

Costantino Marmo*

Fictiones* nelle filosofie medievali e filosofie medievali nelle *fictions

***Fictiones* in medieval philosophies and medieval philosophies in the fictions**

Abstract

This contribution is divided into two independent parts: in the first part, it will deal not so much with examining individual cases of *fictio* and their role within a certain philosophy or an author, as to see how philosophizing or reasoning through *fictiones* has been theorized and practiced during the twelfth and thirteenth centuries; in the second part, it will try, instead, to share what can be found reading medieval setting novels, and in particular medieval crime fiction, namely which image is given of medieval philosophers, philosophies and types of knowledge, and what type of role a wide range of disciplines going from medicine to the arts of *trivium* play within those narratives.

Keywords: *fabula*, *integumentum*, medieval allegory, philosophical fictions, medieval crime fiction, medicine, logic of investigation.

Authors: William of Conches, Peter Abelard, Simon of Tournai, Robert Grosseteste, Albert the Great, Giles of Rome, Radulphus Brito.

Riassunto

Questo intervento è diviso in due parti indipendenti: nella prima, si occuperà non tanto di esaminare singoli casi di *fictio* e il loro ruolo all'interno di una filosofia o di un autore, quanto di vedere come il filosofare o ragionare per *fictiones* sia stato teorizzato e praticato nei vari secoli, soprattutto il XII e il XIII; nella seconda parte, si cercherà, invece, di condividere quel che si può trovare leggendo romanzi d'ambiente medievale, soprattutto del genere 'giallo medievale', e cioè quale spazio trovino e quale ruolo giochino al loro interno i filosofi, le filosofie e i saperi medievali, in un percorso che va dalla medicina alle arti del trivio.

Parole-chiave: *fabula*, *integumentum*, allegoria medievale, gialli medievali, medicina, logica dell'indagine.

* Dipartimento delle Arti: Università di Bologna.

Authors: Guglielmo di Conches, Pietro Abelardo, Simone di Tournai, Roberto Grossatesta, Alberto Magno, Egidio Romano, Rodolfo il Bretone.

Introduzione

In quest'articolo non vorrei fare la figura del corvo della favola di Esopo (e poi di Fedro) *La volpe e il corvo*, favola che — secondo Guglielmo di Conches — avrebbe questo contenuto morale: spesso chi tiene chiuso il becco riesce a conservare quel che perde, invece, quando lo apre, ovvero che «molti sembrano sapienti, quando stanno zitti; ma quando parlano si rivelano proprio stolti e così perdono la sapienza che prima possedevano, almeno per reputazione»¹.

Come programmaticamente suggerito dal titolo, questo intervento sarà diviso in due parti indipendenti: nella prima mi occuperò non tanto di esaminare singoli casi di *factio* e il loro ruolo all'interno di una filosofia o di un autore (cosa che faranno altri in questo volume, con maggiore competenza ed efficacia), quanto di vedere come il filosofare o ragionare per *fictiones* sia stato teorizzato e praticato nei vari secoli, soprattutto il XII e il XIII; nella seconda metà del mio intervento cercherò, invece, di condividere quel che ho trovato leggendo (o rileggendo) romanzi d'ambiente medievale, e cioè quale spazio e quale tipo di spazio trovino al loro interno i filosofi, le filosofie e i saperi medievali, in un percorso che va dalla medicina alle arti del trivio.

1. *Fabula, integumentum, involucrum*, e altri termini affini

1.1 *Simbolismo senza simboli*

Peter Dronke ha elencato, nel suo classico studio sulla *fabula*, diversi termini che sono collegati in qualche modo col cosiddetto 'simbolismo', ovvero col dare a intendere qualcosa significandone un'altra:

In discussing these ideas of William of Conches and Abelard, we have shown certain contexts of argument in which terms relating to symbolism — *aenigma, fabula, figura, imago, integumentum, involucrum, mysterium, similitudo, symbolum, translatio* — could function in the earlier twelfth century².

¹ «Multi sapientes videntur, dum tacent; dum vero loquuntur, apparent stulti, et ita amittunt sapientiam, quam ante saltim reputatione possidebant» (cit. in P. Dronke, *Fabula: Explorations into the Uses of Myth in Medieval Platonism*, Brill, Leiden – Köln 1974, p. 69).

² Dronke, *Fabula*, cit., p. 67.

Devo confessare che ho una certa ritrosia a servirmi del termine ‘simbolo’ e dei suoi derivati: ciò dipende da varie ragioni tra cui il fatto che nel corso dei secoli al termine (e ai suoi derivati) siano stati attribuiti significati non solo diversi, ma a volte anche opposti, come accade anche oggi quando diciamo che un certo contributo a un convegno è ‘simbolico’: ciò può essere inteso come “del tutto privo di valore” oppure “dotato di valore incalcolabile”, dipende da chi lo dice e con quale tono (e se aggiunge anche un ‘puramente’ prima dell’aggettivo). Non è che aspiri ad abolire l’uso del termine e dei suoi derivati, ma preferirei farne un uso accorto e non indiscriminato. Quando si parla, per esempio, del XII secolo come del secolo del ‘simbolismo universale’ o si parla delle riflessioni numerologiche come ‘simbolica dei numeri’, occorre tener presente che, in entrambi i casi, l’uso del termine ‘simbolo’ per indicare alcuni tipi di segni, o — come nel primo caso — è molto raro e limitato ad alcune opere e autori (lo usa e definisce Ugo di San Vittore, nel suo commento alla *Hierarchia coelestis*, seguito da Riccardo di San Vittore e altri Vittorini), oppure — come nel secondo — è proprio inesistente, ma è un’etichetta ‘moderna’ assegnata a un tipo di trattati in cui non si fa mai uso del termine. Nel passo di Dronke appena citato non si fa riferimento ad altro che alla significazione ulteriore, che si aggiunge a, e va oltre, la significazione letterale e che caratterizza una grande serie di fenomeni semantici anche diversi, che vanno dall’allusione alla presupposizione, dalla connotazione all’allegoria, passando più o meno per tutte le figure di pensiero.

Non intendo neppure suggerire che i termini sopra elencati coprano esattamente le *fictiones* di cui ci si può voler occupare in un convegno dedicato alle *fictiones* nella filosofia medievale, ma certamente in parte le due aree semantiche si sovrappongono. Alcune *fictiones* possono essere state chiamate con uno di quei termini, e penso in particolare ai miti e ai racconti favolistici (chiamiamole *fictiones 1*); altre no, come molte di quelle di cui si occupano gli altri autori dei contributi a questo volume (penso soprattutto agli esperimenti mentali o a brevi narrazioni proposte per spiegare una distinzione, un concetto o simili, cui accennerò anch’io più avanti) (chiamiamole *fictiones 2*). Il mio intento, molto ambizioso in questo poco spazio, è mostrare come l’atteggiamento nei confronti dei miti e dei racconti favolistici abbia subito un cambiamento radicale in ambito filosofico-teologico tra XII e XIII secolo, trasferendosi in gran parte dalla filosofia alla letteratura, anche, o forse soprattutto, in volgare, e come questo cambiamento abbia fatto spazio alle *fictiones 2*, prima a mio avviso meno presenti nella filosofia.

1.2 Filosofi-teologi e teologi-filosofi

Partiamo dalla definizione di *integumentum* presente nel commento all'*Eneide* attribuito a Bernardo Silvestre:

Integumentum è quel genere di dimostrazione che porta con sé la comprensione della verità sotto le vesti di una narrazione favolosa, e quindi si dice anche *involucrum*³.

Il termine *demonstratio* trova applicazione anche nell'ambito della retorica classica col significato di "argomentazione necessaria", ed è infatti glossato da Abelardo come equivalente ad *argumentatio*⁴, e indica quindi — come suggerisce Ugo di San Vittore — la conoscenza di ciò che è ignoto a cui si può giungere per inferenza da ciò che è noto⁵, secondo uno schema che diventerà piuttosto tradizionale nel XIII secolo. Il nesso con la *fabula*, nel testo attribuito a Bernardo Silvestre, è esplicito, e seguendone la definizione che ne dà Guglielmo di Conches nel suo commento a Macrobio (I.2.7) come «omne illud quod confingitur et confingi potest»⁶, arriviamo anche alla *fictio*, intesa come prodotto dell'immaginazione creativa. Ricordo *en passant* che in latino, a differenza che in greco dove i sostantivi che indicano il processo e il prodotto sono morfologicamente distinti (per es. *ποίησις*, che significa il processo, e *ποίημα*, che indica il prodotto del *ποιεῖν*), *fictio* può indicare entrambi⁷.

Seguiamo come due filosofi (e teologi) contemporanei, ispirandosi a Macrobio, spieghino la funzione dei racconti mitici o favolosi. Guglielmo di Conches ha commentato il testo di Macrobio⁸, Abelardo invece lo ha ampiamente citato nelle

³ «Integumentum vero est genus demonstrationis sub fabulosa narratione veritatis involvens intellectum, unde etiam dicitur involucrum» (*Commentary on the First Six Books of the Eneid*, eds. J. & E. Jones, University of Nebraska Press, Lincoln (NB) – London 1977, 3; cit. in J. Mann, «Jean de Meun and the Castration of Saturn», in J. Marenbon (ed.), *Poetry and Philosophy in the Middle Ages. A Festschrift for Peter Dronke*, Brill, Leiden – Boston – Köln 2001, pp. 309-326, in part. p. 314).

⁴ Abelardo, *Logica Ingredientibus. I. Glossae super Porphyrium*, in B. Geyer, *Peter Abaelards Philosophische Schriften*, vol. I, Aschendorff, Münster i.W. 1919, pp. 1-109, in part. p. 5.

⁵ Ugo di San Vittore, *Super Hierarchiam Dionisii*, II.1, ed. D. Poirel, Brepols, Turnhout 2015, p. 446.963-965: «DESCRIPSIT SUPERCAELESTES INTELLECTUS, id est inuisibiles spiritus qui nobis incogniti erant, SENSIBILIBUS IMAGINIBUS, ut per nota incognita disceremus.»

⁶ Dronke, *Fabula*, cit., pp. 17 e 68.

⁷ È bene ricordare che nel XIII e nel XIV secolo si ricorra a *figmentum* o a *fictum* per indicare il prodotto, ma con significati molto diversi tra loro.

⁸ Seguo qui i brani pubblicati da Dronke, *Fabula*, cit., visto che non mi pare sia ancora stata pubblicata l'edizione critica, che è in preparazione da parte di Helen Rodnite Lemay.

sue teologie, senza dedicargli un commento *ad hoc*. Secondo Guglielmo, i racconti mitici (come la gigantomachia, o il mito di Orfeo) e quelli favolistici (come la favola del corvo e della volpe) avrebbero la funzione di introdurre a contenuti più complessi:

[Macrobio] chiama gli autori ‘culle delle nutrici’, poiché il bambino nella culla viene nutrito dalla balia con cibi più leggeri, e a scopo di esercitazione, così che possa intendere ciò che è più pesante/importante in modo più semplice⁹.

Giustamente, sottolinea Dronke¹⁰, Guglielmo si discosta dai suggerimenti di Macrobio e in particolare da quello di distinguere tra questi racconti quelli più adatti a veicolare contenuti più alti, da quelli meno adatti o del tutto inadatti. Mentre Macrobio distingue diversi tipi di *fabulae*: quelle che si raccontano per il mero gusto di narrare (tipo A: *delectationis gratia*), quelle che si raccontano a scopo di edificazione (tipo B: *utilitatis gratia*) (I.2.7) e tra queste un gruppo di racconti fondati sul falso che veicolano contenuti falsi (tipo B1: che sono da evitare nel discorso filosofico) e un gruppo che pur servendosi di tecniche finzionali (*per ficta proferuntur*) può avere modi di espressione indegni (tipo B2i: anch’essi da evitare, come il racconto della castrazione di Saturno da parte di Giove, o di Urano da parte di Saturno) oppure modi di espressione degni, ma solo nascosti da un pio velo (tipo B2ii: *sub pio velamine*) (I.2.11). Per Macrobio solo i racconti di quest’ultimo gruppo sono da accogliere come possibili veicoli di contenuti filosofici. Guglielmo proprio su questo punto non segue il testo commentato. Propone infatti, nello stesso contesto (ma in diverse versioni del commento), un’interpretazione filosofica dei miti dell’adulterio di Giove con Semele (da cui sarebbe nato Bacco), dell’adulterio di Venere con Marte e della castrazione di Saturno, tutti miti che per Macrobio sarebbero invece da evitare, come tutti i miti che si avvalgono di immagini e situazioni turpi o indecorose:

E ancora: si immagina che Marte sia stato adultero e abbia avuto una relazione con Venere, ciò che in realtà non è nient’altro che questo: Venere è un astro benevolo, Marte invece un astro orribile e malevolo. Quando i due astri si congiungono, si dice che Marte la seduca, poiché corrompe la sua benevolenza con la sua malizia¹¹.

⁹ «Nutricum cunas vocat auctores, quia a nutrice puer in cunis nutritur levioribus cibis, ita discipulus, scilicet in levioribus auctoribus sententiis, et causa exercitii, ut levius graviore possit intelligere» (ad I.2.8, ed. in Dronke, *Fabula*, cit., pp. 68-69, 2.b, dal ms. Bern, Burgerbibliothek, 266, 2vb).

¹⁰ Dronke, *Fabula*, cit., pp. 25-30.

¹¹ «Item Mars fingitur fuisse adulter et adulterasse cum Venere, quod in rei veritate nichil aliud est,

Commentando Macrobio I.2.13, Guglielmo richiama il modo in cui Platone nel *Timeo* parla dell'anima del mondo, degli angeli e dei pianeti *sub integumento*. La ragione per cui si parla attraverso questi mezzi espressivi è che, come spiega Macrobio, "l'esposizione aperta e nuda è nemica della natura degli dei" (*nuda et aperta expositio est inimica nature deorum*): è necessario infatti che se ne parli *sub integumento*, affinché solo i sapienti conoscano i segreti divini attraverso l'interpretazione dei racconti mitici; ai rustici e agli indotti si confà — e si confaceva ai tempi di Macrobio o di Cicerone — il credere, più che il conoscere:

poiché se in qualche modo l'illetterato sapesse che Cerere non è altro che la potenza naturale della terra che fa crescere le messi e le moltiplica, o che ancora Bacco non è altro che la potenza naturale di far crescere le viti, non accada che privi del timore di Bacco o Cerere — che essi credono essere degli dei — non si astengano dal compiere azioni disoneste¹².

La fruizione elitaria dei miti in Macrobio corrisponde (ma non del tutto) alla funzione attribuita ai riti nel neoplatonismo da Proclo e dallo ps.-Dionigi: la differenza sta proprio nel fatto che a differenza di Macrobio, Proclo e lo ps.-Dionigi ammettono la superiorità dei miti o simboli dissimili che, proprio per la loro apparenza turpe e ridicola, evitano ai semplici l'errore (che per lo ps.-Dionigi consiste nell'idolatria), quello di scambiare il signifiante per il significato, ciò che invece può accadere con i simboli simili, le belle statue, le allegorie del sole, del fuoco e della luce e così via. Guglielmo di Conches, nell'allontanarsi dalle posizioni di Macrobio (probabilmente più vicine al medioplatonismo o al primo neoplatonismo, che non al neoplatonismo post-giamblicleo), segue verosimilmente le suggestioni della teologia negativa o del simbolismo dissimile, che si trovano anche nei commenti alla *Gerarchia celeste* di Giovanni Eriugena e di Ugo di San Vittore.

Pietro Abelardo, come si è detto, non commenta il *Timeo*, né Macrobio, tuttavia nel cimentarsi con la teologia trinitaria cita o si riferisce a entrambi, con esiti

nisi quod Venus est benivola stella, Mars vero est stella horribilis et malivola. Cum ergo iste due stelle coniunguntur, Mars dicitur eam adulterare, quia eius benivolentiam sua malitia corrumpit.» (ad I.2.10-11, ed. in Dronke, *Fabula*, cit., pp. 71-72, 7.c, dal ms. Bamberg, Staatsbibliothek, Class. 40, f. 7vb).

¹² «Quia si modo sciret rusticus, quod Ceres non est aliud quam terre naturalis potentia crescendi in segetes et eas multiplicandi, item quod Baccus non est aliud quam terre naturalis potentia crescendi in vineas, non timore Bachi vel Cereris — quos deos esse reputant — retardarent se ab aliqua inhonesta accione.» (ed. in Dronke, *Fabula*, cit., pp. 74-75, 13.a, dal ms. Bern, Burgerbibliothek, 266, 3vb-4ra e Bamberg, Staatsbibliothek, Klass. 40, 8ra)

abbastanza diversi da quelli visti finora. La prima differenza è che parla di *involutrum* e non di *integumentum*, ma è solo questione terminologica (come si è visto dal testo attribuito a Bernardo Silvestre). La divergenza in realtà è più profonda (benché Dronke non l'abbia rilevata appieno¹³). In primo luogo giustifica le asserzioni di Platone a proposito del mondo come animale razionale, tutto organico dotato di intelligenza¹⁴, e dell'anima del mondo, come asserzioni relative allo Spirito Santo¹⁵. E prosegue dicendo:

Questo tipo di discorso è molto consueto presso i filosofi e anche presso i profeti, così che, quando giungono ai misteri della profezia, non li imbruttiscano con parole volgari, ma piuttosto allettino il lettore con similitudini. Ciò che prima era sembrato semplicemente avere il carattere della favola e, stando alla superficie della lettera, essere ben lontana da una qualsiasi utilità, è in realtà molto ben accetto, poiché una volta che si sia scoperto che si tratta di un discorso pieno di grandi misteri, esso conferisce un grande contributo alla crescita dottrinale¹⁶.

E ripete quanto si è visto in Guglielmo, e cioè che la filosofia abbia sempre sdegnato di esprimere i propri contenuti più arcani con parole semplici (*nudis... verbis*) e soprattutto a proposito dell'anima e del divino si sia espressa solitamente attraverso involucri favolosi (*per fabulosa quaedam involucra*). Macrobio, seguendo questa consuetudine propria dei grandi filosofi e

lasciati da parte i generi dell'invenzione fantastica o favolosa che non si addice ai filosofi, ha proposto ciò che essi in modo del tutto onesto hanno assunto¹⁷.

A questo passo segue una lunga citazione da Macrobio (I.2.13-18), che conferma l'esclusione dei discorsi fantastici (dove vediamo che *fabula* e *figmentum* vanno a braccetto), che — come si è visto — Guglielmo aveva invece ammesso. Anche in seguito, infatti, Abelardo parla di *pulchrum involucrum*¹⁸ e prosegue

¹³ Cfr. Dronke, *Fabula*, cit., pp. 55-67.

¹⁴ Abelardo, *Theologia christiana* I.97, in Petrus Abaelardus, *Theologia christiana. Theologia scholarium. Recensiones breviores*, ed. E.M. Buytaert, Brepols, Turnhout 1969, p. 112.

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Abelardo, *Theol. christ.*, cit., I.98: «Hoc quippe loquendi genus philosophis quoque sicut et prophetis familiarissimum est, ut uidelicet, cum ad arcana prophetiae peruenerint, nihil uulgariibus uerbis efferant sed comparationibus similitudinum lectorem magis alliciant. Quae enim quasi fabulosa antea uidebantur et ab omni utilitate remota secundum litterae superficiem, gratiora sunt, cum, magnis plena mysteriis postmodum reperta, magnam in se doctrinae continent aedificationem.» (p. 112).

¹⁷ Abelardo, *Theol. christ.*, cit., I.103: «Remotis enim generibus figmentorum siue fabulosorum quae philosophos non decent, subposuit illud quod honestissime assumunt.» (p. 114).

¹⁸ Per es. in *Theol. christ.*, cit., I.109, p. 117, a proposito sempre *del Timeo* e *dell'anima mundi*.

con la giustificazione del bando rivolto ai poeti dalla città di Dio da parte dei dottori della chiesa, e dalla città terrena da parte di Platone: gli istrioni e i teatranti, che mettono in scena le loro turpitudini anche sul sagrato delle basiliche, non sono altro che araldi e (quasi) apostoli dei demoni attraverso i quali questi ultimi cercano di catturare le anime dei miseri¹⁹. Insomma, qui si respira un'aria diversa da quella ispirata agli scritti dello ps.-Dionigi: alcune *fabulae* sono ammesse, molte altre no.

Un atteggiamento simile rispetto al simbolismo dissimile e alle *fabulae*, fondato su un'interpretazione diversa e più stretta della nozione di *fabula*, si può trovare anche nella seconda metà del XII secolo negli scritti di Simone di Tournai. In particolare, nelle sue *Institutiones in sacram paginam*²⁰. Nella *distinctio prima*, che costituisce un autentico trattato di semiotica generale²¹, Simone definisce il termine *fabula*, rifacendosi a Cicerone (*De inv.* I.19). Anche Guglielmo all'inizio del suo commento a Macrobio ci si era riferito, ma per proporre un'interpretazione più larga dello stesso termine:

Volendo Macrobio spiegare i diversi gradi della divisione dei generi di finzione e quale di questi sia più adatto ai filosofi, comincia dal genere di finzione che si chiama *fabula*. E osserva che in questo passo intende *fabula* in senso largo, e non come fa Cicerone che definisce *fabula* ciò che non è vero né verosimile²².

Simone invece si rifà esattamente al senso inteso da Cicerone:

Il primo tipo di significazione può aversi in tre modalità. La prima (si ha) quando la voce signi-

¹⁹ Abelardo, *Theol. christ.*, cit., II.129, pp. 192-193.

²⁰ *Le Institutiones in sacram paginam* di Simone di Tournai sono ancora inedite, ma con una edizione in via di preparazione da parte di Francesco Siri. Su Simone si veda F. Siri, *Le Institutiones in sacram paginam* di Simone di Tournai. *Contributo alla storia delle scuole teologiche di Parigi nel XII secolo*, Tesi di dottorato, Università di Roma "La Sapienza", 2011.

²¹ Sulla *distinctio prima* si veda anche C. Marmo, «Inferential Signs and Simon of Tournai's General Theory of Signification», in C. Marmo (ed.), *Vestigia, Imagines, Verba. Semiotics and Logic in Medieval Theological Texts (XII-XIV Century)*, Proceedings of the XI Symposium on Medieval Logic and Semantics, University of San Marino, 24-28 may 1994, ed. C. Marmo, Brepols, Turnhout 1997, pp. 61-82; per una edizione provvisoria della *distinctio*, cfr. C. Marmo, «Simon of Tournai's *Institutiones in sacram paginam*. An Edition of His Introduction about Signification», *Cahiers de l'Institut du Moyen Âge Grec et Latin*, 67 (1997) 93-103 (con errata corrige in *CIMAGL* 73, 2002, p. 259).

²² «Volens ergo Macrobius gradibus divisionum explicare, quod genus figmenti conveniat philosophis, a genere figmenti, id est a fabula, inchoat. Et nota, quod large in hoc loco accipitur fabula: non ita ut Tullius, qui dicit fabulam esse id, quod neque verum neque veri simile est.» (ed. in Dronke, *Fabula*, cit., p. 68, 1)

fica ciò che non è né appare essere, come ‘i serpenti tiravano il carro di Medea nel cielo’. Da questa modalità di significazione deriva il genere che si dice ‘favola’, che deriva da *for faris* e da *olon* che significa “tutto”, dato che tutto è *in fatu*, ovvero nelle parole e nulla è nelle cose. Per questo Tullio dice “la favola è quella in cui non sono contenute cose vere, né verisimili”²³.

Simone accanto alla *fabula* pone, in una tripartizione ispirata sempre a Cicerone, l’*argumentum* (che è verosimile, ovvero, nella sua combinatoria, significa ciò che non è, ma sembra essere) e l’*historia* (che è vera, ossia significa ciò che è e sembra essere). Specifica inoltre che la *fabula* può essere analogica (se intesa in senso letterale) oppure metonimica (quando ha una significazione secondaria, che noi oggi diremmo metaforica o allegorica). L’esempio di *fabula* riportato²⁴ non presenta alcun senso secondario, né è coperto da velami o involucri di sorta: è semplicemente falso e inverosimile. Per questo la *fabula*, in nessuna delle sue forme, si trova nelle Scritture sacre, che sono vere per definizione. Al più si trova l’*argumentum*, sotto le vesti della parabola. Del resto lo aveva detto anche Ugo di San Vittore: solo nelle Scritture si hanno stratificazioni di senso ovvero “anche le cose significano” in quanto significate dalle parole stesse della Scrittura²⁵. Delle storie, delle *fabulae* e dei testi che in generale si leggono nei filosofi, lo stesso Ugo diceva:

... le favole e le storie, e anche gli scritti di coloro che ora siamo soliti chiamare filosofi, che sono stati soliti estendere anche un argomento breve con lunghi giri di parole e oscurare anche il senso più facile con discorsi contorti²⁶.

²³ «Primum genus significandi uariatur tripliciter. Primo, cum uox significat quod nec est nec esse uidetur, ut “angues trahere currum Medee per aera”. Ex quo genere significandi intelligentia surgit que dicitur ‘fabula’, a ‘for, faris’, et ‘olon’ quod est totum, quia totum est in fatu, id est in uerbis, nichil in rebus. Vnde Tullius: “Fabula est in qua nec uere, nec ueri similes res continentur”.» (Simone di Tournai, *Institutiones* I.3.1, ed. in *Marmo*, «Simon of Tournai’s Institutiones», cit., p. 95).

²⁴ L’esempio del carro di Medea corrisponde a quello riportato nei commenti al *De inventione* e all’*Ad Herennium* di Teodorico di Chartres (cfr. K.M. Fredborg, *The Latin Rhetorical Commentaries* by Thierry of Chartres, Pontifical Institute of mediaeval Studies, Toronto 1988, pp. 118 e 234).

²⁵ Ugo di San Vittore, *Didascalicon de studio legendi*, V.3, PL 176, col. 790C; *De scripturis et scriptoribus sacris*, PL 175, col. 11D-12B.

²⁶ Ugo di San Vittore, *Didascalicon de studio legendi*, III.4, col. 769A: «... fabulae quoque et historiae, illorum etiam scripta quos nunc philosophos appellare solemus, qui et breuem materiam longis uerborum ambagibus extendere consueverunt, et facilem sensum perplexis sermonibus obscurare.»

Senza voler troppo generalizzare, mi sembra di poter rintracciare due distinti atteggiamenti rilevanti per il nostro tema. Da un lato ci sono i *filosofi-teologi* (come Guglielmo di Conches e Abelardo, sia pure in modi e con accenti diversi) che ammettono il ricorso alle creazioni mitiche e favolose al fine di veicolare contenuti filosofico-teologici non facilmente attingibili, per renderli accessibili almeno a una élite di raffinati intellettuali: questo tipo di discorsi sarebbe quindi uno strumento in qualche modo legato all'essere umano (affabulatore per natura, potremmo dire) che ha da sempre fatto ricorso a questo tipo di narrazioni. Questo atteggiamento porta con sé un'apertura verso la classicità i cui racconti mitici possono essere ricondotti, in qualche modo, alla verità della rivelazione cristiana. Dall'altro lato, ci sono i *teologi-filosofi* (o teologi *tout-court*, come Ugo di San Vittore e Simone di Tournai, pur con diversi accenti) che faticano a riconoscere o non riconoscono alcun possibile senso cristiano alle parole dei filosofi — che si servano o meno di racconti mitici — o dei poeti classici che quei miti hanno tramandato. Senza per questo sdegnare di servirsi degli scritti dei filosofi per elaborare eventualmente le proprie categorie di interpretazione scritturale: Simone per esempio si serve della distinzione tra scienza *del che* e scienza *del perché*, in circolazione nelle glosse ai *Sophistici elenchi* attribuite ad Alessandro di Afrodisia e da poco tradotte dal greco, per trovare un adeguato spazio all'anagogia (*anagoge*) come modo della conoscenza attraverso i segni²⁷.

1.3 Dalla filosofia (e teologia) alla letteratura (e ritorno)

Come si è visto in Guglielmo di Conches, e come risulta dall'uso che Abelardo ne fa nel discutere delle immagini mentali (*figmenta* perché costruite dall'intelletto o dalla fantasia)²⁸, il termine *figmentum* nel lessico filosofico del XII secolo non sembra avere ancora una connotazione negativa. Dalla prima metà del secolo XIII (per esempio nel *Commento alle Sentenze* di Alberto Magno²⁹) al contrario il

²⁷ Simone di Tournai, *Institutiones*, cit., I.4.2, ed. in Marmo, «Simon of Tournai's *Institutiones*», cit., p. 102; cfr. Marmo, «Inferential Signs», cit., 70-71; Siri, *Le Institutiones in sacram paginam*, cit., p. 99-100 (con riferimenti bibliografici a proposito della distinzione tra *scientia propter quid* e *scientia quoniam*, attribuita da diversi autori della seconda metà del XII secolo ad *Alexander*).

²⁸ Cfr. Abelardo, *Logica ingredientibus. Glossae super Peri ermenias*, in B. Geyer, *Peter Abaelards Philosophischen Schriften*, vol. III, Aschedorff, Münster i. W. 1927, pp. 315 e 339.

²⁹ Alberto Magno, *Commentarii in III Sententiarum*, d. XXII, D, art. 9, in Alberto Magno, *Opera omnia*, ed. A. Borgnet, vol. 28, Vivès, Paris 1894, p. 91a.

termine è usato soprattutto in senso negativo, per indicare tutto ciò che è privo di fondamento reale, come la chimera, al pari di *fictus*, -a, -um (part. pass. di *fingere*) che (per esempio nelle discussioni sui sacramenti di Tommaso) — spesso assieme a *fictio* — va a qualificare ciò che è privo di validità³⁰. Assieme all'uso di *figmentum*, ciò che cambia radicalmente dal XIII secolo è anche l'atteggiamento nei confronti dei racconti mitici e favolistici: i teologi come Tommaso semplicemente li liquidano come superstizioni idolatre (IIa-IIae, q. 94, a. 1), i filosofi ormai alle prese con il corpus aristotelico (molto poco incline al discorso allegorico) si dedicano ad altro, dando spazio solo occasionalmente ad allegorie naturalistiche, esperimenti mentali o brevi racconti illustrativi (come si vedrà, non solo in questo intervento, ma in altri contributi a questo stesso volume).

C'è un aspetto che mi pare interessante sottolineare, tuttavia: permangono alcuni ambiti in cui la valorizzazione sistematica dell'interpretazione allegorica del mondo o della radicale polisemia delle parole e delle cose è ancora forte nei secoli XIII e XIV (per quanto mi è dato conoscere): i bestiari (e probabilmente gli erbari e i lapidari, che conosco meno e sarebbero da esplorare) e la poesia (in latino e in volgare).

Qualche veloce esempio per avviarmi alla conclusione della prima parte del mio contributo. Due immagini del castoro e della pantera e i relativi testi tratti dal Bestiario Harley (British Library, ms. Harley 4751) illustrano come non siano tanto gli animali in sé a essere portatori di significati ulteriori, quanto i loro supposti comportamenti, messi in forma di racconto:

L'animale che si chiama 'castoro' è molto mansueto. I suoi testicoli sono molto utili in medicina, e di esso dice il Fisiologo: quando (il castoro) si accorge che un cacciatore lo sta inseguendo, si taglia i testicoli a morsi e li butta in faccia al cacciatore; e così si salva fuggendo. Se poi di nuovo accade che venga inseguito da un altro cacciatore, si drizza sulle zampe e mostra le pudenda al cacciatore. Questi, non appena si avvede che (il castoro) manca dei testicoli, lo lascia andare. Così chiunque tenga ai comandamenti divini e voglia vivere in modo casto, si separa da tutti i vizi e da tutti gli atti di impudicizia, e li getta lontano da sé in faccia al diavolo. Allora il diavolo vedendo che quello non reputa di alcun valore i suoi (allettamenti), confuso, lo lascia in pace. Costui vive in Dio e non viene catturato dal diavolo, che dice "li inseguirò e catturerò". Il castoro prende nome dalla castrazione³¹.

³⁰ Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae* IIa-IIae, q. 94, a. 1.

³¹ *Bestiario Harley*, ms. British Library, Harley 4751, f. 9v: «Est animal quod castor dicitur mansuetum nimis, cuius testiculi medicine sunt aptissimi, de quo dicit Physiologus, quia cum uenatorem se insequentem cognouerit, morsu testiculos sibi abscidit et in faciem uenatoris eos proiecit; et sic fugiens euadit. Si uero rursus contingerit ut alter uenator eum persequatur, erigit se et ostendit uirilium sua uenatori, que cum uiderit testiculis carere ab eo discedit. Sic omnis qui iuxta

L'animale che è detto 'pantera' ha un colore screziato e molto brillante, ed è mansueto. Il Fisiologo dice di esso: come nemico ha solo il drago. Quando ha mangiato e si è saziata, (la pantera) si rifugia nella sua grotta e dorme. Dopo tre giorni poi si risveglia dal sonno, ed emette un grande ruggito e dalle sue fauci esce un soavissimo odore, quasi (la summa) di tutti i profumi. Quando gli altri animali odono la sua voce, a causa della soavità del suo profumo, la seguono ovunque vada. Solo il drago udendo la sua voce, atterrito dallo spavento, si rifugia nelle cavità della terra e qui infatti sentendo il suo odore si addormenta e rimane immobile come fosse morto. Così anche il signore nostro Gesù Cristo, la vera pantera, discendendo dai cieli ci strappa dalle grinfie del demonio; e grazie alla sua incarnazione ci ha associati a sé in quanto figli (di Dio), e assumendosi tutti (i peccati), ha condotto prigioniera la schiavitù e ha dato doni agli uomini³².

Se a proposito del castoro un fondo di verità si può ancora rintracciare (l'esudato delle sacche poste tra l'ano e l'apparato riproduttivo era ricercato per usi medici fin dall'antichità), per la pantera proprio no. Anzi Alberto Magno nel suo *De animalibus* rigetta questa storia (assieme del resto a quella del castoro) come completa falsità³³. Ciò nondimeno nei *Bestiari* il loro comportamento è raccontato come se fosse vero e dotato di significato spirituale, in un'ottica che, come si vede bene dall'atteggiamento di Alberto, è ben lontana dal naturalismo del XIII secolo, ma più affine all'allegorismo del XII secolo. Come i riferimenti al Fisiologo suggeriscono, si tratta in realtà, più verosimilmente, della sopravvivenza di una lettura del mondo naturale (animale, vegetale e minerale) che è ben più antica e risale almeno alla tarda antichità.

Molto più vicino e probabilmente erede della lettura allegorica del mondo del XII secolo è quanto si legge invece nei poemi e nella letteratura in latino o

mandatum dei uersatur et caste uult uiuere, secat a se omnia uicia et omnes impudicitie actus, et proicit eos a se in faciem diaboli. Tunc ille uidens eum nichil suorum habentem, confusus ab eo discedit. Ille uero uiuit in deo et non capitur a diabolo qui dicit "persequar et comprehendam eos". Castor dicitur a 'castrando'.

³² *Bestiario Harley*, ms. British Library, Harley 4751, f. 4v: «Est animal quod dicitur pantera, uarium quidem colorem habens et est speciosissimum nimis et mansuetum. Physiologus dicit de eo: quoniam inimicum habet solum draconem, cum ergo comederit et satiatus fuerit, recondit se spelunca sua et dormit; post triduum uero exurgit a sompno et emittit magnum rugitum et ab ore eius odor suauius exit uelut omnium aromatum. Cum autem audierunt eius uocem cetera animalia, propter suauietatem odoris sequuntur eam quocumque ierit, solus autem draco audiens eius uocem timore preterritus fugit in cauernis terre. Ibi enim ferens odorem torpescit in semetipso et tanquam mortuus immobilis manet. Sic autem dominus noster Iesus uerus pantera descendens de celis eripuit nos de potestate diaboli et per incarnationem suam sociauit nos sibi in filios, cepit omnia captiuamque ducens captiuitatem dedit dona hominibus. (Eph. 4,8)» (seguono altri brani biblici su cui si fondano tutte le caratteristiche della pantera indicate).

in volgare dei secoli XIII e XIV. Il primo esempio in cui mi sono imbattuto (la selezione non vuole essere in alcun modo esaustiva) è quello di un poema in volgare anglo-normanno attribuito a Roberto Grossatesta, descritto come «un trattato teologico in forma di poema d'amore cavalleresco (*chivalry romance*)»³⁴, le *Chateau d'Amour*, che Grossatesta avrebbe scritto in volgare perché — come spiega — non tutti possono sapere il latino³⁵. Il castello sarebbe il corpo di Maria, nel quale è venuto ad abitare il Salvatore, con quattro torri che lo difendono: Misericordia, Verità, Giustizia e Pace. E qui sta la cosa interessante: l'autore, ispirandosi probabilmente al Talmud³⁶, presenta le quattro virtù anche come figlie di Dio e ne parla come delle sorelle di Cristo senza le quali Dio non potrebbe governare il mondo. Se nella prospettiva di Barbara Newman (che non è quella che qui adotto, ma che mi pare comunque molto interessante), l'interrogativo fondamentale è “perché vengono preferite così spesso le personificazioni femminili?”³⁷, per quel che qui mi concerne questo testo è più semplicemente un interessante caso di discorso allegorico, che propone una finzione narrativa con la precisa funzione di rendere accessibili a un pubblico generale alcune verità rivelate.

Un ulteriore esempio di poema, in latino questa volta, sono gli *Integumenta Ovidii* di Giovanni di Garlandia (ca. 1234) in cui, tra le altre cose, si discute della castrazione di Saturno e se ne dà un'interpretazione allegorica abbastanza convenzionale:

‘Saturno’ significa “anno pieno” (*satur annus*), la pienezza della prima età. Suo figlio (Giove) era il nemico. Noi diciamo che il tempo sia venuto dopo che (Giove) tagliò i genitali di suo padre e li gettò nel caos del mare. Saturno è il tempo, il membro virile la fertilità, il figlio la posterità, il mare il ventre e Venere la schiuma (del mare)³⁸.

³³ Alberto Magno, *De animalibus libri XXVI*, XXII.2.1, ed. H. Stadler, vol. 2, Aschendorff, Münster i. W. 1920, pp. 1370 e 1419-1420.

³⁴ B. Newman, «God and Goddesses: Vision, Poetry, and Belief in the Middle Ages», in Marenbon (ed.), *Poetry and Philosophy*, cit., pp. 173-196, p. 174.

³⁵ Roberto Grossatesta, *Le Chateau d'Amour*, vv. 16-28, ed. J. Murray, Champion, Paris 1918, p. 89: «Mes trestuz ne poüm mie / Saver le langage en fin/ D'ebreu, de griu ne de latin. / Pur loer sun creatur».

³⁶ Cfr. Newman, «God and Goddesses», cit., p. 174.

³⁷ Newman, «God and Goddesses», cit., p. 175

³⁸ Giovanni di Garlandia, *Integumenta Ovidii. Poemetto inedito del XIII secolo*, I.69-74, ed. F. Ghisalberti, Principato, Messina 1933: «Saturnus satur est annus, saturatio primi / Temporis. Huic hostis filius eius erat. / Tempus quod sequitur secuisse uirilia patris/ Dicimus inque maris precipitasse chaos./ Tempus Saturnus, ubertas mentula, proles/ Posteritas, venter est mare, spuma venus.» (cit. in Mann, «*Jean de Meun and the Castration of Saturn*», cit., p. 313.

Si tratta di una sorta di manuale per l'interpretazione allegorica dei miti ovidiani ad uso dei retori e dei poeti come Giovanni, appunto.

Un altro esempio è il dibattito sulla legittimità dell'uso di parole volgari (come quelle del mito della castrazione di Saturno, appunto) nel fare poesia: da un lato, Jean de Meun mette in scena la Ragione che difende quest'uso perché non esistono parole che siano in sé e per sé volgari, ma sono ritenute tali solo a causa del loro significato; dall'altro, c'è l'Amante (discepolo del dio Amore) che invece vuole che le parole volgari siano sempre evitate. Proprio a proposito del mito di Saturno, riprendendo i termini del dibattito del XII secolo, la Ragione così argomenta:

Le mie parole, almeno quando parlo di testicoli, di cui brevemente intendo parlare, hanno un senso differente da quello che tu vuoi dare loro; e chiunque voglia ben comprendere la lettera, scoprirà nella scrittura il senso che chiarirà il mito oscuro. La verità che vi è nascosta dentro diventerà chiara una volta esposta; e la comprenderai bene se richiamerai gli 'integumenti' dei poeti. Lì troverai una gran parte dei segreti della filosofia in cui prenderai grande diletto e da cui potrai trarre grande profitto... nei loro racconti mitici ci sono i dilette più vantaggiosi al di sotto dei quali (i filosofi) hanno nascosto il loro pensiero quando hanno vestito il vero con le favole³⁹.

Jean de Meun, che sta dalla parte dell'Amante, aveva in mente probabilmente sia le interpretazioni dei testi allegorici del XII secolo, sia i poemi didascalici alla Giovanni di Garlandia e non pare interessato a questo tipo di allegoria: la sola allegoria che gli interessa è quella che nasconde contenuti fisici, sensibili (come il corteggiamento o l'accoppiamento tra uomo e donna) rivestita, come in questo caso, di un'apparenza spirituale. Alla fine del poema⁴⁰, infatti, l'Amante descrive la copula (in senso non-grammaticale) nei termini di un pellegrinaggio a un tempio, con tutta una serie di immagini allegoriche, su cui si può tranquillamente sorvolare.

³⁹ Guillaume de Lorris & Jean de Meun, *Le Roman de la Rose*, ed. F. Lecoy, 3 voll., Champion, Paris 1965-1970, vv. 7128-41 e 7145-48: «En ma parole autre sen ot, / au mains quant des coillons parloie, / don si briefment parler voloie, / que celui que tu i veuz metre; / et qui bien entendroit la letre, / le sen verroit en l'escriture, / qui esclarcist la fable occure. / La verite dedenz reposte / seroit clere, s'el iert esposte; / bien l'entendras, se bien repetes / les integumanz aus poetes. / La verras une grant partie / des secrez de philosophie / ou mout te vodras deliter / et si porras mout profiter... en leur fables / gisent deliz mout profitables / souz cui leur pensees covrirent / quant le voir des fables vestirent...»

⁴⁰ Come sottolinea Mann, «Jean de Meun and the Castration of Saturn», cit., pp. 323-324.

L'ultimo esempio, più tardo⁴¹, è quello di Christine de Pizan del suo *Livre de la Cité des Dames* (1405). Seduta al buio nella propria stanza, la protagonista vede un raggio di luce, alza la testa e vede tre dame incoronate che le dicono di non temere (tipica scena da Annunciazione): si tratta — come si spiega poco dopo — non di angeli, ma di tre divinità di gloria, una sorta di trinità femminile, Ragione, Diritto e Giustizia, figlie di Dio la cui essenza discende dalla persona stessa (del Padre):

Cristina amica mia, — dice una di esse — io sono la Giustizia una delle figlie di Dio e la mia essenza procede dalla sua persona... Io sono in Dio e Dio è in me e siamo come una sola cosa... e tra noi tre dame che tu vedi qui noi siamo come una cosa sola e non potremmo fare alcuna cosa senza le altre: e ciò che la prima dispone, la seconda ordina e mette in opera, e io infine, la terza, la porto a termine e concludo⁴².

Accanto a queste figure, personificazioni delle virtù (al pari di quelle di Grossetesta), Cristina pone anche le dee pagane, Minerva, Cerere e Iside (I.34-38), spiegando come queste donne straordinarie siano state prese per divinità e adorate in modo errato, con un approccio evemeristico che non è isolato, ma piuttosto ben radicato in ambito letterario.

Gli esempi potrebbero essere moltiplicati, includendo anche Dante ovviamente, ma è ora di tirare qualche conclusione, ancorché provvisoria. L'interesse per il linguaggio figurato e allegorico è certamente prevalente nel XII secolo, grazie a un canone di testi di studio e di formazione molto ampio e largamente fondato su fonti classiche; l'armamentario teorico, se possiamo così chiamarlo, è l'erede di quanto elaborato nei secoli a proposito della lettura dei testi omerici, ermetici o platonici, da un lato, e scritturali, dall'altro; alla lettura dei testi si affianca un'interpretazione allegorica del mondo, dall'uomo agli animali, dalle piante alle pietre, dalle formiche ai pianeti. L'avvento di nuovi modelli e nuove fonti, greche e arabe, di impianto naturalistico e aristotelico nelle università, da un lato, e probabilmente, dall'altro, l'esaurirsi e irrigidirsi dei modelli di lettura alle-

⁴¹ Su cui cfr. Newman, «God and Goddesses», cit.

⁴² Christine de Pizan, *La Cité des Dames*, I.6, ed. E.J. Richards in *La città delle dame*, a cura di P. Caraffi, Luini, Milano-Trento 1997, pp. 60-62: «Cristine amie, je suis Justice la tres singuliere fille de Dieu, et mon essence procede de sa personne purement... Je suis en Dieu et Dieu est en moy et sommes comme une mesme chose... et entre nous iij dames que tu vois cy sommes comme une mesme chose ne ne pourrions l'une sans l'autre. Et ce que la premiere dispose, la ije ordene et met a oeuvre et puis moy la iije parcheve la chose et la termine» (cit. in Newman, «God and Goddesses», cit., p. 180, n. 17).

gorica o ‘simbolica’ dei testi e del mondo, portano con sé anche un cambiamento di atteggiamento da parte di filosofi e teologi verso il mondo letterario classico, che viene pressoché messo da parte, restando terreno privilegiato della cultura non accademica, quella dei poeti, che ne traggono ispirazione e portano nuova linfa (non solo teorica) a questo tipo di riflessioni.

I filosofi tuttavia, dal canto loro, non smettono di elaborare storie (*fingere exempla*) per illustrare i propri concetti e renderli più chiari e accessibili al proprio uditorio di chierici e *scholares*. Basti menzionare due casi, molto diversi, di cui mi è capitato recentemente di occuparmi. Egidio Romano, fin dai primi commenti aristotelici, mostra grande inventiva nel fornire interpretazioni sensate a testi a volte talmente corrotti da sfidare la comprensibilità, e nel farlo, spesso non disponendo di altre fonti, si inventa delle storie⁴³. Nel *De regimine* questa tendenza a inventare storie prende un aspetto più sistematico: quello della costruzione di parallelismi o similitudini illustrative che toccano non solo l’ambito dell’organizzazione del corpo⁴⁴, ma anche analogie tratte dall’esperienza, come quella del tiro con l’arco. Il principe deve comportarsi in maniera simile alla natura dando ai sudditi i mezzi per conseguire i propri scopi (soprattutto l’istruzione), l’orientamento alla virtù e dotandoli di beni sufficienti. Deve seguire in particolare l’esempio dell’arciere quando produce frecce, che sono diritte e hanno delle piume nella parte posteriore (così da fendere più facilmente l’aria), e quando dirige il suo tiro con l’arco verso il bersaglio: il re è come l’arciere e la freccia come il popolo. Da questa similitudine, che sviluppa lo schema di una storia (un *frame* che è anche *history*, avrebbe detto Charles J. Fillmore⁴⁵), quella della freccia e dell’arciere che prima la costruisce e poi la lancia, Egidio deriva le tre condizioni necessarie affinché un re governi bene il proprio popolo:

1. il re deve incoraggiare gli studi, affinché il popolo non sia prigioniero delle tenebre dell’ignoranza;

⁴³ Ne ho illustrate alcune in un articolo sul commento alla *Retorica* di Aristotele, cui mi permetto di rinviare: C. Marmo, «Pierres, flèches, cigales, princes et principes: Gilles de Rome à propos des métaphores (politiques)», *Philosophical Readings* 12/1 (2020) 114-117.

⁴⁴ In queste similitudini si fa ricorso ad allegorie organiciste per spiegare la divisione del lavoro nella società medievale o la necessità di avere un unico sovrano, così come i corpi hanno solo una testa a dirigere e governare il corpo (cfr. Marmo, «Pierres flèches, cigales», cit., p. 115-116).

⁴⁵ Cfr. Ch. J. Fillmore, «Topics in Lexical Semantics», in *Current Issues in Linguistic Theory*, ed. R. Cole, Indiana University Press, Bloomington-London 1977, 76-138 (tr. it. parziale in C. Marmo (ed.), *La semantica dei frame di Charles J. Fillmore. Un’antologia di testi*, Pàtron, Bologna 2017, pp. 55-88).

2. deve incitare il popolo alla virtù;
3. deve dotarlo dei beni esteriori necessari⁴⁶.

Rodolfo il Bretone, infine, nelle sue questioni sui *Topici* di Aristotele, nell'illustrare la propria concezione (decisamente tomista) dell'unicità della forma sostanziale si serve di un breve racconto per chiarire quali siano i rapporti tra le facoltà dell'anima e quest'unica forma. L'occasione è la replica a un tradizionale argomento ispirato ad Averroè, e cioè che ogni operazione implica una forma (*operatio arguit formam*). Applicando questo principio si potrebbe concludere che, esistendo operazioni distinte come muoversi, sentire e argomentare, ciascuna di esse presuppone una diversa forma da cui dipenderebbe. Brito, nella sua replica, distingue invece due tipi di operazioni: quelle proprie a una specie (come argomentare razionalmente, tipica dell'uomo) e quelle comuni a più specie (come muoversi e sentire). Il principio di Averroè si applica solo al primo tipo di operazioni. Per spiegare le seconde invece possiamo appellarci a una capacità comune (*virtus*) che però non è una forma. Un esempio, in forma di breve storia, illustra questa soluzione: poniamo che ci siano tre uomini, uno è capace di portare 100 pietre, un secondo 200 e un terzo 300. Ciò che può fare il primo può essere fatto anche dagli altri due: l'operazione comune, che consiste nel portare 100 pietre, è sufficiente per inferire non l'esistenza di una forma comune ai tre uomini, ma piuttosto una semplice capacità che i tre possiedono in misura diversa⁴⁷.

Insomma, lo spazio per inventare storie, per quanto minime, non si è chiuso del tutto con la sparizione della *fabula*. In filosofia, all'interpretazione di miti e racconti favolistici (*fictions 1*) paiono sostituirsi esperimenti mentali o brevi narrazioni proposte per spiegare o definire una distinzione o un concetto (*fictions 2*).

2. Filosofi, filosofie e saperi medievali in alcuni romanzi

2.1 *Gli esclusi e la 'paccottiglia'*

In questa seconda parte cercherò di rendere conto dell'immagine che della filosofia

⁴⁶ Egidio Romano, *De regimine principum*, III.2.8 (cfr. Marmo, «Pierres flèches, cigales», cit., p. 135-136).

⁴⁷ Rodolfo il Bretone, *Quest. sup. Top. Arist.*, IV, q. 2, ms. Bruxelles, Bibliothèque Royal "Albert Ier" 2910 (3540-47), f. 255vb: «non arguit formam communem, sed plures formas communicantes in una virtute.»

medievale e dei saperi medievali alcuni romanzi storici contemporanei restituiscono. Tralascero (purtroppo) i numerosi riferimenti parodistici alla filosofia medievale in romanzi di età moderna come François Rabelais, *Gargantua et Pantagruel*, *Ivanhoe* di Sir Walter Scott, *Notre-Dame de Paris* di Victor Hugo, o il classico racconto di Jorge Luis Borges su Averroè e la poetica di Aristotele⁴⁸, concentrandomi su alcuni romanzi usciti a partire dal 1977, in diverse lingue.

E per prima cosa, liberiamoci di quella che potremmo definire la ‘paccottiglia ‘medievale’ (con tante virgolette attorno a medievale). Con quest’espressione intendo proprio quell’insieme di pregiudizi e di luoghi comuni che molti autori, a caccia di successo, inseriscono nei romanzi ambientati nel Medioevo o che a presunte tradizioni medievali si rifanno: templari, i segreti legati alla tradizione gnostico-esoterico-massonica, la ricerca del Graal e le credenze sul principio ‘femminile’, la Sofia-Maria Maddalena, l’alchimia e la magia più o meno nera che spesso questa porta con sé. Insomma, tutto ciò che Umberto Eco ha magistralmente preso in giro ne *Il Pendolo di Foucault* (1988) e che, nonostante tutto, ha fatto la fortuna di Dan Brown (*The Da Vinci Code*, 2003) ed epigoni⁴⁹.

Questi temi si ritrovano qua e là anche nei romanzi più riusciti e gradevoli. Ma ciò che emerge, fin troppo spesso, l’idea più radicata e meno sradicabile di tutte è che la Chiesa, col suo enorme potere spirituale e temporale, abbia svolto una funzione di freno allo sviluppo della conoscenza, e che poi — alla fin fine — se il Medioevo è stato buio lo si deve in gran parte alla sua azione. E non mi sto riferendo qui all’astronomia: anche nel settore più presente in questi romanzi — stando almeno alle mie letture — e cioè quello della medicina, l’idea dei divieti imposti dalla Chiesa è così forte che anche i migliori narratori ne rimangono vittima. E cominciamo appunto la nostra rassegna dalla medicina.

⁴⁸ Jorge Luis Borges, «La busca de Averroès», in *El Aleph*, Losada, Buenos Aires 1949. Il breve racconto è stato analizzato da Umberto Eco in un articolo su Averroè e la metafora (lectio magistralis tenuta a Siena nel 2002 in occasione del decimo anniversario dell’avvio dei corsi di laurea in Scienze della Comunicazione), e in uno dei suoi articoli sulla teoria aristotelica della metafora nel Medioevo (cfr. U. Eco & C. Marmo, «La teoria aristotelica della metafora nel Medioevo», in A.M. Lorusso (ed.), *Metafora e conoscenza*, Bompiani, Milano 2005, pp. 119-148).

⁴⁹ Questa materia si può identificare con i modi 3 e 9 di sognare il Medioevo discussi da U. Eco, «Dieci modi di sognare il medioevo», in *Sugli specchi e altri saggi*, Bompiani, Milano 1985, 78-89, in part. 84 e 86 (su cui si veda anche T. di Carpegna Falconieri, «Cinque altri modi di sognare il medioevo. Addenda a un testo celebre», *Bulletino dell’Istituto Storico Italiano per il Medioevo*, 122 (2020) 407-433).

2.2 Medicina, medici e guaritrici

2.2.1 Anatomia e autorità religiose

Visto che la maggior parte dei romanzi presi in esame appartengono al genere investigativo⁵⁰, è abbastanza ovvio che diversi medici siano i protagonisti delle vicende narrate: alcune sono figure storiche (Ildegarda di Bingen o Mondino de' Liuzzi), altre invece sono frutto di invenzione (Caris, Vesuvia Adelia Rachel, Rob Cole, Matthew Bartholomew e così via). A parte il romanzo di Noah Gordon⁵¹ che ambienta gran parte della formazione di Robert Jeremy Cole a Isfahan, in un ospedale universitario gestito da Avicenna, gli altri autori — con poche eccezioni — sono prigionieri dei pregiudizi di cui sopra: l'autorità ecclesiastica si sarebbe sempre opposta all'anatomia, allo studio del corpo umano attraverso la sezione di cadaveri, quindi tutti i medici che compiono indagini, che implicano lo studio delle cause della morte delle vittime, devono farlo pressoché di nascosto o sotto gli occhi indulgenti di qualcuno più aperto al progresso. Così Vesuvia Adelia Rachel Ortese Aguilar, protagonista di una serie di romanzi di Anita Franklin⁵², deve nascondersi per esaminare il corpo di un bambino ucciso, sottraendosi al controllo della priora del convento di Santa Radegunda di Cambridge, convinta dell'efficacia medica delle reliquie e delle preghiere. In *Cuore di ferro* di Alfredo Colitto, l'avversario della conoscenza scientifica è (naturalmente) un inquisitore, Uberto da Rimini, che si appella alla bolla *De sepulturis* di Bonifacio VIII: questa però — osserva giustamente Mondino — vietava “di smembrare e bollire i cadaveri, non di sezionarli a scopo scientifico... È stata promulgata — prosegue — soprattutto per evitare il commercio di false reliquie e ossa di santi”⁵³. Noah Gordon⁵⁴,

⁵⁰ Sul genere si può leggere ora A. McKendry, *Medieval Crime Fiction: A Critical Overview*, McFarland, Jefferson (NC) 2019.

⁵¹ N. Gordon, *The Physician*, Simon & Schuster, New York 1986 (tr. it. *Medicus*, Rizzoli, Milano 1988).

⁵² A. Franklin (pseudonimo di Diana Norman, † 2011), *The Mistress of the Art of Death*, G.P. Putnam's Sons, New York 2007 (tr. it. *La signora dell'arte della morte*, a cura di M. C. Pasetti, Casale Monferrato: Piemme, 2008). Il nome della protagonista deriva dal fatto che si tratta di una trovatella abbandonata alle pendici del Vesuvio e adottata da una coppia di medici ebrei di Salerno. Abbastanza curiosamente la protagonista viene chiamata anche Trotula, nome presentato come il titolo che sarebbe stato dato a Salerno alle numerose donne medico (*The Mistress of the Art of Death*, ch. 3).

⁵³ A. Colitto, *Cuore di ferro*, Piemme, Milano 2009, p. 32.

⁵⁴ Anche Gordon presenta qualche esponente del mondo ecclesiastico contrario alle pratiche me-

ambientando parte della vicende narrate in Persia, ha buon gioco nel far valere proibizioni che nel mondo islamico potevano essere piuttosto forti⁵⁵: e così anche Rob Cole, allievo di Avicenna, è costretto a sezionare cadaveri di nascosto (anche dal maestro) perché si è reso conto — nell’XI secolo — che limitarsi a studiare le interiora del maiale, proposto da Galeno come modello in quanto molto simile all’essere umano, non era sufficiente. Ciò che va oltre la verosimiglianza storica e culturale, è che Cole non solo scopre l’appendice, ma disegna anche tavole anatomiche che poi si porta in Inghilterra, dove finisce per esercitare la professione medica.

2.2.2 *Guaritrici e medici: pratica e teoria*

Il tema dell’opposizione ecclesiastica alle pratiche di dissezione dei cadaveri è presente anche in altri romanzi, come per esempio il secondo volume della trilogia di Kingsbridge di Ken Follett⁵⁶. Qui un predicatore tiene addirittura un’omelia contro di esse, ma si precisa poco più avanti che la proibizione, pur essendo un dogma tradizionale, dopo la piaga della peste nera si era attenuata, e una giovane generazione di medici pareva opporsi al modo tradizionale di fare medicina seguito da parte dei membri stessi della chiesa⁵⁷. In questo testo infatti l’opposizione principale non è tra l’autorità ecclesiastica e la conoscenza medica, ma tra medici maschi (per lo più uomini di chiesa) e guaritrici donne. Diversi monaci medici, infatti, compaiono nel romanzo. Non solo, ma si spiega anche sulla base della regola di san Benedetto perché così tanti monaci si dedichino alla medicina: «Molti di noi sono medici, perché san Benedetto ha scritto: “L’assistenza agli infermi deve avere la precedenza e la superiorità su tutto, in modo che essi siano serviti veramente come Cristo in persona.”»⁵⁸. In opposizione a questi viene presentato un altro tipo di medico, non formato sui libri, presso le università dell’epoca, ma

diche (*The Physician*, cit., tr. it., p. 150) e il mondo bizantino come fieramente contrario alla medicina araba, in quanto possibile fonte di paganesimo (p. 169).

⁵⁵ Si veda quel che fa dire ad Avicenna (*The Physician*, cit., tr. it., pp. 539-540).

⁵⁶ K. Follett, *World Without End*, Penguin Random House, New York 2007 (tr. it. *Mondo senza fine*, Mondadori, Milano 2007).

⁵⁷ Follett, *World Without End*, cit., p. 1116; tr. it., p. 1233.

⁵⁸ Follett, *World Without End*, cit., p. 126: «Many of us are physicians, because St. Benedict said: ‘Special care must be taken of the sick so that in very deed they be looked after as if it were Christ himself’.» (tr. it., p. 143).

sulla base dell'esperienza: si tratta di Caris Wooler, donna, guaritrice e anche autrice di un testo, la cosiddetta *Panacea di Kingsbridge*, in inglese, una sorta di dizionario che presenta le malattie e le rispettive cure in ordine alfabetico di malattia. Come altri medici (laici, ma sempre maschi) di altri romanzi, per esempio Matthew Bartholomew (nella serie a lui dedicata da Susanna Gregory⁵⁹), Caris ha maturato un'avversione per i metodi di cura tradizionali (salassi con ventose o sanguisughe, impiastri che facciano suppurare le piaghe e così via) e preferisce le cure a base di erbe. Verso la fine del romanzo, quando la giovane novizia ha fatto carriera, viene così descritta: "Caris era una donna straordinaria: una badessa che metteva in discussione molti insegnamenti della Chiesa; una guaritrice riconosciuta da tutti, che rifiutava la medicina ufficiale; una suora che si abbandonava con entusiasmo all'atto di amore con il suo uomo non appena ne aveva l'occasione"⁶⁰. Come nel caso di 'Trotula' o di Ildegarda⁶¹, anche in questo caso la donna-medico è portatrice di punti di vista e valori non-tradizionali, contrari al mero sapere libresco che si basa sul principio di autorità. Al pari di Avicenna, nel romanzo di Gordon, anche Caris dirige un ospedale a Cambridge e costruisce la propria competenza medica, affrontando ad armi pari coi medici galenico-ippocratici la sfida posta dalla peste nera⁶².

2.2.3 La peste e i limiti del sapere medico antico e medievale

In diversi romanzi si parla della peste e di come questa metta in crisi le conoscenze mediche di ogni epoca. Rob Cole nel romanzo di Gordon si trova ad affrontarla nel corso di una spedizione a Shiraz, nell'XI secolo. Tiene un diario in

⁵⁹ S. Gregory (pseudonimo di Elisabeth Cruwys), *A Plague on Both Your Houses*, Sphere, London 1996 (tr. it. *I segreti di Cambridge*, Milano, TEA, 2007). È il primo di una serie di 24 volumi.

⁶⁰ Follett, *World Without End*, cit., p. 930: «She was an extraordinary woman: a prioress who doubted much of what the church taught; an acclaimed healer who rejected medicine as practiced by physicians; and a nun who made enthusiastic love to her man whenever she could get away with it.» (tr. it., p. 1041).

⁶¹ Ildegarda di Bingen, quella vera, non il personaggio del romanzo di Edgar Noske (*Der Fall Hildegard von Bingen*, Emons Verlag, Köln 2015, tr. it. *Il caso Ildegarda*, Emons Italia, Roma 2016) che racconta soprattutto delle trame che si opposero alla fondazione del monastero di Rupertsberg, concedendo pochissimo spazio alla Ildegarda mistica e medico.

⁶² Attorno alla conduzione di un ospedale da parte di suore inglesi, esperte di medicina 'alternativa' e in opposizione con i medici-maschi tradizionalisti, si muovono le vicende narrate da Margaret Frazer (pseudonimo di Gail Lynn Brown, † 2013), *A Play of Piety*, Berkley, New York 2010).

forma di lettere indirizzate ad Avicenna, in cui descrive i sintomi del contagio e constata l'inefficacia dei metodi tradizionali⁶³. Avendo notato che quando i bubboni suppurano, la febbre tende a scendere e il malato può recuperare la salute, racconta di aver cominciato a curare i bubboni con cataplasmi; giunge infine a collegare la peste ai topi, sezionandone alcuni e descrivendone lo stato dopo la malattia. Anche lui si ammala, ma riesce a guarire.

Anche Matthew Bartholomew sopravvive alla malattia: a Cambridge nel 1348, constata l'inutilità dei tentativi di cura tradizionali (dei salassi in particolare); gli altri medici scappano in cerca di salvezza, lui resta lì e cerca di rendersi utile: aiuta nella raccolta dei morti e nella loro sepoltura in fosse comuni coperte di calce viva; capisce che alcuni hanno una naturale resistenza al contagio, prova a incidere i bubboni e a farne uscire il pus, e scopre che talvolta funziona.

Caris, nel romanzo di Follett, vista l'impotenza della medicina tradizionale, propone rimedi di buon senso contro l'estendersi della peste: pulizia, igiene e isolamento (ch. 59), contro i salassi, le ventose e le sanguisughe che invece prescrive il monaco medico Godwyn. Quest'ultimo ha studiato all'università e vede nei sintomi della peste solo i segni di un surriscaldamento del sangue. Alla fine deve arrendersi e deve ammettere che la peste è un castigo divino, abbandonando così ogni approccio naturalistico alla comprensione e alla cura del contagio. Caris invece reagisce e prende alcune misure contro il diffondersi del contagio:

Caris impose nell'ospedale le precauzioni raccomandate da Merthin. Tagliò strisce di lino perché le suore si fasciassero bocca e naso quando erano a contatto con persone infette. Le obbligò a lavarsi le mani in acqua e aceto ogni volta che toccavano un paziente⁶⁴.

Si accenna a medici italiani che avrebbero osservato come la peste si propagasse attraverso l'aria, in maniera misteriosa, dei quali però io non ho notizia⁶⁵. Anche nella prima indagine di Dante⁶⁶, l'autore fa ripetere al suo personaggio la

⁶³ Gordon, *The Physician*, cit., tr. it., p. 383: «I salassi e le purghe sembrano avere scarso effetto».

⁶⁴ Follett, *World Without End*, cit., p. 806; tr. it. 906: «In the hospital, Caris instituted the precautions Merthin had told her about. She cut up strips of linen for the nuns to tie over their mouths and noses while they were dealing with people who had the plague. And she compelled everyone to wash their hands in vinegar and water every time they touched a patient.»

⁶⁵ A meno che non si alluda alla teoria del cosiddetto 'soffio pestifero' di Gentile da Foligno, che però riprendeva quelle classiche dei miasmi senza riferimenti specifici alle condizioni che favoriscono il contagio.

⁶⁶ G. Leoni, *I delitti della medusa*, Mondadori, Milano 2000 (ed. Oscar Mondadori, 2006 è quella consultata) (si tratta del primo di una serie di 7 volumi fino al 2019).

teoria tradizionale in risposta a quanti sostenevano che la peste nei paesi del Nord fosse causata dai riti innominabili e dalle malie dei ‘sudici ebrei’:

“Basta con queste idiozie, bargello! La peste nasce dai miasmi della terra imputridita dalla troppa precipitazione acquee, per corruzione dei suoi spiriti vitali. E necessita per la sua espansione delle necessarie congiunzioni dei pianeti maggiori e di venti malefici e umidi: o avete dimenticato che la moria procede sempre da oriente verso le terre del tramonto, e mai invece origina a settentrione?”⁶⁷

Lo scoppio della peste in Italia nella primavera del 1348, aggiunge un monaco nella serie di Matthew Bartholomew, sarebbe stato annunciato «da un tremendo terremoto che ha mandato vapori nocivi sul territorio circostante e ha distrutto i raccolti»⁶⁸.

2.3 Ebrei medievali e amori impossibili

Il rifiuto da parte del Dante di Giulio Leoni di considerare gli Ebrei come causa di tutti i mali, peste inclusa, non era così comune e infatti anche in diversi altri romanzi il tema, assieme a quello di un diffuso antisemitismo, è piuttosto presente. Nei vari discorsi messi in bocca ai vari personaggi, agli Ebrei volta a volta si attribuiscono sacrifici umani o infanticidio rituale; sono presi a oggetto dell’odio popolare quando qualcosa non funziona e così via per tutti i luoghi comuni dell’antisemitismo medievale (e non). Nei romanzi di Leoni, Franklin, Newman, Gordon e Mosse⁶⁹ si trovano gruppi di Ebrei che devono fronteggiare sommosse popolari, pesanti pregiudizi. In alcuni vengono anche presentati come persone di cultura, medici, traduttori, insegnanti, ma in uno in particolare, il tema dei rapporti tra cristianesimo ed ebraismo è cruciale: si tratta del romanzo di Olga Colette⁷⁰ che racconta delle vicissitudini del giovane Roberto Kilwardby alle prese con un amore contrastato, quello per una giovane ebrea, figlia di un copista⁷¹. L’amore folle ma impossibile tra Roberto e Myriam è il centro del racconto, che potrebbe

⁶⁷ Leoni, *I delitti della medusa*, cit., p. 140.

⁶⁸ Gregory, *A Plague on Both Your Houses*, cit., tr. it., p. 141. Il terremoto cui si fa riferimento è probabilmente quello che colpì Villach (in Austria) e l’Italia settentrionale il 25 gennaio 1348.

⁶⁹ K. Mosse, *Labyrinth*, Orion, London 2005.

⁷⁰ O. Colette (pseudonimo di Olga Weijers e Colette Sirat), *D’encre et de feu*, Lattès, Paris 1999.

⁷¹ La traduzione tedesca del romanzo si intitola infatti *Die Tochter des Kopisten*, Ullstein, München 2001.

essere descritto a tutti gli effetti come un ‘romanzo rosa medievale’. Dopo un prologo in cui Kilwardby sta per essere consacrato arcivescovo di Canterbury (1273), l’azione si apre a Parigi nell’autunno del 1237: Roberto ha 17 anni e vi è appena giunto per affrontare un percorso di formazione superiore, nelle arti innanzitutto. Frequenta le lezioni di grammatica su Prisciano (tenute da un non meglio precisato maestro Guglielmo⁷²), riesce a iscriversi ai corsi di logica di Pietro Ispano, che è presentato fin dalle prime pagine come maestro circondato da una folla di allievi, di bella figura, coi capelli neri, il portamento altero e i gesti nobili⁷³. Purtroppo, Pietro parla di *suppositio naturalis* e il giovane Roberto non ci capisce (ancora) nulla... Alla ricerca di libri su cui studiare, Roberto (sempre assieme al cugino più grande, Geoffrey, studente di teologia) entra nella bottega del copista dove si trovano le sue due figlie e una loro amica ebrea, Myriam. Colpo di fulmine ed ecco che la storia prende avvio. La vicenda è complessa, naturalmente: Myriam, figlia di un copista ebreo e copista a sua volta, — pur non essendo più vergine (ci torniamo tra breve, quando parleremo di sesso) — va in sposa al maestro Jacob Anatoli che la porta con sé prima in Provenza (seconda parte del romanzo) e poi in viaggio verso Napoli dove grazie ai buoni uffici di Michele Scoto ha accettato la proposta di Federico II di lavorare come traduttore alla corte di Napoli per cinque anni. La morte improvvisa di Jacob durante il viaggio da Marsiglia a Pisa introduce un cambio di programmi e, per farla breve, Myriam viene ospitata a Roma da una giovane e ricca ebrea, dalle vedute molto liberali per l’epoca (terza e ultima parte del romanzo). Anche Roberto si trova a passare da Roma in visita al soglio pontificio, e riallaccia con Myriam la relazione interrotta.

Scena centrale della vicenda è quella del primo rapporto sessuale tra Roberto e Myriam. Non la riporto per intero, ma vorrei sottolineare il parallelo con l’analoga scena presente ne *Il nome della rosa*⁷⁴. Se le descrizioni sono molto diverse: una più cruda e realistica, l’altra mediata dalle parole del *Cantico dei cantici* (la voce narrante è pur sempre quella di un anziano monaco), entrambe commentano l’episodio con la stessa citazione. Ecco i testi a confronto

⁷² Colette, *D’encre et de feu*, cit., p. 60.

⁷³ Purtroppo, non risulta che Pietro Ispano abbia mai insegnato a Parigi. Anzi bisogna attendere almeno fino agli anni ’80 del XIII secolo per avere il primo commento ai *Tractatus* di Pietro Ispano e quindi le prime tracce di un insegnamento basato su quel testo (cfr. L.M. de Rijk, «On the Genuine Text of Peter of Spain’s *Summule logicales*. II Simon of Faversham (d. 1306) as a Commentator of the Tracts I-V of the *Summule*», *Vivarium* 6/1 (1968) 69-101).

⁷⁴ U. Eco, *Il nome della rosa*, Bompiani, Milano 1980 (nuova edizione riveduta, 2012).

Il nome della rosa, cit., p. 291: Riaprii gli occhi alquanto dopo e la luce della notte, forse a causa di una nube, si era molto affievolita. Allungai la mano al mio fianco e non sentii più il corpo della fanciulla. Volsi il capo: non c'era più. L'assenza dell'oggetto che aveva scatenato il mio desiderio e saziata la mia sete, mi fece avvertire di un tratto e la vanità di quel desiderio e la perversità di quella sete. *Omne animal triste post coitum*.

D'encre et de feu, cit., p. 93: «*Omne animal post coitum triste*, disent nos maîtres citant un auteur dont j'ai oublié le nom. Pourquoi donc, Robert, as-tu l'air si triste? Est-ce cette fameuse tristesse qui suit l'accouplement?» En écoutant le récit de la journée du dimanche, Roger avait gloussé de plaisir. Enfin, Robert avait perdu sa virginité et il l'avait fait avec la fille qu'il aimait.

Il fatto che Olga Colette non si ricordi chi lo ha detto mi ha rincorato: in effetti, quando avevo lavorato sulle fonti del romanzo di Eco⁷⁵ mi era seccato molto non riuscire a trovare la fonte da cui era stato tratto il detto. Preparando questo intervento ho scoperto che avevo delle buone scusanti. In un recente articolo, Enrique Montero Cartelle dell'Università di Valladolid ha esaminato il problema partendo dalla citazione che ne fanno Freud e altri sessuologi e psicanalisti senza darle la paternità o attribuendolo a Galeno⁷⁶. Come mostra Montero Cartelle, in realtà, questa frase così com'è non si trova nelle fonti antiche (Aristotele o Galeno), ma in forma leggermente diversa emerge in alcune questioni incluse in un'opera intitolata *Problemata varia anatomica*, tratte da un manoscritto dell'inizio del secolo XV (1408), che dipenderebbe a sua volta da un originale della fine del XIII o inizio del XIV secolo⁷⁷, in cui si attribuisce ai *Libri de animalibus* di Aristotele l'idea che la tristezza postcoitale sopravvenga a causa dell'espulsione dei liquidi in eccesso che fanno inclinare all'ira:

Quare animalia agresta sunt valde furibunda ante coitum, ut patet de cervis qui tunc maxime rudiunt et vociferant, etiam patet de asinis, qui tunc solent insanire et discurrere ut dicit Constantinum [sic] auctoritate Ypocratis? Respondetur quia tunc omnia membra sunt accensa ex appetitu veneris et natura laborat ad expellendum superfluum qui in sensu disponit ad iram et furorem, ut patet per Aristotelem in prohemio libri de anima, et ideo post coitum statim fiunt mansueta et tristia, ut dicit idem in libro de animalibus, quia *omne animal post coitum tristatur*.⁷⁸

⁷⁵ U. Eco, *Il nome della rosa*, Introduzione e note a cura di C. Marmo, Bompiani per le Scuole Superiori, Milano 1990.

⁷⁶ E. Montero Cartelle, «*Omne animal post coitum triste*: de Aristóteles a S. Freud», *Revista de Estudios Latinos 1* (2001) 107-119.

⁷⁷ *Problemata varia anatomica*, ed. L.R. Lind, University of Kansas Publications, Lawrence 1968 (dal ms. Bologna, Biblioteca universitaria, 1165).

⁷⁸ *Problemata varia anatomica*, cit., p. 57. Il romanzo di A. Dorozinsky, *Le pape, l'évêque, le philosophe*, Le cercle du midi, Paris 2008, p. 93, lo cita in versione più ampia: «*Ante coitum, omne animal prudens. Post coitum omne animal triste*.» (Il romanzo che in questa sede non ho potuto

Suppongo che sia Eco, sia Olga Colette lo abbiano letto in Freud o nel celebre rapporto Kinsey del 1953, che lo citano (che ovviamente non potevano essere menzionati), e lo abbiano usato per ‘glossare’ la scena di sesso, sia pure con sfumature e intenti narrativi diversi.

2.4 Il ‘tipo filosofico’

La vita gaudente e spensierata dello studente è rappresentata in diversi romanzi, da quello di Olga Colette a quello di Sharan Newman (che mette in scena tra l’altro una lezione di Abelardo sull’etica)⁷⁹. In altri romanzi, questo tipo di vita è riservato addirittura al maestro di filosofia. In particolare, il romanzo di esordio delle indagini di Matthew Bartholomew ha come coprotagonista un collega del collegio di Michaelhouse di nome Giles Abigny, giovane docente di filosofia⁸⁰. Non si capisce bene cosa insegni, ha un talvolta offensivo *sense of humour*⁸¹, ma certo è un *bon vivant*. Eccone la descrizione:

Costui [Abigny] possedeva un bel sembiante e l’espressione esuberante di un giovane villico, ma il suo aspetto fanciullesco celava una mente affilata come un rasoio, e il medico era certo che se si fosse dedicato seriamente allo studio sarebbe potuto divenire un accademico di altissimo livello. Ma Abigny era troppo pigro e amava troppo i piaceri della vita⁸².

Altrove il filosofo si lamenta della propria condizione e afferma di invidiare i medici: essere medici consente di trovarsi spesso nella camera da letto di una bella donna con la scusa di farle un salasso.

In *Death Comes as Epiphany*, il primo romanzo dedicato a Catherine LeVendeur, allieva di Eloisa, Abelardo viene citato di frequente e compare anche in

prendere in esame, racconta le vicende di Sigieri di Brabante in fuga da Parigi e le circostanze misteriose della morte del filosofo e di papa Giovanni XXI. Spero di riuscire a tornare su questo romanzo in un prossimo articolo. Ringrazio José Meirinhos per avermelo segnalato).

⁷⁹ S. Newman, *Death Comes As Epiphany*, T. Doherty, New York 1993 (il primo di 10 romanzi che hanno come protagonista Catherine LeVendeur, allieva di Eloisa e, nel primo, novizia presso il convento del Paracleto; compagno Abelardo, Sugero di Saint Denis e, nei successivi, Giovanni di Salisbury, Gilberto di Poitiers e Bernardo di Chiaravalle).

⁸⁰ Gregory, *A Plague on Both Your Houses*, cit., tr. it., p. 17.

⁸¹ Gregory, *A Plague on Both Your Houses*, cit., tr. it., p. 43.

⁸² Gregory, *A Plague on Both Your Houses*, cit., pp. 34-35, tr. it., p. 41: «He was fair and fresh-faced, like a young country bumpkin. But his boyish looks belied a razor-like mind, and Bartholomew had no doubt that if he dedicated himself to learning he could become one of the foremost scholars in the University. But Abigny was too lazy and too fond of the pleasures of life.»

alcune scene, come si è detto. A Catherine viene affidato il compito di recuperare un salterio, da lei stessa copiato al Paracleto, che sarebbe stato manomesso per incolpare Abelardo di aver ispirato le nefandezze là rappresentate (alcune parole sostituite che cambiano il senso delle frasi, *marginalia* che rappresentano suore che fanno cose innominabili in compagnia del diavolo...). Catherine, appassionata di filosofia, nel corso della sua ricerca non solo ha un colloquio col grande filosofo, ma assiste a una sua lezione sulla teoria del peccato: «un atto è in sé condannabile, o va condannata l'intenzione che lo motiva?» (*was the act itself damnable, or the intention behind it?*, ch. 9). Qui occorre aprire una piccola parentesi sulla terminologia di cui si servono gli autori e che ogni tanto suona decisamente anacronistica⁸³. Per esempio, a un certo punto Catherine, giunta a Saint-Denis per cercare il manoscritto, cerca di entrare in biblioteca e origlia una lezione, sente qualcuno che rivolto a dei ragazzi spiega quella che è stata chiamata la 'metafisica della luce', di ispirazione pseudo-dionisiana. All'udire le parole del maestro, il commento di Catherine è decisamente derogatorio:

Catherine sbadigliò. Teoria neoplatonica di base. Deve essere una lezione su san Dionigi per celebrare il suo giorno.⁸⁴

Si tratta di un classico esempio di discorso indiretto libero che riflette il pensiero del personaggio e ci tocca purtroppo aggiungere che nessun medievale avrebbe potuto mai qualificare le teorie pseudo-dionisiane come 'neoplatoniche', vista l'origine ottocentesca dell'appellativo. Si capisce però che l'esigenza della scrittrice è quella di farsi capire (e apprezzare) e quindi l'appellativo è in qualche modo giustificato dal necessario orientamento al lettore. Su questo punto tornerò brevemente nelle conclusioni.

In questo romanzo, la filosofia esce molto meglio rispetto al precedente, visto che la protagonista, da buona discepola di Eloisa, ne è appassionata. Con l'aiuto di un allievo inglese di Abelardo la ragazza riesce a sbrogliare la matassa e trova anche la sua vera vocazione (cerco di evitare lo *spoiler*). Lo stesso discorso potrebbe essere fatto per l'uso dei termini 'simbolo' (un po' in tutti i romanzi, compreso *Il nome della rosa*), 'intellettuali', e così via.

⁸³ Non c'è da stupirsi del resto: come ha giustamente sottolineato McKendry, *Medieval Crime Fiction*, cit., l'anacronismo è un carattere intrinseco di questo genere narrativo.

⁸⁴ Newman, *Death Comes As Epiphany*, cit., ch. 7: «Catherine yawned. Basic Neoplatonic theory. Must be a lesson from Saint Denis to honor his day.» (Avendo letto il romanzo nella versione per kindle non ho modo di rinviare a una pagina precisa dell'edizione a stampa.)

Mettendo da un lato i romanzi di Eco, Olga Colette e Dorozynski, molto ben disposti verso la filosofia e tutto sommato pieni di filosofia (specie il primo), in molti altri romanzi l'immagine della filosofia è alquanto negativa. Nel romanzo di Franz Schätzing di ambiente medievale⁸⁵, per esempio, si ritrovano frasi che fanno un po' sorridere: «Ci sfidiamo dalla mattina alla sera in dispute quodlibetali senza senso.»⁸⁶; o dove i goliardi sono presentati come «i bulli del Medioevo, ma anche gli antesignani della successiva filosofia scolastica»⁸⁷. Poiché la vicenda è ambientata nella Colonia intorno al 1260, ci si chiede quando mai l'autore collochi la filosofia scolastica... Insomma, non sempre gli autori sono sufficientemente attrezzati per fare riferimenti corretti o sensati alla filosofia o alle sue forme nel corso del Medioevo. Le cose si fanno poi ancora più insicure e traballanti quando si passa alla rappresentazione dell'organizzazione degli studi nelle università medievali.

2.5 *L'organizzazione degli studi*

Cominciamo dal caso più difficile (per me, almeno, che non conosco l'arabo, so poco di filosofia araba e ancor meno di medicina araba), quello di Rob Cole nel romanzo di Noah Gordon più volte citato. Nel romanzo si narra la storia del figlio di un carpentiere che, orfano di padre e di madre, viene dato in 'affido' alla famiglia di un collega del padre. La sua avventura comincia con l'assunzione come apprendista cerusico da parte di un barbiere e giocoliere da cui apprende molta pratica e sviluppa un interesse per la cura e la medicina. A un certo punto incontra un vero medico, ebreo, che gli racconta della sua formazione in Persia, sotto la guida di Avicenna. Da qui l'idea di perseguire con tutti i mezzi la strada dello studio della medicina: viaggia in Persia, studia con Avicenna sotto mentite spoglie (si fa passare per ebreo, per non essere imprigionato) e si 'laurea' a pieni voti, dopo aver naturalmente imparato il farsi, e aver fatto pratica nell'ospedale diretto da Avicenna a Isfahan (pochi anni prima della sua morte nel 1037, che è

⁸⁵ F. Schätzing, *Tod und Teufel*, Köln, Emons, 1995 (tr. it. *Il diavolo nella cattedrale*, Editrice Nord, 2006): ambientato a Colonia negli anni '60 del XIII secolo, menziona Alberto Magno per il suo ruolo di pacificatore politico.

⁸⁶ Schätzing, *Tod und Teufel*, cit., cap. «Keygasse». (Avendo letto il romanzo nella versione per kindle non ho modo di rinviare a una pagina precisa dell'edizione a stampa.)

⁸⁷ Schätzing, *Tod und Teufel*, cit., Glossario.

raccontata nel romanzo)⁸⁸. La sua formazione segue un percorso molto duro, e francamente non sono in grado di valutarne la plausibilità storica (quella pratica mi sembra comunque molto scarsa). Il giovane Rob Cole deve studiare, apparentemente tutte insieme: filosofia, medicina e diritto islamico, senza alcuna gradualità⁸⁹. Da quel che ho potuto capire, anche la formazione nelle scuole filosofiche islamiche iniziava dalla logica aristotelica — nel riordinamento delle discipline proposto proprio da Avicenna —, proseguiva con la metafisica e concludeva con la filosofia naturale (cui potevano seguire poi la medicina e il diritto). Ci sono altri dettagli abbastanza inverosimili. Avicenna è presentato non solo come la persona più sapiente d'Oriente, ma anche come un grande poliglotta: conosce il greco e il latino (che parla correntemente)⁹⁰, oltre a scrivere in arabo ovviamente. Ciò si riflette anche sul curriculum: a un certo punto viene detto che gli studenti leggono l'*Historia naturalis* di Plinio il Vecchio come introduzione a Galeno⁹¹ — il che implica che fosse stata tradotta in arabo o farsi. E non è finita qui: Avicenna ha addirittura letto Plinio il Giovane (ma si tratta in realtà del Vecchio...) e le sue raccomandazioni su come guarire un raffreddore⁹²; studenti e docenti conoscono il *De medicina* di Aulo Cornelio Celso⁹³. Insomma, sembra quasi che ammettere come eventualità plausibile che uno studente inglese (sia pure sotto mentite spoglie) potesse frequentare le lezioni di Avicenna e abbia avuto spalancate le porte a tutto il sapere medico dell'antichità classica, greca (ciò che è probabile) ma anche latina (sulla quale invece non ho notizie).

Il 'travaso' comunque va nei due sensi: se in un romanzo uno studente inglese va a studiare in Persia, in un altro (quello di Susanna Gregory) un docente arabo insegna medicina a Matthew Bartholomew a Parigi⁹⁴.

⁸⁸ Gordon, *The Physician*, cit., tr. it., pp. 584-587.

⁸⁹ Gordon, *The Physician*, cit., tr. it., p. 348.

⁹⁰ Gordon, *The Physician*, cit., tr. it., p. 532.

⁹¹ Gordon, *The Physician*, cit., tr. it., p. 354.

⁹² Gordon, *The Physician*, cit., tr. it., p. 528: secondo l'autore basterebbe baciare il muso di un topo, secondo Plinio il muso da baciare è quello di un mulo (cfr. *Nat.* 30, 31).

⁹³ Gordon, *The Physician*, cit., tr. it., p. 619.

⁹⁴ Gregory, *A Plague on Both Your Houses*, cit., tr. it., p. 40. Nello stesso romanzo, si fa riferimento al clima umano dell'università di Cambridge, che suona stranamente familiare: «Bartholomew si sentì nauseato dell'Università e dei suoi metodi» (p. 206); e ancora: «Bartholomew si alzò per andarsene... E d'un tratto provò l'intenso desiderio di lasciare Michaelhouse e Cambridge per recarsi a York o Lincoln, dove avrebbe potuto esercitare la medicina in pace sottraendosi agli ignobili intrighi e alle losche faccende dell'Università.» (p. 303).

Ma si può leggere anche di peggio. In uno dei romanzi più recenti, il primo della serie *Oxford Medieval Misteries Books* di Ann Swinfen⁹⁵, l'azione, che ruota attorno all'omicidio di uno studente dell'università di Oxford ed è raccontato in prima persona dal libraio Nicholas Elyot che indaga con un amico e docente di arti all'università, Jordain Brinkylsworth, ha luogo ad Oxford nel 1353. Veramente bizzarra è la descrizione del *curriculum studiorum* degli studenti:

Due degli studenti più anziani vennero a riportare le *peciae* della *Metafisica* di Aristotele e della *Musica* di Boezio. Entrambi avevano completato il corso fondamentale del Trivio — Grammatica, Logica e Retorica — e stavano ora studiando il più avanzato Quadrivio — Geometria, Musica, Aritmetica e Astronomia, che includeva anche lezioni aggiuntive di filosofia⁹⁶.

Che a Oxford nel 1353 si seguisse un'organizzazione dei corsi in trivio e quadrivio con una spruzzata di filosofia è piuttosto inverosimile. Non solo: John Wycliffe tiene corsi di Retorica e di Etica e sta pensando di tradurre in volgare la Bibbia (cosa che forse realizzerà una trentina di anni dopo). Ma da dove può aver preso l'autrice delle informazioni così approssimative sul curriculum delle arti nelle università del tardo medioevo? La risposta purtroppo è facile da immaginare e andrebbe sotto la rubrica: "i danni di Wikipedia". Se infatti si va a leggere cosa si dice dell'università medievale nella rispettiva voce della versione inglese di Wikipedia, si trova esattamente quello che riporta la nostra autrice⁹⁷.

2.6 La logica e l'indagine investigativa

Tra le arti del trivio la logica è quella più frequentemente menzionata. Non

⁹⁵ A. Swinfen, *The Bookselle's Tale*, Shakenoak Press, Scotland 2016.

⁹⁶ Swinfen, *The Bookselle's Tale*, p. 14: «Two of the older students came to return *peciae* of Aristotle's *Metaphysics* and Boethius's *Music*. Both students had completed the fundamental course of the Trivium – Grammar, Logic, and Rhetoric – and were now studying the more advanced Quadrivium – Geometry, Music, Arithmetic and Astronomy, which also included additional reading in Philosophy.» (tr. it. mia).

⁹⁷ *Wikipedia*, s.v. «Medieval University», § Course of study: «University studies took six years for a Master of Arts degree (a Bachelor of Arts degree was awarded after completing the third or fourth year). Studies for this were organized by the faculty of arts, where the seven liberal arts were taught: arithmetic, geometry, astronomy, music theory, grammar, logic, and rhetoric. All instruction was given in Latin and students were expected to converse in that language. The *trivium* comprised the three subjects that were taught first: grammar, logic, and rhetoric. The *quadrivium* consisted of arithmetic, geometry, music, and astronomy. The quadrivium was taught after the preparatory work of the trivium and would lead to the degree of Master of Arts.» (ultimo accesso 27/02/2023).

solo nel romanzo di Olga Colette, in cui Kilwardby viene affascinato dall'insegnamento logico di Pietro Ispano⁹⁸, e si mette in scena anche l'inizio di una questione disputata dedicata al ruolo del termine *idem* nella definizione⁹⁹; ma anche in quello di Noah Gordon, dove il protagonista seguendo una lezione di logica (in farsi) sente il maestro servirsi di un sillogismo espositivo nel primo modo della prima figura: «Tutti gli uomini sono mortali, Socrate è uomo, ergo Socrate è mortale»¹⁰⁰. Visto inoltre il tipo di letteratura selezionato (in gran parte *thriller*, come dicevo), questa attenzione alla logica non stupisce. Nel romanzo di Susanna Gregory, verso la fine, il filosofo Abigny si vanta di aver contribuito alla soluzione dell'enigma servendosi delle sue qualità di filosofo e di logico¹⁰¹. Lo stesso Bartholomew, accusato in un primo tempo di essere debole in logica, se ne esce con un perfetto ragionamento per esclusione ($p \vee q \vee r$; ma $\neg p \ \& \ \neg q$; quindi r) per far comprendere come sia riuscito a ritrovare il sigillo nascosto di cui tutti andavano in cerca¹⁰². Susanna Gregory non si sbilancia sul tipo di inferenza cui appartengono i ragionamenti messi in campo. Tra gli altri autori, solo Valerio Evangelisti fa sottolineare al suo Nicholas Eymerich che le sue non sono deduzioni, ma induzioni¹⁰³. Sir Arthur Conan Doyle, come è noto, ha sempre messo in bocca al suo eroe l'esaltazione delle proprie doti deduttive. Lo stesso sembra fare Paul Doherty nel suo *Satan in St. Mary's* che lascia spazio però al *guessing*, al tirare a indovinare¹⁰⁴. Le ricerche compiute proprio da Eco e da diversi altri

⁹⁸ Colette, *D'encre et de feu*, cit., p. 191: «Maître Pierre d'Espagne et ses subtiles distinctions, la logique et le jeu des idées abstraites, tout cela commençait à passionner Robert.»

⁹⁹ Colette, *D'encre et de feu*, cit., p. 224 (vedi anche più avanti).

¹⁰⁰ Gordon, *The Physician*, cit., tr. it., p. 313.

¹⁰¹ Gregory, *A Plague on Both Your Houses*, cit., tr. it., p. 351.

¹⁰² Gregory, *A Plague on Both Your Houses*, cit., tr. it., p. 356-357: «...“Sir John non l'aveva lasciato da Augustus, e quando l'hanno ucciso non glielo hanno trovato addosso. A cena però lo indossava. Glielo avevo visto al collo. L'unica conclusione logica era che lo avesse consegnato a Swynford o Aelfrith quando ci siamo separati dopo cena. (...) [Matthew spiega perché non ad Aelfrith, né a Swynford] Di conseguenza mi sono chiesto se Sir John non l'avesse per caso dato a me. Ho setacciato i miei abiti e infatti l'ho scovato, rintanato in un angolino in fondo alla manica.” “E dire che Wilson ti accusava di essere debole in logica!” esclamò Michael scuotendo il capo e sorridendo.»

¹⁰³ V. Evangelisti, *La luce di Orione*, Mondadori, Milano 2007, cap. 35. (Avendo letto il romanzo nella versione per kindle non ho modo di rinviare a una pagina precisa dell'edizione a stampa.) Ringrazio l'amico e collega Roberto Lambertini per avermi segnalato questo romanzo, in cui compare anche Francesco Petrarca.

¹⁰⁴ P. Doherty, *Satan in St. Mary's*, 1986, ch. 17: «It's only a guess, a reasoned one, a logical deduction.» Questo è il primo di una serie di ben 22 romanzi dal 1986 al 2019. (Avendo letto il

studiosi (tra i quali Thomas A. Sebeok e Carlo Ginzburg) raccolte in un volume nel 1983¹⁰⁵, hanno tuttavia chiarito che, a rigor di termini, non di deduzione, né di induzione si tratta, bensì di abduzione che è un po' un tirare a indovinare (come si vedrà tra poco).

Umberto Eco si deve essere divertito molto a mescolare le carte ne *Il nome della rosa*: come ha spiegato nelle sue *Postille*¹⁰⁶, talvolta ha messo in bocca a personaggi medievali citazioni di autori moderni: “In quei casi — precisa Eco — sapevo benissimo che non erano i miei medievali a essere moderni, caso mai erano i moderni a pensar medievale”¹⁰⁷. Nelle *Postille* menziona Wittgenstein cui nel romanzo ci si riferisce come a un mistico tedesco che avrebbe parlato di una scala da gettare dopo essersene serviti¹⁰⁸. In realtà Eco fa una cosa molto più ardita nel costruire il personaggio di Guglielmo da Baskerville: pur presentandolo come francescano e ockhamista, ne fa (già) un critico della utilità della sillogistica¹⁰⁹, e addirittura gli fa teorizzare la logica dell’abduzione¹¹⁰ quasi con le parole stesse di Charles S. Peirce:

“Adso,” disse Guglielmo, “risolvere un mistero non è la stessa cosa che dedurre da principi primi [*deduzione*]. E non equivale neppure a raccogliere tanti dati particolari per poi inferire una legge generale [*induzione*]. Significa piuttosto trovarsi di fronte a uno, o due, o tre dati particolari che apparentemente non hanno nulla in comune, e cercare di immaginare se possano essere tanti casi di una legge generale che non conosci ancora, e che forse non è mai stata enunciata... Di fronte ad alcuni fatti inspiegabili tu devi provare a immaginare molte leggi generali, di cui non vedi ancora la connessione coi fatti di cui ti occupi: e di colpo, nella connessione improvvisa di un *risultato*, un *caso* e una *legge*, ti si profila un ragionamento che ti pare più convincente degli altri. Provi ad applicarlo a tutti i casi simili, a usarlo per trarne previsioni, e scopri che

romanzo nella versione per kindle non ho modo di rinviare a una pagina precisa dell’edizione a stampa.)

¹⁰⁵ AA.VV., *Il segno dei tre*, Bompiani, Milano 1983.

¹⁰⁶ U. Eco, «Postille a *Il nome della rosa*», *Alfabeta* 49 (1983), pubblicate poi nell’edizione economica del romanzo, a partire almeno dal 1984 (da cui cito).

¹⁰⁷ Eco, «*Postille*», cit., p. 614.

¹⁰⁸ La citazione è trasformata in antico tedesco: «Er muoz gelichesame die Leiter abewerfen, sô Er an ir ufgestigen ist.» (*Eco, Il nome della rosa*, cit., p. 567; cfr. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 6.54, in *Werkausgabe*, vol. 1, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1984: «Er muß sozusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist.»).

¹⁰⁹ Eco, *Il nome della rosa*, cit., p. 306.

¹¹⁰ Anche di quella creativa (Eco, *Il nome della rosa*, cit., p. 197), su cui si veda U. Eco, «Corna, zoccoli, scarpe. Tre tipi di abduzione», in U. Eco, *I limiti dell’interpretazione*, Bompiani, Milano 1990, 229-255.

avevi indovinato [*abduzione*]. Ma sino alla fine non saprai mai quali predicati introdurre nel tuo ragionamento e quali lasciar cadere¹¹¹.

Legge, caso e risultato corrispondono nella terminologia logica di Peirce a ‘premessa maggiore’, ‘premessa minore’ e ‘conclusione’ di un sillogismo di prima figura (deduzione), la cui combinatoria produce l’induzione (Caso, Risultato, ergo Legge) e l’abduzione (Risultato, Legge ergo Caso).

Del resto anche l’*Aristotele detective* di Margaret Doody¹¹² non si serve di sole deduzioni sillogistiche o di induzioni, ma — come sottolinea Emanuele Ronchetti¹¹³ — fa ricorso all’armamentario abduttivo classico delle indagini investigative.

3. Conclusioni

Impossibile trarre conclusioni unificate da questo mostro strabico. Per quel che concerne la prima parte, rimangono aperte alcune opzioni di ricerca. La prima ha a che fare con i commenti al *De consolazione di Boezio*: a differenza di altre opere (come il *Commento al Somnium Scipionis* di Macrobio o il *Timeo* di Platone), quest’opera continua a essere commentata per secoli¹¹⁴, almeno nelle *grammar schools*, se non nelle università. Una ricerca interessante potrebbe consistere nel confrontare le interpretazioni dei passi che richiamano la mitologia greca nei commenti risalenti al XIII e al XIV secolo con quelle di Guglielmo di Conches e altri filosofi del XII secolo. Questo confronto potrebbe falsificare (o corroborare) l’ipotesi portante della prima parte, e cioè che dal XIII secolo in avanti l’approccio allegorizzante all’interpretazione dei miti classici perderebbe

¹¹¹ Eco, *Il nome della rosa*, cit., pp. 353-354. Cfr., per esempio, Ch. S. Peirce, «Deduction, Induction, and Hypothesis», *Popular Science Monthly*, 13 (1878) 470-482 (= *Collected Papers*, 2.619-2.644; tr. it. «Deduzione, induzione e ipotesi», in Ch.S. Peirce, *Le leggi dell’ipotesi. Antologia dai Collected Papers*, a cura di M.A. Bonfantini et al., Bompiani, Milano 1984, pp. 205-221).

¹¹² M. Doody, *Aristotle Detective*, Arrow Books, London 1978 (tr. it. *Aristotele detective*, Palermo, Sellerio, 1999).

¹¹³ E. Ronchetti, «Realtà e finzione di Aristotele investigatore», in Doody, *Aristotle Detective*, cit.; tr. it., pp. 448-449.

¹¹⁴ Si veda di nuovo Montero Cartelle, «*Omne animal post coitum*», cit., ma soprattutto la panoramica fornita da Lodi Nauta, «*The Consolation: The Latin Commentary Tradition, 800-1700*», in J. Marenbon (ed.), *The Cambridge Companion to Boethius*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, pp. 255-278.

progressivamente spazio e peso in ambito filosofico (e teologico), mentre lo manterrebbe in quello letterario.

Per la seconda parte, devo dire che l'immagine del filosofo medievale e della filosofia nella narrativa contemporanea non esce sempre benissimo. Se si eccettuano gli studiosi che per diletto si sono dedicati alla narrativa (penso soprattutto a Eco e a Olga Colette), negli altri o se ne dà un ritratto caricaturale (come quello di Giles Abigny) o approssimativo (come nel romanzo di Ann Swinfen) oppure giustamente ammirativo (come in quelli di Sharan Newman). In nessun caso, se non nel romanzo di Eco (che rimane un'eccezione in tutti i sensi), la filosofia mostra *appeal* narrativo: anche Olga Colette quando mette in scena la questione disputata o *sophisma* di Roberto Kilwardby lo fa in maniera allusiva e non analitica:

Robert presenta la question: le mot «idem» doit-il être considéré comme l'adjectif de la définition ou bien comme l'adjectif de tous les prédicats? Il exposa divers arguments en faveur de chacune des deux hypothèses. Le répondant prit position pour la première et aligna une vingtaine de raisons qui appuyaient son opinion. L'opposant prit alors la parole: «C'est la seconde proposition qui est la bonne», affirma-t-il et il attaqua un à un les arguments du répondant. Ce dernier répliqua, mais brièvement. En effet, la dispute était loin d'être terminée. L'un après l'autre, les maîtres des autres écoles prirent la parole et donnèrent leur contre-arguments. Les heures avaient passé. Toutes ces critiques, répliques et réfutations paraissaient extrêmement ennuyeuses à l'oncle Richard... (segue poi in sintesi la *determinatio* di Roberto)¹¹⁵

Anche se leggiamo attentamente il resoconto, usciamo dalla disputa senza sapere quale sia la soluzione preferita da Kilwardby e per quali ragioni. Olga Colette, che ben conosce le discussioni scolastiche, si guarda bene dall'inserirne una in maniera organica nella trama del racconto. Eco fa esattamente il contrario: mette in scena una discussione sulla povertà, in cui vengono portate argomentazioni tratte direttamente dalle fonti (Ubertino da Casale cita se stesso, per esempio), e si propongono visioni politiche decisamente marsiliane (da parte di Guglielmo da Baskerville) che si inseriscono perfettamente nella narrazione.

Quale sia la soluzione migliore sul piano narrativo, non sta a me decidere. Una cosa è certa: lo studioso di filosofia medievale non è mai il lettore ideale (o il 'lettore modello')¹¹⁶ di questi romanzi: l'orientamento a un lettore inesperto, con idee vaghe o pregiudizi infondati sul medioevo e sulla filosofia medievale ren-

¹¹⁵ Colette, *D'encre et de feu*, cit., pp. 224-25

¹¹⁶ Cfr. U. Eco, *Lector in fabula. La cooperazione interpretativa nei testi narrativi*, Milano, Bompiani, 1979.

de conto delle scelte terminologiche e delle approssimazioni dottrinali e teoriche (comprese quelle di Umberto Eco o di Olga Colette), oltre che della reticenza a proposito delle dispute o delle argomentazioni filosofiche.

Per risollevare l'immagine della filosofia medievale, e del sapere medievale in generale, nella narrativa futura, mi pare che alla fine i rimedi siano tre:

1. scrivere voci aggiornate e attendibili per Wikipedia: onde evitare i danni di cui sopra (e so che diversi colleghi medievisti sono già impegnati in questa direzione);
2. proporsi come consulenti per gli scrittori di professione che vogliano cimentarsi col romanzo medievale (non si capisce perché solo gli storici debbano essere tenuti in considerazione...);
3. cimentarsi direttamente con la scrittura di romanzi filosofici di ambientazione medievale (buona fortuna a chi si metterà alla prova).

Bibliografia

1.1 Fonti medievali

- Alberto Magno, *Commentarii in III Sententiarum*, in Alberto Magno, *Opera omnia*, ed. A. Borgnet, vol. 28, Vivès, Paris 1894.
- Alberto Magno, *De animalibus libri XXVI*, ed. H. Stadler, 2 voll., Aschendorff, Münster i. W. 1916-1920.
- Anonimo, *Bestiario Harley*, ms. British Library, Harley 4751.
- Anonimo, *Problemata varia anatomica*, ed. L.R. Lind, University of Kansas Publications, Lawrence 1968 (dal ms. Bologna, Biblioteca universitaria, 1165).
- Christine de Pizan, *La Cité des Dames*, ed. E.J. Richards; in *La città delle dame*, a cura di P. Caraffi, Luini, Milano-Trento 1997.
- Egidio Romano, *De regimine principum*, ms. Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 843 (accessibile sul sito web della Biblioteca Apostolica Vaticana: http://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.843).
- Giovanni di Garlandia, *Integumenta Ovidii. Poemetto inedito del XIII secolo*, ed. F. Ghisalberti, Principato, Messina 1933.
- Guillaume de Lorris & Jean de Meun, *Le Roman de la Rose*, ed. F. Lecoy, 3 voll., Champion, Paris 1965-1970.
- Pietro Abelardo, *Logica Ingredientibus. 1. Glossae super Porphyrium*, in B. Geyer, *Peter Abaelards Philosophische Schriften*, vol. I, Aschendorff, Münster i.W. 1919.

- Pietro Abelardo, *Logica ingredientibus. Glossae super Peri ermenias*, in B. Geyer, *Peter Abaelards Philosophischen Schriften*, vol. III, Aschendorff, Münster i. W., Aschedorff, 1927.
- Pietro Abelardo, *Theologia christiana. Theologia scholarium. Recensiones breviores*, ed. E.M. Buytaert, Brepols, Turnhout 1969.
- Roberto Grossatesta, *Le Chateau d'Amour*, ed. J. Murray, Champion, Paris 1918.
- Rodolfo il Bretonese, *Quest. sup. Top. Arist.*, IV, ms. Bruxelles, Bibliothèque Royal "Albert Ier" 2910 (3540-47), ff. 196r-277v.
- Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, ed. Commissio Leonina, Roma, 1888–1906.
- Ugo di San Vittore, *De scripturis et scriptoribus sacris*, PL 175.
- Ugo di San Vittore, *Didascalicon de studio legendi*, PL 176.
- Ugo di San Vittore, *Super Hierarchiam Dionisii*, ed. D. Poirel, Brepols, Turnhout 2015.

1.2 Fonti contemporanee (romanzi)

- Borges, J.L., «La busca de Averroès», in *El Aleph*, Losada, Buenos Aires 1949.
- Colette, O. (pseudonimo di Olga Weijers e Colette Sirat), *D'encre et de feu*, Latès, Paris 1999.
- Colitto, A., *Cuore di ferro*, Piemme, Milano 2009.
- Doherty, P., *Satan in St. Mary's*, 1986 (ed. Kindle: London, Headline Publishing Group, 2012).
- Doody, M., *Aristotle Detective*, Arrow Books, London 1978 (tr. it. *Aristotele detective*, Sellerio, Palermo 1999).
- Dorozinsky, A., *Le pape, l'évêque, le philosophe*, Le cercle du midi, Paris 2008.
- Eco, U., *Il nome della rosa*, Milano, Bompiani, 1980 (nuova edizione riveduta: Bompiani, Milano 2012; nuova ed. con tavole originali: La Nave di Teseo, Milano 2020).
- *Il nome della rosa*. Introduzione e note a cura di C. Marmo, Bompiani per le Scuole Superiori, Milano 1990.
- Evangelisti, V., *La luce di Orione*, Mondadori, Milano 2007.
- Follett, K., *World Without End*, Penguin Random House, New York 2007 (tr. it. *Mondo senza fine*, Mondadori, Milano 2007).
- Franklin A. (pseudonimo di Diana Norman † 2011), *The Mistress of the Art of Death*, G.P. Putnam's Sons, New York 2007 (tr. it. *La signora dell'arte della morte*, a cura di M. C. Pasetti, Piemme, Casale Monferrato 2008).

- Frazer, M. (pseudonimo di Gail Lynn Brown, † 2013), *A Play of Piety*, Berkley, New York 2010).
- Gordon, N., *The Physician*, New York, Simon & Schuster, 1986 (tr. it. *Medicus*, Rizzoli, Milano 1988).
- Gregory, S. (pseudonimo di Elisabeth Cruwys), *A Plague on Both Your Houses*, Sphere, London 1996 (tr. it. *I segreti di Cambridge*, TEA, Milano 2007).
- Leoni, G., *I delitti della medusa*, Mondadori, Milano 2000 (ed. Oscar Mondadori, 2006).
- Mosse, K., *Labyrinth*, Orion, London 2005.
- Newman, S., *Death Comes As Epiphany*, T. Doherty, New York 1993.
- Noske, E., *Der Fall Hildegard von Bingen*, Emons Verlag, Köln 2015 (tr. it. *Il caso Ildegarda*, Emons Italia, Roma 2016).
- Schätzing, F., *Tod und Teufel*, Emons, Köln 1995 (tr. it. *Il diavolo nella cattedrale*, Editrice Nord, 2006).
- Swinfen, A. *The Bookselle's Tale*, Shakenoak Press, Scotland 2016.

2. Studi

- AA.VV., *Il segno dei tre*, Bompiani, Milano 1983.
- Carpegna Falconieri, T. di, «Cinque altri modi di sognare il medioevo. Addenda a un testo celebre», *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medioevo*, 122 (2020) 407-433.
- Dronke, P., *Fabula: Explorations into the Uses of Myth in Medieval Platonism*, Brill, Leiden - Köln 1974.
- Eco, U. & C. Marmo, «La teoria aristotelica della metafora nel Medioevo», in A.M. Lorusso (ed.), *Metafora e conoscenza*, Bompiani, Milano 2005, pp. 119-148.
- Eco, U., «Corna, zoccoli, scarpe. Tre tipi di abduzione», in U. Eco, *I limiti dell'interpretazione*, Bompiani, Milano 1990, pp. 229-255.
- «Dieci modi di sognare il medioevo», in *Sugli specchi e altri saggi*, Bompiani, Milano 1985, pp. 78-89.
- «Postille a *Il nome della rosa*», *Alfabeta* 49 (1983) (anche in appendice a U. Eco, *Il nome della rosa*, Bompiani, Milano 1984).
- *Lector in fabula. La cooperazione interpretativa nei testi narrativi*, Bompiani, Milano 1979.
- Fillmore, Ch. J., «Topics in Lexical Semantics», in *Current Issues in Linguistic*

- Theory*, ed. R. Cole, Indiana University Press, Bloomington-London 1977, pp. 76-138 (tr. it. parziale in C. Marmo (a cura di), *La semantica dei frame di Charles J. Fillmore. Un'antologia di testi*, Pàtron, Bologna 2017, pp. 55-88).
- Fredborg, K.M., *The Latin Rhetorical Commentaries by Thierry of Chartres*, Pontifical Institute of mediaeval Studies, Toronto 1988.
- Mann, J., «Jean de Meun and the Castration of Saturn», in J. Marenbon (ed.), *Poetry and Philosophy in the Middle Ages. A Festschrift for Peter Dronke*, Brill, Leiden – Boston – Köln, 2001, pp. 309-326.
- Marmo, C., «Inferential Signs and Simon of Tournai's General Theory of Signification», in C. Marmo (ed.), *Vestigia, Imagines, Verba. Semiotics and Logic in Medieval Theological Texts (XII-XIV Century)*, Proceedings of the XI Symposium on Medieval Logic and Semantics, University of San Marino, 24-28 may 1994, ed. C. Marmo, Brepols, Turnhout 1997, pp. 61-82.
- «Pierres, flèches, cigales, princes et principes: Gilles de Rome à propos des métaphores (politiques)», *Philosophical Readings*, 12/1 (2020) 112-120.
- «Simon of Tournai's *Institutiones in sacram paginam*. An Edition of His Introduction about Signification», *Cahiers de l'Institut du Moyen Âge Grec et Latin*, 67 (1997) 93-103 (errata corrige in *CIMAGL* 73, 2002, p. 259).
- McKendry, A., *Medieval Crime Fiction: A Critical Overview*, McFarland, Jefferson (NC) 2019.
- Montero Cartelle, E., «*Omne animal post coitum triste*: de Aristóteles a S. Freud», *Revista de Estudios Latinos*, 1 (2001) 107-119.
- Nauta, L., «The *Consolation*: The Latin Commentary Tradition, 800-1700», in J. Marenbon (ed.), *The Cambridge Companion to Boethius*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, pp. 255-278.
- Newman, B., «God and Goddesses: Vision, Poetry, and Belief in the Middle Ages», in Marenbon (ed.), *Poetry and Philosophy*, cit., pp. 173-196.
- Peirce, Ch. S., «Deduction, Induction, and Hypothesis», *Popular Science Monthly*, 13 (1878) 470-482 (= *Collected Papers*, 2.619-2.644; tr. it. «Deduzione, induzione e ipotesi», in Ch. S. Peirce, *Le leggi dell'ipotesi. Antologia dai Collected Papers*, a cura di M.A. Bonfantini et al., Bompiani, Milano 1984, pp. 205-221).
- de Rijk, L.M., «On the Genuine Text of Peter of Spain's *Summule logicales*. II Simon of Faversham (d. 1306) as a Commentator of the Tracts I-V of the *Summule*», *Vivarium*, 6/1 (1968) 69-101.
- Ronchetti, E., «Realtà e finzione di Aristotele investigatore», in Doody, *Aristotle Detective*, cit.; tr. it., pp. 441-449.

- Siri, F., *Le Institutiones in sacram paginam di Simone di Tournai. Contributo alla storia delle scuole teologiche di Parigi nel XII secolo*, Tesi di dottorato, Università di Roma “La Sapienza”, 2011.
- Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus*, in *Werkausgabe*, vol. 1, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1984.