



Giorgio Ficara

Carlo Magno e la mummia. Una glossa a *Fam.* I, 4

Charlemagne and the Mummy. Glossing Petrarch's *Fam* I, 4

Abstract

Inspired by a famous *légende de Charlemagne*, Petrarch writes his *fabellam non inamenam*, the narrative account of how the great king, enamoured with a "little woman", both piteously and comically fell into abjection. With this story Petrarch penitentially alludes to himself too, undecided *spiritus lenis* who cannot choose whether to embrace the world or the monastery.

Nella lettera I, 5 dei *Familiarium rerum libri* (9 agosto 1333) Petrarca scrive a Giovanni Colonna una breve relazione su Colonia, una città ricca, superbamente civilizzata, dove arriva una sera, al tramonto¹. Al fiume trova molte donne che, tutte insieme, quasi cantilenando nella loro lingua (esotica, per il viaggiatore), si lavano «le candide mani e le braccia, dicendo in lingua a me ignota non so che dolcezze» (§ 4)². Chi sono queste donne che lo guardano, belle, civili, incomprensibili, riflesse in un fiume dorato? Forse Petrarca per un attimo ha l'impressione di trovarsi nel luogo in cui, se non amasse Laura, potrebbe fermarsi per sempre: «non capire» queste donne che sussurrano tra loro, entrare muto nel loro discorso, non sarebbe forse la forma più alta di felicità?

Qualche giorno prima, ad Aquisgrana (*Fam.* I, 4), un prete della cattedrale gli aveva raccontato una storiella, «fabellam [...] non inamenam» (§ 6) che già inavvertitamente aveva a che fare con questa felicità e civiltà e, per contrasto, con il mondo non civile: la selva delle Ardenne (nella stessa lettera). Quale immensa fatica è necessaria per uscire dalla natura e giungere a quel "paesaggio ideale"³ che, da Teocrito in poi, chiamiamo idillio o civilizzazione? Il tema, in effetti, sarà ripreso nei sonetti 176 e 177, composti intorno al 1350, dove Petrarca distingue tra luoghi abitati («il bel paese» di Laura, il «dilettevole fiume» Rodano) e i «boschi inhospiti et selvaggi,/ onde vanno a gran rischio uomini et arme» (176, 1-2), cioè la «famosa Ardenne» (177, 2). Laura è da una

parte l'emblema stesso della ragione e dell'accoglienza (come qui le donne al bagno nel Reno), ma al tempo stesso è legata intimamente, come *spavento*, grande quanto lo spavento del bosco, alla selvaggia natura: "lume" che "ras-serena" il cuore di Petrarca, ma originariamente e segretamente ombra e inquietudine. Fin da principio dunque si può dire che l'*historiette* che Petrarca sta per raccontare non sia affatto estranea alla stessa logica petrarchesca d'un luogo razionale (con relativa donna-luce) e della sua relazione paradossale, ma profonda, con la natura irrazionale (e relativa donna-tenebra).

La storiella, a ogni modo, riguarda Carlo Magno ed è costruita con tempi perfetti e incalzanti. Nel primo quadro, il re è fuori ruolo, non è in sé, non è re, se è vero che un re domina e non è dominato: «Che cos'è di fatto un regno se non una giusta e gloriosa dominazione? E che cos'è l'amore se non una turpe e ingiusta servitù?» (I, 4, 9)⁴ (La domanda in effetti, una volta di più consuona nell'intero "sistema" petrarchesco: cfr. ad esempio il "dispietato giogo" di RVF 62, 10; i «phantasmata» nel *Secretum*; i «vincula nota» di *Africa*, 327-330...). Qui Carlo Magno è innamorato «perdite et efflictim», cioè perduto e appassionatamente, di una *muliercula* -una donnicciola- e con lei, «eius blanditiis enervatum» (§ 7), passa ogni ora del giorno e della notte, trascura gli affari del regno, la corte, i ministri. È possibile pensare a un re "portato via" dal suo regno, cui il proprio regno diviene estraneo, a causa di una simile schiavitù? È possibile abbandonare la gravità e la necessità del dominio per servire "ingiustamente"? Carlo Magno, l'uomo più potente del suo tempo, si rifugia o fugge come un falso anacoreta nella vertigine degradante ma totalizzante di una passione: qualcosa di irrazionale, di profondo, di non ammissibile - e che i cortigiani ammettono con riluttanza - indebolisce la sua regale forza e anche la maestà del luogo, la stessa Colonia meravigliosa «in terra barbarica» di *Fam.* I, 5, 1. Per Petrarca, ascoltatore e narratore, si tratta di una specie di avvertimento: come la *muliercula*, Laura stessa è corpo («velo»), carcere che lega e annienta, peso, frustrazione o addirittura «radix amaritudinis» (cfr. San Paolo, *Heb.* 12): limite della libertà individuale, come è detto, una volta per tutte, nella canzone 29: «Verdi panni, sanguigni, oscuri o persi/ non vesti donna unquanco/ né d'or capelli in bionda treccia attorse,/ sì bella com'è questa che mi spoglia/ d'arbitrio, e dal camin de libertade/ seco mi tira [...]» (vv. 1-6). Anche più paradigmatico, se possibile, è il sonetto 35, dove la fuga da Laura coincide con il supplizio del vagheggiamento di Laura e la grandezza dell'aspirazione spirituale («gli occhi porto per fuggire intenti/ ove vestigio human la rena stampi», vv. 3-4) corrisponde alla grandezza dell'ossessione carnale («cercar non so, ch'Amor non venga sempre/ ragionando con meco, et io con lui», vv. 13-14), il pensiero della libertà si blocca e si polverizza nel pensiero dominante.

Ma il secondo atto della *fabella* si annuncia repentino e liberatorio: la *muliercula* muore, «cuius rei ingens primum in regia, sed latens, gaudium fuit»

(§ 8). Il vescovo e gli altri esultano copertamente e già vedono la ricomposizione dell'infranto e restituita la prosperità del regno. Ma Carlo Magno, re "demente", ordina di imbalsamare il cadavere, lo copre di gemme, lo veste di porpora e gli parla, gli sussurra, sospira e si abbandona giorno e notte con lui a «miserevoli e appassionati amplessi» (*ibid.*). Ambascerie, governatori, capi di province vengono tutti rimandati indietro. Il vescovo, disperato, prega Dio «con molte lacrime» e un mattino, dopo la messa, una voce gli dice che la cagione della demenza del re è nascosta sotto la lingua della *muliercula*. «Di che assai lieto, non appena finita la messa, corse nella stanza dov'era il cadavere, ed entratovi per il diritto della sua ben nota familiarità col re, introdotto un dito nella bocca di quello, sotto la gelida e rigida lingua trovò un anellino con una piccola gemma e frettolosamente se ne impadronì» (§ 12)⁵.

Fin qui la storiella, con la sua stessa proiezione nel "romanzo"⁶ di Petrarca, offre almeno un elemento di valutazione: noi, al di sotto del cerchio della luna, siamo tratti invincibilmente nella servitù delle passioni da un appello non psicologico e non umano, ma ctonio: qualcosa che ci chiama in giù, nella profondità disarticolata di prima dei fondamenti e prima dei luoghi, del dominio su di sé e sugli altri. Un solo, piccolo, irrilevante, decostruttivo anello sotto la lingua può distrarre un re dal suo regno, e trascinarlo in basso oltre se stesso come un peso inaudito; e può distruggere in un momento ciò che nel tempo è stato edificato e si sta edificando. Dominio, reggia, ragione non sono niente, sono meno di niente.

Il vescovo dunque ha recuperato l'anello e poco dopo, «tornato Carlo, e, secondo il solito, preparandosi al desiderato amplesso, colpito a un tratto dall'aspetto di quel cadavere disseccato, rabbrivì e fremé al suo contatto, e diede ordine che fosse subito seppellito. Da quel momento, abbandonatosi tutto al vescovo, a lui rivolge il suo affetto e la reverenza, a lui si attaccò ogni giorno di più; tanto che nulla faceva se non dopo averlo consultato, né se ne staccava di giorno o di notte»⁷. Questa parte del racconto è, se possibile, anche più sorprendente della prima. Il mero passaggio - dalla *muliercula* al vescovo - di un anello giustifica il passaggio da un eccesso di male (perdizione) a un eccesso di bene (devozione). Carlo Magno, dimenticando se stesso prima nell'oltranza sessuale (su cui Petrarca, incidentalmente, dice di conoscere cose «impossibili e non degne di essere narrate», § 11⁸), poi dietro le sottane del vescovo, segue una prescrizione estranea a ogni legge psicologica: è libertino e santo senza soluzione di continuità, indifferentemente perduto nella materia e nello spirito. Al di là del suo io stesso di re, e del centro stesso del suo regno, egli può letteralmente retrocedere, o assurgere, a *niente* nella materia come libertino e *niente* nello spirito come asceta. Questa inclinazione a risolversi in niente è del mondo stesso, ed è spesso testimoniata poeticamente da Petrarca: «L'antiche mura ch'anchor teme et ama/ e trema 'l mondo, quando si rimembra/ del tempo andato e 'ndietro si rivolge,/ e i sassi dove fur chiuse le membra/ di ta'

che non saranno senza fama, / se l'universo pria non si dissolve, / e tutto quel ch'una ruina involve» (RVF 53, 29-35). Si tratta, naturalmente, della rovina della più alta delle fondazioni civili, Roma, e in generale del tema esemplare, per Petrarca, della permanenza d'un nucleo di civiltà *nella* rovina stessa, con l'aggiunta d'un inciso particolarmente apocalittico: «se l'universo pria non si dissolve». Così la caricatura di un grande re che precipita pietosamente e comicamente nell'abiezione e nel vuoto mentale allude, magari proprio come memento, all'indeciso e "strabico" Petrarca che non sa risolversi tra secolo e chiostro (l'immagine dello strabico è di Pietro di Celle) e rimane per esplicita ammissione, nelle conclusioni del *Secretum*, allo stadio di «spiritus lenis», definitivamente immortalato nella concessiva di Agostino: «Sed sic eat, quando aliter esse non potest [...]» (III)⁹. Così, allo stesso modo, l'universale "dissolversi" richiama il particolare e paradossale *fundamentum* della città costruita sul fango della nostra *fabella*. Come non pensare, peraltro, per il suo conclamato valore di anti-sublime, o decisamente di ironico e irriverente *peri-bathous*, alla leggenda del filosofo cavalcato da una fanciulla, cioè Aristotele cavalcato da Fillide, che percorre i secoli fino alle traduzioni pittoriche esemplari e ironiche di Hans Baldung Grien o a quelle "moralì" di vari affreschi italiani? Come non pensare, più da vicino, alle *légendes de Charlemagne*¹⁰, pullulanti nel Medio Evo e giunte, si deve credere, all'orecchio del prete di Colonia?

Petrarca, da parte sua, non ignora la potenza dei "demoni", in forma di *démons du midi* e fantasmi sessuali: «che cosa posso sapere, che cosa posso dire io di tutte queste cose, io, infelice peccatore, che mi porto appresso il peso e le catene del mio peccato?» (*De vita solitaria* I, 6)¹¹. Il sospetto che i doni dello spirito largiti nella solitudine operosa possano essergli negati, sfiora senza dubbio il poeta incatenato alla sua colpa. Nel secondo libro del *De vita solitaria*, gremito di *exempla*, Petrarca accenna espressamente ai "demoni" che tormentano «chi si dedica a un tal genere di esistenza con tante e così diverse forme di tentazione» (*Ivi* II, 3)¹². Ma già aveva accennato a una battaglia che «noi combattiamo contro il mondo, contro la carne e contro i demoni» che il solitario deve combattere ogni giorno per governare e disciplinare la piccola provincia della sua anima (*Ivi* I, 9)¹³, come Scipione Emiliano combatté l'insurrezione tra le sue milizie numantine. «Adversus demonia certamus»: questi demoni, segno eminente del cristianesimo penitenziale di Petrarca, sono anche, obiettivamente, i fantasmi e le seduzioni del bello, contro i quali nessuna battaglia risulterà vittoriosa. Ma il paradosso, intimamente petrarchesco, è che essi in certo modo sono più temibili per i solitari che per gli *occupati* e che la vita per assenza, la vita contro la vita dei solitari e dei contemplatori, contiene più vita e socievolezza di qualsiasi vita associata. Ora, la soluzione del "sospirare" è ovviamente più del malinconico che dell'asceta cristiano: i sospiri, questa «cosa che mai avrà il suo compimento»¹⁴, sono un segno di dimissione dall'«aspra guerra» che il

poeta ha saputo “ordire” contro se stesso. Poeticamente perfetti, sul piano psicologico indicano la consumazione di ogni energia reattiva: «Sono in odio a me, e tutto faccio con fastidio; subisco, ed altro non riesco a fare» (*Salmi penitenziali* VII, 9)¹⁵. Se la solitudine, anche per santi come Antonio, Macario, Pacomio, Ephrem, Malco, è teatro di una contesa con i demoni e di un’altissima prova spirituale, per Petrarca a un certo momento diventa un limite invalicabile. Gli stessi demoni non sono distinguibili dai pensieri più profondi e la “battaglia” non potrebbe essere più acuta e tortuosa: «La solitudine, che trae le menti passionate a fantasticare intorno a tutti gli estremi della tristezza e della gioia», commentò il Foscolo con un certo buon senso, «non valse che a vie più agitare i già turbati pensieri del Petrarca»¹⁶.

Ma Foscolo, che comprese l’irriducibilità dell’ostacolo e la “malattia mortale” del Petrarca, non poteva comprendere la via d’uscita, o il ritorno a se stesso, di un tale malato. In altre parole: l’utilità morale della disperazione. Petrarca, che dubita di se stesso e delle proprie forze, non è scettico né sofista in materia di fede, ma anzi è un uomo che crede nella necessità e nella possibilità di un’intima redenzione dall’errore, dalla colpa e dalla «tristezza di Adamo»¹⁷. Nulla di quanto è stato rivelato da Cristo gli appare opinabile (così, in materia di tradizione e di verità storica, il dubbio che turba «l’oceano sconfinato dello scibile»¹⁸ risulta una specie di tradimento). Se la tristezza lo fa dubitare della meta - la pace dello spirito, lo scioglimento del nodo amoroso e sessuale - e la stanchezza vela i suoi occhi, egli tuttavia non dubita di Dio che riconduce «i pensier’ vaghi a miglior luogo» (*RVF* 62, 13), né della Vergine che volge «[...] l’pianto d’Eva in allegrezza» (*Ivi* 366, 36). Come una cattedrale che veda di fronte a sé e di cui conosca ogni pietra angolare e ogni più alta campata, ma in cui non sappia entrare: l’atteggiamento religioso di Petrarca è legato a questa sapienza e a questo diniego. Il passo dalla conoscenza verso l’azione egli non sa compierlo. Ma a una tale condizione di impedimento e relativa immobilità corrisponde, *in interiore homine*, una relativa disponibilità al mutamento. La disperazione stessa ha in sé un principio di utilità: «utile e desiderabile tristezza», dice Agostino, «è quella che conduce l’uomo a dolersi di essere ciò che non deve essere» (*De civ. Dei* XIV, 8)¹⁹. Tutt’altro che preludio di morte spirituale, la disperazione è principio di vita, crogiolo in cui il senso di colpa diviene impulso verso il nuovo e il buono. Se agli stoici pare disdicevole e indegna di figurare accanto alle tre passioni lecite - volontà, gioia e precauzione - per i cristiani, nonché ammissibile, la disperazione è utile in quanto trauma benefico. Petrarca confida nella colpa come altri confida nella grazia, o altrimenti vede la grazia profusa nel senso di colpa, il sentimento di ciò che l’uomo “non deve essere” come una luce nell’oscurità del peccato. Se la disperazione è il frutto del desiderio («ambitio seculi»), il senso di colpa è il frutto maturo della disperazione, qualcosa che fa cambiare rotta e libera l’anima dal suo giogo.

Ma Carlo Magno non è disperato. E la nostra *fabella*, comunque, non si chiude all'equivalenza di materia e spirito in relazione allo smarrimento di sé: sia la materia che lo spirito "ci perdonano", ci privano di noi, ci annientano, e il niente prodotto dalla materia è uguale al niente prodotto dallo spirito. Ma il vescovo, «vir iustus ac prudens» (§ 14), comprende le virtù dell'anello, decide di liberarsene e lo getta in una palude vicino ad Aquisgrana: da quel giorno il re «nulla ebbe mai più caro di quella palude, presso la quale si sedeva, usando delle sue acque e dilettrandosi del suo odore, come se fosse soavissimo. In ultimo, vi trasferì la sua reggia, e in mezzo al fango della palude gettate con grande spesa le fondamenta, costruì un palazzo e un tempio, perché nessuna cura umana o divina lo allontanassero da quel luogo. Ivi passò il resto della sua vita, ivi fu sepolto, dopo aver disposto che i suoi successori ivi si incoronassero e dessero inizio al loro regno» (§§ 15-16)²⁰. Le fondazioni di una grande civiltà, l'arbitrio e il privilegio della fondazione stessa, hanno a che fare innanzitutto con l'irrazionale: il fatto che un anello, non l'impulso di un uomo, determini la direzione del desiderio e il dislocarsi del desiderio stesso da qui a là, dal basso all'alto, è un motore della fiaba (è il "pensiero mitico" di Cassirer, il «reel dans le monde» di cui parla Mircea Eliade in *La nostalgie des origines*).

L'altro motore è il caso: l'anello viene *gettato* «nel fondo d'una vicina palude» (§ 14)²¹, non portato sulla cima di un monte come un quadretto votivo. Forse ogni regno, ogni mondo umano, viene edificato per caso, perché qualcuno getta un anello in una palude o propriamente "getta via" nel mondo un'idea, un'ipotesi ("gettar via" sembra paradossalmente più costruttivo di "mettere a dimora": il luogo felice nasce da questa distrazione nei confronti del luogo felice stesso). Infine c'è il fango della palude, che allude nello stesso tempo alla passione vergognosa per la *muliercula* e all'instabilità della fondazione. All'evangelico "edificherai sulla roccia" si sostituisce "edificherai sul fango", come se in qualche modo tutti i mattoni e gli archi della futura casa dovessero portare per sempre il ricordo e il segno di quella materia, e soprattutto l'avvertimento che nessuna civilizzazione è eterna o del tutto ferma, marmorea. Nella nostra stessa casa c'è l'antica vergogna e l'esemplare cedevolezza del nostro materiale originario. Il cerchio si chiude: Carlo Magno con tutta la sua follia, seguendo i suoi impulsi, guardando non alle stelle ma a un anello che si inabissa, ritrova per sempre il suo luogo: *per l'eternità*. Petrarca ritorna sui suoi passi, preparandosi ad affrontare il «solitario horrore» delle Ardenne, le insidie della natura, il terrore della morte munito dei soli e alti soccorsi della fede, ma anche del mondano e minore conforto del suo Orazio (*Carmina* III, 3, 8): «Si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae».

Abbreviazioni bibliografiche

Opere di Francesco Petrarca

Africa, in *Opere*, a c. di E. Bigi, Milano, Mursia, 1963.

Canzoniere, a c. di M. Santagata, Milano Mondadori, 1996.

De vita solitaria, a c. di M. Noce, Milano, Mondadori, 1992.

Le Familiari, per c. di V. Rossi, Vol. I: Introduzione e libri I-IV, Firenze, Sansoni, 1942 (Edizione Nazionale delle Opere di F.P., X).

Familiarium Rerum Libri, in *Opere*, a c. M. Martelli, Firenze Sansoni, 1975.

Lettres familières. Tome I: Livres I-III. *Rerum Familiarium*. Libri I-III, Introduction de U. Dotti, traduit par F. La Brasca, Paris, Les Belles Lettres, 2002.

Le familiari, a c. di U. Dotti, I: Libri I-V, Torino, Aragno, 2005.

Prose, a cura di G. Martellotti - P. G. Ricci - E. Carrara - E. Bianchi, Milano-Napoli, Ricciardi, 1955.

Salmi penitenziali, a c. di R. Gigliucci, Salerno, Roma, 1997.

Secretum, a c. di E. Fenzi, Milano, Mursia, 2012.

Studi

Brednich 1976: Brednich, R.W, *Aristoteles und Phyllis*, Berlin, Walter de Gruyter.

Calcaterra 1949: Calcaterra, C., *Il Petrarca e il petrarchismo*, in *Questioni e correnti di storia letteraria*, Milano, Marzorati.

Curtius 1992: Curtius, E., *Letteratura europea e Medio Evo latino*, a c. di R. Antonelli, Firenze, La Nuova Italia.

De Robertis 1949: De Robertis, G., *Per una canzone petrarchesca*, in *Primi studi manzoniani e altre cose*, Firenze, Sansoni.

De Sanctis 1952: De Sanctis, F., *Saggio critico su Petrarca*, a c. di N. Gallo, Torino, Einaudi.

Folz 1950: Folz, R., *Le souvenir et la légende de Charlemagne dans l'empire germanique médiéval*, Paris, Le Belles Lettres.

Foscolo 1979: Foscolo, U., *Storia della letteratura italiana per saggi*, a c. di M.A. Manacorda, Torino, Einaudi.

Wilkins 1964: Wilkins, E.H., *Vita del Petrarca*, Milano, Feltrinelli.

- ¹ Per le citazioni da Petrarca, cfr. la bibliografia delle opere indicata in calce all'articolo.
- ² «[...] candidas in gurgite manus ac brachia lavabant, nescio quid blandum peregrino murmure colloquentes».
- ³ Cfr. Curtius 1992, pp. 207-227.
- ⁴ «Quid est autem regnum nisi iusta et gloriosa dominatio? contra, quid est amor nisi feda servitus et iniusta?»
- ⁵ «Quo lectior, mox, peracto sacrificio, ad locum ubi corpus erat, se propripuit et iure notissime familiaritatis regie introgressus, os digito clam scrutatus, gemmam perexiguo anulo inclusam sub gelida rigentique lingua repertam festinabundus avexit».
- ⁶ Cfr. De Sanctis 1952, pp. 85-103.
- ⁷ «Nec multo post rediens Carolus et ex consuetudine ad optatum mortue congressum properans, repente aridi cadaveris spectaculo concussus, obrigit exhorruitque contactum, auferri eam quantotius ac sepeliri iubens. Inde totus in antistenem conversus, illum amare, illum colere, illum in dies arctius amplecti, denique nichil nisi ex sententia illius agere, ab illo nec diebus nec noctibus avelli».
- ⁸ «Addunt fabule quod ego nec fieri potuisse nec narrari debere arbitror».
- ⁹ F. Petrarca, *Prose*, a c. di G. Martellotti - P. G. Ricci - E. Carrara - E. Bianchi, cit., p. 214.
- ¹⁰ Cfr. almeno, rispettivamente, Brednich 1976 e Folz 1950.
- ¹¹ «Sed quid horum omnium scire, quid ve de his loqui possum, peccator infelix et peccati mei pondus ac vincula circumferens [...]».
- ¹² «Vita salutaris hominibus, formidabilis et invisibilis demonibus – quod nisi ita esset, haudquam id vite genus ingressos tam multis et tam variis temptationum generibus infestarent».
- ¹³ «nos adversus mundum, carnem ac demonia certamus».
- ¹⁴ De Robertis 1949, p.117.
- ¹⁵ «Odio michi sum, et ago cuncta cum fastidio; vim patior, et aliud non licet».
- ¹⁶ Foscolo 1979, p.145.
- ¹⁷ Calcaterra 1949, p. 183. E sulle stesse posizioni cfr. Wilkins 1964, pp. 326-327.
- ¹⁸ Calcaterra 1949, p. 184.
- ¹⁹ «Huic ergo stultitia fuit causa etiam eius utilis optandaeque tristitiae, qua homo esse se dolet quod esse non debet».
- ²⁰ «In ea [sedes], nil sibi palude gratius; ibi assidere, illis aquis uti mira cum voluptate, illius odore veluti suavissimo delectari. Postremo illuc regiam suam transtulit et in medio palustris limi immenso sumptu iactis molibus, palatium templumque construxit, ut nichil divine vel humane rei eum inde abstraheret. Postremo ibi vite sue reliquum egit, ibique sepultus est, cauto prius ut successores sui primam inde coronam et prima imperii auspicia capesserent».
- ²¹ «[...] anulum in vicine paludis prealtam voraginem demersit».