Ipbona (...) introducendo il concetto di “anima”, ha posto le basi dell'individualismo occidentale e, visualizzando il tempo come tempo della salvezza, ha inaugurato la “storia”. I cristiani, infatti, non disporrebbero del concetto di *anima* e gli occidentali del concetto di *storia* se Agostino non avesse rivisitato, alla luce di Platone, la concezione giudaico-cristiana dell'uomo e, alla luce del disegno di Dio, la visione greca del tempo. Agostino quindi è un pensatore decisivo per la storia d'Occidente, perché “decisivi” vanno chiamati quei pensatori che offrono a una cultura, a un popolo, a una civiltà, le condizioni per pensare e comprendere se stessi. La tradizione giudaico-cristiana non disponeva, prima di Agostino, del concetto di anima (...) Riprendendo alla lettera la concezione platonica dell'anima come interiorità e come luogo eminente della verità, Agostino si allontana dalla tradizione giudaico-cristiana fondata sui valori del corpo, della carne e del sangue, e inaugura quell'antropologia occidentale per la quale la verità abita l'interiorità» (U. Galimberti, *Cristianesimo. La religione dal cielo vuoto*, Milano 2012, pp. 141-142).

¹³⁵ Augustinus, *confessiones*, X 6.9 (Monticelli, cit., pp. 352-353).

¹³⁶ Cfr. I. Van 't Spijker, *Fictions of the Inner Life. Religious Literature and Formation of the Self in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Turnout 2004; vedi anche Davy, *Initiation*, cit., pp. 73 e sgg.

¹³⁷ Isidorus Hispalensis, *etymologiae*, XI 1.6 (Valastro Canale, cit., pp. 874-876).

¹³⁸ Hrabanus Maurus, *de universo*, VI 1 (PL ed. 111, col. 139B).

manifestano l'esistente non sono né interiori né esteriori: esse hanno tutte uno stesso valore, rinviano ad altre apparizioni e nessuna di esse è privilegiata¹³⁹.

Eppure, la concezione antropologica agostiniana non resta filosoficamente circoscritta a se stessa, ma costruisce, già nel Tardo-Antico, lo statuto futuro del personaggio medievale ovvero di un personaggio, che nella componente trascendente ha la sua effettiva parte semiotica:

Congemescebamus in his qui simul amice videmus, et maxime ac familiarissime cum Alypio et / Nebridio ista conloquebat. Quorum Alypius ex eodem quo ego eram ortus municipio (...) Romam praecesserat, ut ius disceret, et ibi gladiatorii spectaculi hiatu incredibili et incredibiliter abreptus est. Cum enim aversaretur et detestaretur talia, quidam eius amici et condiscipuli, cum forte de prandio redeuntibus pervius esset, recusantem vehementer et resistentem familiari violentia duxerunt in amphitheatrum crudelium et funestorum ludorum diebus haec dicentem: «Si corpus meum in locum illum trahitis et ibi constituitis numquid et animum et oculos meos in illa spectacula potestis intendere? Adero itaque absens ac sic et vos et illa superabo». Quibus auditis illi nihilo setius eum adduxerunt secum, id ipsum forte explorare cupientes utrum posset efficere. Quo ubi ventum est et sedibus / quibus potuerunt locati sunt, fervebant omnia inmanissimis voluptatibus. Ille clausis foribus oculorum interdixit animo, ne in tanta mala procederet. Atque utinam et aures obturavisset! Nam quodam pugnae casu, cum clamor ingens totius populi vehementer eum pulsasset, curiositate victus et quasi paratus, quidquid illud esset, etiam visum contemnere et vincere, aperuit et percussus est graviore / vulnere in anima quam ille in corpore, quem cernere concupivit; ceciditque miserabilius quam ille, quo cadente factus est clamor: qui per eius aures intravit et reseravit eius lumina, ut esset, qua feriretur et deiceretur audax adhuc potius quam fortis animus et eo infirmior, quo de se praesumserat, qui debuit de te. Ut enim vidit illum sanguinem, inmanitatem simul ebibit et non se avertit, sed fixit aspectum et hauriebat furias et nesciebat et delectabatur scelere certaminis et cruenta voluptate inebriabatur. Et non erat iam ille, qui venerat, sed unus de turba, ad quam venerat, et versus eorum socius, a quibus adductus erat. Quid plura? Spectavit, clamavit, exarsit, abstulit inde secum insaniam, qua stimularetur redire non tantum cum illis, a quibus prius abstractus est, sed etiam prae illis et alios trahens.

[Condividevo angoscia e lamenti con le persone con cui vivevo in amicizia, e soprattutto coi miei veramente intimi Alipio e Nebridio. Alipio, nato nella mia stessa cittadina (...) mi aveva preceduto a Roma per studiare diritto, e là in circostanze incredibili fu ripreso da un'incredibile passione per gli spettacoli gladiatorii. Lui rifiutava di andarci e li aveva in odio, quando un giorno incontrò dei suoi amici e condiscipoli, forse di ritorno da un pranzo, e quelli, nonostante le sue

¹³⁹ Jean-Paul Sartre, *L'essere e il nulla* (G. Del Bo trad., Milano 2014, p. 11).

vigorese proteste e i tentativi di resistere a quella cameratesca violenza, lo trascinarono in teatro: erano giorni di giochi crudeli, mortali. Diceva: «Sì, trascinate pure il mio corpo e mettetelo lì: potete forse rivolgere la mia mente e gli occhi a quegli spettacoli? Ci sarò senza esserci, l'avrò vinta su di voi e di quelli». Non per questo rinunciarono a tirarselo dietro, forse desiderosi di metterlo alla prova. Una volta arrivati si sistemarono nei posti che riuscirono a trovare: ovunque imperversava già il piacere della ferocia. Serrò le porte degli occhi e proibì all'anima di uscire in mezzo a tanto male. Magari si fosse turato anche le orecchie! A un certo punto del combattimento, l'immane boato della folla ruppe le sue difese: vinto dalla curiosità e come fosse stato pronto, qualunque cosa fosse accaduta, a disdegnare quello spettacolo e ad averne ragione, aprì gli occhi. E soffrì nell'anima una ferita più grave di quella inferta al corpo del gladiatore che aveva voluto vedere; e cadde, più infelice di lui che con la sua caduta aveva scatenato quell'urlo. Il quale gli era penetrato per le orecchie e gli spalancò gli occhi, per aprire un varco al colpo che avrebbe ferito e abbattuto quell'animo ancora più temerario che forte, e tanto più debole quanto più s'era fidato di sé, quando la fiducia doveva riporla in Te. Veduto che ebbe quel sangue, già ne aveva bevuta la ferocia e non se ne distolse: tenne lo sguardo fisso e assorbiva il furore e non sapeva, e prendeva gusto a quel combattimento atroce e s'ubriacava di un piacere crudele. E già non era più quello che era stato entrando, ma uno della folla alla quale s'era unito, vero complice di quelli che l'avevano prima trascinato. Che altro dire? Guardò, gridò, prese fuoco e si portò via con sé quella pazzia che lo avrebbe pungolato a tornarci con quelli che prima lo avevano trascinato, anzi di più, davanti a loro, trascinandone altri a sua volta¹⁴⁰].

Chi è il vero protagonista di questa celebre pagina? L'anima o il corpo? Perché è evidente: sulla scena del testo ci sono entrambi; ma non entrambi con lo stesso specifico peso narrativo. Infatti, se è vero che Alipio entra subito nella fabulazione come corpo – ed è inseguendo il dileguo di quel corpo, che siamo immessi nel flusso del racconto – è altrettanto vero che, ben presto, si verifica una torsione, un repentino cambio dei piani prospettici e l'anima sopravanza il corpo, rivendicando la propria assoluta centralità di personaggio. La sagoma storica di Alipio, così finita, così corporea, così delimitata dalla carne e determinata dal Tempo e dallo Spazio (essere nata nella stessa cittadina di Agostino, essersi recata a Roma per studiare diritto) e che, in circostanze incredibili, si era lasciata manipolare e trascinare a forza fin sulle viètte gradinate del circo, ebbene, quella stessa sagoma, improvvisamente, sbiadisce, viene meno nel suo ruolo didascalico di persona agente; arretra di colpo come fuoco narrativo, trascolora, si spegne, scompare, diventa traslucida, trasparente, diafana; manifesta, al suo posto, la sagoma dell'anima,

¹⁴⁰ Augustinus, *confessiones*, VI 7.11-8.13 (Monticelli, cit., pp. 183-189).

che invade, occupandolo, tutto il cono di luce sulla scena del testo. Il punto di transizione, la soglia di passaggio si può, probabilmente, fissare qui: *Si corpus meum in locum illum trahitis et ibi constituitis numquid et animum et oculos meos in illa spectacula potestis intendere?* La dissociazione fra «Alipio-corpo» e «Alipio-anima» – che, apparentemente, realizza agli occhi del Lettore la geminazione di due personaggi dallo stame di una sola identità – non è immaginaria: è dichiarata, è esplicita. *Adero itaque absens*: ancora una volta, chi è Alipio per Agostino? L'anima o il corpo? Evidentemente, se il corpo da solo non basta a garantire la presenza del personaggio, Alipio è per Agostino quello che Buonconte da Montefeltro è per Dante¹⁴¹: un'anima agente, un'*anima in fabula*, il cui corpo è solo un involucro residuale: che l'abbia il fango dell'«Archian rubesto»¹⁴² poco importa, l'importante è che l'anima salga al Cielo. Il cambio narrativo di passo sull'anima innesca nella pagina delle *Confessioni* uno studiato meccanismo comparativo di reciprocità fra la scena esteriore dell'arena e la scena interiore di Alipio. Di colpo, infatti, sull'orizzonte del testo agiscono, parallelamente, un corpo e un'anima: il corpo, anonimo e paradigmatico, di uno sconosciuto gladiatore; l'anima, individuata e protagonista, di Alipio. Fra i due esiste un rapporto reciproco di vulnerazione a distanza, confezionato ad arte per esaltare la centralità fabulatoria dell'anima (di Alipio) e la strumentalità del corpo (del gladiatore).

Et percussus est graviore / vulnere in anima quam ille in corpore, quem cernere concupivit; ceciditque miserabilis quam ille, quo cadente factus est clamor: qui per eius aures intravit et reseravit eius lumina, ut esset, qua feriretur et deiceretur audax adhuc potius quam fortis animus et eo infirmior, quo de se praesumserat, qui debuit de te.

Qual è il baricentro di questa narrazione? È chiaro: non il corpo ferito a morte del combattente, ma l'anima cruentata di Alipio, mortalmente ferita dal peccato. Così, l'invisibile effusione del sangue dell'anima trova espressione nella visibile effusione del sangue del corpo. Inutile dire che per comprendere fino in fondo i meccanismi, che istruiscono la lettura di questa pagina, bisognerebbe perlomeno ricorrere al *De fuga saeculi* di Ambrogio¹⁴³; ma non è questo il punto. Il punto è che, dovendo scegliere fra sagoma del corpo e

¹⁴¹ Dante Alighieri, *Commedia*, II: *Purgatorio* V 105-129 (A. M. Chiavacci Leonardi, Milano 1994, pp. 155-159).

¹⁴² Dante Alighieri, *Commedia*, II: *Purgatorio* V 125 (Chiavacci Leonardi, cit., 1994, p. 159).

¹⁴³ Cfr. Ambrosius Mediolanensis, *de fuga saeculi*, 1.1-4 (Schenkl-Banterle, cit., pp. 72-74).

sagoma dell'anima, il regista Agostino non ha esitato ad attribuire alla seconda il ruolo di protagonista.

È, forse, un caso se, quando Gilda il Sapiente confeziona una corazza *ad demones expellendos* per rivestire il *miles Christi*, non pensa a difendere il corpo, ma l'anima¹⁴⁴? Se Rabano Mauro, quando scrive il *De laudibus sanctae Crucis*, lo fa per l'*oculum mentis* dei suoi confratelli, per l'«uomo spirituale», che «appartiene alla storia, ma va al di là di essa, giacché dipende da altre leggi»¹⁴⁵? Se quando Bernardo di Morlas o Lotario di Segni fanno a gara nel disprezzare il mondo, lo fanno per la salvezza dell'anima e non per castigare il corpo? Se quando Alano di Lilla progetta Iuvenis, utopico, *caelestis golem*¹⁴⁶, creato come un «uomo d'acciaio» *ante litteram* e «orientato verso Dio»¹⁴⁷ per combattere i Vizi e far prevalere le Virtù, ha in mente una *psychomachia* ovvero un aspro campo di battaglia spirituale, del tutto immateriale e di cui protagonista è solo l'anima? Molto di ciò che noi percepiamo del Medioevo come pertinente al mero piano del corpo, ha, al contrario, nell'anima la sua autentica prospettiva. Johan Huizinga, osservando come nella letteratura medievale si incontrino spesso eroi, principi, ecclesiastici o uomini comuni sciolti in lacrime, spiega così: «Bisogna rendersi conto di quella emotività, di quella suscettibilità al pianto e alla conversione e di quella sensibilità, se si vuole comprendere quali fossero il colore e l'intensità della vita di allora»¹⁴⁸. «Emotività», «suscettibilità al pianto», «intensità della

¹⁴⁴ «La *Lorica* appartiene ad un tipo di preghiere che compaiono con notevole frequenza in ambito irlandese, e costituiscono un vero e proprio genere letterario a sé stante: l'autore intende creare con essa una corazza (e di qui il nome) contro i diavoli tentatori, e in una serie ritmata di endecasillabi chiede l'aiuto e la protezione della Trinità per tutte le parti del suo corpo, elencate scrupolosamente con grande attenzione per non correre il rischio di trascurarne qualcuna, e di non ottenere così per essa la tutela divina (...) I 92 versi della *Lorica* sono un esempio assai significativo del particolare impasto linguistico che caratterizza molte delle opere insulari, con parole latine (ma stranamente modificate nella grafia) parole greche e parole ebraiche che si mescolano fra loro a comporre un testo praticamente incomprensibile per i non iniziati» (G. Polara, *Letteratura latina tardoantica e altomedievale*, Roma 1987, pp. 143-144).

¹⁴⁵ Davy, *Initiation*, cit., p. 73.

¹⁴⁶ Cfr., per questo, I Deug-Su, «*Novus homo*» in *Alano di Lilla*, in *Gli umanesimi medievali*, C. Leonardi cur., Firenze 1998, pp. 231-238.

¹⁴⁷ L. Milis, *Les moines et le peuple dans l'Europe du Moyen Âge*, Éditions Belin, s.l. 2002, *Monaci e popolo nell'Europa medievale*, trad. it. a cura di S. Arecco, Torino 2003, p. 95.

¹⁴⁸ J. Huizinga, *Herfsttij der Middeleeuwen*, s.l. e d., *L'Autunno del Medioevo*, trad. it. a cura di B. Jasinsk, Milano 1995, p. 10.

vita»: tutte cause finite, storiche, immanenti, che partono dal corpo e nel corpo rimangono; cause, che non rendono quasi mai giustizia alle lacrime di un Medioevo per il quale «piangere è prima di tutto distinguere, distinguere il proprio corpo dalla propria anima»; e per cui «la lacrima non è un umore imbecille, è un sentimento dell'anima (...) la lacrima rende al corpo l'anima che ne è sfuggita. La causa del pianto è un fremito dello spirito sul corpo»¹⁴⁹. Eppure, Peter Dinzelbacher quando s'imbatte nel pianto medievale, lo spiega a partire dal suo essere espressione di un'anodina secrezione del corpo:

Il fatto che la facoltà di versar lacrime in seguito a forti emozioni sia caratteristico dell'uomo – gli altri mammiferi non ne sono capaci – pone la questione (...) delle condizioni biologiche e psicologiche del piangere, spontaneo o finto, che sia. La «lacrimologia» attuale ha dimostrato che le lacrime provocate da irritazioni (ad esempio, da un corpo estraneo nell'occhio) e le lacrime emotive si distinguono per composizione chimica. Le ultime, che qui sole ci interessano, sono una reazione a una minaccia o alla perdita di un oggetto. Vengono stimulate, principalmente, da parte del sistema nervoso vegetativo (cioè, in modo involontario) e trasportano alcuni ormoni, che risultano nocivi se troppo concentrati; e altre sostanze, che producono depressione. In merito, l'atto di singhiozzare sarebbe benefico, in quanto ridurrebbe la tensione sia somatica, sia psichica. È vero, del resto, che le donne possono piangere molto più facilmente e molto più intensamente degli uomini a causa della maggiore sensibilità del sistema limbico; così anche l'ormone di cui sopra, la prolattina, si trova concentrato nel corpo femminile, sin dalla pubertà, nella misura del 60% in più rispetto a quanto avviene nel corpo maschile. Le lacrime femminili sono un po' più calde di quelle maschili, il che le rende più fluide. I lacrimologi sono convinti che a motivo di queste differenze biologiche, l'uomo sia solitamente più frenato rispetto all'altro sesso quando avrebbe intenzione di piangere. Non a caso, il pianto rituale, per tutta la storia europea, è sempre stato prerogativa delle donne (le «piagnone»). Sembra, tuttavia, probabile che questa facoltà umana non si sarebbe mai sviluppata in modo così impressionante, se non avesse avuto, parimenti, una importante funzione comunicativa. Le lacrime – di solito – hanno l'effetto di bloccare l'aggressività delle persone circostanti e di suscitare, al contrario, la disponibilità al soccorso altrui. La facoltà di piangere è innata nell'uomo, ma già i neonati apprendono – inconsapevolmente! – come piagnucolando si manipolano i parenti, ottenendo – ancora inconsapevolmente – il loro consenso¹⁵⁰.

¹⁴⁹ J.-L. Charvet, *L'éloquence des larmes*, Paris 2000, *L'eloquenza delle lacrime*, trad. it. a cura di A. Carezzi, Milano 2001, p. 21 e pp. 35-36. Sul pianto medievale, cfr. P. Nagy, *Le don des larmes au Moyen Âge. Un instrument spirituel en quête d'institution*, Paris 2000 e «*Lachrymae*». *Mito e metafora del pianto nel Medioevo*, a cura di F. Mosetti Casaretto, Alessandria 2011.

¹⁵⁰ P. Dinzelbacher, *Principi ed eroi sciolti in lacrime*, in «*Lachrymae*». *Mito e metafora del pianto nel Medioevo*, a cura di F. Mosetti Casaretto, Alessandria 2011, pp. 196-197.

Ma il Medioevo non omologa mai il pianto sulla terrestrità di un film lacrimale. Beda il Venerabile, stilando nell'VIII sec. una tassonomia del pianto, escluderà proprio quelle lacrime (le lacrime del «corpo piangente»¹⁵¹), che per noi sono ineludibili perché le più naturali, anatomiche, emotive, storiche:

Sunt namque lachrymae his quatuor speciebus distinctae: sunt humidae ad abluenda peccata, et restituendum perditum baptismum; sunt salsae et amarae ad restringendam carnis luxuriam; sunt calidae contra frigus infidelitatis, et ad accendendum ardorem charitatis; sunt purae ad restituendam vitae munditiam¹⁵².

[Si possono distinguere quattro specie di lacrime: umide, per lavare i peccati e restituire la grazia perduta del battesimo; salse e amare, per serrare la lussuria della carne; calde, contro il gelo della mancanza di fede e per accendere il fuoco della carità; pure, per restituire la purezza della vita].

In realtà, per il Medioevo,

la lacrima è una prova sperimentale dell'incarnazione. Parola di carne che offre all'anima un corpo immateriale nel quale incarnarsi, la lacrima ha origine nel corpo, scorre dal corpo, ma non fa esattamente parte del corpo. È carne prediletta dall'anima, o anima corteggiata dalla carne¹⁵³.

C'è un fulcro nell'Uomo medievale, che, per materialismo, dissociazione spirituale o volontario «eccesso di laicità», rischiamo di fraintendere o di non percepire. A quali latitudini appartengono i personaggi del Medioevo? Perché, per l'uomo medievale in genere, «il corpo non era altro che la propria modalità spazio-temporale di esistenza» ovvero «il corpo proietta l'anima nello spazio»¹⁵⁴ ed è «espressione dell'anima nella sua stessa corporeità»¹⁵⁵; ma è l'anima, sempre e comunque, a essere l'autentico motore della persona¹⁵⁶, *pars vera et nobilis*, da cui il corpo trae vita¹⁵⁷ e, come un «asino»¹⁵⁸, è

¹⁵¹ T. Lutz, *The natural and cultural history of tears*, s.l. 1999, *Storia delle lacrime. Aspetti naturali e culturali del pianto*, trad. it. a cura di G. Pannofino, Milano 2002, p. 53.

¹⁵² Beda Venerabilis, in *Matthaei evangelium expositio*, 5 (PL ed. 92, col. 24C-D).

¹⁵³ Charvet, *L'eloquenza*, cit., p. 53.

¹⁵⁴ P. Zumthor, *La Mesure du monde*, Paris 1993, *La misura del mondo. La rappresentazione dello spazio nel Medio Evo*, Bologna 1995, pp. 16-17.

¹⁵⁵ J.-C. Schmitt, *Corpo e anima*, in *Dizionario dell'Occidente medievale. Temi e percorsi*, a cura di J. Le Goff - J.-C. Schmitt, I, Torino 2003, p. 260.

¹⁵⁶ Cfr. Thomas de Aquino, *summa theologiae*, I 75.1 (Cinisello Balsamo, Milano 1999, p. 343): *Anima enim est motor corporis*.

governato. *Anima domina debet esse, et imperare carni; et caro famula, et obedire dominae suae*¹⁵⁹. Il pericolo, è quello di fare della letteratura medievale un luogo di disattese *animae in fabula*; di anime equivocate per il corpo, di anime fraintese; di anime, la cui la proverbiale «invisibilità»¹⁶⁰ è stata trasformata in invisibilità ermeneutica. Nulla, per esempio, è più distante dalle intenzioni della *Passio sancti Pelagii* di Rosvita di Gandersheim – forse, il più celebre, se non l'unico, *plot* a sfondo omosessuale della letteratura monastica altomedievale¹⁶¹ – della congettura interpretativa «erotica» del Vinay¹⁶², secondo la quale la monaca ottoniana, autodefinitasi, per apologia della fede, *clamor validus Gandeshemensis*¹⁶³, avrebbe deciso di criptare le proprie supposte pulsioni sessuali, significandole nel desiderio omoerotico¹⁶⁴ di un musulmano, da lei stessa stigmatizzato come *demonis spurcus famellus*¹⁶⁵: è frutto di uno scollamento prospettico ed è ispirata, piuttosto, dal «silenzio

¹⁵⁷ Cfr. Cassiodorus, *de anima*, IV: *de definitione animae* (G. Carraro - E. D'Agostini trad., Bergamo 1998, pp. 42-45): *Vivit ergo corpus animae praesidio et ex ipsa probatur accipere unde se praevallet commovere.*

¹⁵⁸ Cfr. Guillelmus de Sancto Theodorico, *de contemplando Deo*, 1 (F. Zambon ed., Milano 2007, I, p. 16).

¹⁵⁹ Alcuinus Eboracensis, *liber de virtutibus et vitiis*, 29: *de fornicatione* (PL 101, col. 633D-634A).

¹⁶⁰ Cfr., per esempio, Cassiodorus, *de anima*, VI: *Formam animam non habere* (Carraro-D'Agostini, cit., pp. 72-73).

¹⁶¹ Cfr. E. D'Angelo, *Hrotswitha's Attitude towards Homosexuality*, in *Mittellateinisches Jahrbuch*, 34 (1999), p. 37.

¹⁶² «Un incontro diretto uomo-donna proponeva una ipotesi di identificazione troppo scoperta. Pelagio, fatto bello, acconciato, femminilizzato, oggetto di ammirazione di compassione di desiderio, propone a lei una ipotesi neutra che non può apparentemente coinvolgerla e le consente tuttavia di dire esattamente quello che sente: Pelagio è (...) il volto di un efebo principe santo angelo, visto sognato scoperto in una immagine... non importa (...) Che cosa biograficamente questa tensione significasse per lei non lo sapremo mai (...) Ma una conclusione possiamo trarla fin d'ora. Se questa opera-prima di Rosvita ha un senso per noi al di là della modestissima riuscita estetica, esso è da cercarsi in una gamma coerente di tensioni 'amorose' annodate a due culmini: l'innamoramento' per una vagheggiata immagine efebica e l'amoroso distacco-identificazione con la Vergine-Madre-Sposa. Tra i due un vantaggio di commozioni» (Vinay, *Alto*, cit., p. 458); in sostanza, Rosvita scriverebbe il *Pelagius* per esprimere in modo cifrato la propria «tensione amorosa verso un volto così bello da essere al limite senza sesso» (Vinay, *Alto*, 2003, p. 458).

¹⁶³ Hrosvit Gandeshemensis, *dramata: praefatio*, 1-4 (W. Bershin ed., Monachii et Lipsiae 2001, p. 132).

¹⁶⁴ Cfr. Vinay 2003, pp. 458-459.

¹⁶⁵ Cfr. Hrotsvit Gandeshemensis, *legendae: Pelagius*, 246 (Berschlin, cit., p. 72). Come

dell'anima» ovvero dalla generale, collettiva propensione a rimuovere, per abitudine culturale o per semplice materialismo, ogni realtà metafisica dall'orizzonte di senso del testo medievale, privilegiando, su tutto ciò che è incorporeo, la sola volumetria misurabile¹⁶⁶.

In verità, spesso, per noi l'anima diventa un soggetto inevitabile solo quando il suo protagonismo è scoperto, solo quando viene esposta al centro della scena senza belletto o mascheramenti, come capita nell'*Ordo virtutum* di Ildegarda di Bingen o in quello splendido soliloquio, che è il *De arra anime* di Ugo di San Vittore:

HUGO: Loquar secreto anime mee et amica confabulatione exigam ab ea quod scire cupio. Nemo alienus admittetur, sed aperta conscientia soli verba confereamus. Sic enim nec michi timor erit occulta querere, nec illi pudor vera respondere. Dic michi, queso, anima mea, quid est quod supera omnia diligis? (...) ANIMA: De his omnibus que videntur, nichil adhuc amare non potui, et tamen de his omnibus, quid super omnia amandum sit, nondum inveni (...) Sic adhuc desideris incerta fluctuo, dum nec sine amore esse possum nec verum amorem inuenio (...) HUGO: Si temporalia ista et visibilia iccirco amari debere existimas, quia illis quemdam sui generis decorem inesse conspicaris, cur teipsam potius non diligis? (...) Tuam igitur pulchritudinem attende, et intelliges qualem debeas pulchritudinem diligere (...) Sponsum habes, sed nescis (...) Dilige illum, dilige te propter illum, dilige dona illius propter illum. Dilige illum ut fruaris illo, dilige te quod diligeris ab illo. Dilige in donis illius quod data sunt ab illo. Illum tibi et te illi dilige, dona illius ab illo tibi propter te.

[UGO: Parlerò in segreto alla mia anima e, in un colloquio amichevole, esigerò da lei ciò che desidero sapere. Non sarà ammesso nessun estraneo, ma nella solitudine potremo aprire il nostro cuore. Così, infatti, io non avrò timore di chiederle ciò che è nascosto e lei non avrà ritengo a rispondere ciò che è vero. Dimmi ti prego, anima mia: che cosa ami sopra ogni cosa? (...) ANIMA: Di tutto ciò che è visibile, niente – per ora – ho potuto non amare, tuttavia, fra tutte le realtà non ho ancora trovato ciò che deve essere amato sopra tutte le cose (...) Così, fino ad ora, fluttuo nei desideri, mentre non posso essere senza amore e non trovo il vero amore (...) UGO: Se tu ritieni che debbano essere amate queste realtà temporali e visibili – perché vedi in esse una propria sorta di bellezza – perché, piuttosto, non ami te stessa? (...) Guarda, dunque, la tua bellezza, anima mia, e comprenderai quale bellezza tu debba amare (...) Hai uno Sposo, ma non lo conosci (...) Ama Lui,

ricorda il Mittner, nel mondo di Rosvita «bisogna che i démoni ed i peccatori siano sporchi, grotteschi ed anche ridicoli» (L. Mittner, *Storia della letteratura tedesca*, I: *Dai primordi pagani all'età barocca (dal 750 al 1700 circa)*, Torino 1977, p. 147).

¹⁶⁶ Per approfondimenti, non possibili in questa sede, rimandiamo a F. Mosetti Casaretto, *Omoerotismo e letteratura latina altomedievale*, in *Corrispondenza d'amorosi sensi. L'omoerotismo nella letteratura medievale*, P. Odorico - N. Pasero - M. P. Bachmann cur., Alessandria 2008, pp. 66-80.

ama te per Lui, ama i doni di Lui per Lui. Ama Lui per godere di Lui, ama te stessa, perché sei amata da Lui. Ama nei doni di Lui, perché sono stati dati da Lui. Ama Lui per te e per Lui, ama i doni di Lui, dati da Lui a te, per te¹⁶⁷].

Nella stragrande maggioranza dei casi, però, nel Medioevo (non solo latino), i riferimenti all'anima sono meno scoperti, più spesso impliciti, cifrati o taciuti perché socialmente condivisi.

Lo spirito e la materia, lo stato morale dell'eroe e la sue qualità fisiche non erano in quell'epoca percepiti separati (...) La forza esteriore dell'eroe era il sintomo della grandezza del suo animo (...) Non a caso nei canti si mette in rilievo lo «splendido semblante» di Sigurd che non consiste solo nella bellezza e nella forza guerriera. Sigurd, agli occhi degli uomini dell'epoca, incarnava la perfezione¹⁶⁸.

L'anima è dovunque nel Medioevo, ma noi riusciamo con difficoltà a percepirla a causa della sua trasparenza; eppure, senza il presupposto di questo fulcro identitario, non solo non c'è persona, ma neppure personaggio. Salvatore Battaglia:

Nella prospettiva cristiano-medievale dell'uomo, al tipizzamento della letteratura pagana sottra la più complessa persona spirituale. Il personaggio non è tanto un protagonista, quanto piuttosto un testimone, che all'interno della propria coscienza integra incessantemente la realtà (...) Il protagonismo cristiano-medievale (da sant'Agostino a Dante) è rivolto principalmente, se non proprio in modo esclusivo, alla formazione dell'uomo «interiore» (...) Da questa visuale la realtà interiore dell'uomo acquista una latitudine incommensurabile, che gli antichi non erano in grado di presagire¹⁶⁹.

Così, quando un autore mediolatino ritrae o costruisce un personaggio, sovente, ne intuisce prima l'anima e, solo dopo, ne vede il corpo.

Il Medioevo ha imparato solo a poco a poco – e forse completamente mai – a considerare la figura umana per se stessa. Ha sempre visto prima l'anima e nell'anima il corpo, prima il significato spirituale e in esso la cosa. Ma quanto meno vedeva le varie realtà per se stesse, tanto più esse gli diventavano mezzo di rivelazione, tanto più espressive gli si presentavano le forme¹⁷⁰.

Ermenrico di Ellwangen fissa Grimaldo e vede l'*interior homo*¹⁷¹:

¹⁶⁷ Hugo de Sancto Victore, *de arra animae* (M. Fioroni cur., Milano 2000, pp. 6-25).

¹⁶⁸ Gurevič, *Individ*, cit., p. 33.

¹⁶⁹ S. Battaglia, *Mitografia del personaggio*, Milano 1968, pp. 41-49.

¹⁷⁰ Guardini, *Dante*, cit., p. 274.

¹⁷¹ Cfr. F. Mosetti Casaretto, *Santità virtuale e «petitio» agiografica nell'«Epistola ad*

Cum enim non ignorem te tam in poemate, quam in omni arte priorum adprime catum, intantum ut interdum comico coturno, aliquando vero veste septemplici, quam Sophia sibi suis manibus texuerat, indutus mirifice procedis, preter haec etiam gemmis omnium virtutum adornatus, humilitate precipuus, iustitia temperatus, fortitudine strenuus, prudentia cautus, temperantia modestus, zelo Dei fervidus, patientia lenissimus, in adversis letissimus, in prosperis humillimus pares¹⁷².

[Infatti, benché io sappia che sei espertissimo tanto nella poesia, quanto in ogni forma d'arte degli Antichi (al punto che avanzi meravigliosamente indossando talvolta i coturni dei comici, altre volte la veste settemplice che la Sapienza aveva intessuto per sé con le proprie mani, e per di più adorno delle gemme d'ogni virtù), tu appari, comunque, d'eccezionale umiltà, saggio nell'amministrare la giustizia, costante nella fermezza, accorto nel giudizio, modesto nella temperanza, fervido nella devozione, dolcissimo nella sopportazione, felicissimo nelle avversità, umilissimo nella buona sorte].

Paradossalmente, diventa quasi ozioso chiedersi «che cosa rappresentava l'individualità nel medioevo, come veniva percepita e come veniva valutata dalla società, quali erano le possibilità della sua manifestazione»¹⁷³: perché questo mondo letterario centrato sul «distacco» e sul «desiderio»¹⁷⁴ non accetta la parcellizzazione o il relativismo culturale; restituisce di sé, attraverso lo spettro dei propri personaggi, sempre lo stesso volto pneumatico, a prescindere dagli àmbiti e dai generi, che frequenta.

Prendiamo il *Geta* di Vitale di Blois: è attualizzazione medievale dell'*Amphitruo* di Plauto; come tale, fa perno sulla riproposizione del tema del doppio nella cosiddetta «variante di Anfitrione», per cui «due individui con due identità distinte si rivelano omomorfi nello stesso mondo fittizio»¹⁷⁵. E, tuttavia, mentre nell'originale plautino si incontrano due identici corpi – quello di Sosia e quello di Mercurio nei panni di Sosia – nella rivisitazione di Vitale si incontrano solo due identiche voci, quella di Geta e quella di Arcade nei panni di Geta:

L'incontro fra lo schiavo e il suo doppio divino non avviene, come in Plauto, all'esterno della casa: Arcade si trova infatti già all'interno (...) e Geta ne ascolta solo la voce (non ne vedrà mai, nemmeno in seguito, il corpo) (...) La sua crisi conoscitiva (...) è solo una reazione all'uguaglianza della voce: «La persona che

Grimaldum» di Ermenrico di Ellwangen, in *Hagiographica*, 5 (1998), pp. 49-84.

¹⁷² Ermenricus Elwangensis, *epistola ad Grimaldum*, I 1.4-6 (Mosetti Casaretto, cit., p. 217).

¹⁷³ Gurevič, *Individ*, cit., p. 4.

¹⁷⁴ Cfr. Leclercq, *Cultura*, cit., *passim*.

¹⁷⁵ M. Fusillo, *L'altro e lo stesso. Teoria e storia del doppio*, Firenze 1998, p. 10.

sta parlando con me ha la stessa voce e lo stesso atteggiamento di Geta: chi se non Geta può parlare con la voce di Geta?»¹⁷⁶

Certo, in tutto questo c'è l'intenzione parodica nei confronti della filosofia scolastica: è addirittura dichiarata ed è stata ben documentata da Massimo Fusillo¹⁷⁷; ma possiamo escludere che, per Vitale, il segno di quell'omofonia potesse anche significare lo sdoppiamento – comico, *per incantamento* – di un'anima somatomorfa? Perché la voce, nel pensiero medievale, è una tipica facoltà espressiva dell'anima; e l'identità della persona, il suo autentico essere nell'Essere, è dato dall'anima, non dal corpo. L'identità di Within, sfigurato nel corpo, verrà stabilita in base alla voce¹⁷⁸; e anche il preside Dulcizio, nero di fuliggine perché *decet ut talis appareat corpore, qualis a diabolo possidetur in mente*¹⁷⁹, sarà riconosciuto allo stesso modo¹⁸⁰. Del resto, quando Ugo di San Vittore esorta Anima a vedere il proprio volto, ella risponde:

Oculus cuncta videt, seipsum non videt, et eo lumine quo reliqua cernimus, ipsam, in qua positum est lumen, faciem nostram non videmus. Alienis indiciis discunt homines facies suas, et speciem vultus sui audiendo sepius quam videndo cognoscunt, nisi forte quoddam alterius generis speculum afferas, in quo faciem cordis mei cognoscam et diligam.

[L'occhio vede tutto, ma non vede se stesso, e con quello sguardo – per mezzo del quale scorgiamo tutto il resto – non possiamo vedere il nostro viso, in cui ha sede lo sguardo. Gli uomini imparano a conoscere i propri visi da indizi esterni e conoscono l'aspetto del proprio volto più attraverso ciò che odono che attraverso ciò che vedono, a meno che tu non mi offra uno specchio, di un genere speciale, in cui possa conoscere e amare il viso del mio cuore¹⁸¹].

È vero, Geta si ripropone più volte di procedere a una verifica «fisica» del suo doppio: *Accedam, queram quo sit pede, dente, capillo / An, sicut voce, corpore sic sit ego*¹⁸²; ma questa verifica all'«americana» non avviene mai, è

¹⁷⁶ Fusillo, *L'altro*, cit., pp. 82-83.

¹⁷⁷ Fusillo, *L'altro*, cit., pp. 82-85.

¹⁷⁸ Cfr. Letaldus Miciacensis, *de quodam piscatore quem ballena absorbit*, 201 (Bertini, cit., p. 14): *Nota viro fuerat reduci vox sola superstes*.

¹⁷⁹ Hrotsvit Gandeshemensis, *passio sanctarum virginum Agapis, Chioniae et Hirenae*, IV (Bertini, cit., p. 92).

¹⁸⁰ Hrotsvit Gandeshemensis, *passio sanctarum virginum Agapis, Chioniae et Hirenae*, V (Bertini, cit., p. 94).

¹⁸¹ Hugo de Sancto Victore, *de arra anime* (Fioroni, cit., pp. 14-15).

¹⁸² Vitalis Blesensis, *Geta*, 287-288 (F. Bertini ed., Genova 1980, p. 214).

impedita da una porta rigorosamente sbarrata, che non verrà aperta¹⁸³. Così, l'unico confronto possibile resterà solo quello uditivo di una voce di là dal muro, voce che, comunque, trasmette l'identità di un corpo: *Voce loqui Gete quis nisi Geta potest?*¹⁸⁴ Alla fine, dubitando di se stesso, Geta si risolverà ad abbandonare la casa di Alcmena senza aver mai «visto in faccia il suo doppio»¹⁸⁵. Ci si chiede: di là dalle rutilanti metamorfosi degli dèi, è possibile cogliere questo omomorfismo in contraddizione con se stesso (perché senza confronto del corpo) sul piano della soggettività invisibile cioè dell'anima? Perché *Archas adest foribus, Getam mentitur eratque / Persimilis Gete corpore, voce magis*¹⁸⁶: e per l'uomo medievale, è l'anima, sempre e comunque, a essere l'autentico centro propulsore della persona.

È tempo di concludere. Fra prospettive ermeneutiche disattese, prospettive ricostruite o ricostruibili non so se ci si debba attendere o meno, a livello di critica letteraria, una «rivincita dell'anima»¹⁸⁷. Certo è che il testo medievale la prevede e la richiede. Questa letteratura è *altra* perché attinge a un *altro* modello del mondo, che non è più il nostro, e nel quale la distinzione fra realtà storica e realtà metafisica è un discrimine, che il lettore medievale percepisce e risolve tutto a vantaggio della seconda. Intendiamoci bene. Qui non si tratta di elaborare linee-guida per «un'estetica della ricezione delle letteratura medievale»¹⁸⁸; al contrario, si tratta, piuttosto, di sottolineare il pericolo che la proverbiale «invisibilità»¹⁸⁹ dell'anima, possa trasformarsi oggi in accecante invisibilità ermeneutica. Perché l'anima sarà pure diafana, ma costituisce una concreta prospettiva fabulatoria; in quanto testuale, è tutt'altro che impalpabile: è storica, riga su riga, *intentio operis*¹⁹⁰; se non opportunamente intuita, comporta travisamento. Sono sempre più frequenti, per esempio, i tentativi di misconoscimento e/o rimozione del diavolo in opere dove la sua identità non sia inevitabile, in quanto dichiarata o palese; se è

¹⁸³ Vitalis Blesensis, *Geta*, 291-297 (Bertini, cit., p. 216): *Instat et, ut frangat illata repagula posti, / Concutit irata limina clausa manu. / Clamat: «Ades, qui voce refers et nomine Getam! / Postibus oppositas, queso, repelle seras / Ut videam, non ut subeam, fore semireclusa, / Emula si tibi sint vultibus ora meis!» / «Non», sic Archas ait.*

¹⁸⁴ Vitalis Blesensis, *Geta*, 258 (Bertini, cit., p. 212).

¹⁸⁵ Fusillo, *L'altro*, cit., p. 84.

¹⁸⁶ Vitalis Blesensis, *Geta*, 251-252 (Bertini, cit., p. 212).

¹⁸⁷ Cfr. Segatti, *Anima*, cit., pp. 69 e sgg.

¹⁸⁸ Jauss, *Alterität*, cit., p. 7.

¹⁸⁹ Cfr, per esempio, Cassiodorus, *de anima*, VI: *Formam animam non habere* (Carraro-D'Agostini, cit., pp. 72-73).

¹⁹⁰ U. Eco, *I limiti dell'interpretazione*, Milano, 1995, p. 34.

criptata per specifiche esigenze fabulatorie, ci si sforza, in ogni modo, di eclissarla o di nascondersela. Questo perché si tende a ignorare, sottostimare o, addirittura, a disconoscere la grammatica dell'anima, di cui la demonologia è parte. Ancora: si giunge a mescolare l'interpretazione testuale con l'antropologia culturale¹⁹¹, considerandole di fatto equivalenti nei fini e nei risultati. Pare legittimo, così, sostituire il diavolo con quell'eroe cosmico, primitivo, teriomorfo, civilizzatore, demiurgo trasgressivo, ingannatore-ingannato, iscritto al segno dell'inversione e caratterizzato dal ricoprire ruoli contraddittori, abitualmente chiamato *trickster*¹⁹². Eppure, il Medioevo è teologico, non antropologico e

il diavolo e il *trickster* non sono la stessa cosa, sebbene siano stati continuamente confusi. Coloro che li confondono sono incapaci di cogliere la grande ambivalenza del *trickster*. Il diavolo è un agente del male, mentre il *trickster* è amorale, non immorale. Egli incarna e rappresenta un'ampia porzione della nostra esperienza in cui bene e male si intrecciano irrimediabilmente. Rappresenta la paradossale categoria dell'amoralità sacra. Del diavolo cristiano non si sente solitamente dire quel che l'antropologo Paul Radin disse del *trickster* americano: «Il *trickster* è nello stesso tempo creatore e distruttore, sia che egli dia con liberalità o che rifiuti i suoi doni, è il truffatore sempre truffato (...) non conosce né il bene né il male ma è responsabile sia dell'uno sia dell'altro. Non conosce valori sociali o morali (...) e ciò nonostante tutti i valori sono generati dalle sue azioni»¹⁹³.

Di più. «Se l'universo spirituale è dominato da una singola importante divinità contrapposta a una singola incarnazione del male, l'antico *trickster* sparisce»¹⁹⁴: bisognerebbe ricordarsi più spesso che il Medioevo è «un mondo di contrapposizioni binarie»¹⁹⁵. Il *trickster* non ha nulla che fare con

¹⁹¹ Le due metodologie, infatti, non sono sovrapponibili, né sono sinonimo l'una dell'altra: uno studio ermeneutico mira all'esattezza dell'interpretazione e ha come oggetto d'interesse la singolarità del testo; in relazione ad esso, si prefigge lo scopo di recuperare non le costanti culturali del folklore o dell'oralità, ma il significato di quel testo attraverso una congettura sull'*intentio operis*, là dove uno studio antropologico si prefigge, al contrario, lo scopo di cogliere, al di sopra del testo, la funzione mitica, che il testo stesso, involontariamente (!), potrebbe rifrangere e/o perpetuare.

¹⁹² Cfr. F. Mosetti Casaretto, «Ritorno al futuro»? *Unibos, il trickster e il fabliau*, in *Quaderni di Filologia Romanza*, 22 (2014), pp. 57-97.

¹⁹³ L. Hyde, *Trickster Makes This World. Mischief, Mith, And Art*, s.l. 1998, *Il briccone fa il mondo. Malizia, mito e arte*, trad. it. a cura di G. Riccardo, Torino 2001, p. 19.

¹⁹⁴ Hyde, *Trickster*, cit., p. 19.

¹⁹⁵ J. Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, Paris 1981, *La nascita del Purgatorio*, trad. it. a cura di E. De Angeli, Einaudi, Torino 1982, p. 128.

l'anima e/o con il trascendente in genere; al contrario del diavolo, che è «testimone della presenza del sacro»¹⁹⁶. Non solo. Il *trickster* è la somma di una funzione mitica ancestrale, circoscritta (*a posteriori!*) dall'etnologia¹⁹⁷: e ciò vuol dire che risponde a convenzionali, moderni schemi di classificazione, consolidatisi, più o meno, fra Otto e Novecento. Ergo, nessun autore del Medioevo sarebbe mai stato in grado di progettare consapevolmente un *trickster* per il semplice fatto che non poteva (ri)conoscerlo in quanto tale.

Caro signore, il vostro confratello in fantasticherie e frottole mistiche, l'inglese C. S. Lewis, sosteneva che gli uomini commettono nei miei confronti due errori gemelli e contraddittori, l'uno per eccesso, l'altro per difetto: «Talvolta credono troppo al Diavolo, diceva, talaltra non vi credono abbastanza». Lewis non aveva torto. È certo che il vostro Medioevo è caduto nel primo di questi due errori: non che sopravvalutasse la mia importanza, cosa impossibile, ma si sbagliava sull'estensione dei miei mezzi di azione (...) Il Medioevo mi credeva dappertutto, ed io non ero in nessun posto. Cacciato dai vostri esorcisti, respinto da masse compatte d'acqua benedetta che mi arrivavano in piena faccia come ondate marine, radiato da innumerevoli segni di croce, strangolato dai vostri rosari e messo alla gogna su tutti i capitelli delle vostre cattedrali, ero ridotto dai vostri predicatori all'immagine biblica del Serpente, questa falsa sembianza, questo segno della sottrazione insinuato sotto le foglie, questa retta ondulata che non trova sistemazione in nessuna forma, e di cui voi avete fatto quanto mai strenuamente, allorché si morde la coda, il simbolo congiunto della saggezza e dello zero. Ho un pessimo ricordo di quell'epoca e disperavo ormai di uscirne quando mi venne in mente l'idea geniale di lanciare il motto «oscurantismo», subito ripreso con entusiasmo dai vostri umanisti, che hanno determinato il suo splendido successo. L'idea era tanto più buffa dal momento che tale definizione si poneva in contraddizione assoluta con l'esuberanza variopinta di quel tempo, con l'allegria dei suoi vestiti rosso-verdi o giallo-bleu, con l'aspetto scanzonato delle sue scarpe alla polacca, con lo splendore delle sue miniature, con l'incendio azzurro delle sue vetrate e il biancore irritante dei suoi monasteri contemplativi. Qualificare di «oscuro» quel carosello permanente di colori e di stravaganze impennacchiate era un po' esagerato, ma con voi la sottigliezza non paga. Generazioni di citrulli maturati nelle vostre scuole si sono rappresentato il Medioevo come una galleria brulicante di pipistrelli, visto che io non vi insegnavo che era invece un mattino di festa pieno d'un esecrabile sole¹⁹⁸.

¹⁹⁶ U. Galimberti, *Orme del sacro. Il Cristianesimo e la desacralizzazione del sacro*, Milano 2000, p. 190.

¹⁹⁷ Cfr. C. G. Jung - K. Kerény - P. Radin, *Der göttliche Schelm*, s.l. e d., *Il Briccone divino*, trad. it. a cura di N. Dalmasso - S. Daniele, Milano 2006.

¹⁹⁸ A. Frossard, *Les 36 preuves de l'existence du diable*, Paris 1978, *35 prove che il diavolo esiste*, Torino 1978, pp. 9-11. Ringrazio l'amico Luigi Maio.

Il fatto è che stiamo tentando di dialogare da laici-illuministi con un mondo, che laico-illuminista non è, nel quale

il più diffuso e popolare genere di produzione letteraria del tempo sono le vite dei santi, il più tipico modello di architettura è la cattedrale, nella pittura prevale l'immagine sacra, nella scultura i personaggi della Sacra Scrittura¹⁹⁹.

E, tuttavia, «quando i ricercatori videro che non riuscivano a trovare l'anima nei posti in cui la cercavano, la psicologia scientificista lasciò perdere l'idea stessa di anima»²⁰⁰. Risponde Gregorio Magno:

Paulo superius questus es morientis cuiusdam egredientem te animam non vidisse. Sed hoc ipsum iam culpa fuit, quod corporeis oculis rem videre invisibilem quaesisti. Nam multi nostrorum, mentis oculum fide pura et uberi oratione mundantes, egredientes e carne animas frequenter viderunt.

[Poc'anzi ti sei rinresciuto di non aver visto mai uscire dal corpo l'anima di uno che stava per morire. Ma il tuo torto è stato di voler vedere con gli occhi del corpo qualcosa di invisibile. Peraltro, molti dei nostri, che avevano purificato l'occhio della mente con fede integra e intensa preghiera, hanno visto molte volte le anime uscire dai corpi²⁰¹].

Per vedere l'invisibile ci vuole l'occhio adatto. Non a caso, Benedetto, *in caritate perfectus*, vede l'anima di san Germano salire al Cielo:

Benedictus, sicut a fidelibus eius discipuli agnovi, longe a Capuana urbe positus, Germani eiusdem urbis episcopi animam nocte media in globo igneo ad caelum ferri ab angelis aspexit. Qui eandem quoque ascendentem animam intuens, mentis laxato sinu, quasi sub uno solis radio cunctum in suis oculis mundum collectum vidit.

[Benedetto, come ho appreso da alcuni suoi discepoli degni di fede, mentre stava lontano da Capua vide a mezzanotte che l'anima del vescovo Germano era portata in cielo dagli angeli in un globo di fuoco. Mentre contemplava l'anima che saliva in cielo, si allargò la capacità della sua mente e quasi sotto un solo raggio di sole egli vide raccolto nei suoi occhi tutto il mondo²⁰²].

Nel Medioevo, non solo latino, i riferimenti all'anima se non sono palesi sono impliciti, scontati in quanto condivisi. Nessuno li nota come ecceziona-

¹⁹⁹ Gurevič, *Kategorii*, cit., p. 6.

²⁰⁰ Hillman, *Il codice dell'anima*, cit., p. 123.

²⁰¹ Gregorius Magnus, *dialogi*, IV 7 (Simonetti, cit., pp. 194-195).

²⁰² Gregorius Magnus, *dialogi*, IV 8 (Simonetti, cit., pp. 194-195).

li, nessuno si sforza per percepirli, sono *routine*. Eccezionali lo sono per noi, che non abbiamo più nell'anima un baricentro; ma è assolutamente naturale pensare che il Medioevo costruisca affabulazioni facendo perno sulla piattaforma del proprio credo: ovvero, facendo perno più sull'anima, che non sul corpo; noi abbiamo adottato altre efemeridi, disimparando a considerare la prospettiva del Cielo. Così, «tra quello che fu l'universo psichico dell'autore e quello del medievalista moderno non esiste, nella migliore delle ipotesi, che una sottile frangia d'intersezione»²⁰³.

È noto come Paul Zumthor, a differenza di Aaron Gurevič, fosse molto scettico in merito alle possibilità dello storicismo in letteratura: «Non porta che a girare intorno ai testi, come satelliti, senza speranza di potervi mai allunare»²⁰⁴; ma, se continuiamo a rimuovere l'idea di anima dal nostro orizzonte di senso, rischiamo di non poter più neppure orbitare attorno a questi testi; perché la forza gravitazionale del testo medievale è, più spesso, racchiusa all'interno dell'anima: lì si costruiscono le prospettive semiotiche, che ci competono, cioè quelle testuali. Quando Beda il Venerabile scrive la *Vita Cuthberti* in forma di *opus geminum* o *geminatum*, in prosa e in versi, lo fa per poter figurativamente celebrare, nel modo più solenne possibile, la perfezione del Santo, iscrivendola alla dualità della *caritas*²⁰⁵: simbolo di *dilectio Dei* la più iniziatica vita metrica (contemplazione), simbolo di *dilectio proximi* la più divulgativa vita in prosa (azione). Anima come progetto e come strategia.

Alla fine, non si può *filologicamente* desacralizzare il Medioevo perché qualcuno in Occidente ha scritto che «Dio è morto» e il Cristianesimo ci appare come una «religione dal cielo vuoto»²⁰⁶. Sarà anche tutto vero, ma il protagonismo dell'anima è un presupposto inalienabile per la letteratura medievale; e chiunque fissi almeno una volta il mappamondo «T-O» del *Terrarum Orbis*²⁰⁷, sa come quel simbolo non parli a nessun corporeo viag-

²⁰³ Zumthor, *Essai*, cit., p. 65.

²⁰⁴ Zumthor, *Essai*, cit., p. 65.

²⁰⁵ *Binarius numerus (...) ad duo praecepta caritatis pertinent, unde dicit in Evangelio: In his duobus praeceptis tota lex pendet et prophetae* (Hrabanus Maurus, *de universo*, XVIII 3 (PL 111, col. 489D)).

²⁰⁶ U. Galimberti, *Cristianesimo. La religione dal cielo vuoto*, Milano 2012.

²⁰⁷ «Il cartografo dell'alto Medio Evo procede per deduzione; partendo da un principio, ne estrae gli elementi di una rappresentazione. Così, egli esplicita, interpreta; il suo fine è di confermare, non di creare una conoscenza. Il genere per eccellenza è il mappamondo –equivalente grafico delle «cronache universali» che si comincia, verso l'850, a compilare rimescolando un materiale ereditato dalla tarda Antichità,

giatore, bensì fissi in una immagine stereotipa un moto di interiorizzazione del mondo, che può solo dialogare con l'anima di chi lo guarda. Che dire? Forse, orbitare attorno a un testo è già un buon metodo per conoscerlo, posto che gli allunaggi, come nel caso di Astolfo, sono riservati al recupero della follia.

plagiato da Orosio, Eusebio, Giuseppe Flavio, perfino Beda il Venerabile. Il mappamondo esalta l'unità della Creazione che percepisce come una manifestazione della Provvidenza. Lo si indica con il nome di *historia*, che significa nello stesso tempo immagine e racconto (...). Lo schematismo di queste carte ha un significato già in quanto riduce l'immagine ad alcune linee direttrici. Esso non deriva (come ci sembra) da una pura fantasia geometrica, ma da una nostalgia dell'unità cosmica –unità che sarebbe immediatamente percettibile dai sensi; nello stesso tempo, afferma l'esistenza, al di là di ogni apparenza, di questa unità. L'esempio più chiaro è dato dalle carte dette T-O, numerose in epoca antica. D'origine classica, ma riprese da Isidoro in una prospettiva cristiana, esse rappresentano la sola ecumene, sotto la forma di un disco diviso a T da due assi: l'orizzontale indica il Mediterraneo; il verticale, i fiumi Nilo e Tanai (vale a dire il Don, che si supponeva essere il prolungamento del primo); i tre spazi così distinti, i continenti: l'Asia in alto, l'Europa e l'Africa in basso, l'una a sinistra, l'altra a destra (...). Letta come una iscrizione, essa dichiara *Terrarum Orbis* (...). Questa immagine è così profondamente scolpita nell'immaginario europeo che impedì a lungo l'identificazione di un quarto continente» (Zumthor, *La mesure*, cit., pp. 316-317).