

Fiori dell'anima. La simbologia dei fiori nell'immaginario religioso
Flowers of the soul. The symbolism of flowers in the religious imagination
a cura di Marco Papisidero e Francesco Galofaro

*Cecidit flos*¹ Sul senso dei fiori appassiti

Massimo Leone

Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione, Università di Torino, IT

Dipartimento di Lingua e Letteratura Cinese, Università di Shanghai, CN

massimo.leone@unito.it

<www.unito.academia.edu/MassimoLeone>

Abstract

Isaiah 40: 6-8 contains the figure of the flower of the field, doomed to wither at the blowing of the divine breath. An immense exegetical tradition ensues, which comments on the ephemerality of any human distinction. This tradition intertwines, then, from the late Middle Ages on, with an equally abundant classical tradition, in Greek first, then in Latin, wherein the severed flower refers to the brutality of either war or love. Both traditions, the biblical and the classical one, merge in numerous literary texts, which multiply especially in early modernity. Drawing profusely from these textual series, the article seeks to seize in them some trends, in the frame of a semiotics of cultures, reading the figure of the flower through the methodology of generative semiotics.

Keywords

Withered Flower; Semiotics; Bible; Early Christian Literature; Medieval and Renaissance Literature

Sommario/Content

1. שָׁרָף, ἄνθος, flos
 2. Egesi cristiana antica
 3. Elaborazioni medievali e rinascimentali
 4. Il retaggio classico
 5. La prima modernità
 6. Percorsi di figura
 7. Conclusioni
- Bibliografia

¹ Questo articolo è stato scritto durante una Visiting Senior Fellowship presso il PIAST, l'Istituto Polacco di Studi Avanzati di Varsavia, che ringrazio.

*On est bien peu de chose
Et mon amie la rose
Me l'a dit ce matin.*

(Cécile Caulier et Jacques Lacomme per Françoise Hardy, 1964)

1. פֶּלֶס, ἄνθος, flos

Per la semiotica strutturale e generativa inaugurata da Algirdas J. Greimas, la natura rispecchiata nel linguaggio non è un fatto biologico bensì il prodotto di una “macrosemiotica del mondo” (Greimas et Courtés 1979: 149), la quale plasma le rappresentazioni della natura in una cultura. Questo non vuol dire, come affermano gli estremisti del relativismo, che la natura non esiste; significa, invece, che essa è inevitabilmente articolata, selezionata e filtrata da un linguaggio che accoglie le salienze del mondo ma che al contempo le trasforma in elementi di una complessa rete di relazioni semantiche. Il compito del semiotico, dunque, non è quello di studiare la botanica del fiore, bensì il modo in cui essa — il dato biologico di forme, colori, dimensioni, evoluzione naturale, ritmi di fioritura e appassimento — diviene tassello nel complesso mosaico della cultura floreale. Piante, fiori, animali ed esseri inanimati popolano l’ambiente intorno alla specie umana, e questa li vede e li traduce per mezzo di un linguaggio e della cultura che da esso si dipana. Pochi discorsi, inoltre, hanno influito così profondamente nell’articolazione linguistica e culturale della natura quanto quelli della religione. Nell’articolo che segue se ne ritraccia un percorso, quello lungo il quale la cultura ebraica e poi quella cristiana hanno recepito il fenomeno naturale del fiore appassito e lo hanno trasformato in epifania di senso metaforico, trasmettendolo poi ad altri testi e discorsi.

“Exsiccatum est faenum et cecidit flos quia spiritus Domini sufflavit in eo vere faenum est populus / exsiccatum est faenum cecidit flos verbum autem Dei nostri stabit in aeternum”, recita la Vulgata, Isaia 40:7-8; per la Settanta: “ἐξηράνθη ὁ χόρτος καὶ τὸ ἄνθος ἐξέπτεσεν / τὸ δὲ ῥῆμα τοῦ θεοῦ ἡμῶν μένει εἰς τὸν αἰῶνα”; per il testo masoretico:

מָעַל רִיבָח וְכַף וְבִּהְבֹשֶׁת הַקֹּהֵל חִנֵּר יָבַד אֶת לֶבֶן רִיבָח שְׂבִי
קְלוּעַל מִנְקִי וּנְגִלָּא - רְבִדוּ אֶת לֶבֶן רִיבָח שְׂבִי

“Flos” e “ἄνθος” traducono “פֶּלֶס” [tsiyts]. Secondo il *Lexicon* di Gesenius,² “פֶּלֶס” [tsiyts] designa o “una piastra scintillante” sulla fronte del sommo sacerdote, come in Esodo 28:36-38 e Salmi 132:18, oppure, appunto, “fiore”, ma anche “ala” (1829-1842: s.v.). Nel testo biblico, “פֶּלֶס” [tsiyts] compare quindici volte, dieci col significato di “fiore”, tre di “piastra o placca o piatto”, una di “bocciolo” e una di “ali”. Il significato di “oggetto metallico piatto e scintillan-

² Nordhausen, 3 febbraio 1786 - Halle (Saale), 23 ottobre 1842; analisi semantica confermata da lessici posteriori, fino a quello che è attualmente il più recente e accreditato, Koehler e Baumgartner (2017).

te” (di solito sul petto del sommo sacerdote) e quello di “ali” sono metaforici e legati a un’immagine luminosa e cromatica: “צִיץ” [tsiyts] è ciò che si staglia rispetto al contesto visivo come una sorta d’improvviso bagliore. Così è infatti pure il fiore. Tutte le occorrenze bibliche di “צִיץ” [tsiyts] col significato di “fiore” conservano la connotazione plastica della luminosità, quella cromatica della vivezza, come pure la connotazione aspettuale dell’accelerazione improvvisa, dello scoppio visivo, di una folgorazione che si accende ai sensi ma che non dura. Nella Bibbia, l’aspettualità tipica del fiore è puntuale e non durativa.

Questa caratterizzazione temporale si trasferisce a tutti i correlati metaforici di “צִיץ” [tsiyts], i quali appunto si accendono con colore e luce vivissimi, si fanno perciò notare e ammirare, però non durano. Per esempio, Giobbe 14:2: “quasi flos egreditur et conteritur et fugit velut umbra et numquam in eodem statu permanet”; “ἢ ὥσπερ ἄνθος ἀνθῆσαν ἐξέπεσεν ἀπέδρα δὲ ὥσπερ σκιά καὶ οὐ μὴ στῆ”;

דִּמְעָי אֶלּוֹ לְצֶחַק תִּרְבִּיּוּ לְמַי אֶצִּי זִיץ

Poi Salmi 103(102):15: “homo quasi herba dies eius sicut flos agri sic florebit”; “ἄνθρωπος ὡσεὶ χόρτος αἱ ἡμέραι αὐτοῦ ὡσεὶ ἄνθος τοῦ ἀγροῦ οὕτως ἐξανθήσει”;

זִיץ יִצֵּי גַם הִדְשָׁה זִיץ יִצֵּיכָּה וְגַם רִיץ חֶבֶב שׁוֹנָה

o ancora, Isaia 28:1: “vae coronae superbiae ebris Ephraim et flori decidenti gloriae exultationis eius qui erant in vertice vallis pinguiusculae errantes a vino”; “οὐαὶ τῷ στεφάνῳ τῆς ὑβρεως οἱ μισθῶτοι Εφραϊμ τὸ ἄνθος τὸ ἐκπεσὸν ἐκ τῆς δόξης ἐπὶ τῆς κορυφῆς τοῦ ὄρους τοῦ παχέος οἱ μεθύοντες ἄνευ οἴνου”;

וְזִי יִמְוָלָה מִיִּנְמָשׁ - אִנָּה שׂאָר - לַע רֶשַׁתְּךָ וְרִיץ חֶבֶב יִבָּצַח לִבְנֵי זִיץ מִיִּרְפָּא תִּזְכַּשׁ תִּזְכַּשׁ תִּזְכַּשׁ יְהִי

Ma è soprattutto Isaia 40 a insistere sulla metafora, già con il versetto 6: “vox dicentis clama et dixi quid clamabo omnis caro faenum et omnis gloria eius quasi flos agri”, “φωνὴ λέγοντος βόησον καὶ εἶπα τί βοήσω πᾶσα σὰρξ χόρτος καὶ πᾶσα δόξα ἀνθρώπου ὡς ἄνθος χόρτου”;

הִדְשָׁה זִיץ יִצֵּיכָּה רִיץ חֶבֶב - לְכוּ רִיץ חֶבֶב רִיץ חֶבֶב - לְכוּ רִיץ חֶבֶב רִיץ חֶבֶב

Nel Nuovo Testamento, poi, “ἄνθος” compare due volte, sempre con questa accezione plastica e temporale: nella Lettera di Giacomo 1:10-11: “ὁ δὲ πλούσιος ἐν τῇ ταπεινώσει αὐτοῦ ὅτι ὡς ἄνθος χόρτου παρελεύσεται / ἀνέτειλεν γὰρ ὁ ἥλιος σὺν τῷ καύσῳ καὶ ἐξήρανεν τὸν χόρτον καὶ τὸ ἄνθος αὐτοῦ ἐξέπεσεν καὶ ἡ εὐπρέπεια τοῦ προσώπου αὐτοῦ ἀπόλετο· οὕτως καὶ ὁ πλούσιος ἐν ταῖς πορείαις αὐτοῦ μαρανθήσεται”; e nella Prima lettera di Pietro 1:24 (che però si limita a citare Isaia 40:6-8): “διότι πᾶσα σὰρξ ὡς χόρτος καὶ πᾶσα δόξα ἀνθρώπου ὡς ἄνθος χόρτου· ἐξηράνθη ὁ χόρτος καὶ τὸ ἄνθος αὐτοῦ ἐξέπεσεν”.

2. Esegesi cristiana antica

La letteratura cristiana antica si riferisce sovente al fiore appassito evocato da Isaia.³ Nel commentario alla quarta visione dell'Apocalisse, attribuito ad Ambrogio,⁴ e in particolare del versetto "Et tertia pars terrae combusta est [...] et omne fenum viride combustum est" (Apocalisse 8:7: "Καὶ ὁ πρῶτος ἄγγελος ἐσάλπισεν· καὶ ἐγένετο γάλαζα καὶ πῦρ μεμιγμένα αἵματι καὶ ἐβλήθη εἰς τὴν γῆν καὶ τὸ τρίτον τῶν δένδρων κατεκᾶν καὶ πᾶς χόρτος χλωρὸς κατεκᾶν") scrive lo pseudo-Ambrosio (PL 17):

Per fenum autem viride, quod omne combustum esse dicitur, ii designantur, qui et superius per tertiam partem terrae et arborum quae combusta est, id est, electi, qui eo tempore fuerunt; fenum namque viride difficile accenditur, aridum vero facile consumitur. Per fenum vero viride electi, per aridum autem reprobi designantur. De hoc arido feno propheta dicit: Vere fenum est populus. Exsiccatum est fenum, et [H]cecidit flos: verbum autem Domini manet in aeternum (Esai. XL, 7); per fenum igitur viride, ii qui fide erant viridi designantur, qui omne quod in se reprobum fuit, igne charitatis combusserunt.

Lo stesso argomento si ritrova nel commentario al Salmo 26 attribuito a Rufino di Aquileia⁵ (PL 21: 163). Nel commentario al ventiduesimo libro d'Isaia, poi, Geronimo⁶ è forse il primo autore cristiano a gettare un ponte con la semantica greca del fiore appassito. Nell'undicesimo libro si legge (PL 24):

Quod et egregius apud Graecos scribit orator: Speciem corporis aut tempore deficere, aut languore consumi. Exsiccata est igitur caro, et cecidit pulchritudo; quia spiritus furoris Dei atque sententiae flavit in ea (ut a generali disputatione ad Scripturae ordinem revertamur), ejus qui portat imaginem terreni, et servit vitiis atque luxuriae; foenumque est et flos praeteriens. Qui autem habet atque custodit imaginem coelestis, ille caro est quae cernit salutare Domini, quae quotidie renovatur in cognitionem secundum imaginem Creatoris, et incorruptibile atque immortale corpus accipiens, mutat gloriam, non naturam. Verbum autem Domini nostri, et hi qui verbo sociati sunt, permanent in aeternum.

Il riferimento è all'orazione d'Isocrate⁷ *ΠΡΟΣ ΔΗΜΟΝΙΚΟΝ* 1:6: "κάλλος μὲν γὰρ ἢ χρόνος ἀνάλωσεν, ἢ νόσος ἐμάραν".

Nelle questioni sull'Antico Testamento d'Isidoro di Siviglia,⁸ invece, il ponte gettato è tra Antico e Nuovo Testamento, in relazione al tema della "cattività dell'Arca" (PL 83): "aruit fenum, flos cecidit (Isai XL, 6; I Petr. I); arca autem

3 Si legga anche Goody 1993, p. 77, n. 14.

4 Aurelius Ambrosius, Milano c. 340-397.

5 Iulia Concordia, 345 circa - Sicilia, 411.

6 Stridone, 347 - Betlemme, 30 settembre 419/420.

7 Demo d' Erchia, Atene, 436 a.C. - Atene, 338 a.C.

8 Cartagena 559 - Siviglia, 4 aprile 636.

Domini manet in aeternum, secretum scilicet Testamentum, regnum coelorum, ubi est aeternum Dei verbum.” Il primo accostamento fra fiore appassito e santo martire s’incontra invece nella *Liturgica mozarabica secundum regulam S. Isidori*, ove la citazione d’Isaia 40 viene riportata nel libro *In festo S. Martyrum Adriani atque Natalie* (PL 85). A partire dal tema del fiore si espande invece una nuova configurazione metaforica botanica, che include le foglie; la s’incontra per la prima volta nel commentario al primo salmo attribuito a Beda⁹ (PL 93): “Et folium ejus non. Folium Christi vocat verba praedicationis hac similitudine, quia sicut in arbore folium praecedit, et sequitur fructus, ita verba praedicationis Christi fructus subsecutus est, salus scilicet multorum”. In realtà, l’opposizione fiore-foglie è agostiniana, a partire dal commentario al primo salmo (PL 36):

Et folium ejus non decidet: *id est, verbum ejus non erit irritum; quia omnis caro foenum, et claritas hominis ut flos foeni: foenum aruit, et flos decidit, verbum autem Domini manet in aeternum.*

3. Elaborazioni medievali e rinascimentali

In molti attribuiscono poi al commentario di Rabano Mauro¹⁰ all’Ecclesiaste l’accostamento del fiore appassito con il corpo di donna che, invecchiato, non attrae più il desiderio maschile (PL 109): “Pulchra mulier, quae adolescentulorum post se trahebat greges, arata fronte contrahitur: et quae prius amori, postea fastidio est”; tuttavia la frase è già nel commentario a Isaia di Geronimo. Rabano però è un autore centrale perché nel *De universo* introduce un’assiologia floreale, distinguendo fra fiori perituri e imperituri, buoni e cattivi. Nel libro XVII, dedicato al mondo vegetale, si fissa il significato della rosa come fiore del martirio e del giglio come fiore cristico (8: “De herbis aromaticis, siue communis”):

Significat autem rosa martyres, ut est illud, sicut rose germinant super humida fluentia. Lilia lactei floris herba, unde et nuncupata quasi Lidia, cuius cum candor sit in foliis auri tamen species intus effulget. Lilium autem Christum significat, qui in Cantico canticorum ait: Ego flos campi, et lilium conuallium, et item ut pascant in hostis et lilia colligant.

Ma l’immagine del fiore perituro della bellezza e della gloria terrene si ritrova associato all’evocazione della morte in tutto il Medioevo (Robertson 1952), a partire dai versi 15-16 dell’Epitaffio di Alcuino di York,¹¹ “Ut flores pereunt vento veniente minaci, Sic tua namque, caro, gloria tota perit.”¹² Questa

9 Monkwearmouth, attuale Sunderland, Inghilterra, c. 673 - Jarrow, Regno di Northumbria (attuale Tyne and Wear, Inghilterra), 26 maggio 735.

10 Mainz, Germania, 780 - Oestrich-Winkel, Germania, 4 febbraio 856.

11 York, Northumbria, c. 735-804.

12 Si legga in proposito Wallach 1955: 368. Sul plagio dell’opera si consulti La Rocca 1996: 29-30.

letteratura, inoltre, riprende l'opposizione agostiniana fiore appassito–foglie imperiture. Essa tocca il suo vertice nel poema, per secoli erroneamente attribuito a Chaucer,¹³ *The Floure and the Leafe*:

“Madame,” quod I, “though I least worthy,
Unto the Leafe I owe mine observaunce.”

“That is,” quod she, “right well done, certainly,
And I pray God to honour you avaunce,
And kepe you fro the wicked remembraunce
Of Male Bouch, and all his crueltie;
And all that good and well-condicioned be.”

Sono probabilmente della stessa epoca tre ballate e un rondeau di Eustache Dechamps¹⁴ sulla stessa tenzone:

Qui est a choiz de deux choses avoir, Eslire doit et choisir la meillour. Et si me faut que je prengne, savoir: De deux arbres ou la fueille ou la flour.

Charles d'Orleans¹⁵ ritorna sul topos durante la sua prigionia inglese, fra il 1415 e il 1440:¹⁶

Le premier jour du mois de May,
Trouvé me suis en compaignie
Qui estoit, pour dire le vray,
De gracieuseté garnie;
Et, pour oster merencolie,
Fut ordonné qu'on choisiroit,
Comme fortune donneroit,
La fueille plaine de verdure,
Ou la fleur pour toute l'année;
Si prins le fueille pour livrée,
Comme lors fut mon aventure.

Negli stessi anni Jean Molinet¹⁷ compone *Le Trosne d'Honneur*, un poemetto in prosa ispirato alla morte, nel 1467, di Filippo il Buono di Borgogna. Il riferimento biblico a Isaia è qui palese:

[...] que le temps de meurison estoit venu et que Nature luy defailloit de chaleur nutritive en retirant son esprit végétatif, ceste tres exellente et glorieuse fleur de noblesse,

13 Geoffrey Chaucer; Londra 1343 - 25 ottobre 1400.

14 Champagne, France, 1346-1406.

15 Parigi, 24 novembre 1394 - Amboise, Francia, 5 gennaio 1465.

16 Per un'analisi completa del motivo nella letteratura dell'epoca, Marsh 1906.

17 Desvres, Francia, 1435 - Valenciennes, Francia, 23 agosto 1507.

qui tant estoit chier tenue, chut par terre et lors me souvint de la prophetie que dist
Esayé: exsiccatum est fenum et cecidit flos. (1, versi 33-9)

Il testo però non ricorre al contrasto agostiniano fra il fiore e la foglia, bensì, alla stregua di Rabano Mauro, ritaglia nella semantica del fiore un aspetto di dignità, che si lega per esempio all'odore emanato in vita:

Se tu as perdu la principale fleur de ton vergier, celle qui toutes exedoit en qualité vertueuse, n'a elle point rendu son odeur glorieusement par longs ans? N'est point venus son termine et periode? N'est elle point declinee naturellement, sans violence...? (3, versi 25-30)

La riabilitazione del fiore si deve proprio al fatto che la sua fine non è vista come castigo di una forza esteriore, bensì come esito naturale.

4. Il retaggio classico

Il fiore aggraziato viene devastato da una violenza improvvisa anche in una tradizione, quella greco-romana, che corre parallela e a volte incrocia quella ebraico-cristiana. Celebre a questo proposito, per l'influenza che avrà su tutta la letteratura successiva, l'epilogo dell'undicesimo carmine di Catullo¹⁸ (versi 17-24):¹⁹

Cum suis vivat valeatque moechis,
quos simul complexa tenet trecentos,
nullum amans vere, sed identidem omnium
ilia rumpens;
nec meum respectet, ut ante, amorem,
qui illius culpa cecidit velut prati
ultimi flos, praetereunte postquam
tactus aratro est.

L'amante umiliato dalla lasciva Lesbia è come l'ultimo fiore sopravvissuto al margine estremo di un prato, falciato brutalmente al primo contatto con l'aratro. Ma ancora più vicina alla metafora geronimiana del fiore appassito come rimando all'effimera bellezza muliebre (echeggiante a sua volta la retorica d'Isocrate in proposito) è il carme 62, ai versi 39-47:

Ut flos in saeptis secretus nascitur hortis,
ignotus pecori, nullo convulsus aratro,
quem mulcent aerae, firmat sol, educat imber,
multi illum pueri, multae optavere puellae;
idem cum tenui carptus defloruit ungui,

18 Verona, 84 a.C. - Rome, 54 a.C.

19 Per uno studio approfondito, Celentano (1991).

nulli illum pueri, nullae optavere puellae;
 sic virgo, dum intacta manet, dum cara suis est;
 cum castum amisit polluto corpore florem,
 nec pueris iucunda manet, nec cara puellis [...].

In tal caso però non è il passare del tempo a rendere il fiore indesiderabile, ma il fatto che esso sia sciupato dall'unghia che gli strappa la verginità. Del resto il fiore come figura di una vita radiosa ma fragile è di derivazione greca, già attestato in Omero per evocare la morte prematura del figlio di Priamo, Gorgitione (*Iliade* 8, 306 *et seq.*):

μήκων δ' ὡς ἐτέρωσε κάρη βάλεν, ἦ τ' ἐνὶ κήπῳ,
 καρπῷ βριθομένη νοτίησί τε εἰαρινῆσιν,
 ὡς ἐτέρωσ' ἤμισε κάρη πῆληκι βαρυνθέν.

L'immagine passa poi in Stesicoro,²⁰ nel racconto epico della morte di Gerione, sconfitto da Ercole (SLG S15 col. ii 14f) e si trasfonde nel modo in cui Apollonio di Rodi²¹ narra dell'uccisione dei nati dalla terra per mano di Giasone (*Argonautica* 3.1399 *et seq.*). La cita Macrobio²² nei *Saturnalia* (V 10, 13), passandola alla cultura latina.

Non alla battaglia delle armi ma a quella dei sessi si rifà anche Saffo²³ attraverso la metafora del fiore purpureo reciso, figura della verginità strappata (fr. 105 C L-P). Del resto Catullo stesso utilizza la figura in un già menzionato componimento di analogo genere epitalamico (62, 39).

Entrambi i riferimenti elegiaco-floreali, poi, quello omerico del papavero esausto e quello catulliano del fiore reciso dall'aratro, confluiscono nel passo dell'Eneide che canta la morte di Eurialo (Eneide 9, 433-437) (Drew Griffith 1985: 40-44):

Volvitur Euryalus leto, pulchrosque per artus
 it cruor inqueumeros cervix conlapsa recumbit:
 purpureus veluti cum flos succisus aratro
 languescit moriens lassove papavera collo
 demisere caput, pluvia cum forte gravantur [...].

Ogni poeta assorbe questa tradizione e la restituisce con lievi e aggraziate coloriture semantiche, come avviene nelle *Metamorfosi* di Ovidio²⁴ quando si narra della morte di Giacinto (10, 190 *et seq.*):

²⁰ Pseudonimo di Tisia (in greco antico: Τισίας, Tisías; Himera o Metauros, forse 630 a.C. - Catania, forse 555 a.C.

²¹ Alessandria d'Egitto, 295 a.C. - 215 a.C.

²² Ambrosius Theodosius Macrobius; 385 circa - 430 circa.

²³ Eresos, 630 a.C. circa - Leucade, 570 a.C. circa.

²⁴ Publius Ovidius Naso; Sulmona, 20 marzo 43 a.C. - Tomi, 17 o 18 d.C.

Ut, siquis violas rigidumve papaver in horto
liliaque infringat fulvis horrenda linguis,
marcida demittant subito caput illa vietum
nec se sustineant spectentque cacumine terram:
sic vultus moriens iacet et defecta vigore
ipsa sibi est oneri cervix umeroque recumbit [...].

5. La prima modernità

Se la letteratura medievale pare riferirsi soprattutto all'immagine biblica del fiore di fieno raggiante ma effimero, travolto dal tempo, all'opposizione fra foglie durature e fiori decidui, e alla figura del fiore appassito come corpo di donna solcato dal passare del tempo e dalla malattia, con rimando al commento geronimiano di Isaia, a quello agostiniano, e di riflesso alla retorica d'Isocrate, dopo il Rinascimento le invenzioni greco-latine del fiore reciso dall'aratro e di quello esausto sotto il peso della corolla si ritrovano fedelmente insieme, come nel passo dell'*Orlando Furioso* che canta la morte di Dardinel (XVIII, 153) (Copello 2014):

Come purpureo fior languendo muore,
che 'l vomere al passar tagliato lassa;
o come carco di superchio umore
il papaver ne l'orto il capo abbassa:
così, giù de la faccia ogni colore
cadendo, Dardinel di vita passa;
passa di vita, e fa passar con lui
l'ardire e la virtù de tutti i sui.

Mentre la poesia medievale incitava a fare tesoro della lezione biblica sulla caducità della bellezza e della gloria terrene, come Alcuino nel suo auto-epitafio, o esortava a prender partito per la foglia agostiniana, come il poema *The Floure and the Leafe*, o ancora sottolineava la naturalezza dell'appassire del fiore nella dolce memoria del profumo emanato in vita, come nel poemetto in prosa di Jean Molinet, la poesia rinascimentale e quella della prima modernità ritornano sulla figura biblica del fiore perituro, ma la leggono con indole classica, spesso epicurea, giungendo a conclusioni morali opposte:²⁵ approfittare della bellezza, della giovinezza, della vita, proprio a ragione della loro natura effimera. Così per esempio Garcilaso:²⁶

Coged de vuestra hermosa primavera
el dulce fruto, antes que el tiempo airado
Cubra de nieve la hermosa cumbre.

25 Si confronti anche Goody (1993: 62).

26 Garcilaso de la Vega; Toledo, tra 1498 e 1503 - Nizza, Ducato di Savoia, 14 ottobre 1536.

Marchitará la rosa el viento helado,
Todo lo mudará la edad ligera,
Por no hacer mudanza en su costumbre.

E Ronsard:²⁷

Donc, si vous me croids, mignonne:
Tandis que vôtre age fleuronne
En sa plus verte nouveauté,
Cueillis, cueillis vôtre jeunesse
Comme à cette fleur la vieillesse
Fera ternir vôtre beauté.²⁸

Già in Francisco de Pacheco,²⁹ tuttavia, l'ottimismo estetico-esistenziale del Rinascimento si offusca. L'aspettualità puntuale e non durativa del fiore non si traduce, euforicamente, nel desiderio, avvertito e auspicato, di cogliere l'attimo, bensì, disforicamente, in un'amara consapevolezza d'illusorietà:

¿Quién no ve en esta flor el desengaño,
Que abre, cae, seca el sol, el viento, el hielo?³⁰

Lope de Vega³¹ piange la transitorietà della "belleza mortal", mentre Góngora,³² in un sonetto amato e citato da Gracián,³³ così si esprime:

Ayer naciste, y morirás mañana.
Para tan breve ser, ¿quién te dio vida?
¿Para vivir tan poco estás lucida,
y para no ser nada estás lozana?

Si te engañó tu hermosura vana,
bien presto la verás desvanecida,
porque en tu hermosura está escondida
la ocasión de morir muerte temprana.

27 Pierre de Ronsard; Couture-sur-Loir, 11 settembre 1524 - Prieuré de Saint-Cosme, 27 dicembre 1585.

28 "Ode à Cassandre" (1553), in *Œuvres complètes*, a cura di P. Laumonier (Parigi, 1928), V, p. 196.

29 Jerez de la Frontera, 1535 - Siviglia, 1599.

30 "Sobre la brevedad de la hermosura. Fragmento", *Biblioteca de Autores Españoles*, a cura di A. de Castro (Madrid, 1872), XXXII, p. 370.

31 Madrid, 25 novembre 1562 - 27 agosto 1635.

32 Luis de Góngora y Argote; Cordova, 11 luglio 1561 - Cordova, 23 maggio 1627.

33 Baltasar Gracián y Morales; Belmonte de Calatayud, 8 gennaio 1601 - Tarazona, 6 dicembre 1658.

Cuando te corte la robusta mano,
ley de la agricultura permitida,
grosero aliento acabará tu suerte.

No salgas, que te aguarda algún tirano:
dilata tu nacer para tu vida,
que anticipas tu ser para tu muerte.³⁴

In tedesco, Gryphius³⁵ nel 1643:

Wie eine Rose blühet
Wen man die Sonne sihet
Begrüssen diese Welt
Die ehr der tag sich neiget
Ehr sich der abendt zeiget
Verwelckt
vnd vnversehns abfällt.
So wachsen wir auff erden
Vnd dencken gros zu warden.
Vnd schmerz
vnd sorgenfrey. Doch ehr wir zugenommen
Vnd recht zur blütte kommen
Bricht vns des todes des todes sturm etzwey.³⁶

Dello stesso autore è *Catharina von Georgien*. Nel racconto drammatico degli ultimi istanti di vita della martire, un bouquet di rose appena colte non è più figura della fuggevolezza del gaudium terreno ma già figura del martirio imminente:³⁷

O Blumen welchen wir in Warheit zu vergleichen!
Die schleust den Knopff kaum auff
die steht in voller Pracht
Bepert mit frischem Tau. Die wirfft die welche Tracht
Der bleichen Blütter weg. Die edlen Rosen leben So kurtze Zeit
vnd sind mit Dornen doch vmbgeben.³⁸

³⁴ *Obras completas*, a cura di J. Millé y Gimenez (Madrid, 1932), pp. 577-78.

³⁵ Andreas Gryphius, Andreas Greif; Głogów, attuale Polonia, 2 ottobre 1616 - 16 luglio 1664.

³⁶ Ode I, 9, strofe 8 e 9. *Oden und Epigramme*, a cura di M. Szyrocki, Gesamtausgabe der deutschsprachigen Werke, (Tubinga: M. Niemeyer, 1964).

³⁷ Si consultino Fricke 1933: 220 *et seq.* e Jöns 1966: 106 *et seq.*; sulla rosa come fiore simbolico del martirio, si leggano Joret 1892: 231-84 e Seward 1960: 18-52.

³⁸ Atto I, 1. 302-320. *Trauerspiele III*, a cura di H. Powell, *Gesamtausgabe der deutschsprachigen Werke* (Tubinga: M. Niemeyer, 1966), VI, 148.

È da notare che sia Góngora che Gryphius s'ispirano dichiaratamente al poema che offre un riferimento canonico per tutti i poeti che, nel corso di secoli, canteranno la rosa e la sua bellezza effimera: *De Rosis Nascentibus* di Decimo Magno Ausonio;³⁹ gli ultimi versi (41-50) sono struggenti:

Natura, brevis quod gratia florum:
ostentata oculis ilico dona rapis.
quam longa una dies, aetas tam longa rosarum,
quas pubescentes iuncta senecta premit.
quam modo nascentem rutilus conspexit Eoos,
hanc rediens sero vespere vidit anum.
sed bene quod paucis licet interitura diebus
succedens aevum prorogat ipsa suum.
collige, virgo, rosas dum flos novus et nova pubes,
et memor esto aevum sic properare tuum.⁴⁰

Riverberi di questo componimento permangono in tutta la prima epoca moderna, in Bonaventure des Périers⁴¹ (*Des roses*);⁴² nel già citato Ronsard ("Mignonne, allons voir si la rose"); in Jean-Antoine de Baïf⁴³ (*Les Roses*);⁴⁴ Robert Herrick⁴⁵ (*To the Virgins, to make much of Time*);⁴⁶ Rémy Belleau⁴⁷ (*Mai*);⁴⁸ e la tradizione si prolunga fino al diciottesimo secolo francese con François-Auguste Parseval-Grandmaison⁴⁹ (*Amours épiques*);⁵⁰ fino a Sain-

39 Bordeaux, 310-395 circa.

40 Edizione di Schenkl (1893).

41 Arnay-le-Duc, circa 1510 - Lione, 1543 o 1544.

42 "Or, si ces Fleurs, de graces assouvyes / Ne peuvent pas estre de longues vies / Puisque le Jour, qui au matin les painct, / Quand vient le soir, leur oste leur beau tainct, / Et le Midy, qui leur rid les ravit). / Ce neantmoins chascune d'elles vit / Son Aage entier. Vous donc, Jeunes fillettes, / Cueillez bientost les Roses vermeillettes, / A la Rosee, ains que le temps vienne / A deseicher: Et tandis vous souviene, / Que ceste vie, à la mort exposee, / Se passe ainsi que Roses, ou Rosée"; *Recueil des Oeuvres de Feu Bonaventure des Periers*, Vallet de Chambre de Treschrestienne Princesse de France, Royné de Navarre (Lyon Jean de Tournes, 1544), p. 69-73.

43 Jean Antoine de Baïf; Venezia, 19 febbraio 1532 - Parigi, 19 settembre 1589.

44 "Un seul bien ces fleurettes ont, / Combien qu'en peu de temps perissent, / Par succès elles refleurissent, / Et leur saison plus longue font. / Fille vient la Rose cueillir Tandis que sa fleur est nouvelle : / Souviens-toy qu'il te faut vieillir, / Er que tu fletriras comme elle"; Baïf - *Oeuvres en rime*, t. 2 (a cura di Marty-Laveaux, 1883: 195-8).

45 Cheapside, Inghilterra, 24 agosto 1591 - Dean Prior, Inghilterra, 15 ottobre 1674.

46 "Then be not coy, but use your time, / And while ye may, go marry: / For having lost but once your / prime, You may for ever tarry".

47 Nogent-le-Rotrou, 1528 - Parigi, 1577.

48 "Qu'il te souviene que les roses / Du matin jusqu'au soir écloses, / Perdent la couleur et l'odeur, / Et que le temps / pille et dépouille / Du printemps la douce dépouille, / Les feuilles, le fruit, et la fleur".

49 Parigi, 7 maggio 1759 - Parigi, 7 dicembre 1834.

50 "L'œil doute si l'Aurore à son charmant réveil / Doit son frais coloris à leur

te-Beuve⁵¹ nel diciannovesimo (*Vie, Poésies et Pensées de Joseph Delorme, 1829*).⁵²

In questa serie di autori il sostrato per così dire naturale della metafora permane invariato: la rosa, fiore bellissimo, offre al mondo uno splendore effimero; la lezione morale che ne traggono i poeti però cambia a seconda della temperie dell'epoca e dell'individuo, dalla rassegnazione alla deprecazione del disinganno all'opposta esortazione a godere della fuggevole bellezza.

6. Percorsi di figura

Nel metalinguaggio della semiotica strutturale e generativa, il fiore è innanzitutto una figura. Essa viene ritagliata dal tessuto della percezione di un ambiente sia a livello individuale che collettivo attraverso una preconcezione semantica che risulta da una griglia di articolazione culturale della natura. Tale griglia si tramuta in lingua e si deposita nel senso comune percettivo e rappresentativo di cui la lingua stessa è il sedimento più codificato. Esistono oggetti simili a fiori in numerosissime aree geografiche, naturali e culturali del pianeta, ed esistono anche diversi tentativi di classificazione, i quali a partire perlomeno da Linneo sfociano in una segmentazione e denominazione condivisa del mondo vegetale e in una sua traduzione in sapere botanico. Non è questo, tuttavia, se non in sparuti e marginali esempi, perlopiù contemporanei (Sebald, per citarne uno) che si converte in matrice figurale per la creazione di rappresentazioni fittive. La lingua, in effetti, è sempre indietro rispetto alla scienza (se non nel caso, di nuovo marginale, del tecnoletto) ma è sempre avanti rispetto alla storia, nel senso che le figure che essa, la lingua, ingloba derivano da un lunghissimo periodo di interazioni della comunità con l'ambiente e con sé stessa.

Quando il lessema “צִיץ” [tsiyts] compare nel testo masoretico, per esempio, esso solo imprecisamente può tradursi con il lessema italiano “fiore”, e solo per approssimazione si può ritenere che i due lessemi ritaglino, nelle lingue e nelle culture di riferimento, spazi analoghi, a tal punto che essi possano esservi sussunti in quanto figure senza variazioni. Già il fatto, sommariamente indicato in precedenza, che in ebraico questo lemma si riferisca tanto al fiore, quanto a volte al germoglio, quanto, in senso metaforico, anche alla piastra o placca sul petto del sommo sacerdote, o alle ali in volo, indica che, quando appare nel testo masoretico, esso si carica di connotazioni semantiche, e soprattutto di connotazioni figurali, di fatto non traducibili se non a mezzo di lunghe e articolate perifrasi analitiche. Al contrario, quanto la Bibbia parla di “צִיץ” [tsiyts], in qualche modo evoca anche una configurazione plastica astratta, composta di

éclat vermeil, / Ou si le jeune essaim de ces filles de Flore / A trempé ses couleurs des couleurs de l'Aurore”; *Amours épiques*, § VI, v. 279.

51 Charles Augustin de Sainte-Beuve; Boulogne-sur-Mer, 23 dicembre 1804 - Parigi, 13 ottobre 1869.

52 “Oh ! Comme alors la vue errante / Saisit le monde en un vrai jour ! / Quelle lumière indifférente / Glisse, pénètre tour à tour, // Ote son fard à chaque aurore, / Nous fait voir au changeant tableau / La fleur mourir après éclore, / Et le gravier dans la belle eau !” (*Stances d’Amaury*).

una certa qualità della luce, del colore, e del tempo, la quale diventa sostrato metaforico per indicare, con la stessa parola e con effetti di senso novatori, altri oggetti del mondo che con il fiore condividano appunto il bagliore improvviso rispetto a uno sfondo, lo scoppio cromatico, l'istantaneità, la fuggevolezza.

Il semiotico non deve però trascurare che questa particolare sagoma semantica e figurale del fiore non nasce solamente dal linguaggio e nel linguaggio, bensì dalla dialettica fra linguaggio e natura. Non si può trascurare, per esempio, che la semantica del fiore nel testo biblico probabilmente vada riferita a un paesaggio arido e semidesertico, in cui il fiore assume caratteristiche plastiche ancora più drammatiche di rarezza ed effimerità. Quando i testi sacri della religione ebraica vengono assorbiti da quella cristiana, che li traduce nelle lingue veicolari dell'antichità occidentale, ovvero il greco della Settanta e il latino della Vulgata, tali lingue traducono il lessema “צִיָּץ” [tsiyts] rispettivamente con “ἄνθος” e “flos”, ma questa traduzione non può non produrre sbavature semantiche, le quali poi costituiscono altrettanti percorsi di senso nella ricezione cristiana, ma in seguito anche ebraica e, più in generale occidentale, del testo biblico. Esse si devono alla differente articolazione semantica del semema [fiore] nelle tre lingue, ma anche al rapporto che intrattengono con serie di elementi extra-testuali, quali la natura da un lato, e la cultura dall'altro. Da una parte, i fiori che conosceva Catullo e che, per meglio dire, la lingua di Catullo conosceva, erano forse assai diversi da quelli la cui immagine semantica si conservava nella lingua ebraica. D'altra parte, erano diversi anche i correlati intertestuali che l'uno e l'altro lessema potevano trovare nella storia e nella memoria dei testi prodotti dalla lingua nella cultura.

È a tal rispetto che un'analisi puramente glossematica del senso delle figure verbali non è più sufficiente, perché questo s'iscrive in un tessuto discorsivo in cui trova una funzione all'interno di una complessa macchina narrativa, la quale usa le figure, ma le plasma anche, al fine di confermare, nel racconto, un certo immaginario ideologico, con le sue assiologie astratte e, nel caso dei testi religiosi, i loro presupposti metafisici e cosmologici. Da questo punto di vista, la figura “fiore” non è più soltanto trasposizione, nel piano del contenuto di una lingua naturale, del piano dell'espressione di una “macro-semiotica della natura”, come la definiva Greimas; essa non si limita a colorarsi di questo o quell'alone semantico a seconda della segmentazione e dell'articolazione linguistica in cui si ritrova, ma prende in carico, a livello discorsivo e precisamente nella figurativizzazione, l'aspetto di una struttura narrativa determinata, la quale attribuisce al fiore la funzione figurativa di esprimere e caratterizzare un ruolo attanziale, che a sua volta da un lato deriva dai succhi valoriali profondi del racconto e, dunque, della semiosfera nella quale esso circola, mentre dall'altro lato si traduce in quelle specificazioni attoriali, spaziali, e temporali che costituiscono l'ossatura discorsiva della narrazione, quella che poi le figure rivestono come una pelle riconoscibile e familiare.

Nel frammento testuale che dà abbrivio a tutta la tradizione giudeo-cristiana del racconto del fiore appassito, dunque, il fiore è innanzitutto figura presentata come ineluttabilmente in balia di un soggetto, il soffio divino, il quale traduce in tale attorialità figurativa – legata alla semantica, straordinaria-

riamente complessa, del respiro sacro – l’agentività della trascendenza. Essa è illimitatamente decisiva, nel senso che il fiore della vita umana può appassire in un solo istante se non ne gode il favore. Della figura biblica del fiore, di cui Isaia 40:6 sottolinea ulteriormente la desolatezza attraverso la determinazione di “שָׂדֵה”, [“χόρτου”, “agri”, “di campo”], si evoca dunque la marcatezza cromatica ma solo in funzione di un’aspettualità dall’assoluta non-duratività, cui si oppone invece l’assoluta duratività della parola divina.

Allorché nel testo biblico l’opposizione fra verbo trascendente e umanità incarnata vede soltanto la seconda rivestirsi della figura del fiore, mentre il primo resta respiro la cui assolutezza è ancor più enfatizzata dall’assenza di ogni correlato figurativo materiale, nella prima esegesi cristiana, e in particolare in Agostino e poi più tardi in Beda, la radicale opposizione fra verbo eterno e fiore perituro si attenua attraverso un rovesciamento dell’asse metaforico, per cui l’aver rappresentato la futilità della vita umana attraverso il fiore conduce a immaginare il carattere imperituro del verbo divino attraverso la figura delle foglie.

La radicalità di questa confrontazione, poi, la quale sgorga essenzialmente da una metafisica del tempo ma si traduce in figure vegetali, si ammorbidisce ulteriormente nell’alveo dell’enciclopedismo medievale, ove il fiore di campo, così schietto nel suo valore metaforico biblico, si articola in tipi diversi di fiori, i quali si distinguono in buoni e cattivi (una differenziazione che arriverà sino a Baudelaire) e, all’interno della prima classe, si articolano in tipi diversi con caratteristiche fisiche e dunque correlati metaforici distinti. La rosa e il giglio, ben diversi dall’isolato fiore di campo evocato da Isaia, cominciano a dominare il discorso figurativo del Cristianesimo.

Sin dagli albori della modernità, poi, cominciano ad affiorare nelle semiosfere occidentali testi nei quali si assorbe la figura del fiore come segno di distinzione effimera e peritura, eventualmente con le sue differenziazioni interne già esplorate dall’immaginazione botanica medievale, però si perde progressivamente il senso cosmico dell’opposizione fra fiore umano e soffio divino così perentoriamente manifestata da Isaia. Lo pseudo-Chaucer moralizza il racconto del fiore appassito con riferimento alla metafora agostiniana delle foglie, ma queste già nel tardo medioevo non sono più correlato figurativo vegetale del verbo divino, bensì metafora di un rigore etico che, per quanto possa essere perfuso di cristianità, è inesorabilmente mondano. Tutta la semiosfera cristiana poi sembra essere naturalmente alla ricerca di una via più o meno elegante per attenuare il messaggio perentorio della Bibbia: quanto diversa è, per esempio, la retorica del “profumo emanato in vita” con la quale Jean Molinet si consola ne *Le Trosne d’Honneur*, rispetto al fiore di campo d’Isaia, di cui neppure si menziona il profumo perché sarebbe osceno contrapporlo al soffio della trascendenza che tutto annichilisce.

La tradizione parallela e indipendente che fa da sottotesto a molte di queste evocazioni del fiore appassito poi, e che diventerà preponderante a partire dal Rinascimento, è quella di un racconto classico (da Omero in poi, ma con una tappa essenziale in Saffo presso i Greci e in Catullo presso i Latini) ove addirittura ciò che decreta la morte del fiore è l’aratro violento della cupidigia

altrui, di una cupidigia senza amore. Niente, come è ovvio, potrebbe discostarsi maggiormente dal racconto biblico, in cui l'agentività che sancisce la morte del fiore non è umana ma divina, e non corrisponde a un capriccio ma a una logica metafisica inconoscibile all'uomo. L'uomo biblico non si chiede perché il fiore della sua vita debba appassire all'improvviso, o se se lo chiede non si aspetta una risposta, mentre l'uomo classico imputa tale sorte all'iniziativa ostile di un anti-soggetto immanente, sia esso trasfuso nella guerra delle armi o in quella amorosa.

Quando poi, nel Rinascimento e in età barocca, la tradizione biblica e quella classica s'intrecciano in modo inestricabile, la limpidezza del racconto di un soffio trascendente che annienta d'un lampo la distinzione umana si colora d'innomerevoli sfumature, le quali propongono ognuna una differente alternativa alla morale cosmologica, temporale, e aspettuale d'Isaia. È significativo soprattutto che la figura del fiore muti completamente il proprio aggancio attanziale, passando da rivestimento di un soggetto in balia di un potere assoluto e misterioso a oggetto dell'agentività umana, la quale viene esortata di volta in volta a disilludersi rispetto al valore della bellezza del fiore, a coglierlo appena possibile proprio a ragione della sua caducità, ovvero a consolarsi grazie al mutare del regime cosmologico-aspettuale della non duratività in quello di una non duratività iterativa in cui la bellezza del fiore, per quanto effimera e caduca, è dunque destinata a rifiorire.

7. Conclusioni

Sarebbe interessante seguire questo intrecciarsi e mescolarsi di lezioni figurative del fiore appassito anche nella modernità piena e persino nella post-modernità, con il sospetto tuttavia che col passare del tempo il carattere adamantino dei racconti pre-moderni si perda progressivamente, sostituito da miriadi di voci le quali confusamente cercano un senso nella bellezza del fiore, nel suo disparire improvviso, nell'angoscia che suscita l'ammirarlo consapevoli della sua fragilità, ma inevitabilmente non lo trovano, si smarriscono, finiscono per concludere tautologicamente che una rosa è una rosa è una rosa, e soprattutto non riescono neppure a immaginare come, tanti secoli addietro, l'uomo potesse ammirare la bellezza improvvisa del fiore in un campo, e vedervi senza difficoltà il segno di un necessario abbandono alla trascendenza. *Stat rosa pristina nomine, nomina nuda tenemus.*

Bibliografia

Celentano, Maria Silvana

1991 "Il fiore reciso dall'aratro: Ambiguità di una similitudine (Catull. 11, 22-24)", *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, nuova serie, 37, 1 (1991), pp. 83-100.

Copello, Veronica

2014 "Quale *Iliade* leggeva Ariosto?", *Aevum*, 88, 3 (Settembre-Dicembre 2014), pp. 587-613.

Fricke, Gerhard

1933 *Die Bildlichkeit in der Dichtung des Andreas Gryphius. Materialien und Studien zum Formproblem des deutschen Literaturbarock*, Tesi di abilitazione presso l'Università di Gottinga, Berlino, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Gesenius, Heinrich Friedrich Wilhelm

1829-42 *Thesaurus philologicus criticus linguae Hebraeae et Chaldaeae Veteris Testamenti*. Editio altera secundum radices digesta priore germanica longe auctior et emendatior, Lipsia, sumtibus typisque Fr. Chr. Guil. Vogelii.

Goody, Jack

1993 *The Culture of Flowers*, Cambridge, Cambridge University Press.

Greimas, Algirdas J.; Courtés, Joseph

1979 *Sémiotique : dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette.

Griffith, Robert Dew

1985 "Literary Allusion in Virgil, *Aeneid* 9.435ff", *Vergilius*, 31 (1985), pp. 40-44.

Jöns, Dietrich W.

1966 *Das 'Sinnen-Bild'. Studien zur allegorischen Bildlichkeit bei Andreas Gryphius*, Stoccarda, Metzler.

Joret, Charles

1892 *La rose dans l'antiquité et au moyen âge*, Parigi, B. Bouillon.

Köhler, Ludwig, Walter Baumgartner, e M. E. J. Richardson

2017 *Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, 3a ed., Leida, Brill.

La Rocca, Cristina

1996 "Le molte vite di Pacifico da Verona, Arcidiacono carolingio", *Quaderni Storici*, nuova serie, 31, 93(3), pp. 519-47.

Marsh, George L.

1906 "Sources and Analogues of 'The Flower and the Leaf.' Part I", *Modern Philology*, 4, 1 (1906), pp. 121-67.

Robertson, Durant Waite

1951 "The Doctrine of Charity in Mediaeval Literary Gardens: A Topical Approach through Symbolism and Allegory", *Speculum*, 26, 1 (1951), pp. 24-49.

Seward, Barbara

1960 *The Symbolic Rose*, New York, NY: Columbia University Press.

Wallach, Luitpold

1955 "The Epitaph of Alcuin: A Model of Carolingian Epigraphy", *Speculum* 30, 3 (1955), pp. 367-73.

Massimo Leone è Professore ordinario di Semiotica, Semiotica della cultura e semiotica dell'immagine presso il Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione dell'Università di Torino, Vice-Direttore per la Ricerca presso lo stesso Dipartimento, e Professore ordinario a tempo parziale di Semiotica presso il Dipartimento di Lingua e Letteratura Cinese dell'Università di Shanghai, Cina.