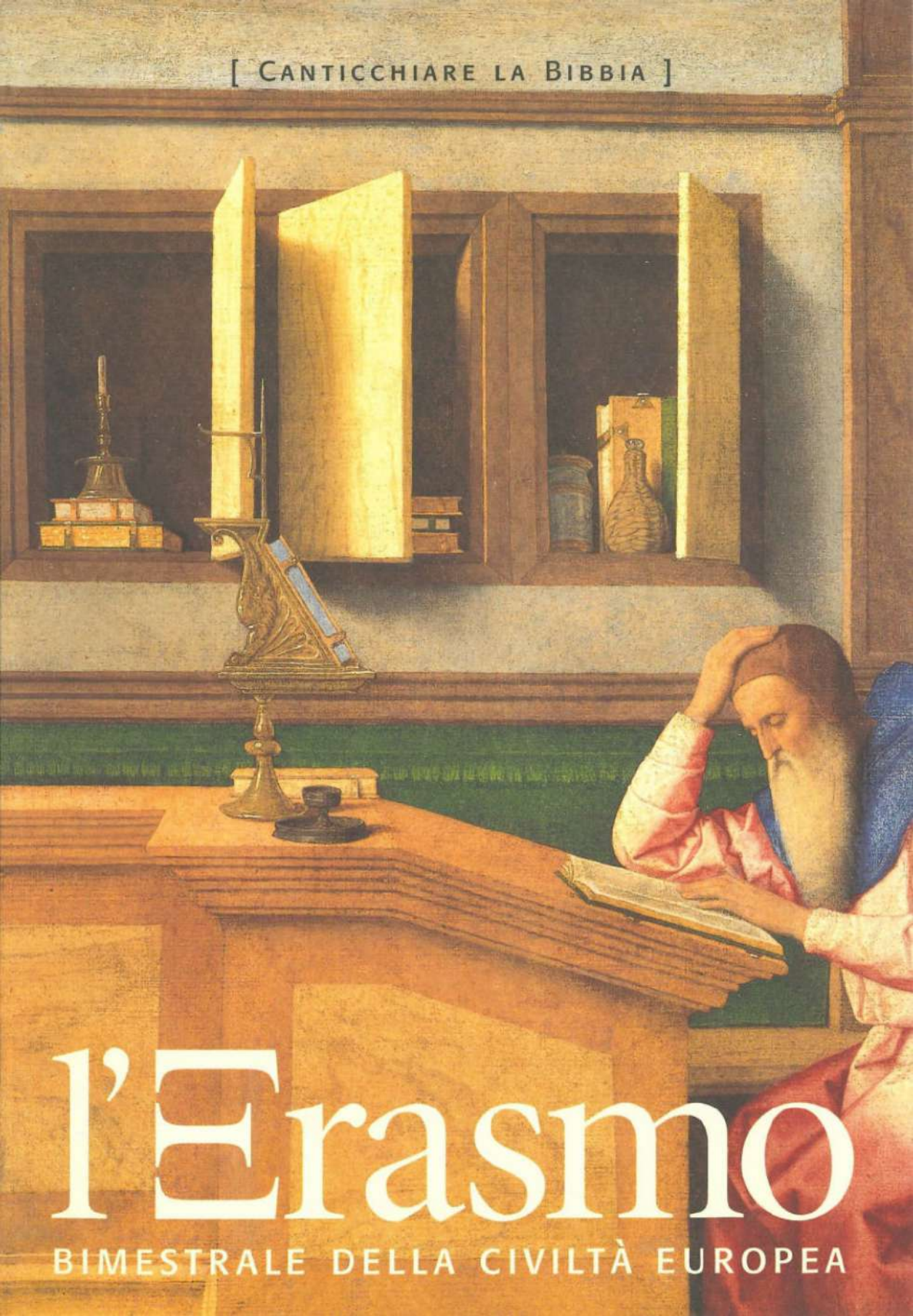


[CANTICCHIARE LA BIBBIA]



l'Erasmus

BIMESTRALE DELLA CIVILTÀ EUROPEA



l'Erasmus

l'Erasmus

BIMESTRALE DELLA CIVILTÀ EUROPEA

*Consiglio di amministrazione della
Fondazione Biblioteca di via Senato*
Marcello Dell'Utri (presidente),
Giuliano Adreani, Vittore Branca,
Carlo Carena, Fedele Confalonieri,
Maurizio Costa, Ennio Doris,
Fulvio Pravadelli, Carlo Tognoli,
Giancarlo Vigorelli

Segretario generale
Angelo de Tomasi

Collegio dei sindaci
Gianfranco Polerani (presidente),
Achille Frattini,
Francesco Antonio Giampaolo

Direttore della Fondazione
Claudio Ferri

Comitato di direzione
Carlo Carena (direttore),
Vittore Branca, Guido Canziani,
Michele Ciliberto, Tullio Gregory,
Salvatore Silvano Nigro,
Giuseppe Pontiggia,
Giancarlo Vigorelli, Maurizio Vitale

Direttore responsabile
Elena Cardani

Segretaria di redazione
Lucia Bagatta

Progetto grafico
FG Confalonieri

Impaginazione
Isabella Gianazza

Ufficio stampa
Donatella Oggioni

Ricerca iconografica
Francesca Petrilli

Referenze fotografiche
Agence photographique de la RMN,
Parigi; Jörg P. Anders, Berlino;
Archivio fotografico Soprintendenza
Archeologica di Napoli e Caserta;
Blue Skies Studio/Ernani Orcorte,
Torino; Archivio Electa, Milano;
Gemäldegalerie Alte Meister, Dresda;
Giraudon-Alinari, Firenze;
Istituto Poligrafico Zecca dello Stato,
Roma; MicroFoto, Firenze;
National Gallery Picture Library,
Londra; Foto Pedrolì, Como;
Angelo Saini, Milano;
Foto Saporetto, Milano;
Mario Falsini, Mauro
Fabbri/Archivio Scala, Firenze;
Studio Humberto Serra, Roma;
Guy Wemborne

L'editore si dichiara disponibile
a regolare eventuali diritti per
immagini o testi di cui non sia stato
possibile reperire la fonte

Gli indici di tutta l'annata saranno
compresi nel fascicolo di novembre-
dicembre

Stampa
Mondadori Printing, Verona

Fotolito
Galli Thierry, Milano

Distribuzione nazionale
Arnoldo Mondadori Editore

Pubblicità
Fondazione B.v.S.

Un fascicolo L. 25.000, € 12,91;
arretrati L. 35.000, € 18,08;
abbonamento annuo (sei fascicoli)
L. 100.000, € 51,65;
estero L. 120.000, € 61,97

Pagamento a mezzo assegno
bancario o tramite c/c bancario
n. 19418.07 (ABI 0100306, CAB
206003) intestato alla Fondazione
Biblioteca di via Senato presso
il Monte dei Paschi di Siena, sede
di Segrate

ISBN 88-87945-07-1

Sped. in abb. post. comma 26 art. 2
legge 28/12/95 n. 549 - Reg. Trib.
di Milano n. 621 del 22/09/2000

Direzione e redazione
via Senato, 12 - 20121 Milano
Tel. 02 77711471- 77711416
Fax 02 76394757
Email: l.erasmo@katamail.com

© 2001 - Biblioteca di via Senato
Edizioni

CANTICCHIARE LA BIBBIA	Guglielmo Cavallo	FULGORI BIBLICI PRIMA DI GUTENBERG	4
	Laura Mancinelli	MILLE ANNI DI PALADINI, POETI E MONACI	14
	Adriano Prosperi	LEGGERE E CAPIRE	28
	Gianfranco Ravasi	LA VULGATA DI SAN GEROLAMO AL CONCILIO DI TRENTO	40
	Carlo Carena	FAR CANTICCHIARE LA BIBBIA AL CONTADINO	42
	Michele Ranchetti	UNA DECISIONE EROICA	56
	Philippe Sellier	LA BIBLE EN FRANCE AUX XVIÈME ET XVIIÈME SIÈCLES	60
	Giansandro Cattaneo	TESTO E FIGURE PER TUTTI	68
LA MOSTRA	Stefano De Caro	SUL LUCIDO SCHERMO DEI VASI DIPINTI	82
	Maurizio Bettini	ERCOLE TRA I VELENI	90
IL LIBRO	Massimo Luigi Bianchi	LO SPACCIO DE LA BESTIA TRIONFANTE	104
	Luigi Malerba	LA VOCAZIONE LUDICA DI GIORDANO BRUNO	108
L'OSSERVATORIO	Giuseppe Pontiggia	UN GASTRONOMO DELLO STILE	111
	Sergio Givone	PENSARE È VIAGGIARE, E VIAGGIARE È INTERROGARSI	114
	Marco Carminati	IL 'PICCOLO' RINASCIMENTO MALATESTIANO E IL SUO TEMPIO	116
	Adolfo Tura	LIBRI CHE NON SI LEGGONO	119
L'INEDITO	Mario Richter	UNITI DALLA LONTANANZA	122
GENIUS LOCI	Erasmus da Rotterdam	APOLOGIA DI SAN GEROLAMO	125

FULGORI BIBLICI PRIMA DI GUTENBERG

Una storia di manoscritti che si succedono quasi sbocciando l'uno dall'altro

DI GUGLIELMO CAVALLO

LA Bibbia costituisce, insieme alla tradizione classica, uno dei due pilastri sui quali si fonda la civiltà occidentale; e in questa civiltà, che direttamente discende da quella greco-romana, rimodellata alla fine del mondo antico da una *barbaritas* germanica che non è stata solo demolitrice ma anche continuatrice e *magistra*, la Bibbia è presente e vitale non solo come testo ma anche – perché del testo segna lo stesso emergere – come libro che nel corso dei secoli ha di volta in volta riverberato esigenze dottrinali e culturali, ma anche estetiche e simboliche¹.

Limitando il discorso a prima di Gutenberg, vale a dire alla fase manoscritta della Bibbia come libro, quali ne sono stati i momenti 'forti'? Si rifletta su una circostanza: tutte le volte che si son voluti proporre o riproporre i valori fondanti del cristianesimo per richiamarne, rinnovarne o rinvigorirne il messaggio, il ricorso alla Bibbia, a tutta la Bibbia dei cristiani, ha costituito sempre la strada obbligata. E la Bibbia, quasi sempre ripartita e diffusa nei singoli libri che ne fanno una *bibliotheca* assoluta, è stata riunita in un solo o in pochi volumi di monumentale imponenza, quasi a voler rendere totale, solenne, impositivo quel messaggio. Sono questi, dunque, i momenti 'forti'.

Nel secolo IV, al momento stesso in cui il cristianesimo diventa religione istituzionale, Costantino ordina ad Eusebio di Cesarea di far allestire cinquanta Bibbie per le nuove chiese di Costantinopoli: Bibbie unitarie per concezione e manifattura. E del

Bibbia Amiatina
(codice Amiatino 1),
Inghilterra, sec. VII-VIII,
f. 796v. Firenze,
Biblioteca Medicea
Laurenziana



IV secolo si conservano i codici cosiddetti Vaticano e Sinaitico della Bibbia greca che – pur ove non siano tra le Bibbie di Costantino – ne riverberano le caratteristiche che questi aveva richiesto nella pergamena ben lavorata, nella scrittura propria di esperti calligrafi e dalla chiara leggibilità, nelle tecniche librarie accurate². È il momento in cui il cristianesimo assurge a religione di Stato, e alla nuova Chiesa che si istituzionalizza, nella nuova capitale e Nuova Roma, Costantinopoli, il segno che l'Impero da pagano è diventato cristiano è dato dalla Bibbia. La committenza costantiniana tra-

Bibbia di San Paolo,
f. 170v. Roma, Basilica
di San Paolo fuori
le Mura



scende, così, le mere esigenze culturali delle chiese metropolitane per elevarsi a 'manifesto' del trionfo del cristianesimo.

Dalla Bibbia greca alla Bibbia latina. Alla *Vetus Latina*, nella quale si riconosce la traduzione più antica, si affianca la Vulgata di san Gerolamo. E di quest'ultima è testimone una Bibbia grandiosa, la cosiddetta Bibbia Amiatina (dal monastero di San Salvatore sul monte Amiata), fatta eseguire in Inghilterra tra la fine del secolo VII e l'inizio dell'VIII da Ceolfrid, abate di Wearmouth-Jarrow per farne dono alla Chiesa di Roma³. Con gli oltre mille fogli che la compongono, la Bibbia Amiatina rappresenta per l'imponenza delle dimensioni, l'icasticità della strutturazione grafica e tecnica della pagina, la suggestione dei frontespizi illustrati del Vecchio e del Nuovo Testamento, uno dei monumenti più poderosi delle Sacre Scritture. Ed essa, pur documento significativo di quelli che furono nel Medioevo i rapporti tra la Chiesa di Roma e le isole Britanniche, viene ad assumere un ruolo altrimenti eccezionale ove si pensi che sembra avere a monte il *codex grandior* di Cassiodoro, prodotto nella comunità monastica di Vivarium, sullo scorcio del VI secolo, in un'epoca di transizione, e perciò segno di una cultura cristiana che rifonda, alla fine del mondo antico, gli statuti del sapere sulla Bibbia.

*La renovatio
dell'Europa passa
per libri-Bibbie
d'apparato allestiti
a Tours per la corte
imperiale nell'età
carolingia*

In questa storia di Bibbie che si susseguono quasi sbocciano l'una dall'altra, a rappresentarne il culmine nel Medioevo latino è l'età carolingia. Tra VIII e IX secolo, nelle figure di Carlo Magno e di Alcuino, abate di Tours, si ripete nella volontà del primo e nella capacità del secondo di realizzarla – quasi memoria di Costantino ed Eusebio – l'evento di Bibbie che orgogliosamente rivendicano, come recitano le iscrizioni versificate che le accompagnano, correttezza del testo, qualità alta della scrittura, ricompattezza dei *divini libri* in un unico codice contenitore. La *renovatio* dell'Europa dunque, nel ridefinire i suoi valori cristiani, le sue pratiche intellettuali, le sue aspirazioni universali, passa per libri-Bibbie d'apparato allestiti a Tours: sei Bibbie per cura diretta di Alcuino, e molte altre dopo di lui per la corte imperiale, che a sua

volta sovente ne fa dono a sedi episcopali e abbaziali. Sono le cosiddette Bibbie di Tours o Bibbie di Alcuino, giacché ad Alcuino ne risale comunque e consapevolmente il modello⁴: Bibbie che decretano il trionfo della Vulgata di san Gerolamo sulle altre traduzioni latine, e che si distinguono, ancora una volta, per pregio di manifattura, monumentalità di dimensioni, impatto visivo della decorazione⁵. E questa produzione di Bibbie, se da una parte si pone nel solco del *codex grandior* di Cassiodoro e della Bibbia Amiatina, si proietta d'altra parte anche oltre l'età di Carlo Magno e si disloca in altri centri di cultura carolingia, come mostra la Bibbia di San Paolo fuori le Mura, voluta – a quanto tutto lascia credere – da Carlo il Calvo.

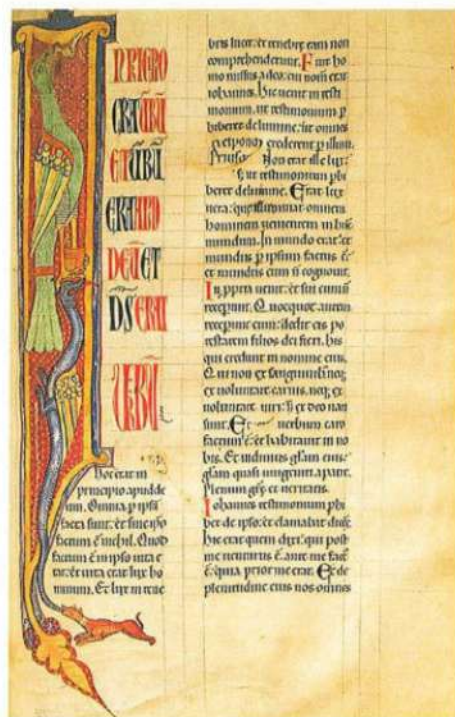
All'incirca due secoli più tardi, nell'XI, Bibbie altrettanto im-



Bibbia Toscana
(codice Edili 125),
f. 212r. Firenze,
Biblioteca Medicea
Laurenziana

ponenti (perciò dette 'atlantiche'), sono al centro di un momento capitale della storia dell'Europa cristiana⁶. Fatto notevole, mentre le Bibbie di Costantino, il *codex grandior* di Cassiodoro e la sua controfigura Amiatina, e poi le Bibbie carolingie indicano tutte poli di attrazione e di irradiazione cristiana lontani da Roma, le Bibbie atlantiche riconducono al centro della stessa cristianità la rifondazione degli statuti spirituali della Chiesa, mostrandone nella loro maestà una ricostruita e rinvigorita autorità. Si tratta di uno spostamento significativo di prospettiva: ad entrare in gioco, infatti, sono ora Roma e il Laterano.

Queste Bibbie monumentali si inseriscono non a caso in quel vasto movimento che prende il nome da Gregorio VII (1073-1085), il papa al centro di un processo storico decisivo per i destini ulteriori della Chiesa e dell'intera Europa, nel momento in cui la vita spirituale del clero rischia di corrompersi nelle piaghe della simonia e del concubinato, e l'*auctoritas* del Papato è messa in dubbio dallo scontro con l'Impero. Concepite e costruite nei dettagli secondo un programma che ne pretende fortemente unitari l'ordine dei libri biblici, le dimensioni imponenti, l'impostazione della pagina a due colonne di scrittura, le forme grafiche, le lettere decorate, le tipologie testuali, i dispositivi di lettura e d'uso liturgico, le Bibbie atlantiche mostrano i caratteri di una riconoscibilità immediata che travalica nel simbolo, e che come ogni altro simbolo può imporre in modo immediato il suo messaggio: quello di una Chiesa che attraverso le Sacre Scritture si costituisce in Chiesa universale, ritrovando le ragioni di un primato spirituale e confermandosi guida sulla terra degli umani destini su rinnovati e unitari fondamenti teologici, dottrinali, disciplinari. Le Bibbie atlantiche si rivelano, così, strumento e riflesso della Riforma gregoriana, tanto che si son volute indicare come Bibbie gregoriane. L'attenuarsi della linea più rigida della



Bibbia di Morimondo
(codice Morimondo 2),
f. 75r.
Como, Biblioteca del
Seminario Maggiore

Riforma gregoriana coincide con uno spostamento del centro di gravitazione delle Bibbie atlantiche dal Lazio verso la Toscana, e con uno spostamento di significato da manifesto ideologico a espressione d'apparato di gruppi o individui, senza tuttavia che venga a perdersi il senso di grandiosa solennità che esse ispirano.

Il secolo XII segna in tutte le pratiche della cultura scritta uno stacco che il secolo successivo consolida. La Bibbia di Cîteaux in Borgogna, centro del monachesimo cistercense, riflette una ricerca di *legibilitas* che – nel suo attagliarsi alla *ratio* che da quest'epoca in poi contraddistingue la costruzione della pagina scritta – sembra privilegiare il messaggio etico e dottrinale sull'impatto visivo e simbolico⁷, pur se in questa Bibbia si rivelano, nel repertorio illustrativo, «i sontuosi deliri di Stefano Harding»⁸, abate di Cîteaux dal 1109 al 1133, al quale si deve l'edizione-capostipite cistercense. Ugualmente, nelle fondazioni cistercensi in Italia, se pure insorge la tentazione di moduli decorativi più corposi e vivaci, come nella cosiddetta Bibbia di Morimondo, non si tratta della norma. I Cistercensi infatti – con il loro programma di ritorno all'austerità dell'esperienza monastica primitiva – tendono a ridurre all'essenziale anche la strutturazione del libro delle Sacre Scritture. Le Bibbie cistercensi, insomma, segnano in qualche modo una linea di demarcazione tra un prima e un dopo.

E il dopo sono la Bibbia glossata ('annotata') e la *Biblia parisiensis*, le quali – nel solco della Bibbia cistercense – sanciscono lo spostamento in Francia delle grandi imprese bibliche del Medioevo. La composizione di testi biblici glossati si annuncia già alla fine del secolo XI, ma cresce vistosamente nel corso del XII. Protagonisti ne sono, almeno in origine, i centri religiosi ed ecclesiastici della Francia settentrionale⁹.

Se fino a quel momento la pagina sacra era stata mera portatrice del testo, mentre alla corporosa esegesi biblica erano riservati libri a parte, nelle nuove Bibbie glossate testo e commento dialogano entro uno stesso spazio: il primo è al centro della pagina, il secondo tutt'intorno variamente ripartito tra glosse principali e glosse accessorie. La ricezione della Sacra Scrittura, autoritativa e simbolica per tutto l'alto Medioevo nella sua secca presentazione

Bibbia di Borso d'Este
(codice latino 422-
423), vol. I, f. 153v.
Modena, Biblioteca
Estense

di testo sacro, diventa pratica intellettuale, giacché continuamente messa a confronto con l'esegesi.

La *Biblia parisiensis*, glossata o meno, così detta perché Parigi ne rappresenta il centro indiscusso, è nel secolo XII il risultato di un lavoro critico-testuale, naturalmente derivato dalla esegesi, al quale si accompagna una sistemazione della struttura dei libri biblici che, nell'organizzare il testo secondo un'articolazione certa e conseguentemente scandita da dispositivi di lettura, meglio risponde a usi del libro non più limitati ad istituzione e funzioni religiose, ma estese ad una società laica ormai, nel basso Medioevo, largamente alfabetizzata¹⁰. Le innumerevoli Bibbie complete irradiatesi da Parigi o prodotte altrove sul modello parigino, pur se talora con varianti – come nel caso della Bibbia di Manfredi – presentano nel contempo unità di organizzazione interna e diversità di tipologie, da manoscritti di formato tascabile a libri sontuosamente illustrati passando attraverso esemplari vari per funzione e valore di mercato, in un'epoca in cui la produzione libraria non è più esclusiva di monasteri o sedi vescovili, ma dipende da una imprenditoria laica, cittadina, per lo più all'ombra di sedi e studi universitari.

Con la *Biblia parisiensis* termina la storia delle grandi edizioni manoscritte della Bibbia latina. Quelle che seguono sono, piuttosto, strepitosi libri d'apparato, tra i quali va ricordata almeno quella straordinaria Bibbia di corte che è la Bibbia di Borso d'Este, signore di Ferrara dal 1450 al 1471¹¹. Opera d'arte del Rinascimento ferrarese e padano progettata come evento magnifico a 'gloria degli Estensi', per grandiosità di concezione, imponenza di struttura materiale, molteplicità di ornati e di geometrie, intarsi di calligrafie e di colori, movenze di scene e di figure, complessità di architetture e di sfondi, la Bibbia di Borso è libro-spettacolo corale il quale rimanda lo spessore di una cultura che raccorda i temi del sacro con il gusto cortese, l'esercizio dell'intelletto con l'ostentazione del potere, l'inquietudine cristiana con l'ordine umanistico.

Infine, non si può chiudere questo lavoro, senza far cenno alle Bibbie volgari manoscritte, vale a dire alle traduzioni della Bibbia nelle diverse lingue volgari, quali s'ebbero a partire dal secolo

XII e sempre più largamente nei secoli successivi ad uso di quanti, *illitterati* e ignari di latino, non erano in grado di accedere al testo biblico ove non fosse mediato dalla Chiesa e dalle sue gerarchie, e perciò da griglie interpretative. Non deve sfuggire il forte significato di queste traduzioni, che determinarono una 'rivoluzione', per così dire, nell'accesso alle Sacre Scritture.

Le Bibbie volgari emanciparono gli *illitterati* dalla mediazione dei *litterati*, fino ad allora vincolante, costituirono uno spazio aperto e privo di garanzie, potenzialmente (e in più casi effettivamente) destabilizzante [...] Se in generale i volgarizzamenti ebbero la funzione di sciogliere la tensione insita nel rapporto tra latino e volgare, tra *litterati* e *illitterati*, invece i volgarizzamenti della Bibbia quella tensione la portarono all'estremo¹².

E l'estremo sarebbe stato raggiunto piuttosto dopo che prima di Gutenberg, quando gli *illitterati*, oltre ad un testo loro comprensibile, avrebbero avuto a portata di mano e a buon mercato anche un libro su cui leggerlo: il libro a stampa.

¹ Una traccia utile e aggiornata per la storia delle Bibbie manoscritte si può trovare in A. Bartoli Langeli, *Scritture e libri da Alcuino a Gutenberg*, in *Storia d'Europa*, III, *Il Medioevo*, a cura di G. Ortalli, Einaudi, Torino 1994, pp. 935-82.

² Si veda ultimamente T. C. Skeat, *The Codex Sinaiticus, The Codex Vaticanus and Constantine*, "Journal of Theological Studies", n. s., L (1999), pp. 583-625.

³ La bibliografia sulla Bibbia Amiatina è immensa: si veda *Bibliografia della Bibbia Amiatina*, a cura di V. Longo, S. Magrini, M. Palma, Viella, Roma 2000. Tra gli studi più recenti e accreditati si può rimandare almeno a Paul Meyvaert, *Bede, Cassiodorus and the Codex Amiatinus*, "Speculum", LXXI (1996), pp. 827-83.

⁴ B. Fischer, *Lateinische Bibelhandschriften in frühen Mittelalter*, Herder, Freiburg 1985.

⁵ H. Kessler, *The Illustrated Bibles from Tours*, Princeton University Press, Princeton 1977.

⁶ P. Supino Martini, *La scrittura delle Scritture (sec. XI-XII)*, "Scrittura e Civiltà", XII (1988), pp. 101-118; *Le Bibbie atlantiche. Il libro delle Scritture tra monumentalità e rappresentazione*, a cura di M. Maniaci e G. Orofino, Centro Tibaldi, Milano 2000.

⁷ Sulla Bibbia di Cîteaux si veda W. Cahn, *La Bible romane. Chefs-d'oeuvre de l'enluminure*, Office du livre, Fribourg 1982, pp. 136-43, e sulla Bibbia di Morimondo, J. Lécercq, *Les peintures de la Bible de Morimondo*, "Scriptorium", X (1956), pp. 22-26.

⁸ G. Duby, S. Bernardo e l'arte cistercense, Einaudi, Torino 1982, p. 128.

⁹ G. Lobrichon, *Une nouveauté: les gloses de la Bible*, in *Le Moyen Âge et la Bible*, a cura di P. Riché e G. Lobrichon, Beauchesne, Paris 1984, pp. 95-114; C. De Hamel, *Glossed Books of the Bible and the Origin of the Paris Booktrade*, Brewer, Woodbridge-Dover 1984.

¹⁰ L. Light, *Versions et révisions du texte biblique*, in *Le Moyen Âge et la Bible*, op. cit., pp. 75-93; R. Branner, *Manuscript Painting in Paris during the Reign of Saint Louis*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1977.

¹¹ *La Bibbia di Borso d'Este. Commentario al codice*, Panini, Modena 1997.

¹² A. Bartoli Langeli, op. cit., p. 969.

MILLE ANNI DI PALADINI, POETI E MONACI

Una tradizione da cui nasce la letteratura e la lingua tedesca letteraria, «un dialetto protestante»

DI LAURA MANCINELLI

Ai tempi di Carlo Magno circolava nella cristianità occidentale una traduzione latina del riassunto dei quattro Vangeli canonici composto in greco o in siriano dal monaco siro Taziano. Evidentemente per uso liturgico si preferiva questa *Harmonia Evangeliorum* ai testi originali, o ritenuti tali, forse perché più pratica per la lettura durante la messa e le prediche dal pulpito. Molto importante nella tradizione tedesca è dunque la traduzione fatta collegialmente nel convento di Fulda dell'*Harmonia Evangeliorum* in volgare misto di dialetti diversi, una sorta di *koiné*, perché ogni monaco portava con sé influssi della sua lingua d'origine. Questa traduzione, compiuta nell'830 e voluta da Rabano Mauro, già discepolo di Alcuino nella Scuola Palatina fondata nel 780 da re Carlo, rientra nella politica culturale del sovrano che, nel progetto imperiale evidente fin dall'*Admonitio generalis* (789), dimostra come l'unico collante che può tener unito il vasto e variegato impero, in via di costituzione, è la religione cattolica, una fede radicata nelle coscienze di tutti, anche degli strati più umili della società, cioè di contadini analfabeti.

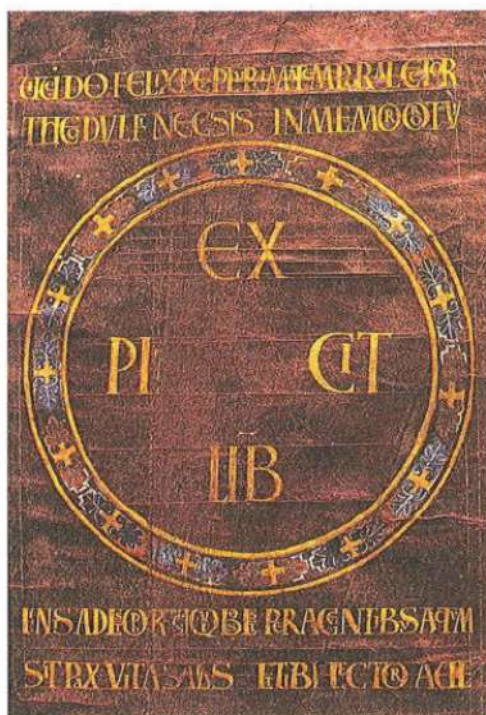
La traduzione in volgare tedesco dell'opera di Taziano prende il nome di *Evangelienharmonie*. Essa deve fornire materiale comprensibile a tutti, e per la lettura durante la messa e per le prediche dal pulpito; da quella, preti e monaci possono trarre quanto è utile per insegnare ai nuovi cristiani la vita e le opere di Cristo, e devono insegnarle in modo da essere capiti, quindi in un

linguaggio comprensibile, in bavarese ai Bavaresi, in svevo agli Svevi, tutti linguaggi facilmente derivabili dalla *koiné* della traduzione di Fulda. La grande intuizione di Carlo Magno è che i cattolici convinti saranno anche sudditi fedeli.

Il suo programma educativo, vera e propria politica culturale, dopo la sua morte nell'814 viene portato avanti dal figlio Ludovico il Pio, il quale patrocinerà molto caldamente, si potrebbe dire ordinerà, come risulta dalla prefazione in latino, la stesura di una vita di Cristo in lingua sassone, lo *Heliand* (Salvatore), composto nell'830, anonimo, prima opera letteraria derivata dalla traduzione di Taziano. È un poema composto al fine molto pratico di convincere i Sassoni, convertiti al cristianesimo con la violenza, che il nuovo Dio dei cristiani è più potente dei loro dèi, i quali non hanno saputo proteggerli. Ne vien fuori una vita di Cristo dal tono fortemente epico, in cui si insiste sulla potenza del nuovo dio e sulla sua capacità di sconfiggere tutti i nemici. Ma pur nella barbarica durezza del tono, il poema ha una sua bellezza, che contribuisce a farne un efficace mezzo di persuasione.

Circa quarant'anni dopo viene composta un'altra vita di Cristo, sempre derivata dallo stesso modello di Taziano, ma nella Germania meridionale, dallo svevo Otfrid del convento di Weissenburg. Gli Svevi sono popolazione di più antica conversione al cristianesimo, non ribelli all'impero come i bellicosi Sassoni; perciò l'autore, che non per niente si nomina, può permettersi di spiegare la sua forza poetica, il suo accentuato lirismo in versi più moderni e non legati alla tradizione epica. La medesima materia dello *Heliand*, lo stesso contenuto tratto dalla *Hevangelienharmonie*, unica fonte in circolazione nel mondo occidentale, si distende in quiete immagini campestri, in descrizioni di idilli familiari intorno all'infan-

Bibbia di Teodulfo,
sec. VII-IX: explicit.
Le Puy-en-Velay,
Tesoro della Cattedrale



zia di Gesù, la cui esistenza è immaginata nella verde campagna sveva. Lontano dal duro mondo delle rivolte e repressioni, degli eccidi e deportazioni ai danni dei Sassoni sempre ribelli, l'autore si sente libero di esprimere fino in fondo il suo animo in una perfetta fusione di linguaggio e rappresentazione, per dimostrare, come egli stesso dice, che il volgare tedesco ha raggiunto un tale grado di perfezione da poter narrare persino la vita del Signore.

Il fatto è che Otfrid si iscrive in una tradizione letteraria già matura, benché non abbia neppure un secolo di vita: la tradizione

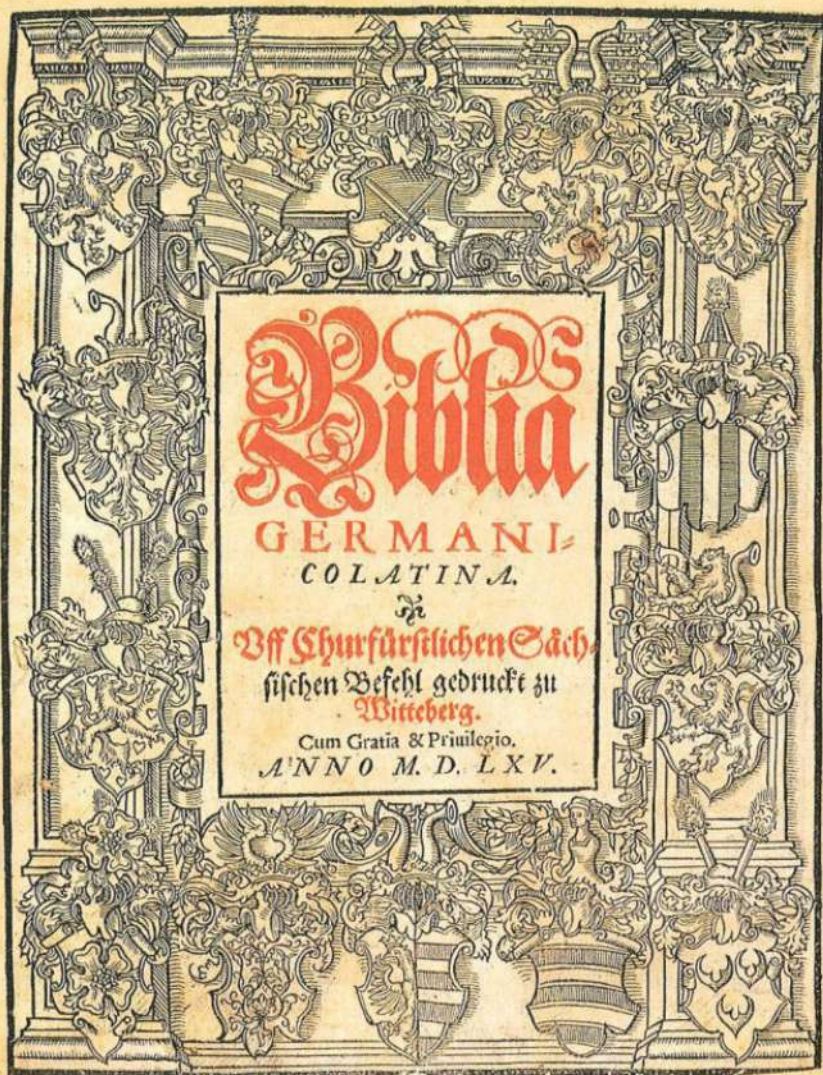
*Idilli familiari
intorno all'infanzia
di Gesù,
immaginata, nel
poema di Otfrid,
nella verde
campagna sveva*

della Germania meridionale, in quella lingua 'alto tedesco' che diventerà lingua letteraria e si evolverà senza interruzioni fino alla formazione del tedesco unitario. Infatti già al suo tempo circolavano in questa lingua componimenti, tutti di carattere religioso, giunti a noi sotto forma di brevi frammenti, spesso di grande bellezza, che testimoniano il fervore letterario della Germania meridionale. Tra queste opere troneggia con i suoi 15.000 versi l'*Evangelienbuch*, il capolavoro di Otfrid conservato pressoché intatto. Ad esso si contrappone, solitario nella Germania settentrionale, lo *Heliand* sassone, da cui non deriverà nessuna tradizione letteraria, perché la cultura sassone si spense nelle repressioni, e la cristianità imposta d'autorità non ebbe forza di mettere radici profonde. Passeranno secoli prima che il mondo sassone, trasferito dalle rive del Reno ai confini della Germania orientale, possa esprimere una sua cultura, almeno con l'efficacia che avrà al tempo di Lutero.

Nel Meridione una linea continua di studi religiosi, spesso tendenti a tornare al latino, mantengono viva la tradizione letteraria che, dopo il Mille, vede riemergere opere in volgare, tra le quali spicca la *Expositio in Cantica Canticorum* dell'abate Williram, traduzione in lingua francone del Cantico dei Cantici di re Salomone, offerta dall'autore in dono di nozze al giovane principe Enrico IV, futuro imperatore, che nel 1060 appena sedicenne doveva andare sposo a Berta di Savoia, da lui mai vista. È la prima traduzione tedesca dall'Antico Testamento giunta integra fino a noi.

Forse è proprio l'assenza di un'autorevole traduzione della

Bibbia germanicolatina,
Wittenberg 1565:
frontespizio in rosso
e nero, decorato da
una cornice xilografica.
Roma, Biblioteca
Casanatense
(su concessione
del Ministero per i Beni
e le Attività Culturali)



Bibbia che rende possibile il proliferare di movimenti religiosi, nati in Francia, i quali trovano il terreno più fertile nella Germania dell'età degli Svevi.

Come appare evidente da questo breve panorama delle origini, la letteratura del mondo germanico deriva quasi interamente dalla traduzione dell'opera di Taziano, ed è di argomento religioso anche quando, passata l'emergenza della conversione e sottomissione dei popoli germanici all'impero, diventa esercizio retorico o poetico. L'impronta religiosa è tanto potente da invadere anche il

terreno del poema epico. Quando nel 1172 il prete Konrad compone il suo *Rolandslied*, libero rifacimento della *Chanson de Roland*, la morte del paladino nel vallone di Roncisvalle è assimilata alla morte di Cristo: il cielo si oscura, la terra trema, mentre un angelo scende dal cielo per accogliere l'anima di Rolando. Lo spirito religioso pervade anche il poema cortese, come il *Gregorius* di Hartmann von Aue (fine XII secolo), trasposizione in chiave cristiana del mito di Edipo, e il *Parzival* di Wolfram von Eschenbach, dominato dalla mistica di san Bernardo di Chiaravalle. La mistica di Bernardo si diffonde in terra tedesca attraverso le sue prediche in latino, ed esse – in pieno fervore crociato – propongono sempre l'ascesa di un cavaliere da uno stato iniziale di abiezione alla perfezione del *miles Christi* da mandare a combattere in Terra Santa. Ebbene, l'eroe del *Parzival* (compiuto entro i primi venti anni del XIII secolo), è la perfetta realizzazione del cavaliere cristiano, degno di diventare il re del Graal.

Mentre trionfa la potenza della dinastia degli Hohenstaufen, la letteratura sembra dimenticare, sia in campo narrativo che lirico, le problematiche religiose per arroccarsi sui temi mondani del-

l'amore e della gioia di vivere, o del loro contrario, amarezza dell'amore non corrisposto, gelosia dell'innamorato respinto, tristezza dell'inverno dell'anima. Le crociate, quando appaiono, sono speranza di vittoria e di ricchezza da conquistare, delusione del ritorno a mani vuote. Lo splendore della corte sveva, la relativa pace del XIII secolo, forse un più alto tenore di vita, allontanano la letteratura tedesca dalle radici religiose per immergerla in temi profani. Ma quando, nella seconda metà del secolo, la potenza degli Svevi si sgretola dopo la morte di Federico II, e incomincia per il mondo tedesco un periodo di incertezza ac-

Bibbia germanicodatina,
Wittenberg 1565:
Esodo, cap. 19,
vignetta xilografica
raffigurante Mosè che
riceve da Dio le Tavole
dei Dieci
Comandamenti.
Roma, Biblioteca
Casanatense
(su concessione del
Ministero per i Beni
e le Attività Culturali)



compagnato da guerre e carestie, gli animi tornano a ripiegarsi su se stessi e cercano conforto nel dialogo interiore con Dio. L'esempio più significativo è la poesia di Mechthild von Magdeburg (1212-1280), che nel suo *Fliessende Licht der Gottheit* (La luce fluente della divinità) porta alle conseguenze estreme la mistica bernardiana, mentre i movimenti ereticali provenienti dalla Francia dilagano sul suolo tedesco e vengono soffocati nel sangue.

Anche il Trecento si chiude con un quadro di confusione religiosa, di spiritualità anarchica; ed una delle cause di questo evolversi disordinato della pietà religiosa nella Germania del XIV secolo, percorsa da profonde crisi spirituali che accompagnano l'incertezza politica ed economica, è ancora una volta l'assenza di un tessuto certo con cui confrontarsi, una traduzione completa e autorevole della Bibbia.

A ben riguardare, la cultura tedesca espressa in una delle più precoci letterature in volgare, quasi interamente di argomento religioso o dominata da temi religiosi, manca paradossalmente di quella solida base che sarebbe una Bibbia in tedesco. Anche gli autori più impegnati in campo teologico non dispongono, infatti, che della Vulgata di san Gerolamo.

Il Quattrocento, il secolo dell'Umanesimo, non darà alcun apporto positivo a questa lacuna, mentre andrà facendosi sempre più vivo nella borghesia il disagio per la dipendenza, soprattutto economica, dalla Chiesa di Roma; disagio che aveva già trovato voce due secoli prima nella poesia di Walther von der Vogelweide. La fuga di denaro verso i forzieri del papato sarà tra le cause della riforma di Lutero, e non certo l'ultima.

La figura più significativa dell'Umanesimo nel mondo germanico, Erasmo da Rotterdam, nel suo *De libero arbitrio* (1524) insiste sulla libera scelta nell'agire e sulla responsabilità del cristiano nella società. Gli risponde con il *De servo arbitrio* Martin Lutero. Negando ogni libertà al cristiano, Lutero lo sottopone alla predestinazione, alla scelta fatta per lui a priori da Dio. Con questa presa di posizione rivela la sua dipendenza dalla mistica bernar-

*Il Trecento si chiude
in Germania
con un quadro di
confusione religiosa,
di spiritualità
anarchica, con un
evolversi disordinato
della pietà*

diana, e nello stesso tempo la *vis polemica* che lo aveva indotto nel 1517 ad affiggere le sue tesi nel duomo di Wittenberg. È il segno della rottura con la Chiesa di Roma.

Lutero sa bene che il suo pensiero raccoglie i fermenti che agitano il mondo tedesco del suo tempo, con tutte le contraddizioni che lo caratterizzano e delle quali lui è emblema e vittima. Partendo infatti da una volontà di riforma interna, ampiamente giustificata dagli eccessi e dagli scandali della Chiesa di Roma, con la volontà di ricondurre il cristianesimo al rispetto della parola di

Lucas Cranach il
Vecchio, *Martin Lutero*,
1532; olio su tavola,
18,5 x 15 cm.
Dresda, Gemäldegalerie
Alte Meister



Cristo, egli scatenerà la reazione del papato, e per sottrarsi ad essa dovrà accettare la protezione dei principi tedeschi.

Fu durante il soggiorno-prigionia nel castello del principe di Sassonia che Lutero, solo e senza libri, attese a tradurre in un tedesco già abbastanza unitario il Nuovo Testamento dall'edizione di Erasmo del 1516; e possiamo pensare che in questo lavoro, al sicuro tra le mura del castello, egli trovasse conforto alla guerra da lui non voluta, ma pur tuttavia scatenata tra l'imperatore Carlo V, fedele al papa e alle sue origini spagnole, e i principi tedeschi ormai schierati con la Riforma.

Questa prima traduzione sarà resa pubblica nel 1522. Quando potrà lasciare il castello senza dover temere per la sua vita, Lutero rivedrà la traduzione ampliandola all'Antico Testamento ed eseguendo un accurato lavoro filologico di confronto tra testi ebraici e greci. Compiuta a stampa nel 1534, e arricchita delle xilografie di Lucas Cranach il Vecchio, la versione luterana contribuirà decisamente alla diffusione della sua lingua con la lettura quotidiana familiare voluta da Lutero stesso. Un testo capitale dunque e per la storia del cristianesimo e per la lingua e la letteratura germaniche. Come tale, oltretutto, si capisce, per l'importanza del contenuto, lo sentì l'Autore stesso, che non cessò di limarlo per dargli armonia e musicalità, per animarlo liricamente, specie nelle parti poetiche, quasi col soffio dello Spirito ispiratore di quelle Scritture 'sacre'. E insieme, per renderlo sempre più penetrante e popolare, per attribuirgli 'la lingua del popolo', egli la raccoglieva dalla strada e dal mercato, dai contadini e dagli artigiani e dalle loro occupazioni e mestieri.

Ne nacque un'opera che plasmò il tedesco non solo protestante e operò l'unificazione di quella lingua; per cui Jacob Grimm poté dire che il tedesco letterario moderno è, a ragione, «un dialetto protestante».

LEGGERE E CAPIRE

Bibbie in volgare tra Quattrocento e Cinquecento, nel passaggio rivoluzionario dal manoscritto alla stampa

DI ADRIANO PROSPERI

QUANDO si deve datare la svolta storica dal manoscritto alla stampa e fissarne la data con un punto di riferimento emblematico, il pensiero corre alla Bibbia di Magonza edita da Gutenberg nel 1456: la Bibbia e la stampa, come dire la tradizione e la rivoluzione. Sul libro per antonomasia si erano esercitate generazioni e generazioni di copisti e miniatori; e la nuova arte dette prova di sé proprio in una edizione della Bibbia. Nessuno percepì allora l'importanza dell'evento. Doveva passare molto tempo prima che il nome di Gutenberg diventasse l'eponimo di una grande epoca della cultura. Ma nella selezione della nostra memoria che porta a concentrare simbolicamente in quell'evento il futuro che si avanzava operano due fattori che a quella data di metà Quattrocento nessuno poteva immaginare o prevedere: da un lato, la vittoria della stampa sul manoscritto e dall'altro la crisi dell'unità religiosa europea con la Riforma di Lutero e il ritorno alla Bibbia per definire l'identità cristiana.

La diffusione della Bibbia nei volgari nazionali attraverso le edizioni a stampa fu la conseguenza di una domanda viva e appassionata di verità che creò nuove classi di lettori e nuovi modi di lettura. Da questo incontro di una tecnica in sé non nuova (anche se fino ad allora sconosciuta in Occidente) e di nuovi bisogni scaturì il carattere rivoluzionario che la stampa a caratteri mobili assunse nella storia europea: al centro della rivoluzione c'è la Bibbia. Di un libro a stampa si suppone che sia destinato alla lettura:

e leggere significa per noi un'operazione tutta intellettuale, per lo più silenziosa e privata, volta a intendere il senso letterale di ciò che si legge. Or bene, questa definizione mal si adatta agli usi che si facevano della Bibbia prima, durante e in parte anche dopo l'affermarsi in Europa della stampa a caratteri mobili. Libro sacro tanto più presente quanto meno conosciuto, la Bibbia era, intanto, oggetto di lettura quasi solo per la gente di chiesa: e anche in questo caso il termine lettura copre una gamma notevolmente ricca di usi diversi. Fermo il clero secolare al rituale e ai brani prescritti nelle liturgie sacre (del cui latino gli stessi sacerdoti intendevano assai spesso tanto quanto i fedeli, cioè nulla), erano frati e monaci a dedicarsi professionalmente al compito di elaborare e diffondere la conoscenza del senso delle Sacre Scritture. Del senso, anzi dei sensi, risultando alla fine quello letterale solo uno e non il più importante accanto a quelli morali, anagogici, allegorici. Gli altri, la gente senza lettere o senza specifiche funzioni nel corpo ecclesiastico, conoscevano la Bibbia non in forma di libro ma come denominatore comune e contenitore di realtà che andavano dalle storie scolpite sui portali o affrescate nelle navate delle chiese ai messaggi diffusi dal pulpito dai predicatori che si avvicendavano nei grandi cicli dell'Avvento e della Quaresima. Né in questo si dava sostanziale differenza tra poveri e ricchi, tra nobili e ignobili. Le Bibbie che si trovano nelle mani di nobili, principi e ricchi mercanti sono poche, intanto e comunque non destinate alla lettura come scopo prevalente. Testimonianza di devozione, prova eminente di un rapporto privilegiato con Dio, la Bibbia è in questi casi oggetto di lusso e *status-symbol* da esibire e da godere con gli occhi, non diversamente da quanto avveniva coi libri di preghiere di sovrani, aristocratici e nobildonne — i *Libri d'Ore*, ce-



*Les très riches Heures
de Jean, Duc de Berry,
sec. XIV: Ascensione.
Chantilly, Musée Condé*

lebrì soprattutto per la ricca profusione di immagini e di colori degli esemplari più sontuosi. Sono emblematiche in questo senso le vicende della Bibbia del duca di Ferrara Borso d'Este, in maniera particolare la cura con cui fu prescelta in occasione del viaggio a Roma del 1471: nel momento solenne della concessione del titolo ducale, la «Bibia nova bella» viaggiava a fianco del suo proprietario non come improbabile breviario e *livre de chevet* ma come attestato di magnificenza principesca, di raffinatezza di gusto, tale da far colpo sugli interlocutori romani.

Certo, non si debbono trascurare i processi più generali e profondi di cui atti di questo tipo sono insieme sintomo e causa. La vittoria della stampa sul manoscritto si dovette all'importanza assunta dal libro in ambienti sociali fino ad allora esclusi dal possesso delle lettere: potevano essere le classi popolari, in possesso di una cultura orale ed escluse dalla conoscenza delle lettere per la loro povertà; oppure potevano essere gli ambienti della nobiltà feudale, portati a esaltare le virtù militari cavalleresche e a disprezzare il mondo dei letterati che erano soprattutto chierici. Ma ora la funzione del libro diventava importantissima per due ragioni, diversissime ma convergenti nel porlo al centro delle dinamiche sociali: da un lato, la raffinatezza dei costumi nel mondo delle corti signorili affidava al libro e alla cultura libresco importanti funzioni simboliche e di trasmissione di valori sociali; dall'altro, la crisi profonda dei fondamenti del potere ecclesiastico spingeva anche i membri delle classi popolari a interrogarsi e a interrogare la Sacra Scrittura. Così, i libri di volgarizzamenti biblici e di pietà si diffondevano sempre più, grazie al loro prezzo accessibile, e familiarizzavano i lettori con personaggi ed episodi della Bibbia anche grazie all'uso delle incisioni che popolavano di immagini le fantasie dei lettori. Intanto, nel mondo aristocratico, lo spirito di emulazione verso i modi della cultura cortigiana spingeva verso il libro. Da questo punto di vista è tipico il modo in cui nella Brescia del 1507 l'umanista Francesco Arrigoni – un esponente di quel nuovo gruppo sociale di maestri di scuola e mestieranti di lettere greche e latine legato ormai alla sorte del libro – offriva i suoi servigi al conte Niccolò Gambara. L'Arrigoni si offriva come uomo capace di or-

nare la casa del conte di una «bella et locuplete libreria de ogni facultate et scientia ad guisa del re Ptolemeo, del re Matthia, del re Ferrante, dela Palatina a Roma, de Lorenzo de Medici, del duca de Urbino». La biblioteca era entrata a far parte degli attributi della casa di un nobile. I modelli del mecenatismo regale si imponevano anche al livello della piccola nobiltà, fino ad allora sprezzante delle funzioni e delle occupazioni di scrittura, considerate poco virili. «Ma la nostra – scriveva l'umanista – faremo senza veluto, seta, auro, argento, minio, cum pochissima spesa, non facendo transcribere in membra ma comprando li libri impressi, quali se danno adesso per uno pezo de pane et nulla spesa, per li vostri figli, amici, parenti, di piacer ancho a veder et beleza grande».

In quelle «librerie» non poteva certo mancare la Bibbia, in una delle tante edizioni che si accumularono alla fine del Quattrocento, con le loro grandi pagine dalla sobria eleganza, dove rare incisioni testimoniavano una residua volontà di rivaleggiare con la bellezza dei manoscritti. Per la gente del mestiere, teologi e predicatori, le stampe producevano invece Bibbie ove il testo era circondato e quasi assediato da glosse – ordinarie e interlineari, come le chiamavano, in grado cioè di contrappuntare parola per parola la lettura della parola sacra, in modo da offrirla già masticata e digerita, corredata come era di concordanze, esposizioni (celebre quella trecentesca di Niccolò da Lira) e di quanto i dottori della Chiesa avevano scritto al riguardo. Di testi di questo tipo si servirono quanti ebbero a che fare professionalmente con la *lectio sacrae paginae* (quando non si servirono direttamente ed esclusivamente delle fittissime annotazioni al margine del testo biblico o delle «ca-

	Col. A.	Col. B.	Col. C.	Col. D.	Col. E.	Col. F.	Col. G.	Col. H.	Col. I.	Col. J.	Col. K.	Col. L.	Col. M.	Col. N.	Col. O.	Col. P.	Col. Q.	Col. R.	Col. S.	Col. T.	Col. U.	Col. V.	Col. W.	Col. X.	Col. Y.	Col. Z.	Col. AA.	Col. AB.	Col. AC.	Col. AD.	Col. AE.	Col. AF.	Col. AG.	Col. AH.	Col. AI.	Col. AJ.	Col. AK.	Col. AL.	Col. AM.	Col. AN.	Col. AO.	Col. AP.	Col. AQ.	Col. AR.	Col. AS.	Col. AT.	Col. AU.	Col. AV.	Col. AW.	Col. AX.	Col. AY.	Col. AZ.	Col. BA.	Col. BB.	Col. BC.	Col. BD.	Col. BE.	Col. BF.	Col. BG.	Col. BH.	Col. BI.	Col. BJ.	Col. BK.	Col. BL.	Col. BM.	Col. BN.	Col. BO.	Col. BP.	Col. BQ.	Col. BR.	Col. BS.	Col. BT.	Col. BU.	Col. BV.	Col. BW.	Col. BX.	Col. BY.	Col. BZ.	Col. CA.	Col. CB.	Col. CC.	Col. CD.	Col. CE.	Col. CF.	Col. CG.	Col. CH.	Col. CI.	Col. CJ.	Col. CK.	Col. CL.	Col. CM.	Col. CN.	Col. CO.	Col. CP.	Col. CQ.	Col. CR.	Col. CS.	Col. CT.	Col. CU.	Col. CV.	Col. CW.	Col. CX.	Col. CY.	Col. CZ.	Col. DA.	Col. DB.	Col. DC.	Col. DD.	Col. DE.	Col. DF.	Col. DG.	Col. DH.	Col. DI.	Col. DJ.	Col. DK.	Col. DL.	Col. DM.	Col. DN.	Col. DO.	Col. DP.	Col. DQ.	Col. DR.	Col. DS.	Col. DT.	Col. DU.	Col. DV.	Col. DW.	Col. DX.	Col. DY.	Col. DZ.	Col. EA.	Col. EB.	Col. EC.	Col. ED.	Col. EE.	Col. EF.	Col. EG.	Col. EH.	Col. EI.	Col. EJ.	Col. EK.	Col. EL.	Col. EM.	Col. EN.	Col. EO.	Col. EP.	Col. EQ.	Col. ER.	Col. ES.	Col. ET.	Col. EU.	Col. EV.	Col. EW.	Col. EX.	Col. EY.	Col. EZ.	Col. FA.	Col. FB.	Col. FC.	Col. FD.	Col. FE.	Col. FF.	Col. FG.	Col. FH.	Col. FI.	Col. FJ.	Col. FK.	Col. FL.	Col. FM.	Col. FN.	Col. FO.	Col. FP.	Col. FQ.	Col. FR.	Col. FS.	Col. FT.	Col. FU.	Col. FV.	Col. FW.	Col. FX.	Col. FY.	Col. FZ.	Col. GA.	Col. GB.	Col. GC.	Col. GD.	Col. GE.	Col. GF.	Col. GG.	Col. GH.	Col. GI.	Col. GJ.	Col. GK.	Col. GL.	Col. GM.	Col. GN.	Col. GO.	Col. GP.	Col. GQ.	Col. GR.	Col. GS.	Col. GT.	Col. GU.	Col. GV.	Col. GW.	Col. GX.	Col. GY.	Col. GZ.	Col. HA.	Col. HB.	Col. HC.	Col. HD.	Col. HE.	Col. HF.	Col. HG.	Col. HH.	Col. HI.	Col. HJ.	Col. HK.	Col. HL.	Col. HM.	Col. HN.	Col. HO.	Col. HP.	Col. HQ.	Col. HR.	Col. HS.	Col. HT.	Col. HU.	Col. HV.	Col. HW.	Col. HX.	Col. HY.	Col. HZ.	Col. IA.	Col. IB.	Col. IC.	Col. ID.	Col. IE.	Col. IF.	Col. IG.	Col. IH.	Col. II.	Col. IJ.	Col. IK.	Col. IL.	Col. IM.	Col. IN.	Col. IO.	Col. IP.	Col. IQ.	Col. IR.	Col. IS.	Col. IT.	Col. IU.	Col. IV.	Col. IW.	Col. IX.	Col. IY.	Col. IZ.	Col. JA.	Col. JB.	Col. JC.	Col. JD.	Col. JE.	Col. JF.	Col. JG.	Col. JH.	Col. JI.	Col. JJ.	Col. JK.	Col. JL.	Col. JM.	Col. JN.	Col. JO.	Col. JP.	Col. JQ.	Col. JR.	Col. JS.	Col. JT.	Col. JU.	Col. JV.	Col. JW.	Col. JX.	Col. JY.	Col. JZ.	Col. KA.	Col. KB.	Col. KC.	Col. KD.	Col. KE.	Col. KF.	Col. KG.	Col. KH.	Col. KI.	Col. KJ.	Col. KL.	Col. KM.	Col. KN.	Col. KO.	Col. KP.	Col. KQ.	Col. KR.	Col. KS.	Col. KT.	Col. KU.	Col. KV.	Col. KW.	Col. KX.	Col. KY.	Col. KZ.	Col. LA.	Col. LB.	Col. LC.	Col. LD.	Col. LE.	Col. LF.	Col. LG.	Col. LH.	Col. LI.	Col. LJ.	Col. LK.	Col. LL.	Col. LM.	Col. LN.	Col. LO.	Col. LP.	Col. LQ.	Col. LR.	Col. LS.	Col. LT.	Col. LU.	Col. LV.	Col. LW.	Col. LX.	Col. LY.	Col. LZ.	Col. MA.	Col. MB.	Col. MC.	Col. MD.	Col. ME.	Col. MF.	Col. MG.	Col. MH.	Col. MI.	Col. MJ.	Col. MK.	Col. ML.	Col. MN.	Col. MO.	Col. MP.	Col. MQ.	Col. MR.	Col. MS.	Col. MT.	Col. MU.	Col. MV.	Col. MW.	Col. MX.	Col. MY.	Col. MZ.	Col. NA.	Col. NB.	Col. NC.	Col. ND.	Col. NE.	Col. NF.	Col. NG.	Col. NH.	Col. NI.	Col. NJ.	Col. NK.	Col. NL.	Col. NM.	Col. NN.	Col. NO.	Col. NP.	Col. NQ.	Col. NR.	Col. NS.	Col. NT.	Col. NU.	Col. NV.	Col. NW.	Col. NX.	Col. NY.	Col. NZ.	Col. OA.	Col. OB.	Col. OC.	Col. OD.	Col. OE.	Col. OF.	Col. OG.	Col. OH.	Col. OI.	Col. OJ.	Col. OK.	Col. OL.	Col. OM.	Col. ON.	Col. OO.	Col. OP.	Col. OQ.	Col. OR.	Col. OS.	Col. OT.	Col. OU.	Col. OV.	Col. OW.	Col. OX.	Col. OY.	Col. OZ.	Col. PA.	Col. PB.	Col. PC.	Col. PD.	Col. PE.	Col. PF.	Col. PG.	Col. PH.	Col. PI.	Col. PJ.	Col. PK.	Col. PL.	Col. PM.	Col. PN.	Col. PO.	Col. PP.	Col. PQ.	Col. PR.	Col. PS.	Col. PT.	Col. PU.	Col. PV.	Col. PW.	Col. PX.	Col. PY.	Col. PZ.	Col. QA.	Col. QB.	Col. QC.	Col. QD.	Col. QE.	Col. QF.	Col. QG.	Col. QH.	Col. QI.	Col. QJ.	Col. QK.	Col. QL.	Col. QM.	Col. QN.	Col. QO.	Col. QP.	Col. QQ.	Col. QR.	Col. QS.	Col. QT.	Col. QU.	Col. QV.	Col. QW.	Col. QX.	Col. QY.	Col. QZ.	Col. RA.	Col. RB.	Col. RC.	Col. RD.	Col. RE.	Col. RF.	Col. RG.	Col. RH.	Col. RI.	Col. RJ.	Col. RK.	Col. RL.	Col. RM.	Col. RN.	Col. RO.	Col. RP.	Col. RQ.	Col. RR.	Col. RS.	Col. RT.	Col. RU.	Col. RV.	Col. RW.	Col. RX.	Col. RY.	Col. RZ.	Col. SA.	Col. SB.	Col. SC.	Col. SD.	Col. SE.	Col. SF.	Col. SG.	Col. SH.	Col. SI.	Col. SJ.	Col. SK.	Col. SL.	Col. SM.	Col. SN.	Col. SO.	Col. SP.	Col. SQ.	Col. SR.	Col. SS.	Col. ST.	Col. SU.	Col. SV.	Col. SW.	Col. SX.	Col. SY.	Col. SZ.	Col. TA.	Col. TB.	Col. TC.	Col. TD.	Col. TE.	Col. TF.	Col. TG.	Col. TH.	Col. TI.	Col. TJ.	Col. TK.	Col. TL.	Col. TM.	Col. TN.	Col. TO.	Col. TP.	Col. TQ.	Col. TR.	Col. TS.	Col. TT.	Col. TU.	Col. TV.	Col. TW.	Col. TX.	Col. TY.	Col. TZ.	Col. UA.	Col. UB.	Col. UC.	Col. UD.	Col. UE.	Col. UF.	Col. UG.	Col. UH.	Col. UI.	Col. UJ.	Col. UK.	Col. UL.	Col. UM.	Col. UN.	Col. UO.	Col. UP.	Col. UQ.	Col. UR.	Col. US.	Col. UT.	Col. UY.	Col. UZ.	Col. VA.	Col. VB.	Col. VC.	Col. VD.	Col. VE.	Col. VF.	Col. VG.	Col. VH.	Col. VI.	Col. VJ.	Col. VK.	Col. VL.	Col. VM.	Col. VN.	Col. VO.	Col. VP.	Col. VQ.	Col. VR.	Col. VS.	Col. VT.	Col. VY.	Col. VZ.	Col. WA.	Col. WB.	Col. WC.	Col. WD.	Col. WE.	Col. WF.	Col. WG.	Col. WH.	Col. WI.	Col. WJ.	Col. WK.	Col. WL.	Col. WM.	Col. WN.	Col. WO.	Col. WP.	Col. WQ.	Col. WR.	Col. WS.	Col. WT.	Col. WY.	Col. WZ.	Col. XA.	Col. XB.	Col. XC.	Col. XD.	Col. XE.	Col. XF.	Col. XG.	Col. XH.	Col. XI.	Col. XJ.	Col. XK.	Col. XL.	Col. XM.	Col. XN.	Col. XO.	Col. XP.	Col. XQ.	Col. XR.	Col. XS.	Col. XT.	Col. XU.	Col. XV.	Col. XW.	Col. XX.	Col. XY.	Col. XZ.	Col. YA.	Col. YB.	Col. YC.	Col. YD.	Col. YE.	Col. YF.	Col. YG.	Col. YH.	Col. YI.	Col. YJ.	Col. YK.	Col. YL.	Col. YM.	Col. YN.	Col. YO.	Col. YP.	Col. YQ.	Col. YR.	Col. YS.	Col. YT.	Col. YU.	Col. YV.	Col. YW.	Col. YX.	Col. YY.	Col. YZ.	Col. ZA.	Col. ZB.	Col. ZC.	Col. ZD.	Col. ZE.	Col. ZF.	Col. ZG.	Col. ZH.	Col. ZI.	Col. ZJ.	Col. ZK.	Col. ZL.	Col. ZM.	Col. ZN.	Col. ZO.	Col. ZP.	Col. ZQ.	Col. ZR.	Col. ZS.	Col. ZT.	Col. ZU.	Col. ZV.	Col. ZW.	Col. ZX.	Col. ZY.	Col. ZZ.
Col. A.	א	ב	ג	ד	ה	ו	ז	ח	ט	י	יא	יב	יג	יד	טו	טז	יז	יח	יט	כ	כא	כב	כג	כד	כה	כו	כז	כח	כט	ל	לא	לב	לג	לד	לה	לו	לז	לח	לט	מ	מא	מב	מג	מד	מה	מו	מז	מח	מט	נ	נא	נב	נג	נד	נה	נו	נז	נח	נט	ס	סא	סב	סג	סד	סה	סו	סז	סח	סט	ע	עא	עב	עג	עד	עה	עו	עז	עח	עט	פ	פא	פב	פג	פד	פה	פו	פז	פח	פט	צ	צא	צב	צג	צד	צה	צו	צז	צח	צט	ק	קא	קב	קג	קד	קה	קו	קז	קח	קט	ר	רא	רב	רג	רד	רה	רו	רז	רח	רט	ש	שא	שב	שג	שד	שה	שו	שז	שח	שט	ת	תא	תב	תג	תד	תה	תו	תז	תח	תט	י	יא	יב	יג	יד	טו	טז	יז	יח	יט	כ	כא	כב	כג	כד	כה	כו	כז	כח	כט	ל	לא	לב	לג	לד	לה	לו	לז	לח	לט	מ	מא	מב	מג	מד	מה	מו	מז	מח	מט	נ	נא	נב	נג	נד	נה	נו	נז	נח	נט	ס	סא	סב	סג	סד	סה	סו	סז	סח	סט	ע	עא	עב	עג	עד	עה	עו	עז	עח	עט	פ	פא	פב	פג	פד	פה	פו	פז	פח	פט	צ	צא	צב	צג	צד	צה	צו	צז	צח	צט	ק	קא	קב	קג	קד	קה	קו	קז	קח	קט	ר	רא	רב	רג	רד	רה	רו	רז	רח	רט	ש	שא	שב	שג	שד	שה	שו	שז	שח	שט	ת	תא	תב	תג	תד	תה	תו	תז	תח	תט																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																			
Col. B.	א	ב	ג	ד	ה	ו	ז	ח	ט	י	יא	יב	יג	יד	טו	טז	יז	יח	יט	כ	כא	כב	כג	כד	כה	כו	כז	כח	כט	ל	לא	לב	לג	לד	לה	לו	לז	לח	לט	מ	מא	מב	מג	מד	מה	מו	מז	מח	מט	נ	נא	נב	נג	נד	נה	נו	נז	נח	נט	ס	סא	סב	סג	סד	סה	סו	סז	סח	סט	ע	עא	עב	עג	עד	עה	עו	עז	עח	עט	פ	פא	פב	פג	פד	פה	פו	פז	פח	פט	צ	צא	צב	צג	צד	צה	צו	צז	צח	צט	ק	קא	קב	קג	קד	קה	קו	קז	קח	קט	ר	רא	רב	רג	רד	רה	רו	רז	רח	רט	ש	שא	שב	שג	שד	שה	שו	שז	שח	שט	ת	תא	תב	תג	תד	תה	תו	תז	תח	תט																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																					
Col. C.	א	ב	ג	ד	ה	ו	ז	ח	ט	י	יא	יב	יג	יד	טו	טז	יז	יח	יט	כ	כא	כב	כג	כד	כה	כו	כז	כח	כט	ל	לא	לב	לג	לד	לה	לו	לז	לח	לט	מ	מא	מב	מג	מד	מה	מו	מז	מח	מט	נ	נא	נב	נג	נד	נה	נו	נז	נח	נט	ס	סא	סב	סג	סד	סה	סו	סז	סח	סט	ע	עא	עב	עג	עד	עה	עו	עז	עח	עט	פ	פא	פב	פג	פד	פה	פו	פז	פח	פט	צ	צא	צב	צג	צד	צה	צו	צז	צח	צט	ק	קא	קב	קג	קד	קה	קו	קז	קח	קט	ר	רא	רב	רג	רד	רה	רו	רז	רח	רט	ש	שא	שב	שג	שד	שה	שו	שז	שח	שט	ת	תא	תב	תג	תד	תה	תו	תז	תח	תט																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																					
Col. D.	א	ב	ג	ד	ה	ו	ז	ח	ט	י	יא	יב	יג	יד	טו	טז	יז	יח	יט	כ	כא	כב	כג	כד	כה	כו	כז	כח	כט	ל	לא	לב	לג	לד	לה	לו	לז	לח	לט	מ	מא	מב	מג	מד	מה	מו	מז	מח	מט	נ	נא	נב	נג	נד	נה	נו	נז	נח	נט	ס	סא	סב	סג	סד	סה	סו	סז	סח	סט	ע	עא	עב	עג	עד	עה	עו	עז	עח	עט	פ	פא	פב	פג	פד	פה	פו	פז	פח	פט	צ	צא	צב	צג	צד	צה	צו	צז	צח	צט	ק	קא	קב	קג	קד	קה	קו	קז	קח	קט	ר	רא	רב	רג	רד	רה	רו	רז	רח	רט	ש	שא	שב	שג	שד	שה	שו	שז	שח	שט	ת	תא	תב	תג	תד	תה	תו	תז	תח	תט																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																					
Col. E.	א	ב	ג	ד	ה	ו	ז	ח	ט	י	יא	יב	יג	יד	טו	טז	יז	יח	יט	כ	כא	כב	כג	כד	כה	כו	כז	כח	כט	ל	לא	לב	לג	לד	לה	לו	לז	לח	לט	מ	מא	מב	מג	מד	מה	מו	מז	מח	מט	נ	נא	נב	נג	נד	נה	נו	נז	נח	נט	ס	סא	סב	סג	סד	סה	סו	סז	סח	סט	ע	עא	עב	עג	עד	עה	עו	עז	עח	עט	פ	פא	פב	פג	פד	פה	פו	פז	פח	פט	צ	צא	צב	צג	צד	צה	צו	צז	צח	צט	ק																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																												

Bibbia Complutense
(codice d'Elci 657),
col greco dei Settanta
e trad. interlineare,
la Vulgata, testo
ebraico, caldaico
e trad. latina. Arnald
Guillén de Brocar,
Alcalá de Henares
1522: Genesi, cap. I.
Firenze, Biblioteca
Medicea Laurenziana



Hans Holbein
il Giovane, *Il teologo*,
disegno a inchiostro,
in Des. Erasmi Roter.,
Morie Encomium,
Froben, Basilea 1516,
f. N3, 2v

tene auree', dove trovavano elaborata e premasticata tutta la materia per le loro esigenze di insegnamento e di predicazione, senza bisogno di attingere direttamente alle fonti bibliche).

Ben diversa era la strada su cui si avviò la filologia umanistica di cui fu maestro Lorenzo Valla: si trattava di capire il significato della Bibbia abbandonando il percorso delle diverse scuole teologiche per analizzare invece esattamente il linguaggio dei testi. Per far questo, bisognava restaurare l'aspetto originario della pagina, eliminando le lezioni erronee introdotte

nei secoli e avvicinandosi per quanto possibile alla forma che il testo aveva nella sua forma più antica, dunque più vicina alla Rivelazione. Per questo, il possesso delle lingue ebraica, greca e latina era essenziale. Erasmo da Rotterdam espose le regole da seguire nell'accostarsi al testo della Bibbia in uno scritto che ebbe grandissima importanza: la *Ratio seu methodus*, del 1516. E soprattutto, affermò chiaramente che la Bibbia doveva essere offerta in lettura a tutti, ai contadini, ai muratori, ai Turchi e perfino alle prostitute. Era un bisogno nuovo di ritorno alle fonti; su queste basi nasceva anche una nuova scienza destinata a un grande avvenire e si abbandonava l'irta selva dei commenti teologici volti a spiegare i molteplici significati e sensi della Scrittura.

Ma intanto quella selva si offriva ancora come indispensabile a chi doveva ricavare dal testo sacro risposte buone per infiniti usi: esortazioni morali, allegorie, profezie, in una parola guide sicure per sé e per il gregge cristiano. Questo è evidente in particolare nella predicazione dei domenicani, maestri e guide intellettuali del popolo: un esempio illustre fu quello di Girolamo Savonarola, che annotò al margine con fittissime postille la Bibbia di cui si servì per la sua opera di predicatore; ma vale anche – ad anni di distanza, quando già Erasmo da Rotterdam aveva ingaggiato

battaglia con l'*antiqua gens monachorum* in nome di una teologia capace di ritornare alla lettura e all'analisi filologica del testo biblico – per Martin Lutero. Altri domenicani impegnati nel rinnovamento degli studi biblici, legati al nome di Savonarola, furono Sante Pagnini e Sante Marmochino.

Ben più celebre e ricca di conseguenze fu l'opera di Lutero. La 'scoperta del Vangelo' apparve a Lutero e ai suoi seguaci il momento essenziale della Riforma: il sedimento soffocante delle interpretazioni fu denunziato dalla Riforma protestante come il risultato di una diabolica congiura multisecolare dei 'papisti' per legittimare il loro potere. Ma intanto, dal conflitto di interpretazioni derivava un fatto rivoluzionario: la pagina biblica usciva fuori all'aria aperta con rinnovata e inattesa capacità di rimettere tutto in gioco. Nell'aspro scontro che allora per la prima volta mandò in frantumi l'unità della Chiesa cristiana nell'Europa occidentale, furono sempre più numerosi coloro che si risolsero, come scriveva un contemporaneo, «a cognoscere con studiare la Sacra Scriptura quel che li bisogna per la salute» non basandosi più come prima «su li punti di Scoto et San Tomaso, ma solo sul vero senso dell'Evangelio e della Epistola». Per questo, la traduzione della Bibbia in volgare assunse un valore rivoluzionario: la celebre impresa di Lutero, nel segreto della cella della Wartburg, segnò una svolta fondamentale nella storia della cultura e della lingua tedesca oltre che in quella del cristianesimo. Quell'impresa spicca in un panorama che, prima e dopo, vide una straordinaria fioritura di volgarizzamenti a stampa della Bibbia.

Ma non si era atteso il moto della Riforma luterana per mettere a disposizione di tutti il testo volgare non solo degli Evangelii ed epistole delle messe domenicali ma addirittura dell'intera raccolta del Vecchio e Nuovo

Hans Holbein il
Giovane, *Un monaco*,
disegno a inchiostro,
in Des. Erasmi Roter.,
Moriae Encomium,
Froben, Basilea 1516,
f. P3, 1r



Testamento. Con le sue undici edizioni quattrocentesche della Bibbia integrale in volgare, l'Italia figura al secondo posto (dopo la Germania) nella diffusione del Libro sacro. L'impresa più ragguardevole in tal senso era stata quella veneziana di Niccolò Malermi o Malerbi, uscita in prima edizione a Venezia nel 1471, per la completezza e per lo scrupolo di fedeltà all'originale con cui aveva voluto distinguersi dalle tante traduzioni parziali correnti. Una sensibilità di tipo nuovo faceva emergere di colpo la Bibbia in volgare dalla numerosa e dispersa letteratura parabiblica e dalle raccolte e florilegi evangelici di cui si alimentarono i livelli bassi dell'industria editoriale per tanto tempo. Le numerose edizioni che tennero dietro alla prima fanno pensare che il Malermi avesse centrato il suo obbiettivo e avesse risposto a preoccupazioni realmente diffuse nell'offrire «lo specchio de la salute et redemptione de la elapsa umanità» col quale si potesse «legendo intendere et con sentimento gustare et appetendo desiderare de attingere al suo ultimo fine che è vita eterna».

che è vita eterna».

Tuttavia, la mole stessa del volume, ma anche e soprattutto il fatto che gli stessi obbiettivi di edificazione spirituale potevano essere raggiunti più facilmente e rapidamente con altri mezzi spiegano la sopravvivenza e la rigogliosa disseminazione di quella letteratura parabiblica a cui si è accennato. Era una letteratura ricchissima: vi dominavano gli apocrifi, capaci di rispondere alla curiosità devota verso la vita quotidiana di Gesù e i fatti di un mondo che si immaginava meravigliosamente incantato dalla presenza di un Dio bambino.

I testi di questo genere di devozioni erano numerosissimi e si stampavano dovunque, nelle tipografie dei conventi e nelle prime aziende artigiane.

Hans Holbein
il Giovane, *il Papa*,
disegno a inchiostro,
in Des. Erasmi Roter.,
Moriae Encomium,
Froben, Basilea 1516,
f. R3, 2r



Si uel papa.) Olim
nnes episcopi, pa
e uocabantur, hoc
patres. Pappi em
teres patrem uo
bant. Bonorum
lagus.) Graci imi
enfam bonorū co
am θάλαττα ἀγα
ῶν. i. mare bonorū,
ie σὸς ὁρ ἀγαθῶν. i.
eruum bonorū uo
nt. Tot copijstā
d rifum imitat² est,
rbarum illorū uo
bulum. Sic em uo
ntur infimi scriba
ui bullas, quas uo
int, effingūt Romā.
Mulotribā.) Di
io composita e gra
u uoce & latina, signi
cans eos, qui curāt

IL
NUOVO TESTAMENTO DI
GIESU CHRISTO
SALVATORE
NOSTRO.

NUOVAMENTE DAL
l'original fonte Greco in lingua
Toskana tradotto.



Index venund. et apud ... Eadem, Ca. neralen impressorem, de
mandato specialis Sacri Officii, Romae Anno Domini 1559. Mense Ian.

nali delle città italiane: *Fioretti della Bibbia*, *Salteri e Salteruzzi*, *Pistole della domenica*, *Vangeli di san Giovanni* con allegate Orazioni di san Rocco e altre preghiere di sapore magico, talvolta veri e propri incantesimi; per non parlare delle più note *Bibliae Pauperum*, che allo sguardo dei fedeli offrivano più immagini che parole. È un flusso ininterrotto di testi che si richiamano tutti alla Bibbia e ne riproducono brani e aspetti nelle maniere più varie amalgamandoli di volta in volta con altri materiali che vanno dai Vangeli apocrifi ai riti e alle preghiere di una religione fortemente intrisa di elementi magici e folklorici. Si tratta spesso di materiali di rapido consumo, di rado conservati ancora nelle nostre biblioteche, fatti per essere venduti di porta in porta o in occasione delle fiere e delle feste dei santi. Emergono, attraverso di loro, le varie facce assunte dal pianeta Bibbia nei secoli precedenti: somma di curiosità e di erudizione sulla storia dell'universo, deposito di precetti morali ma anche di sapienza pratica, introduzione alla vita celeste e strumento per migliorare quella terrena, raccolta di novelle devote ed edificanti: e si potrebbe ancora continuare a lungo.

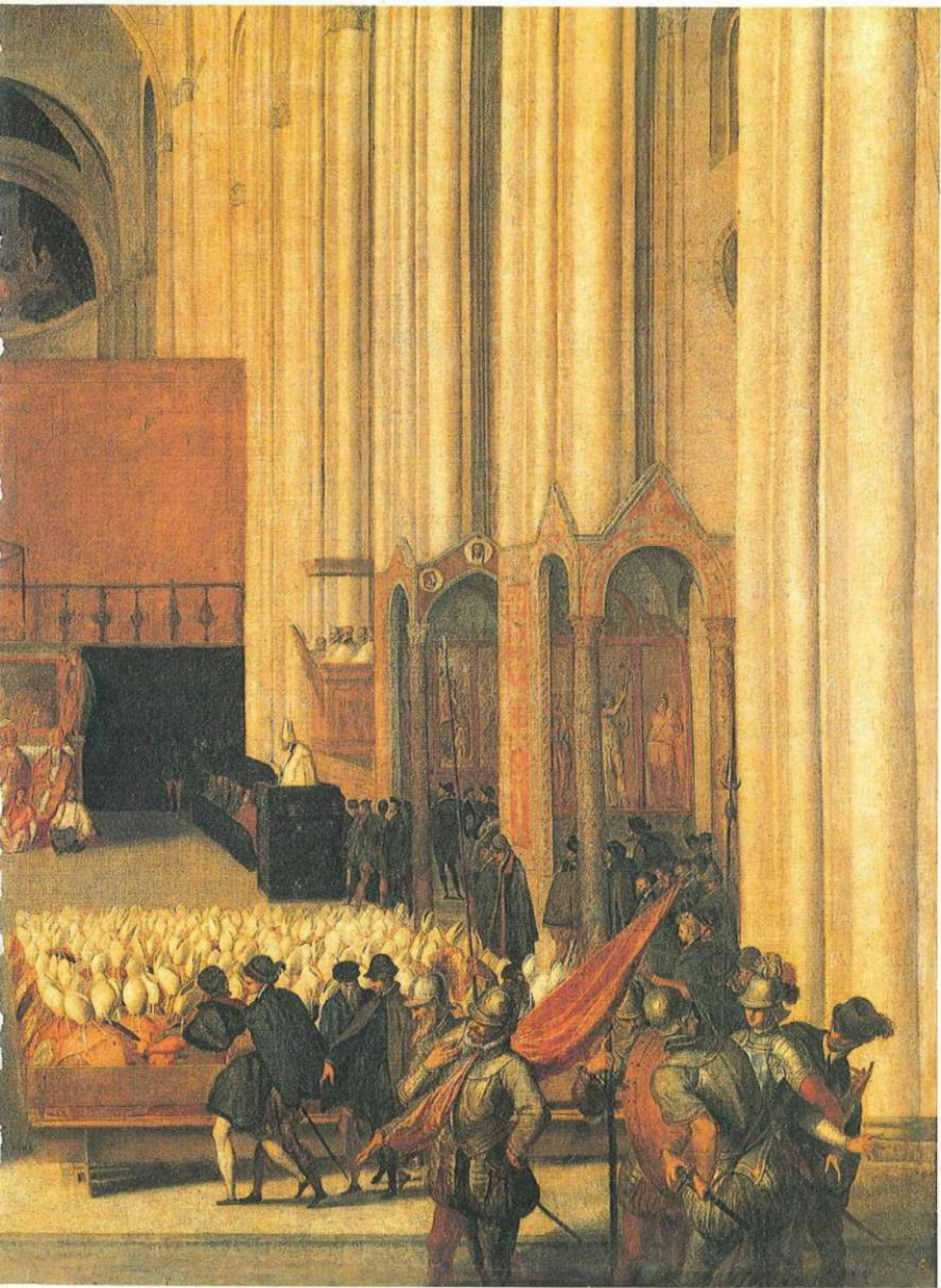
Di queste scorciatoie al gran testo la produzione editoriale doveva essere ancora prodiga nel secolo successivo e ancor più

Il Nuovo Testamento di Giesu Christo Salvatore nostro. Nuovamente dall'original fonte Greco in lingua Toscana tradotto, Gulielmo Rouille, Lione 1553: frontespizio. Roma, Biblioteca Casanatense (su concessione del Ministero per i Beni e le Attività Culturali)

Index Auctorum, et Librorum, qui ab Officio Sanctae Romae et Universalis Inquisitionis coveri ab omnibus et singulis in universa Christiana Respublica mandantur, Roma 1559: frontespizio. Roma, Biblioteca Casanatense (su concessione del Ministero per i Beni e le Attività Culturali)

Scuola italiana, metà del sec. XVI, Il Concilio di Trento, XXIII sessione nella navata centrale della cattedrale di San Virgilio; olio su tela, 180 x 123 cm. Parigi, Musée du Louvre





*Index Auctorum,
et Librorum, qui
ab Officio Sanctae
Rom. et Universalis
Inquisitionis caveri
ab omnibus et singulis
in universa Christiana
Respublica mandantur,
Roma 1559: elenco
delle Bibbie proibite.
Roma, Biblioteca
Casanatense
(su concessione del
Ministero per i Beni
e le Attività Culturali)*



avrebbe dovuto esserlo in seguito, coll'indurirsi del divieto contro-riformistico della Bibbia in volgare. In pieno dibattito sulle idee della Riforma protestante, un *Libretto volgare* di divulgazione delle idee luterane stampato anonimo nel 1525 prometteva ai suoi lettori di insegnare rapidamente: ancora una volta, si voleva offrire un condensato e una interpretazione sommaria e di agevole comprensione ai lettori che non avevano gli strumenti né – si presumeva – la capacità di accedere direttamente al testo biblico. Ma a questa data ormai le cose erano cambiate: proprio dal mondo dei 'semplici' – artigiani, donne, contadini – era emersa una volontà indiscutibile di non lasciare più agli altri, ai dottori, il diritto esclusivo di leggere e interpretare il libro sacro.

A questa volontà, la stampa fornì lo strumento adatto: la traduzione in volgare della Bibbia, ma soprattutto dei Vangeli e delle Epistole paoline, in edizioni tascabili, che potevano essere portati

appresso e consultati per rinfacciare ai predicatori nelle chiese silenzi, omissioni e inesattezze, per discutere in bottega o al mercato delle cose che stavano a cuore e decidere così per conto proprio chi aveva ragione nella grande controversia tra Roma e Wittenberg.

Il fiorentino Antonio Brucioli fu il protagonista della nuova stagione: mentre durava ancora la fortuna della traduzione del Malermi, Brucioli tradusse e stampò il Nuovo Testamento dalla versione latina di Erasmo e l'Antico dal testo stabilito dal Pagnini. Dal 1532 in poi, le edizioni tascabili del Nuovo Testamento e soprattutto delle Epistole paoline furono lo strumento più diffuso nelle discussioni che in materia di religione si accesero sulle piazze e nelle botteghe delle città italiane. Ma le autorità romane non tol-

*Biblia vtriusq; Testamenti, cum noua interpretatione, & copiosis-
sissimis in eam Annotationibus per Rob. Stephanū 1557.
Bibiorū Index Coloniae impressus, in ædibus Quentellianis 1529
Cum vniuersis simulibus Biblijs vbicunq; excusis.*

*Biblia omnia vulgari idiomate, Germanico, Gallico, Hispanico,
Italico, Anglico, siue Flandrico, &c. conscripta nullatenus vel
imprimi, vel legi, vel teneri possint absq; licentia sacri Officij
S. Ro. Inquisitionis.*

lerarono quello stato di cose: lo spirito critico con cui si confrontava il messaggio cristiano dei Vangeli con la realtà del potere ecclesiastico contemporaneo minacciava i fondamenti della Chiesa. Cominciarono i sospetti, i divieti, i processi. Brucioli fu processato dall'Inquisizione e l'Indice dei Libri proibiti pubblicato da Paolo IV nel 1559 vietò che si tenesse senza licenza ogni e qualsiasi versione volgare della Bibbia. Un ordine del papa impose ai confessori di chiedere per prima cosa ai penitenti se avevano libri proibiti o se conoscevano chi ne avesse e vietò di assolverli se prima non si recavano a confessare e denunciare se stessi e gli altri all'Inquisizione. Con questo mezzo di una durissima vigilanza poliziesca, i 'semplici', le donne, furono ricacciati nel silenzio e nella subordinazione, le stamperie dovettero tornare forzatamente al latino e alle edizioni riservate agli addetti ai lavori. La Bibbia divenne un libro proibito nel mondo cattolico e finì sui roghi. Dal 1567 in poi, non si ha più nessuna edizione di versioni bibliche in Italia. Stroncata sul nascere la filologia biblica che aveva avuto in Italia le sue origini, la Bibbia vi divenne un libro sconosciuto. L'ultimo grande frutto italiano di quella stagione di rapporti tra stampa e Bibbia – la celebre Bibbia di Giovanni Diodati, il biblista ginevrino di famiglia lucchese amico di frà Paolo Sarpi – maturò fuori d'Italia e quando vi fu importato di nascosto non trovò più tra i suoi lettori né contadini né lavandaie. Si dovette attendere il Risorgimento e la fine del potere temporale dei Papi perché le società bibliche protestanti ne riprendessero la diffusione in Italia.

Era il mattino dell'8 aprile 1546. Si celebrava in Trento la quarta sessione dell'omonimo Concilio. I Padri sinodali definivano formalmente il Canone dei libri sacri e ispirati, ammonendo che «se qualcuno non avesse accolto come sacri e canonici gli stessi libri integri con tutte le loro parti, così come nella Chiesa cattolica si è soliti leggere e si trovano nell'antica Vulgata latina, e avesse coscientemente e coerentemente disprezzato le suddette traduzioni, sia anatema». Entrava così in scena la celebre versione della Bibbia che san Gerolamo aveva laboriosamente condotto a termine nell'aspra solitudine del monastero da lui fondato presso la grotta della Natività di Cristo a Betlemme dodici secoli prima.

Nella sessione pomeridiana di quell'8 aprile 1546 il Concilio approvò dunque il decreto *Insuper* che conteneva questa solenne dichiarazione riguardante proprio la Vulgata: «Considerando che non sarà di poca utilità per la Chiesa di Dio sapere chiaramente fra tutte le edizioni latine in circolazione quale è l'edizione autentica dei libri sacri, questo sacrosanto Sinodo stabilisce e dichiara che l'antica edizione della Vulgata, approvata dalla stessa Chiesa da un uso secolare, dev'essere ritenuta come autentica nelle pubbliche letture, nelle dispute, nelle predicazioni e nelle esposizioni, e che nessuno, per nessuna ragione, può avere l'audacia o la presunzione di respingerla».

Leggendo il testo, affiora subito una domanda: cosa significa questa «autenticità», che renderà la versione geronimiana non solo un 'grande codice' nella cultura cattolica del Cinquecento e in quella dei secoli successivi, ma anche un

vessillo nella polemica con la Riforma protestante?

Il senso di quella definizione riservata alla Vulgata può essere ricostruito già a partire dalla discussione conciliare. Il presidente della commissione incaricata di redigere il testo del decreto precisò che, di fronte alla molteplicità delle edizioni della Bibbia in circolazione e alla loro qualità spesso di basso profilo, era necessario indicare un'edizione tipica da considerare come «autentica nelle pubbliche letture, nelle dispute, nelle predicazioni ed esposizioni», senza per questo escludere il valore dell'antica traduzione greca dei Settanta e di altre versioni pregevoli e venerate. Non si trattava, quindi, di un'autenticità di indole strettamente letteraria né rigorosamente dogmatica, ma di ordine giuridico, disciplinare e pastorale. La Vulgata in pratica veniva proclamata come la versione ufficiale della Chiesa da usare nella liturgia e nel dibattito teologico. Non si affrontava perciò la questione del valore dei testi originali, come avrebbero voluto alcuni Padri conciliari.

È significativo osservare che i teologi papali di Paolo III a Roma avanzarono riserve sull'orientamento del Concilio, prima del pronunciamento, sulla base delle varianti e persino degli errori della versione geronimiana rispetto agli originali, errori che si sarebbero dovuti emendare. La risposta fu che non si trattava di canonizzare la Vulgata come una traduzione perfetta ma di offrire ai cattolici un testo biblico sicuro e non sospetto di deviazioni dottrinali, così da servire come fondamento per la liturgia, la vita ecclesiale e la riflessione teologica. A questo scopo la traduzione di Gerolamo rispondeva in modo soddisfacente e perciò poteva essere considerata giuridicamente «autentica»: e come precisa Marie Joseph Lagrange,

«un atto autentico è quello che è rivestito di tutte le forme richieste e che fa fede in pubblico. [...] Nulla, né nei termini del Concilio né nelle deliberazioni antecedenti, indica che si è inteso certificare la conformità della Vulgata con gli originali autentici».

La discussione sulla dichiarazione del Tridentino ebbe un lungo strascico anche nei secoli successivi e non è nostro compito ora ricostruirla. Un punto fermo fu posto dall'enciclica *Divino afflante Spiritu* di Pio XII (30 settembre 1943), che parlò esplicitamente di «autenticità giuridica» e non tanto «critica». La Vulgata era, perciò, presentata come un documento valido in sede di fede e di costumi, così da poter essere usata «pubblicamente». Il Concilio di Trento aveva, peraltro, determinato il perimetro di questa validità pubblica, evocando

le *lectiones*, cioè l'insegnamento e la lettura liturgica, le «dispute», le «predicazioni», cioè l'uso pastorale, e le «esposizioni», vale a dire la catechesi e i commenti esegetici. Non si era fatto cenno all'autenticità critica, cioè alla fedeltà al testo originale in tutti i suoi punti, anche se – com'è ovvio – indirettamente si riconosceva una conformità sostanziale coi testi originali, altrimenti sarebbe caduta la stessa validità giuridica (le varianti testuali sarebbero, allora, da considerarsi come espressione della tradizione interpretativa della Chiesa, illuminata e guidata dallo Spirito Santo).

La Vulgata divenne così, a partire da quel pomeriggio dell'8 aprile 1546, una vera e propria stella polare nella vicenda teologica e, più in genere, nella vicenda culturale dell'Occidente cristiano.



Pietro Soave, *Historia del Concilio Tridentino*, John Bill, Londra 1619: frontespizio. Milano, Biblioteca di via Senato

FAR CANTICCHIARE LA BIBBIA AL CONTADINO

Glorie, ansie e dolori alla ricerca della «giusta parola»

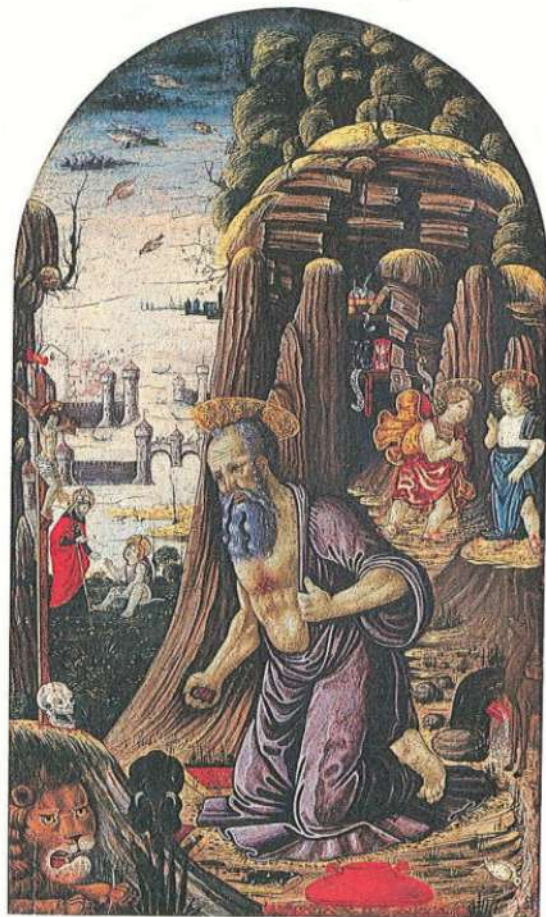
DI CARLO CARENA

RICHARD Pace, grecista, diplomatico, decano di San Paolo racconta nel *De fructu* (1517) di un prete che recitando il post-communio della messa soleva dire *quod ore mumsimus* anziché *sumpsimus*; e che istruito sulla forma corretta, si rifiutò di cambiare «il vecchio per il nuovo». Non solo o non tanto per misoneismo quanto per non dissipare con la conoscenza esatta del senso letterale ed effettivo del testo il suo valore mistico, incorporato in una formula vocale cristallizzata nel tempo e recepita per sempre.

Di fronte a questa tradizione gretta e nobile, fondata da secoli sul latino della Vulgata di san Gerolamo, si apre il lavoro, e il dramma, dei traduttori ed editori cinquecenteschi del testo biblico in Europa, soprattutto nel Nord. Il latino geronimiano apparve, come si sa, a stampa nell'officina di Gutenberg a Magonza fra il 1452 e il 1456. Ma il greco del Nuovo Testamento non fu pubblicato che sessant'anni dopo, nel marzo del 1516, da Johann Froben a Basilea col titolo inusitato ma patristico di *Novum instrumentum*. Non fu solo uno splendido volume, ma un atto rivoluzionario. Curava l'opera Erasmo da Rotterdam, amico di Froben e allora residente nella città renana, anzi nella casa stessa di Froben. Il lavoro preparatorio durava da tempo, almeno dal 1511, anno a cui risale la stesura anche di una versione latina embrionale: dapprima la collazione in Inghilterra dei manoscritti greci (quattro e poi cinque, altri per la seconda e successive edizioni), poi di quelli della Vulgata, poi la traduzione latina; infine verranno le annotazio-

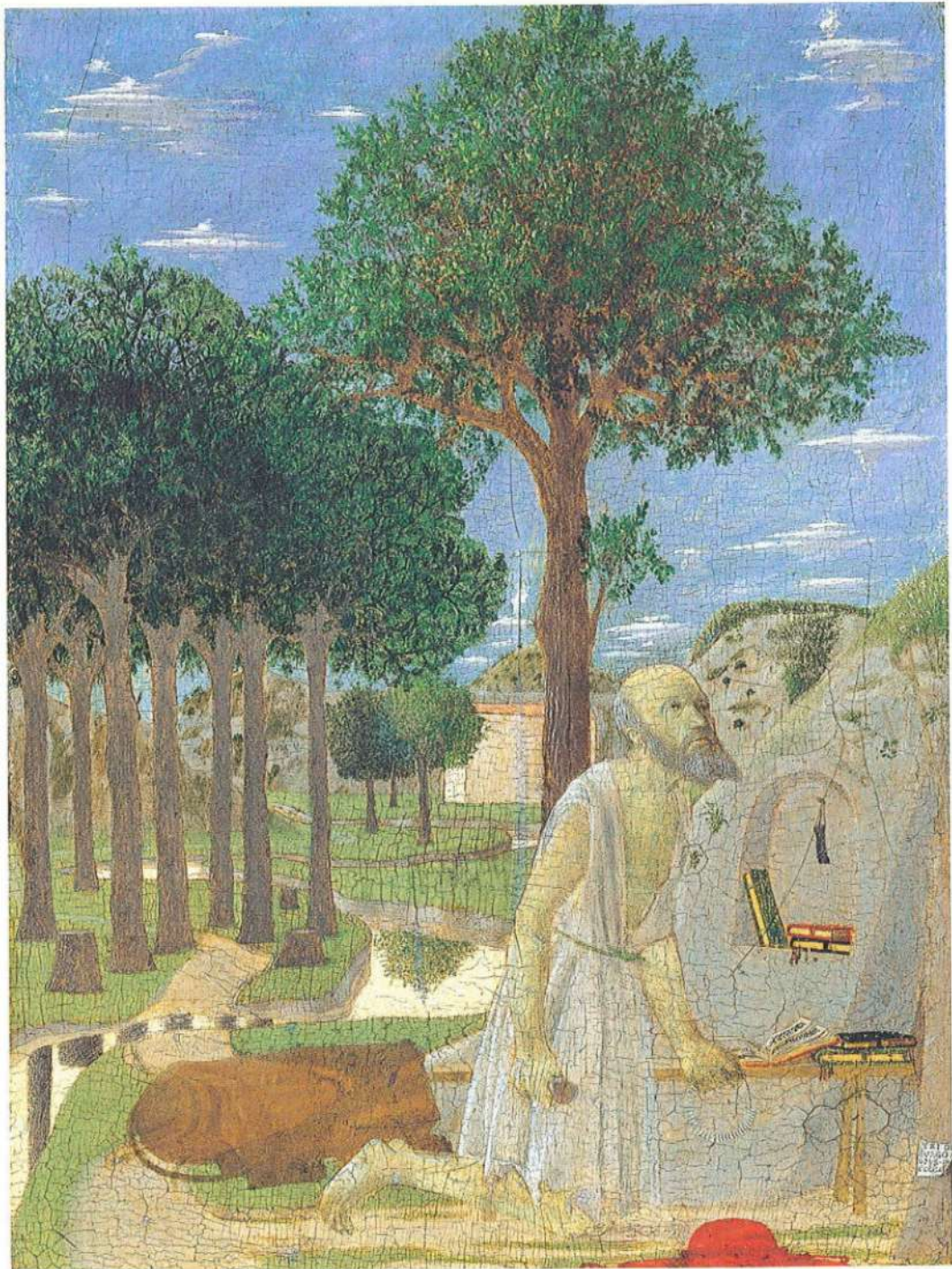
ni. Il processo conclusivo fu invece molto più spiccio e durissimo: uso dei manoscritti più facilmente accessibili in loco per ogni parte del Nuovo Testamento; intervento su uno dei più recenti con le correzioni a suo giudizio necessarie ma riferendo in nota le varianti degli altri.

La qualità dei manoscritti utilizzati, molto scadenti, tutti minuscoli e molto tardi (uno del secolo XII, uno del XIII, tre del XV) e la fretta con cui l'opera venne costituita e stampata, in 1200 copie¹, in soli sei mesi per circa 1000 pagine in folio su due colonne, la priva di un grande valore scientifico. Si pensi ad esempio che Erasmo, non trovando gli ultimi sei versetti dell'Apocalisse nel codice che usava come unica sua base, li stampò facendo egli stesso una ricostruzione



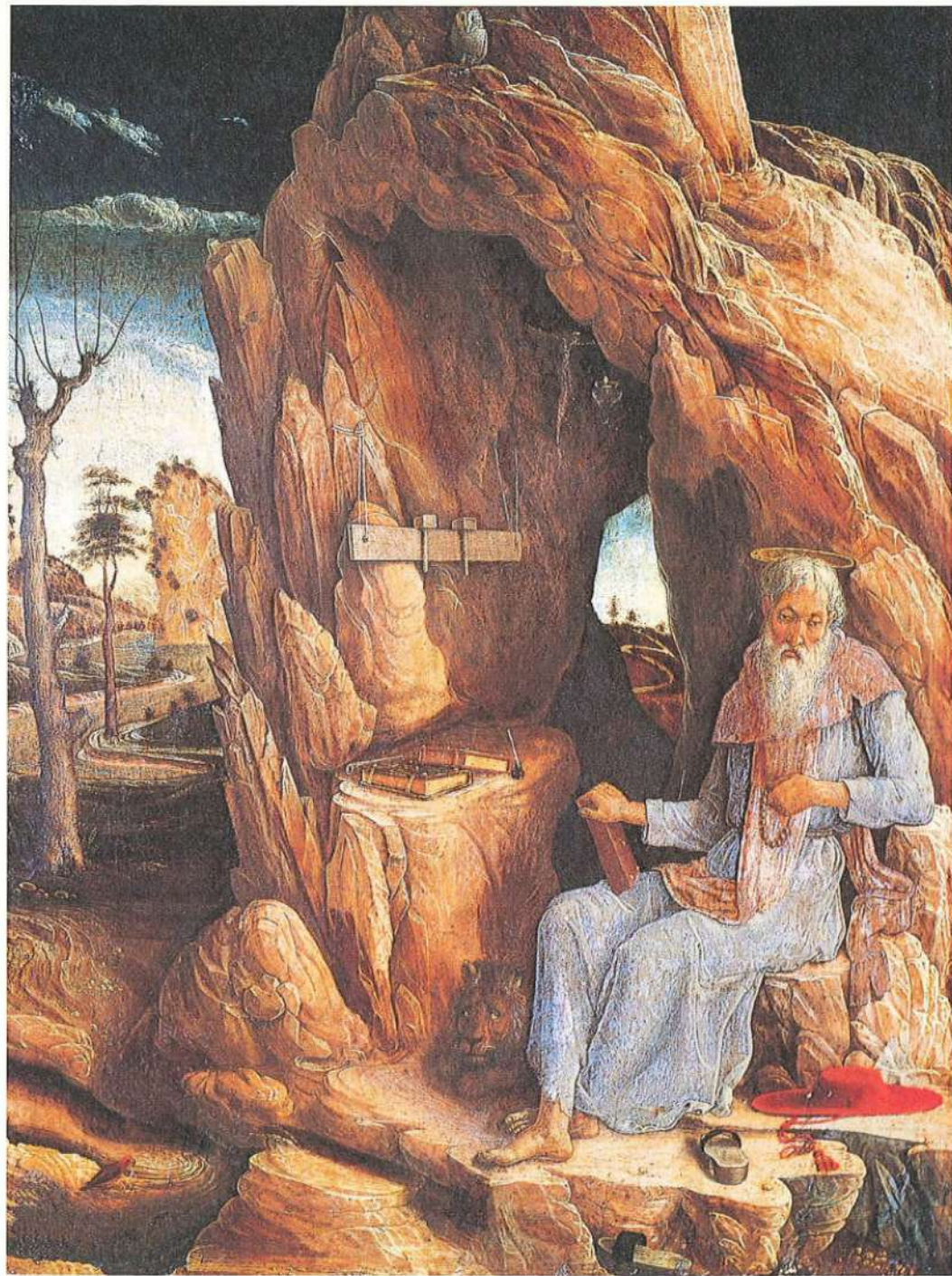
del greco mediante una retroversione del latino; procedimento che usò per colmare anche altre lacune, talora di semplici parole talora di intere frasi². Eppure la sua importanza fu enorme, poiché quell'opera diffondeva un testo cruciale, tenuto tendenzialmente nelle università, nei monasteri e nelle curie come i rotoli di Mosè erano preservati nell'Arca e gli annali e il calendario romani nella sede dei pontefici. E lo diffondeva nella versione greca, mentre in Occidente durante tutto il Medioevo aveva prevalso il solo latino. E veniva innovata anche quella versione latina, la Vulgata di san Gerolamo, su cui tutto si era fondato nella Chiesa da più di un millennio e che era stata consacrata dalla teologia, dalla liturgia e dalle orazioni. Se esitava il prete inglese del *munsimus*, figuriamoci i teologi e i canonisti. Basta leggere le spiegazioni, le cautele, le difese e gli attacchi sparsi nell'Apologia che Erasmo pensò bene di pre-

Jacopo del Sellaio
(circa 1441-1493),
*San Gerolamo
col Bambin Gesù
e san Giovannino,
sant'Agostino e
l'angelo*; olio su tavola,
63 x 40 cm.
Coll. privata



Piero della Francesca,
San Gerolamo; olio su
tavola, 51 x 38 cm.
Berlino, Staatliche

Museen zu Berlin
Preußischer
Kulturbesitz,
Gemäldegalerie



Andrea Mantegna,
San Gerolamo; olio su
tavola, 48 x 37 cm.
San Paolo, Museo d'Arte

mettere al grosso tomo; per non dire delle collegate *Adnotationes*, in cui alla filologia si accompagna il colloquio, l'ironia, la satira, com'è nel costume del genio olandese, di molti suoi contemporanei, e prima di loro dello stesso san Gerolamo. Il successo della pubblicazione fu enorme. L'opera si diffuse in tutta l'Europa – 3300 copie con la seconda edizione del 1519 – grazie anche alla dedica a papa Leone X e ai suoi brevi di approvazione quale «utile allo studio della teologia e delle fedi ortodossa». Rimase fino all'Ottocento il testo ufficiale della Chiesa luterana, e su di esso Martin Lutero compì la sua traduzione tedesca.

Erasmus parte da un'amara constatazione e da un pio proposito, che suonano insieme come un'esortazione e una critica: si studiano tante filosofie e non si studia l'unica davvero salutare, quella cristiana; conviene dunque divulgarla, e prima di tutto divulgare la parola del suo Fondatore. Colto e intelligente come nessuno al suo tempo e come pochi in altri, il Roterodamo dichiara nella *Paraclesis* che pure accompagna l'edizione, un vero piccolo trattato:

Dissentito aspramente da coloro che si oppongono alla lettura da parte del popolo delle divine Scritture tradotte in volgare, quasi che gli insegnamenti di Cristo siano tanto ingarbugliati da poter essere capiti a mala pena da pochi teologi, e il presidio della religione cristiana risieda solo nell'essere sconosciuta. [...] Come vorrei che tutte le donnette leggessero il Vangelo, leggessero le lettere paoline! Oh se questi testi fossero tradotti in tutte le lingue, in modo che da essere letti e conosciuti non solo dagli Scozzesi e dagli Irlandesi ma anche dai Turchi e dai Saraceni! [...]. Oh se ne canticchiasse qualche parte il contadino all'aratro e il tessitore all'arcolaio, e che il viandante alleviasse la noia del cammino con le sue narrazioni!

Questo semplice lavoro di divulgazione entrava in una più vasta prospettiva, faceva parte del programma erasmiano didattico e riformatore. Rimasto sempre in bilico, per sua natura intellet-

tuale e caratteriale, e mai oltre qualsiasi frontiera, Erasmo partecipa del bisogno innovatore che esploderà in Germania: uscire dalla scienza occulta e guidata e dai sofismi teologici medievali; riproporre i testi, da quelli attingere direttamente e interpretarli senza pregiudizi; attingere anche alla letteratura profana e immettervi alla pari l'incomparabilmente superiore letteratura cristiana.

Nella pratica del lavoro Erasmo si attiene a certe norme 'scientifiche' che riprende in parte da Lorenzo Valla. Il Valla in alcune delle sue *Adnotationes* (scoperte da Erasmo stesso nel 1504 e da lui pubblicate l'anno seguente) aveva posto come principio fondamentale di una traduzione così letteraria come sacra che diverse parole greche siano rese con diverse parole latine e viceversa, così che la stessa parola latina costantemente corrisponda alla stessa parola greca; anche più in generale aveva fissato come regola di qualsiasi traduzione l'obbedienza alle norme delle lingue. Perciò egli usa spesso confrontare gli usi della Vulgata con espressioni corrispondenti di autori classici quali Cicerone, Plauto, Virgilio, Curzio Rufo, Aulo Gellio. È convinto che anche il traduttore moderno della Bibbia deve servirsi di quel latino classico che gli umanisti hanno sviluppato dai modelli degli scrittori antichi. In una delle sue *Annotazioni*, per l'inizio della Lettera ai Romani, si legge su san Tommaso:

*Uscire dalla scienza
occulta e guidata
e dai sofismi
teologici medievali,
riproporre i testi
e attingere anche
alla letteratura
profana*

L'Aquinate, uomo d'altronde grande non soltanto per il suo secolo, [...] meritava certamente di avere anche bravura nello scrivere e tutti gli altri strumenti della buona letteratura. [Ciò si deve in buona parte] a quei tempi sciagurati, in cui la buona letteratura era quasi del tutto sprofondata.

Erasmo elabora i testi sacri con la stessa lingua delle sue traduzioni profane, seguendo con maggiore scrupolo lo stesso metodo che aveva elaborato per quelle di Euripide, Plutarco, Luciano; se mai scendendo dall'aurea retorica al più piano discorso apostolico e a un collegamento più stretto con l'originale, cercando la siste-

Vincenzo Catena
(m. 1531),
*San Gerolamo nel suo
studio*; olio su tela,
75,9 x 98,4 cm.
Londra, National Gallery





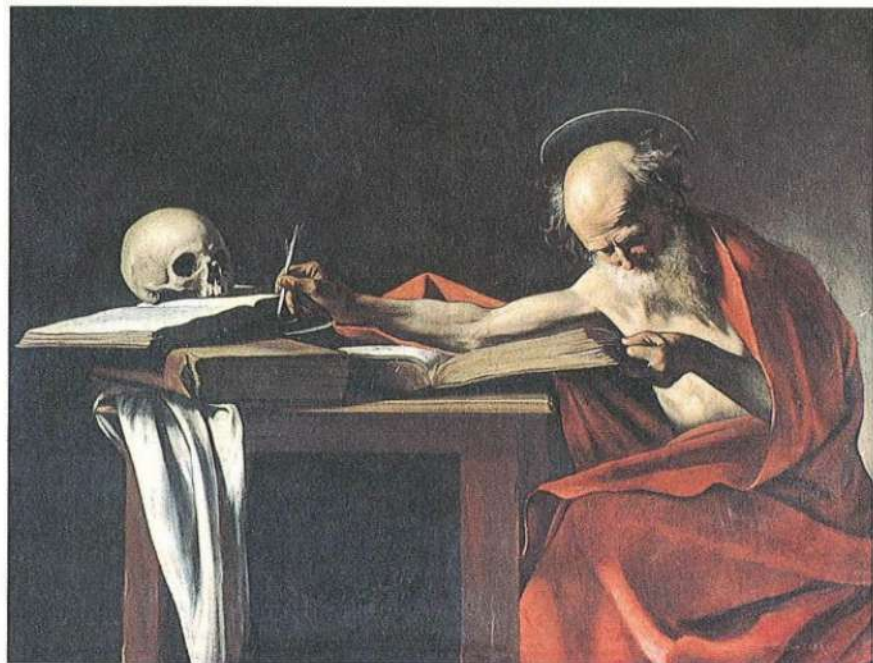
maticità nella resa dello stesso vocabolo greco, a costo anche di ripetizioni; impuntandosi su un articolo, su un participio³. Evita il terreno dell'esegesi teologica, per cui si sa meno provveduto e interessato, mentre è sul miglioramento stilistico del testo geronimiano che s'impegna a fondo: eliminare le ambiguità e le oscurità, correggere gli errori grammaticali e sostituire le espressioni improprie, elaborare passaggi troppo succinti. Tutto un lavoro di ripulitura stilistica che è il marchio dell'Umanesimo e dell'umanista⁴.

La letteratura non meno della teologia suscitò furiose reazioni, quasi che le esigenze di Erasmo fossero in gran parte e in sostanza estetiche, oltreché interventi vani e subdoli su un tessuto religioso e consacrato. Era una questione già vecchia, che aveva visto interventi di Petrarca e di Salutati. Ma per Erasmo l'esattezza e lo stile possono essere veicoli di penetrazione non solo della bellezza bensì anche della verità verso il cuore. Ed è un atto anche morale. «Nulla è più limpido della correttezza» si legge in uno, il dodicesimo, dei *Capita contro morosos* aggiunti alla seconda edizione. E in una stupenda lettera a Guillaume Budé, del febbraio 1517:

Io personalmente non ho mai accettato l'incespicante balbettio di alcuni personaggi che ben conosciamo, i quali vorrebbero farci ammettere come un fattore importante dell'erudizione l'incapacità a esprimersi o, cosa ancora più pietosa, uno stile folle zeppo di mostruosità. La parola è lo specchio supremo della mente, e la mente dovrebbe essere senza macchia.

La purità e chiarezza sono anche un riflesso della sua intelligenza e del suo animo. Non pago dell'interpretazione traduttoria, e costretto evidentemente a scelte testuali e interpretative immediate, Erasmo ha accumulato discussioni e varianti a non finire nelle vaste *Adnotationes*, a cui egli stesso rinvia: palestra di un traduttore d'eccezione e riflesso, oltreché di una vasta dottrina, di scrupoli filologici e religiosi.

Commenti come quello al passo di Matteo su Pietro-pietra di fondamento della Chiesa sono tremendi; le tredici pagine in fo-

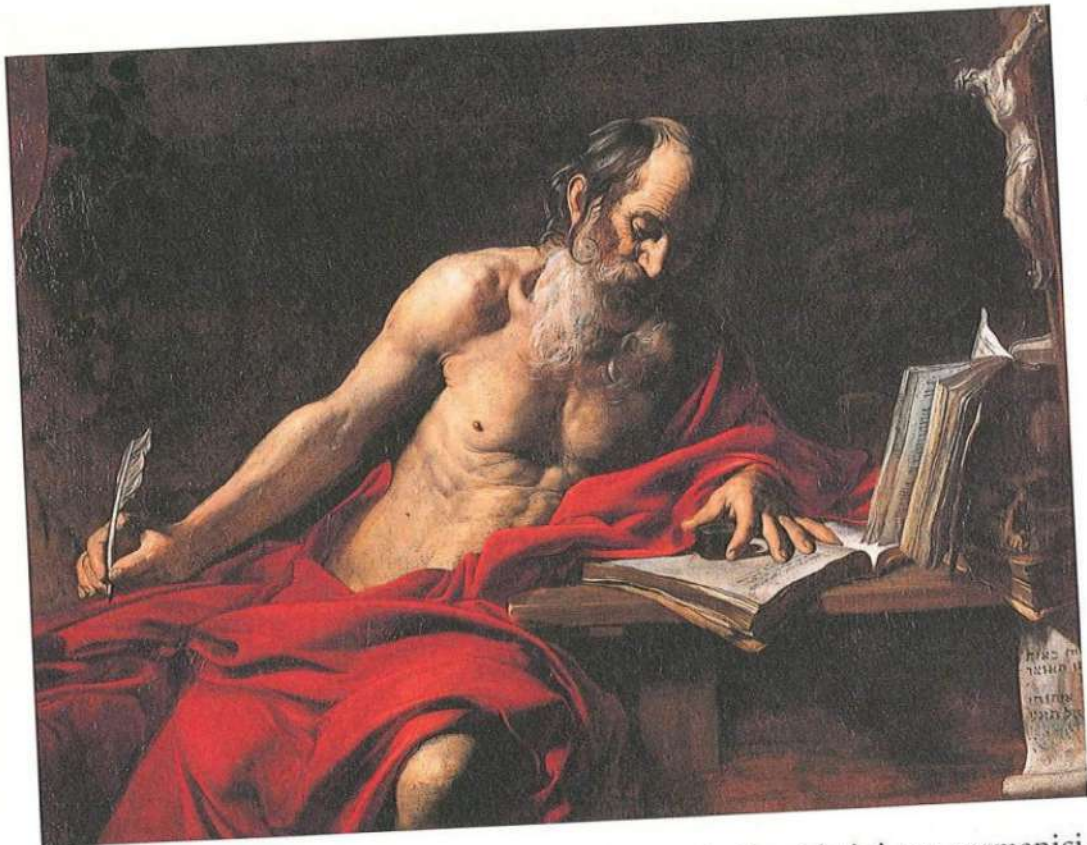


Caravaggio, *San Gerolamo scrivente*, 1606; olio su tela, 112 x 15 cm. Roma, Galleria Borghese

lio di analisi del capo settimo della prima Lettera ai Corinti sull'indissolubilità del matrimonio spirano un'aria liberale.

Accanto alle approvazioni della sua versione latina del Nuovo Testamento, Erasmo stesso non manca di protestare nella sua corrispondenza per l'opposizione incontrata: significativamente, assai più per la traduzione latina e per le note che per l'edizione del greco, in verità piuttosto affrettata e si direbbe svogliata. Henk Jan de Jonge ha sostenuto molto bene in un articolo sul "Journal of theological Studies" del 1984 che se è vero che il *Novum instrumentum* ne offre la prima edizione del greco, fu la versione latina che concentrò l'attenzione prima di Erasmo e poi dei suoi contemporanei.

Il fatto è che se Gerolamo e i traduttori della *Vetus Latina* avevano operato all'interno dell'istituzione ecclesiastica, era ora in corso un ben diverso scontro: da un lato una filologia neonata ma già agguerrita poiché sostenuta da geni straordinari e da un entusiasmo giovanile, pioneristico; da un altro lato i primi brividi di una rivolta che avrà infatti nel libero esame delle Sacre Scritture uno dei suoi punti di forza e di attrito inconciliabile⁵. Non sarà un caso che il passo successivo, ossia le prime traduzioni complete in



Jean Boullogne detto
il Valentin (1594-1632),
San Gerolamo; olio
su tela, 105 x 147 cm.
Torino, Galleria Sabauda

una lingua volgare, si compia non in Paesi latini ma germanici. Come David Norton a sua volta ha notato⁶, furono sì anch'essi (il Wyclif e poi Tyndale e Coverdale, per non dire del prete Lutero), di formazione e di fede cattolica; ma dall'esigenza da cui nacque il loro lavoro e dal fatto stesso di compierlo furono sospinti fuori dalla cattolicità ossia dall'unanimità e dei testi e della fede.

La stampa del Nuovo Testamento tradotto da William Tyndale sul greco di Erasmo iniziò a Colonia nel 1525, senza nome né del traduttore né del tipografo. L'edizione completa uscì in ottavo a Worms in 6000 copie l'anno seguente ad opera dell'editore Schoeffer, senza premessa e note. Anche Tyndale era infatti espatriato col sostegno finanziario dei mercanti londinesi e si muoveva ora fra l'Olanda e Amburgo, o Wittenberg e Worms, dove aveva consultato Lutero. Di quella prima edizione non rimane che una sola reliquia. Successivamente uscirono ad Amburgo nel 1530 e '31 il Pentateuco e il Libro di Giona, grazie anche all'aiuto di un frate francescano, Myles Coverdale, che completerà l'opera. Così la pri-



Anton van Dyck, *San Gerolamo*; olio su tela, 195 x 215 cm.
Dresda, Gemäldegalerie
Alte Meister

ma Bibbia intera in inglese vedrà la luce nel 1535, in un'edizione in folio, stampata probabilmente a Zurigo, con dedica a Enrico VIII e un violento attacco al papato e alla Chiesa di Roma. L'inferiore preparazione linguistica del Coverdale ma il suo gusto maggiore, quindi anche più libero, gli fecero raggiungere notevoli risultati letterari, soprattutto nei libri poetici. La sua versione dei Salmi entrò nel *Book of Common Prayer*, ossia nella pratica quotidiana anche linguistica degli Inglesi.

Con i lavori dell'infelice e ostinato Tyndale (fu catturato a tradimento ad Anversa, condannato per eresia e bruciato vivo) e del più accomodante Coverdale il terreno è aperto, e in una precisa direzione. L'approvazione e la diffusione promosse da Enrico VIII lo confermano; e lo conferma l'apparire ormai in rapida successione poco prima e poco dopo la metà del secolo di altre edizioni inglesi che riprendono la versione di Coverdale, come nel caso della cosiddetta *Great Bible*, o della Bibbia di Ginevra, appresta-

ta da protestanti in quella città e pubblicata nel 1560. Finalmente, la fase iniziata da Tyndale nel 1525 si chiude con quel testo fondamentale per la spiritualità e per la lingua anglosassone ch'è la *Authorized Version*, la Bibbia di Re Giacomo (1611).

Non molto diverso è il discorso sull'importanza anche letteraria delle versioni bibliche di Lutero (1522 e 1523) per la Germania. Null'affatto di simile poté invece avvenire né in Francia né in Italia. La stessa Bibbia rinnovata di Erasmo, che forse aveva proprio nel latino più che nel greco il suo maggior proposito revisionista⁷, veniva immediatamente spiazzata dai decreti del Concilio di Trento e poi di Sisto V (1586) e Clemente VIII (1598): il *Decretum de editione, et usu sacrorum Librorum* della quarta sessione tridentina (8 aprile 1546) è una pagina di grande solennità e, nel suo genere, bellezza, ma incontrovertibile: pertinendo a Santa Madre Chiesa soltanto «il giudizio sul senso autentico e sull'interpretazione della Sacre Scritture, guai a chi altro osi farlo»; e per gli editori:

visto che ormai, smodatamente, ossia pensando sia loro lecito ciò che vogliono, stampano senza licenza dei Superiori ecclesiastici persino i libri della Sacra Scrittura, con annotazioni e traduzioni di chicchessia senza alcuna distinzione, in stamperie anonime e spesso contraffatte, [...] si decreta e stabilisce che d'ora innanzi la Sacra Scrittura, e soprattutto l'antica e vulgata edizione sia stampata nel modo più corretto e a nessuno sia lecito stampare o far stampare qualsiasi libro in materia sacra senza il nome dell'autore e venderli in futuro o anche tenerli presso di sé se prima non siano stati esaminati e approvati dall'Ordinario, sotto pena di scomuniche e multe pecuniarie. [...] L'approvazione dovrà apparire nella sua forma autentica sul frontespizio dei manoscritti e dei libri a stampa.

Così, ancora nel 1747 l'editore Pezzana di Venezia, ristampando nei suoi quattro tomi, fra alcune altre (e sono Pagnini, e Vatable...), la versione erasmiana, nel glorioso frontespizio la definisce elegantemente, cautelativamente ed equilibristicamente come

Desiderii Erasmi Roterodami Auctoris damnati Versionem permis-
sam; e ancora nel 1943 nell'Enciclica *Divino afflante Spiritu* Pio XII
ribadisce la Vulgata geronimiana, *in rebus fidei ac morum ab omnis*
prorsus errore immunis.

Cosa potrebbe aspettarsi un traduttore più di queste parole?
Eppure fu un epitaffio su una gloria durata un millennio e mezzo,
ribadita e sfumata nel giro di un ventennio. La stessa Vulgata di san
Gerolamo è oggi un cimelio nel famedio della Traduzione.

¹ Le edizioni di Froben assicurano però a Erasmo una circolazione sempre più vasta col passar del tempo: il *Nuovo Testamento* poliglotta dell'edizione Complutense circolò in 600 copie, quello erasmiano arrivò a 3300 (cfr *The Cambridge History of the Bible*, III, Cambridge University Press, Cambridge 1963, p. 61). L'ultima edizione vivente l'autore, la quinta, uscì nel 1535. Il suo greco non verrà scalzato che dalle ondate della filologia moderna dopo la metà dell'Ottocento.

² Vedi per questo J. Hadot, *La critique textuelle dans l'édition du Nouveau Testament d'Érasme*, in *Colloquia Erasmi Turonensis*, vol. II, Paris 1972, pp. 752 s. E sui codici erasmiani B. Reicke, *Erasmus und die neutestamentliche Textgeschich-*

te, "Theologische Zeitschrift", XXII (1966), pp. 254-65.

³ Cfr *Erasmus' Adnotationes in Novum Testamentum and the Textual Criticism of the Gospel*, "Archiv für Reformationsgeschichte", LXVII (1976), pp. 38-41, 46 s. La miglior analisi delle *Annotationes* si trova in E. Rummel, *Erasmus' Annotations on the New Testament. From Philologist to Theologian*, University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-London 1986.

⁴ Su questo aspetto del lavoro di Erasmo si veda C. A. L. Jarrott, *Erasmus' Biblical Humanism*, "Studies in the Renaissance", XVII (1970), pp. 119-52.

⁵ Si veda il grande studio di H. Holczek, *Humanistische Bibelphilologie als Reformproblem bei Erasmus von Rotterdam, Thomas More und*

William Tyndale, Brill, Leiden 1975.

⁶ D. Norton, *A History of the Bible as Literature*, vol. I, *From Antiquity to 1700*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, p. 73.

⁷ Cfr per questo H. J. de Jonge, *Novum Testamentum a nobis versum: the Essence of Erasmus' Edition of the New Testament*, "The Journal of theological Studies", XXXV (1984), pp. 395-413. Punta invece soprattutto sul greco R. Pfeiffer, *History of classical Scholarship 1300-1850*, Clarendon Press, Oxford 1976, pp. 76 s.

UNA DECISIONE EROICA

*Un pastore calvinista sfida Roma con lo scandalo
di una traduzione del testo sacro liberamente ispirata*

DI MICHELE RANCHETTI

LE fonti non molto numerose che ci sono rimaste su Giovanni Diodati non consentono di riconoscere nel carattere del personaggio e negli avvenimenti della sua vita le ragioni della sua straordinaria impresa: la costruzione di un testo italiano della Bibbia capace di sostituire quasi tutte le versioni esistenti nella prima metà del XVII secolo e di mantenere quasi intatto il suo primato sino ai nostri giorni.

La vita di Giovanni Diodati – nato a Ginevra nel 1576 da famiglia lucchese, lì esule per motivi religiosi – è stata quella (così almeno risulta sinora, ma è probabile che la pubblicazione delle lettere, quasi tutte inedite, non abbia a modificare sostanzialmente il giudizio) di un religioso ligio all'ortodossia del tardo calvinismo, non troppo solerte nell'esercizio dei propri doveri di insegnante, difensore accanito di alcune formule di dottrina in occasione di assise religiose che potevano presentare un pericolo non solo 'religioso' ma 'morale'; un conservatore apparentemente incapace di concepire nonché di vivere e trasmettere una verità di fede. Vòlto, cioè, soprattutto alla difesa e alla conservazione, in un tempo che per la presenza di 'novatori' all'interno dello stesso protestantesimo, e soprattutto al di fuori di esso, anzi al di fuori dell'ordine religioso della cultura, stava mutando la propria concezione del mondo e soprattutto il proprio rapporto con Dio. Non sembra che il giovane Diodati, e neppure il vecchio e sofferente Diodati, non molto amato nei circoli ginevrini per il suo rigore, si

sia reso conto delle novità. Nella sua vita pubblica non ha dato alcun segno di crisi (ad esempio, in occasione di un processo per eresia che avrebbe condotto a morte un personaggio già al suo servizio e comunque familiare della sua casa, la cui colpevolezza era difficile da distinguere dalla farneticazione) ed ha cercato gli onori dovuti al suo ceto e ai suoi servizi di cittadino e di insegnante. Della sua vita privata, non sappiamo gran che, neppure quelle memorie aneddotiche che sogliono accompagnare come cortigiani minori l'incedere nella gloria dei grandi.

Eppure, con una decisione le cui motivazioni rimangono ancora oscure, Giovanni Diodati, giovanissimo, sui sedici-diciassette anni, decide di tradurre da solo l'intera Bibbia in italiano, una lingua, oltretutto, estranea alla sua vita di ogni giorno e alla cultura in cui veniva compiendo, in modo brillante, gli studi di teologia. Disponeva, certo, di alcuni strumenti: prima di tutto, un'ottima conoscenza dell'ebraico e del latino, e disponeva, ciò che più conta, di un talento tra didattico ed enciclopedico, per cui il concetto della 'resa' di un testo in un'altra lingua, non poteva non accompagnarsi con la esplicitazione di tutti i significati storici, geografici, letterari, dell'opera che si voleva 'rendere' accessibile ad un lettore ignaro della lingua d'origine. Questa vocazione 'enciclopedica', forse più che la persuasione, del resto assoluta, che la Bibbia contenesse tutto e solo ciò che è necessario all'uomo per salvarsi (una persuasione elementare non contraddetta da qualsiasi possibile approfondimento dottrinale, tanto meno da dubbi filosofici) sta all'origine della sua decisione eroica, avversata dai suoi superiori diretti.

Ma vi è anche un'altra ragione che, per quanto più forte e certamente più 'risolutiva', non trova tuttavia, nei testi, quella evidenza che sarebbe giusto rinvenirvi. La ragione cioè di contrapporre al silenzio dei testi sacri in una lingua accessibile, parlata, come l'italia-

*La Bibbia, trad. di
Giovanni Diodati; Jean
de Tournes, Ginevra
1607: frontespizio.
Milano, Biblioteca
di via Senato*

LA BIBBIA.
CIOE', I LIBRI
DEL VECCHIO,
E DEL NVOVO
TESTAMENTO.

*Novamente traslatata in lingua Italiana,
da GIOVANNI DIODATI,
di nation Lucchese.*



M. DC. VII.

LA SACRA BIBBIA,

tradotta

In lingua Italiana, e commentata

da

GIOVANNI DIODATI,
DI NATION LVCCHES.

Seconde EDITIONE, migliorata, ed accresciuta.

Con l'aggiunta de' SACRI SALMI, melli
in rime più medefine.



Stampata in Genova

PER PIETRO CHOÛET.

M. DC. XLII

La Sacra Bibbia, trad.
di Giovanni Diodati;
Pierre Chouët, Ginevra
1641: frontespizio.
Milano, Biblioteca
di via Senato

percorrere l'Italia cattolica e di convertirla alla Riforma brandendo gli esemplari freschi di stampa (a proprie spese) della nuova Bibbia italiana partendo dai pochi focolai di malcontento – come se la Parola, di per se stessa, potesse aver ragione dell'errore romano – sembrano appartenere piuttosto ad una costruzione romantica dell'intera vicenda che alla 'verità' storiografica. Sono fatti veri, il suo viaggio e il suo soggiorno poco fruttuoso in Venezia, nel 1608; vi sono lettere e testimonianze di altri. Così sono veri gli esemplari delle sue Bibbie fatti stampare per la 'reconquista' religiosa. Ma, ad esempio, il confronto che viene subito in mente con Lutero per l'analoga funzione liberatoria attribuita alla lettura diretta del testo sacro, la stessa imputazione di un valore liberatorio alla parola di Dio, sono in qualche modo stereotipi adottati più tardi, molto più tardi, allorché la Bibbia del Diodati stava per diventare un simbolo di libertà anche politica oltre che religiosa, nell'Ottocento.

In realtà, soprattutto ora che si dispone di un'edizione accurata che riprende il testo originale¹, è possibile un giudizio diverso,

no, seguita alla condanna da parte del Magistero Romano delle versioni già presenti e alla proibizione di nuovi tentativi di traduzione, un testo chiaro, leggibile, annotato, dottrinalmente giusto e rigoroso pur nel rispetto della filologia: ossia la motivazione della sfida a Roma. Sfida a Roma (che cercherà in tutti i modi di contrastare la diffusione della sua Bibbia, con scarso successo tuttavia) e condanna *in re* dell'errore romano, certo, ma in qualche modo come premessa e conseguenza, non come compiuta consapevolezza da parte del Diodati.

Anche il suo viaggio avventuroso e ingenuo verso Venezia nella prospettiva di convertire (o meglio di confermare nella vera fede) Paolo Sarpi e altri pochi compagni, ed il sogno grandioso e puerile di poter

non romantico o immediatamente polemico sulla grande opera del Diodati. Diodati ha tradotto benissimo dal testo ebraico (e questa è una verità o un dato che, di per sé, potrebbe bastare), in una lingua ricca, insieme dotta e non erudita, un po' obsoleta rispetto al linguaggio d'uso, forse, ma perfettamente comprensibile anche al lettore non colto. Tradurre bene significa soprattutto, come si potrebbe dire semplificando e riadattando un'espressione non più di moda, riprodurre e trasmettere lo spirito di un testo, senza errori e senza forzare la lingua originale in quella della versione. Diodati ha fatto questo, come se, come lui stesso scrive, se ne sentisse ispirato. Ma il carattere di questa ispirazione non è collegato, né dipende dal Magistero. Diodati si sente ispirato e agisce, come traduttore, di conseguenza. Suo sforzo sarà quello di garantire la propria traduzione con tutti i mezzi dell'erudizione del tempo, e per questo si doterà di tutti gli strumenti possibili.

È questa la grande novità che, benché non teorizzata da lui stesso (se non in poche parole polemiche riprodotte nei verbali delle sedute della Compagnia dei Pastori) costituisce il carattere della sua impresa: la libertà di ispirazione al di fuori dell'obbedienza al Magistero, e in obbedienza ad una ricerca accurata e scrupolosa del significato originario della parola rivelata. E in questo, e solo in questo, Diodati si rivela prossimo agli spiriti 'liberi' del suo tempo. Ma è quasi un paradosso, questa sua libertà solo relativamente alla versione ispirata del testo sacro, mentre per il resto, e anche relativamente alla stessa dottrina (di stretta osservanza calvinista), Diodati rimane per così dire all'interno di un ristretto universo confessionale. Oltre al valore (estetico, esegetico) della versione del Diodati, è questo carattere di libertà del singolo nei confronti del testo rivelato, con cui si confronta, e che consente ad altri il confronto, che ha costituito lo 'scandalo' della sua Bibbia ed è rimasto connesso alla sua figura e alla sua opera. E ne ha provocato la meritata fortuna nel tempo.

¹M. Ranchetti e M. Ventura Avanzinelli (a cura di), *La Sacra Bibbia tra-*

dotta in lingua italiana e commentata da Giovanni Diodati, 3 voll.,

pp. CCXXXVI - 1434, 1206, 1498; Mondadori, Milano 1999.

LA BIBLE EN FRANCE AUX XVIÈME ET XVIIÈME SIÈCLES

Dans un climat de libertés controversées et de restrictions de l'Index romain prirent forme les traductions bibliques

PAR PHILIPPE SELLIER

LE XVIème et le XVIIème siècles ont constitué un tournant dans l'histoire de la Bible, du fait de l'essor de la philologie humaniste et de la soudaine floraison des traductions de l'Écriture dans les grandes langues modernes.

Jusqu'alors, si la Bible avait évidemment constitué la référence majeure des théologiens, sa diffusion s'était heurtée à bien des obstacles: la grande majorité du peuple chrétien était analphabète, et elle n'accédait au message des Livres saints que par la liturgie, la prédication, la Bible de pierre des statuaires, les vitraux, les tableaux et les gravures. D'autre part, même pour les clercs, la cherté des manuscrits en raréfiait la possession: quoique fondateur d'un ordre universitaire, un saint Dominique ne possédait que quelques livres bibliques. Le Moyen-Âge avait diffusé des anthologies peu fidèles, connues sous le nom de Bibles historiques, parce qu'elles s'en tenaient aux récits d'ordre historique et négligeaient les livres ou chapitres d'ordre juridique ou didactique.

Ce qui va bouleverser cette situation, c'est l'invention de l'imprimerie au milieu du XVème siècle: significativement, le premier ouvrage imprimé par Gutenberg fut la traduction latine des Écritures par saint Jérôme, la Vulgate. Avec son souci d'authenticité et d'intégralité des textes, l'humanisme conquérant ne pouvait que contribuer à la quête d'un accès plus facile à une Bible enfin lue dans sa teneur originale et dans sa totalité. Dès 1515, deux ans avant l'affichage des thèses de Luther, parut la Bible polyglot-

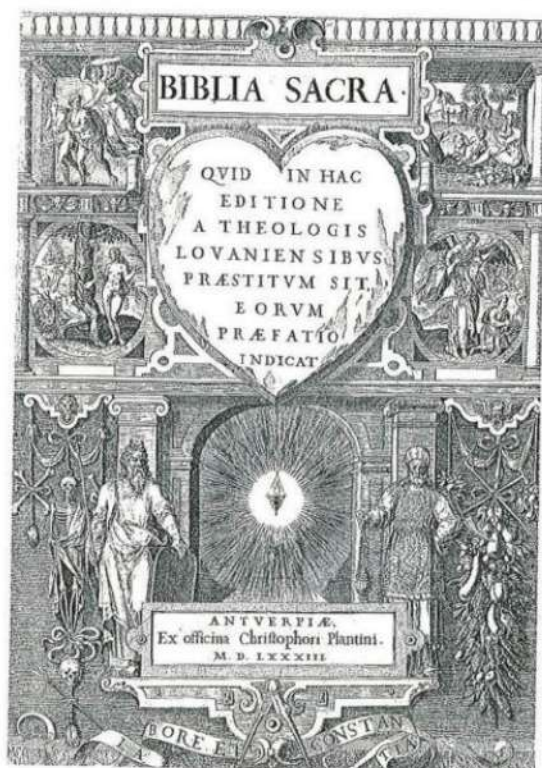
te d'Alcala, en six volumes in-folio (hébreu, chaldaïque, grec des Septante, version latine).

Une telle évolution aurait fort bien pu se poursuivre sans heurts. L'Eglise catholique avait accueilli favorablement l'invention de Gutenberg. Ce qui allait bouleverser le paysage, c'est le cyclône des Réformes protestantes. Avec leur insistance sur *l'Ecriture seule*, les réformés ne pouvaient qu'accélérer les recherches de la philologie humaniste. Exécutée de 1521 à 1533, éditée en 1534, la remarquable traduction de Luther marqua profondément la langue et la culture allemandes, mais elle favorisa aussi la publication rapide de traductions protestantes dans les principales langues de l'Europe.

Parallèlement au travail de Luther, le brillant humaniste Jacques Lefèvre d'Étaples – un Erasme français – élaborait au cours des années 1520 la première traduction intégrale de la Bible, qui parut en 1530. Bien qu'il fût parti de la Vulgate de saint Jérôme, Lefèvre avait corrigé parfois le texte latin en recourant aux langues originales (hébreu, araméen, grec). Cette pratique et des notes favorables à une réforme de l'Eglise valurent au traducteur les attaques du Parlement et de la Sorbonne, de sorte que la plus grande partie des exemplaires fut détruite.

Les protestants de langue française, eux, se dotèrent en 1533 d'une traduction établie d'après les langues originales: la Bible de Robert Olivétan, publiée à Neuchâtel (Suisse). Cette Bible, qui avait subi l'influence de Lefèvre d'Étaples, fut révisée à diverses reprises par les savants genevois, d'où son appellation de Bible de Genève. Sa révision de 1588 devint célèbre et s'imposa comme la référence pour le protestantisme de langue française, jusqu'au début du

*Bible de Louvain,
Christophe Plantin,
Anvers 1583, vol. I:
frontispice. Rome,
Biblioteca Casanatense
(su concessione del
Ministero per i Beni
e le Attività Culturali)*



XVIII^{ème} siècle, où elle fut corrigée de façon importante par le pasteur David Martin (1707), puis par le pasteur Ostervald (1724 et 1744). L'intéressante tentative de Sébastien Castellion, auteur d'une version en français populaire (Bâle, 1555), n'avait pas réussi à s'imposer.

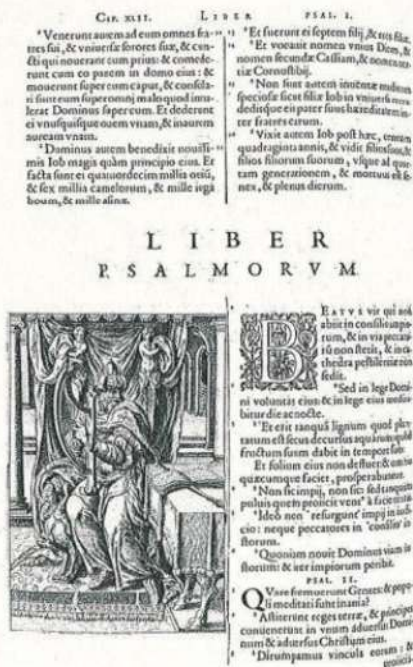
Du côté catholique, les théologiens de Louvain publièrent d'abord, en 1550, une révision de la traduction de Lefèvre d'Etaples, puis en 1578 *La Sainte Bible contenant le Vieil et le Nouveau Testament, traduite du latin en français* (Anvers, chez Christophe Plantin), promise à près de deux cents éditions. Cette Bible de Louvain, sur laquelle travaillait encore Pascal dans les années 1650, ne fut remplacée que par la Bible de Port-Royal.

Bible de Louvain,
Christophe Plantin,
Anvers 1583, vol. I:
le Livre des Psaumes.
Rome, Biblioteca
Casanatense (su
concessione del
Ministero per i Beni e
le Attività Culturali)

LA FRANCE ET LE CONCILE DE TRENTE

On le voit, catholiques et protestants divergeaient nettement sur le rôle qui devait être reconnu à la Vulgate latine. C'est un des points sur lesquels le Concile œcuménique de Trente, lors de sa quatrième session (1546), avait promulgué un décret à l'interprétation controversée: après avoir rappelé la liste des livres reconnus

comme canoniques (celle de la Bible grecque d'Alexandrie), le Concile avait réagi devant la profusion anarchique des textes et des traductions: la vénérable version de saint Jérôme, reçue depuis tant de siècles, devait seule être tenue pour «authentique dans les leçons publiques, les discussions, les prédications et les explications». Cette rédaction *juridique* n'excluait pas le travail sur les langues originales, mais les pays du sud (Italie, Espagne, Portugal) ne tardèrent pas à en donner l'interprétation la plus restrictive. Le 24 mars 1564, le pape Pie IV publia un Index des livres censurés: sa fameuse «Règle IV», devant les foisonnements protestants, réservait la lecture des traductions bibliques à



ceux qui en avaient *capacité* et *permission* écrite de leur évêque. Les traductions modernes elles-mêmes devaient être autorisées. Ces interdits paralysèrent en fait la réalisation de versions nouvelles dans l'Europe méridionale, en particulier en Espagne.

La France, elle, mit en avant les «libertés de l'Eglise gallicane», non sans tensions avec les Ordres religieux à direction romaine, comme les jésuites, qui attendirent la fin du XVII^{ème} siècle pour donner une traduction du seul Nouveau Testament, et encore à cause du succès de la Bible de Port-Royal. La liberté de lire la Bible en français continua à être revendiquée. Tout en tenant le plus grand compte de la Vulgate, révisée et éditée en 1592 par le pape Clément VIII, les exégètes ne s'interdisaient pas le recours aux textes originaux: tel fut le cas de deux traducteurs du Nouveau Testament, François Véron en 1646 et Michel de Marolles en 1649. Véron soulignait avec force: «Je dis que nul docteur, sans enfreindre tous les principes de la théologie, ne peut soutenir qu'il y ait aucune défense en France de cette lecture, ni nécessité aucune d'avoir permission de lire la Bible par aucun statut ou règle qui nous oblige». Cela revenait à accepter les décrets du Concile, mais à rejeter les règles de l'Index.

C'est dans ce climat de liberté controversée que prirent forme les projets de Port-Royal.

LA BIBLE DE PORT-ROYAL

Port-Royal était un monastère de cisterciennes, réformé en 1609-1615 par une abbesse énergique, Angélique Arnauld. Etabli à vingt-cinq kilomètres au sud-ouest de Paris, il s'était en 1625 installé aussi dans la capitale. Autour des religieuses se constitua, à partir des années 1630, un 'groupe' exceptionnel de spirituels, de théologiens et d'écrivains, dont les plus connus sont Saint-Cyran, Antoine Arnauld, Sacy, Pascal et Racine. A partir de 1657 prit nettement forme le projet de doter la France d'une belle traduction, pour remplacer l'archaïque Bible de Louvain.

Tout naturellement le groupe, animé par Sacy, de loin le principal traducteur, commença par les Psaumes, dont parurent en 1665 une traduction sur l'hébreu et une sur la Vulgate. En 1667,

le Nouveau Testament de Mons (édité en réalité à Amsterdam) connut un succès inouï: neuf éditions en deux ans, et cela malgré les condamnations des autorités civiles et religieuses, qui n'appréciaient pas le recours aux originaux grecs, ni l'exhortation à *tous* les chrétiens à se nourrir de l'Écriture sainte.

De 1672 à sa mort, en 1684, Sacy publia lui-même dix volumes de l'Ancien Testament, dont quatre des livres sapientiaux, ce qui attire l'attention sur la prédilection de cette époque de moralistes pour des ouvrages que nous ne situerions plus aujourd'hui en tête du palmarès de la Bible. Le premier livre traduit fut les Proverbes.

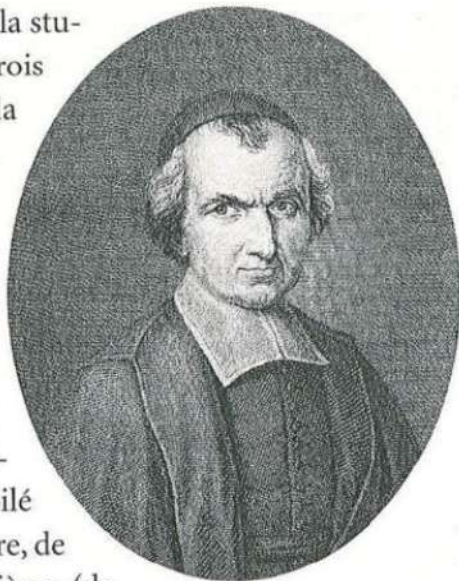
De 1684 à 1693, le travail fut poursuivi et achevé par un ami et collaborateur de Sacy, Pierre Thomas du Fossé (1634-1698). Le dernier livre traduit fut le Cantique des cantiques, qui déconcertait le second XVII^{ème} siècle, après avoir été – jusqu'à saint François de Sales – le plus commenté de tout l'Ancien Testament. En 1696 parut *La Sainte Bible, contenant l'Ancien et le Nouveau Testament*, en trente-deux volumes, chacun accompagné d'abondants commentaires «tirés des saints Pères et des auteurs ecclésiastiques». Presque aussitôt fut conçue une édition du texte seul, assorti de «notes courtes» qui tenaient compte des langues originales (1699-1700).

Il avait fallu un demi-siècle pour polir cette Bible de Port-Royal, souvent désignée sous le nom de son principal artisan, Sacy. Immédiatement éditions et réimpressions se multiplièrent, sous toutes sortes de formes et formats, avec ou sans notes, illustrées ou non. La Bible de Sacy commençait une éblouissante carrière qui allait durer deux siècles: Victor Hugo et Rimbaud travailleront encore sur elle. Il faudra attendre la conversion des exégètes catholiques au primat absolu des seuls originaux hébreux et grecs, tout à la fin du XIX^{ème} siècle, pour qu'elle s'efface rapidement. Elle intéresse aujourd'hui comme monument littéraire et religieux.

L'UNIVERS BIBLIQUE D'UN CATHOLIQUE SOUS LOUIS XIV

Comment un croyant cultivé se représente-t-il alors les saintes Écritures? Il prête beaucoup moins d'attention aux auteurs

humains qu'à l'Auteur divin, responsable de la stupéfiante harmonie d'«une tradition de trois mille ans» (Bossuet). Méconnaissant la conviction moderne d'une «pédagogie divine» (selon une formule de saint Irénée), qui a fait progresser un peuple fruste, il croit que les saints de l'Ancien Testament ont entrevu la totalité de la Révélation: le «Dieu caché» d'Isaïe (45.15) était déjà le Christ de l'Eucharistie; «Moïse d'abord [d'emblée] enseigne la Trinité, le Péché originel, le Messie» (Pascal). Mais les auteurs sacrés ont voilé leurs promesses si pures (de victoire intérieure, de joie, de royauté...) sous des images grossières (de massacre des ennemis, de ripaille, de domination terrestre...): les juifs se sont arrêtés à ces annonces de prospérité temporelle et de triomphe politique. Ils portent à la face du monde des livres qu'ils ne comprennent pas et qui les condamnent. Leur mission est d'attester la vérité du christianisme: *Que celui qui peut comprendre comprenne.*



Antoine Arnauld;
gravure de Louis
Simonneau, d'après
un tableau de Philippe
de Champaigne.
Paris, Bibliothèque
de Port-Royal

La Bible de Port-Royal a diffusé une *Chronologie sainte* qui va régner en France jusqu'à la seconde moitié du XIX^{ème} siècle. La Création du monde date de 4000 avant Jésus-Christ, et le Déluge de 2344. A partir du règne de David (1055), les datations deviennent pour la plupart assez proches des nôtres. Comme on situe Moïse, auteur du Pentateuque, au XV^{ème} siècle, rien de plus naturel que de voir dans cet ensemble «le plus ancien livre du monde», conviction qui ne sera brisée qu'en 1872 avec les découvertes des textes mésopotamiens. Un tel édifice ne manquait pas de grandeur. Pourtant, dès le XVII^{ème} siècle de légers craquements commencent à se faire entendre: les informations sur l'histoire égyptienne et sur la chronologie chinoise menaçaient l'une des dates-clés, celle du Déluge.

Assurés de la relative proximité des origines, les chrétiens du XVII^{ème} siècle sont convaincus que le vrai Dieu a toujours parlé aux hommes. Il a en particulier répandu à profusion la prophétie,



Philippe
de Champaigne,
Portrait d'Isaac-Louis
Le Maître de Sacy,
huile sur toile,
68 x 56 cm.
Magny-les-Hameaux,
Musée National des
Granges de Port-Royal

preuve fondamentale à leurs yeux de la vérité du christianisme. Un tel dispositif: l'annonce et sa réalisation – unique au monde – apparaît à un Pascal comme «un miracle subsistant», tout autre que le miracle ponctuel, éphémère, d'une guérison. Les modernes, eux, sont plus sensibles au clair-obscur des prophéties.

Contrairement aussi aux modernes, ces chrétiens anciens sont peu sensibles à la diversité des genres littéraires, et ils attribuent massivement à un petit nombre d'auteurs toutes sortes de textes: Moïse a rédigé tout le

Pentateuque, David à peu près tout le Psautier, Isaïe tout l'ouvrage qui porte son nom. Le plus richement doté est Salomon, qui cumule les Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique des cantiques, et même la Sagesse et l'Ecclésiastique. Cette même tendance à ne prêter qu'aux riches se retrouve dans le Nouveau Testament: Jean hérite de l'Apocalypse, la responsabilité de Pierre et de Paul est majorée.

Enfin le catholicisme du XVII^{ème} siècle, à une époque où s'affirment les idéaux de clarté et de lumière de l'esprit, est souvent déconcerté par la littérature biblique: Ezéchiel et l'Apocalypse déroutent, le Cantique inquiète. Méconnaissant la pédagogie divine, il peine à s'expliquer les horreurs de l'Ancien Testament, la polygamie des patriarches, etc. Il trouve la Bible bien plus obscure que nous. De là la fortune d'un couple célèbre, «clartés» et «obscurités». Il faut révéler les obscurités d'un Livre dont les clartés sont éblouissantes et suffisent amplement à l'orientation de nos existences.

La France classique, après la percée pionnière de Lefèvre d'Etaples, a bravé dans une large mesure les restrictions de l'Index romain. Si la critique biblique moderne, esquissée avec un Louis Cappel et un Richard Simon, ne s'affirmera vraiment qu'au XIX^{ème} siècle, les XVI^{ème} et XVII^{ème} siècles ont vu la Bible en fran-

çais atteindre des masses croissantes de lecteurs, malgré la résistance assez sorprendente de la catholicité du sud. C'est seulement à partir de la Bulle *Unigenitus* (1713), âprement contestée in France pendant presque tout le XVIIIème siècle, que la distance des catholiques à l'égard de la Bible deviendra de plus en plus nette, jusqu'au renouveau du XXème siècle. La Bulle condannait diverses thèses de l'oratorien Pasquier Quesnel, proche de Port-Royal. Parmi les «erreurs» de ce dernier figurait la conviction que «la lecture de la sainte Ecriture est pour tous»; que «les chrétiens doivent sanctifier le dimanche par la lecture d'ouvrages de piété, et surtout celle des saintes Ecritures»; que les femmes peuvent lire la Bible et que d'ailleurs «les interprétations abusives et les hérésies sont nées non pas de la faible culture des femmes, mais de la science orgueilleuse des hommes» (propositions 79 à 85).

Un grand siècle biblique se fermait in France.

SOMMARIO

L'invenzione della stampa, le Riforme protestanti e le esigenze della filologia umanistica sconvolgono nella seconda metà del Quattrocento un panorama secolare. La prima versione integrale della Bibbia in francese, di Jacques Lefèvre d'Étaples, appare nel 1530 ed è attaccata dalla Sorbona. I protestanti francesi si provvidero nel 1533 di una loro traduzione, opera di Robert Olivétan, mentre i cattolici elaborano quella che viene chiamata la "Bibbia di Lovanio" (1578). Ma il maggior prodotto di questo clima travagliato sarà la "Bibbia di Port-Royal", capolavoro dello spirito di quei 'solitari' e in prima persona di Louis-Isaac Le Maître de Sacy, che vi lavorò per vent'anni, dal 1665 al 1684. Completata nel 1696 in trentadue volumi, l'opera incominciava una sua carriera durata due secoli, che la portò nelle mani di Victor Hugo e di Rimbaud. Ma ancora nel XVII secolo, quando si affermano gli ideali della chiarezza e della ragione illuminata, il cattolicesimo è spesso sconcertato dalla letteratura biblica, che pone problemi storici e morali. Finché una bolla di Urbano VIII nel 1713 sopraggiunge a condannare come erronea la tesi che la lettura della Sacra Scrittura sia aperta a tutti, anche alle donne. Si chiudeva così «un grande secolo biblico in Francia».

TESTO E FIGURE PER TUTTI

I due Testamenti dialogano nelle xilografie del libro-a-figure del Vavassore

DI GIAN SANDRO CATTANEO

TRA le opere editate a Venezia, a partire dal 1530, dallo xilografo Giovanni Andrea Vavassore «ditto Guadagnino», spicca – accanto alle edizioni della *Corona de recammi* – un libretto illustrato il cui titolo completo recita: *Opera nova contemplativa per ogni fidel christiano la quale tratta delle figure del Testamento Vecchio: le quale figure sonno verificate nel Testamento Nuovo con le sue expositione: et con el detto de li Propheti sopra esse figure: sì come legendo troverete: et nota che ciaschuna figura del Testamento Nuovo trovareti dua dil Testamento Vecchio: le quali sonno affigurate a quella dil Nuovo et sempre quella dil Nuovo sarà posta nel meggio di quelle dua dil Vecchio. Cosa bellissima da intendere a chi se dilectano de la Sacra Scrittura: nuovamente stampata*. Privo di indicazione cronologica, e pubblicato in quattro impressioni leggermente distinte una dall'altra, il libretto in - 8° del Vavassore squaderna, lungo le sue 64 carte, 120 xilografie introdotte da una *legenda* in volgare, impressa in caratteri gotici. Più propriamente, si tratta di un *block-book*, o *livre xylographique* – secondo Sander «le seul livre xylographique italien» –, ovvero di uno di quei libri in cui le immagini, il testo, o entrambi, sono interamente stampati per mezzo dei legni.

Non ci si può tuttavia fermare alla indiscutibile meraviglia che, anche quale splendido *unicum* presso il panorama italiano del Rinascimento, suscita ancora oggi l'opera del Vavassore. Alla quale aggiunge non poco fascino la lezione di una bibliografia tradi-

zionale che assai presto poneva i risultati qualitativi dei legni lì utilizzati ben in rilievo rispetto alla «grâce ordinaire de la gravure italienne» (Essling), assegnando a disegni di Bellini, Carpaccio, Squarcione e Mantegna il ruolo d'ispiratori ideali dell'incisore.

L'Opera nova contemplativa si rivela di annosa prosapia: è infatti il corollario, italiano e cinquecentesco, di uno specifico capitolo della tradizione biblica occidentale. Per dirla con lo Schreiber del *Manuel de l'amateur de la gravure sur bois et sur métal au XV^e siècle*, essa è una «imitation postérieure» di quel libro-a-figure quattrocentesco che va sotto il titolo di *Biblia Pauperum*.

Sotto questo cartiglio, che per molti versi risulta inappropriato, trova definizione un volume di origine medievale in cui viene assai sottilmente dipanata una lettura sinottica – iconica e testuale – del Libro Sacro. Vi sono poste in relazione scene dell'Antico e del Nuovo Testamento, accompagnate da una serie di testi didascalici – in latino o in volgare – che instradano il 'dialogo' tra le illustrazioni. Già diffusa nel Trecento e nel Quattrocento a mezzo di manoscritti, la *Biblia Pauperum* fu in seguito stampata come *block-book* – per la prima volta intorno al 1460 – conoscen-



Giovanni Andrea Vavassore, *Biblia Pauperum*, Venezia circa 1530: Genesi, 14 [18], il sommo sacerdote Melchisedec offre pane e vino ad Abramo vittorioso; Vangeli, Ultima Cena; Isaia, 6 [9] e Sapienza, 5 [16. 20]

do una notevole fortuna, specie nell'Europa di lingua francese e tedesca. Oggi se ne conoscono un'ottantina di esemplari, con il testo in latino oppure in tedesco.

La partitura da considerarsi canonica prevedeva quaranta carte recanti ciascuna tre figure principali, due generalmente tratte dal Vecchio Testamento – chiamate anche *Tipi* –, e quella centrale – l'*Antitipo* – dal Nuovo. La serie dei testi didascalici annoverava: tre *tituli* gnomici, in versi, ciascuno al di sotto delle figure principali; quattro profezie, due nella parte superiore, due in quella inferiore, racchiuse in cartigli legati ai busti dei quattro profeti; due *lectiones*, a sinistra e a destra nella parte superiore della carta, a descrivere il livello più elementare del nesso tra *Tipo* e *Antitipo*. Ad esempio, presso la prima carta l'Annunciazione (*Antitipo*) è fiancheggiata, a sinistra, da Eva e il Serpente, a destra dal Vello di Gedeone (*Tipi*); semplificando al massimo grado, questi ultimi prefigurano l'annuncio della concezione di Cristo secondo due stili sintattici differenti, ribaditi dai testi: il primo per contrasto, il secondo per parallelismo. La *dispositio* di testi e figure racchiudeva così in un *continuum* di significazione la narrazione biblica, ti-

Giovanni Andrea
Vavassore, *Biblia
Pauperum*, Venezia
circa 1530: Giudizio
di Dio; Isaia, 2 [4]
ed Ezechiele, 7 [3, 8];
Vangeli, I dannati
all'inferno; Geremia,
25 [10] e Giobbe,
15 [16, 11]



De isaia al 2 ca
Iudicara legente
e reprehendera moti
ti populi

De ezechiele al 7 c
Iudicara tu fecun
do le vie tue



De ieremia al 23
Io perdero la
voce del gaudio
de loro

De Job al 16 ca
Grazie fatini
de le pene mie

pologizzando un vero e proprio cardine figurativo-semanticamente tra scenari del Nuovo e dell'Antico Testamento. I personaggi e le storie della più antica tradizione ebraica, insegnavano inoltre i Padri della Chiesa, erano soprattutto il palinsesto degli eventi evangelici, una sorta di iper-codice essenziale alla comprensione dei Vangeli.

Pressoché invariato anche per l'opera del Vavassore, diamo di seguito il catalogo degli scenari che compaiono in queste Bibbie. Da leggersi, specie se si ha la rara opportunità di sgranare l'elenco sfogliando al contempo le pagine figurate, con un – direbbe Borges – «piacere quasi filatelico» (*T* sta per *Tipo*, *A* per *Antitipo*).

Eva e il serpente (*T*). Annunciazione (*A*). Vello di Gedeone (*T*);
Mosè e il Roveto Ardente (*T*). Natività (*A*). La verga di Aronne (*T*);

Abner davanti a Davide (*T*). Adorazione dei Magi (*A*). Salomone e la Regina di Saba (*T*);

Legge della Presentazione (*T*). Presentazione al Tempio (*A*).
Anna presenta Samuele (*T*);

Giacobbe fugge da Esaù (*T*). Fuga in Egitto (*A*). Davide fugge da Saul (*T*);

Il Vitello d'oro (*T*). La caduta degli idoli egiziani (*A*). La caduta di Dagon (*T*);

Saul fa uccidere i sacerdoti (*T*). Strage degli Innocenti (*A*).
Atalia fa uccidere i principi (*T*);

Ritorno di Davide (*T*). Ritorno dall'Egitto (*A*). Ritorno di
Giacobbe (*T*);

Attraversamento del mar Rosso (*T*). Battesimo di Gesù (*A*).
Giosuè e Caleb ritornano dal Giordano (*T*);

Esaù vende la primogenitura (*T*). Tentazione di Gesù (*A*).
Il Peccato Originale (*T*);

Elia resuscita il fanciullo (*T*). Resurrezione di Lazzaro (*A*).
Eliseo resuscita il fanciullo sulamita (*T*);

Abramo e i tre Angeli (*T*). Trasfigurazione (*A*). I tre fanciulli nella fornace (*T*);

Nathan ammonisce Davide (*T*). Pentimento di Maria Maddalena (*A*). Pentimento di Maria, sorella di Mosè e Aronne (*T*);

Davide viene festeggiato (T). Ingresso a Gerusalemme (A).
 Eliseo viene festeggiato (T);
 Dario fa purificare il Tempio (T). Gesù scaccia i mercanti dal
 Tempio (A). Giuda Maccabeo purifica il Tempio (T);
 Cospirazione contro Giuseppe (T). Cospirazione contro Ge-
 sù (A). Assalonne cospira contro Davide (T);
 Giuseppe venduto agli Israeliti (T). Giuda riscuote i denari (A).
 Giuseppe venduto a Putifarre (T);
 Melchisedech offre pane e vino (T). Ultima Cena (A). Mosè
 e la manna (T);
 Punizione di Michea (T). Gesù predice la Passione (A). Eli-
 seo condannato predice il vero (T);
 Le Vergini stolte (T). I giudei crollano di fronte a Gesù (A).
 La caduta degli angeli ribelli (T);
 Joab tradisce Abner (T). Il bacio di Giuda (A). Tradimento di
 Trifone (T);
 Jezabel attenta alla vita di Elia (T). I Giudei condannano Ge-
 sù (A). Nabucodonosor condanna Daniele (T);
 Noè deriso (T). Cristo deriso (A). Eliseo deriso (T);
 Abramo e Isacco (T). Gesù porta la Croce (A). Elia e la don-
 na con due legni (T);
 Sacrificio di Isacco (T). Crocifissione (A). Mosè innalza il
 serpente (T);
 Creazione di Eva dalla costola d'Adamo (T). Gesù ferito al
 costato (A). Mosè percuote la roccia (T);
 Giuseppe imprigionato nella cisterna (T). Sepoltura di Gesù
 (A). Giona gettato in mare (T);
 Davide uccide Golia (T). Cristo apre le porte del Limbo (A).
 Sansone uccide il leone (T);
 Sansone rompe i cancelli di Gaza (T). Resurrezione (A). Gio-
 na viene liberato (T);
 Ruben al pozzo (T). Le tre Marie al Sepolcro (A). La Sposa
 cerca lo Sposo (T);
 Daniele tra i leoni (T). La Maddalena e Cristo risorto (A).
 La Sposa trova lo Sposo (T);
 Giuseppe si rivela ai fratelli (T). Cristo appare ai Discepoli (A).

Ritorno del Figliol prodigo (T);
 Gedeone e l'Angelo (T). San Tommaso dubita (A). Giacobbe lotta con l'Angelo (T);
 Ascesa di Enoch (T). Ascensione (A). Eliseo riceve il mantello di Elia (T);
 Mosè riceve le Tavole della Legge (T). La Pentecoste (A). Il sacrificio di Elia viene accettato (T);
 Salomone fa sedere sul trono Betsabea (T). Incoronazione della Vergine (A). Assuero incorona Ester (T);
 Giudizio di Salomone (T). Giudizio Universale (A). Davide condanna l'Amalecita (T);
 Dathan e Abiron (T). I dannati all'Inferno (A). La distruzione di Sodoma e Gomorra (T);
 Il banchetto di Giobbe (T). Cristo abbraccia i Beati (A). La Scala di Giacobbe (T);
 Lo Sposo incorona la Sposa (T). Cristo dona la Corona della Vita eterna (A). L'Angelo e san Giovanni (T).

La complessità del disegno è indubitabilmente la stessa che pertiene a un polittico o a un ampio ciclo figurativo: l'attenzione al particolare iconografico non deve distrarre tanto dalla trama complessiva, quanto dalla relazione delle due carte che formavano ciascun *opening*, nonché dalla 'legatura' di immagine e testo presso ciascuna pagina. Non a caso si è indicato nel cosiddetto Altare di Nicola di Verdun, presso il monastero di Klosterneuburg (Vienna), l'antenato di uno schema tipologico apparentabile a quello della *Biblia Pauperum*.

Apparirà allora meno ingiustificata, nell'evolversi storico di una pittura devozionale verso un gusto più intimo e meditativo, la semplificazione – verrebbe da dire 'tascabile' – che connota l'edizione italiana di Vavassore, una volta paragonata alla partitura dell'archetipo quattrocentesco. I tre canonici scomparsi – i due *Tipi* e l'*Antitipo* – di ciascuno dei quaranta fogli xilografici sono qui scorporati e posti in sequenza, ognuno su una facciata delle carte, formando così centoventi stazioni iconico-testuali. Al di sotto dell'*Antitipo* permangono solo due dei quattro busti di profeti, af-



Pil

fiancati dai due testi delle profezie. Le scene veterotestamentarie sono anche qui sormontate dalle *lectiones*, redatte in volgare: «Leggesi – riportiamo a titolo esemplificativo – in lo Libro de Judici al sexto ca. che Gedeone dimandò a Dio signo de vittoria per la rugiada irigada sopra la lana: Questo significava et figurava la Vergine Maria Gloriosa senza corruptione ingravedata per infusione dello Spirito Sancto».

È un fatto che, a tutt'oggi, rimane dibattuta la questione sull'originaria finalità della *Biblia Pauperum*, benché rimanga inopinabile la sua rilevanza nel campo dell'iconografia cristiana, così come della storia dell'arte occidentale. A dispetto del titolo, la tessitura iconico-testuale che le è propria è già sufficiente ad allontanare il sospetto di una destinazione infantile o, peggio ancora, popolare. Certo è un libro-a-figure, con tutta la valenza anche mnestica che ciò comporta, ma al modo che figurativa è da intendersi un'esposizione iconografica 'guidata'. Quale può essere quella di un *Libro d'ore* illustrato, strumento per una meditazione personale silenziosa.

SUL LUCIDO SCHERMO DEI VASI DIPINTI

Simbolo della vittoria dell'uomo sulla morte, Eracle è la figura eroica più amata e più rappresentata, ancora ai giorni nostri

DI STEFANO DE CARO

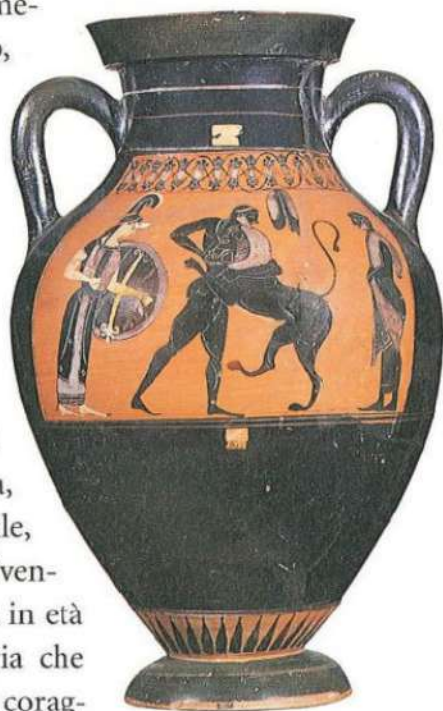
LA mostra allestita nella Biblioteca di via Senato, da aprile a ottobre, rappresenta il risultato di un piccolo esperimento museografico in un settore, quello dei vasi dipinti greci, che ha goduto a suo tempo di una grande stagione favorevole, ma che oggi sembra, almeno in Italia, in parte passato di moda, come se l'umile ceramica sia stata 'sopraffatta' dalle statue di bronzo, o ancor di più, dagli 'ori' e dai 'tesori'.

Delimitato il campo ai vasi greci, perché si è scelta proprio la storia di Ercole? Certamente si sarebbe potuto optare per altri temi parimenti famosi, come il ciclo della presa di Troia (la cosiddetta *Iliouperis*) o le raffigurazioni ispirate al teatro classico. Il criterio è stato quello della maggiore popolarità antica, ed in questo senso nessun tema poteva superare quello di Eracle; infatti egli è in assoluto l'eroe classico più noto e amato non solo nell'antichità, ma ancora ai nostri giorni. Un interessante termometro della sua attuale popolarità ce lo può dare la Rete: una visita ad un motore di ricerca scelto a caso consente di accedere con chiave "Herakles" a 80 pagine di siti raggiungibili e con quella di "Hercules" a ben 6789. Un altro indice significativo è quello del cinema; già per gli anni Sessanta quelli della mia generazione ricordano che Ercole formava, con Maciste, Ursus e Sansone, un quartetto di protagonisti di una serie di filmetti italiani dai titoli fantasiosamente strampalati: gli annuari ricordano un *Ercole e la regina di Lidia* del 1958 e un *Ercole al centro della Terra* del 1960 con il famoso Steve

Reeves, seguiti da un *Ercole contro i tiranni di Babilonia* del 1964, e da altri episodi contro avversari altrettanto improbabili come Moloch, Roma, i figli del Sole; serie chiusasi negli USA con *Hercules a New York* del 1970, con Arnold Schwarzenegger. Dopo questi *peplum* degli anni Cinquanta e Sessanta, il cinema è tornato periodicamente a rivisitare l'eroe fino al recentissimo (1997) cartone animato della Walt Disney, e, quasi in concomitanza, la televisione americana (e poi italiana) ha dato una serie di telefilm della Xena Ltd.; ed è ancora Internet a segnalarci che in questo periodo sono entrati in commercio 13 libri per bambini in lingua inglese, la cui pubblicazione è stata certamente sollecitata dal famoso cartone animato della Walt Disney.

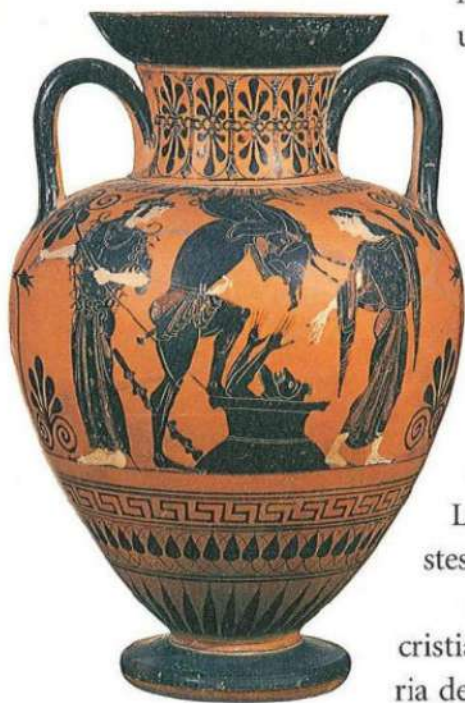
Ma chi è, da dove viene questo antico eroe intramontabile? Eracle, anzitutto, è un eroe che nasce in Grecia, anzi, come diceva Angelo Brelich, è l'eroe greco per eccellenza in quanto simboleggia la condizione e i temi della vita dell'uomo greco: la continua presenza di sofferenza e dolore, l'ineluttabilità della morte, i rapporti tra uomini e donne, i viaggi e la conquista di nuovi territori. Creato forse quando il mondo greco viveva, tra Neolitico e Età del Bronzo, la sua fase di formazione, è come il mesopotamico Gilgamesh un tipico eroe cosmico, che libera dai mostri un mondo che ne era ancora infestato e sconvolto, e muovendo dal nativo Peloponneso egli apre alla civiltà umana, e per essa per antonomasia alla cultura greca, i confini delle terre, spostandoli a mano a mano che esse si aprivano alla navigazione e ai commerci greci. Dal nemico fisico della belva e dal confine geografico della terra *incognita* si passò poi al nemico e al confine per eccellenza della condizione umana, immateriale e astratto, ma non meno terribile, anzi il più terribile di tutti: la Morte. Eracle divenne già dalla piena classicità e poi sempre più in età ellenistica e romana il simbolo della vittoria che l'uomo può conseguire, con la sofferenza e il corag-

Pittore dell'Altalea
(540-530 a.C.):
*Eracle uccide il leone
di Nemea*; ceramica
attica, anfora a profilo
continuo a figure nere.
Napoli, Museo
Archeologico Nazionale



gio, su di Essa. Per queste ragioni e per la sua dimensione 'cosmica' di vincitore, Eracle «cuor di leone» – come lo chiama Omero – è stato certamente, tra gli dèi e gli eroi dell'antichità, il più amato, e il più rappresentato nell'arte, fin dai remoti tempi in cui si perde l'origine del suo popolo. Una scorsa, anche rapida, al *Lexicon iconographicum mythologiae classicae* dà la misura della continuità della sua immensa popolarità nell'evo antico: dall'età arcaica, quando Pisistrato lo celebrò sull'acropoli di Atene, e a Roma i Tarquini lo posero a loro antenato mitico; all'Ellenismo, quando Alessandro il Grande, postasi sul capo, sulle sue monete, la *leonté* dell'eroe, lo scelse a modello delle sue vittoriose peregrinazioni per le terre barbare fino all'India; e anche più tardi, quando un re di Commagene nel remoto Antitauro poteva inserire tra gli dèi chiamati a proteggere il suo mausoleo in vetta al Nimrud Dagh una strana divinità greco-iranica, Eracle-Ares-Verethragna. Infine nell'età romana, quando molti imperatori e centinaia di città si fregiarono dell'appellativo di 'erculei'.

Pittore di Antimenes
(520-510 a.C.): *Eracle*
ha catturato il
cinghiale di Erimanto;
ceramica attica, anfora
a collo distinto a figure
nere. Napoli, Museo
Archeologico Nazionale



Per avere un piccolo esempio, uno dei tanti possibili della sua popolarità, basti pensare che nel solo limitato ambito del golfo di

Napoli in età romana ben due città vantavano una leggenda di fondazione da parte dell'eroe, durante il suo ritorno dalla Spagna: Pompei, il cui nome sarebbe derivato dalla processione trionfale, *pompé* in greco, che l'eroe vi avrebbe compiuto; ed Ercolano, che ne portava fieramente il nome. E quasi a fissare concretamente nel paesaggio del golfo la memoria dell'eroe, si dicevano 'erculei' un isolotto roccioso di fronte alla foce del fiume Sarno, le vicine saline, e a Pozzuoli una strada costruita su un cordone sabbioso lungo il lago Lucrino che sembrava impiantata sul fondo stesso del mare.

Sappiamo che quando il mondo antico finì, il cristianesimo distrusse i templi, ma non la memoria degli antichi dèi ed eroi. Essi furono sottoposti

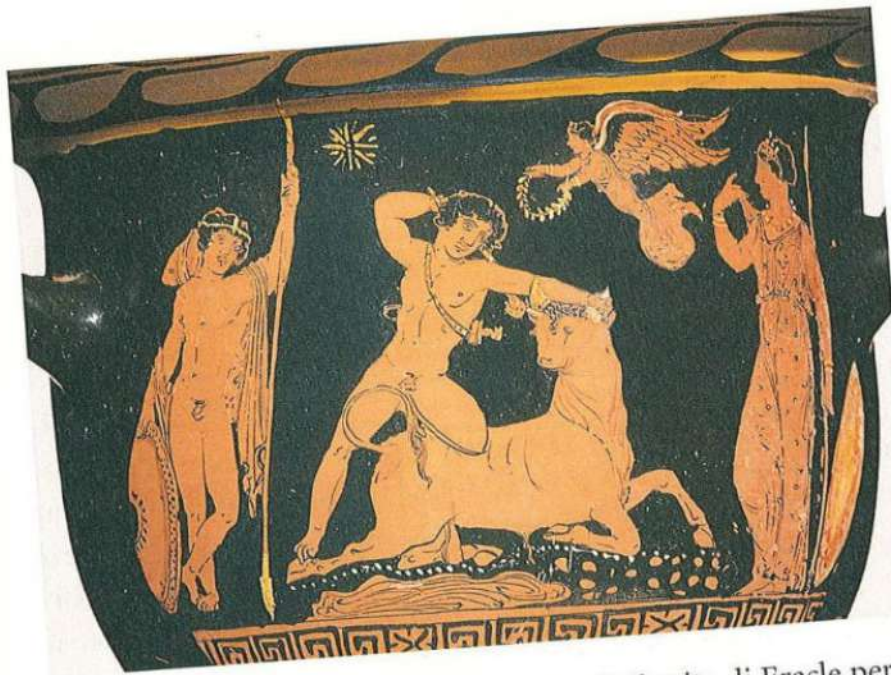
ad interpretazioni evemeristiche, magico-astrologiche, allegoriche, che perpetuarono, sia pure adeguandolo alle nuove condizioni, il mito antico. Particolarmente importanti divennero per il mito di Eracle le rivisitazioni allegoriche. Il carattere già originariamente simbolico di molte delle sue gesta e la prossimità ad alcuni personaggi biblici come Sansone ne facilitarono il recupero; sì che già nella tarda antichità le sue fatiche erano passate dai sarcofagi pagani a quelli paleocristiani, fino ad arrivare nel IX secolo alla stessa cattedra eburnea del papa in San Pietro, a simboleggiare le lotte che l'anima cristiana deve sostenere contro le tentazioni per conseguire il Paradiso.

Non meno importante fu, nel Medioevo e poi nel Rinascimento, il carattere di eroe giramondo di Eracle. Grazie ad esso, egli trovava un ruolo di fondatore in qualsiasi Cronaca o Storia del Mondo; e in particolare in Occidente, grazie all'avventura di Gerione egli poteva far da antenato agli Spagnoli o, in quanto «grande Ercole di Libia», ai Borgognoni, e indurre un imperatore come Federico II ad emularlo fondando in Sicilia, presso Gela, una città detta Herculea. Nel Rinascimento non ci fu quasi dinastia in Europa che non facesse dell'eroe il suo mitico capostipite. Con Enrico II la sua figura sta nello stemma dei sovrani di Francia, poi Luigi XIV si farà rappresentare come l'Ercole che abbatte i nemici o, al tempo dell'editto di Nantes, che «schiaccia l'idra dell'eresia»; e un imperatore 'universale' come Carlo V sceglie di porre due delle fatiche dell'eroe, l'idra e il toro cretese, a decorare nel 1591 la facciata del suo palazzo nell'Alhambra a Granada, quasi a riconsegnare al civile Occidente l'antica terra di Gerione da poco strappata ai barbari Mori.

L'approccio 'archeologico' della cultura dei secoli successivi ha sospinto il mito di Eracle nei più ristretti canali delle discipline antichistiche, mentre, da parte sua, dopo l'orgia erculea del Rinascimento e del Barocco, l'arte del Neoclassicismo ha finito per preferirgli figure mitiche più nobili e sentimentali, come gli eroi troiani. Ma la popolarità del mito è sopravvissuta nel mondo moderno e contemporaneo a livello popolare (pur quanto impoverita!): prima, nel tardo Ottocento, nel mondo dello spettacolo circense

(o delle fiere) con le figure dei forzuti sollevatori di pesi; poi, nel Novecento, nella vulgata delle immagini pubblicitarie (ricordate l'«Ercolino sempre in piedi»?), dei nomi dei prodotti commerciali, degli aerei, dei missili e, come abbiamo visto, dei media.

Una delle caratteristiche di una mostra come quella di via Senato, nata per riscoprire le radici che ci legano al mito antico, è la circostanza che tutti i vasi presentati, come del resto tutti i vasi greci (o italioti) del Museo Nazionale Archeologico di Napoli, sono stati rinvenuti in Italia, alcuni – quelli corinzi o quelli attici a figure nere e rosse – portati dal commercio, altri prodotti da ceramisti etruschi e magnogreci. La classe largamente dominante, con trentuno vasi, quasi la metà della selezione (ma la percentuale rispecchia le proporzioni generali del fenomeno), è la ceramica attica a figure nere, prodotta ad Atene tra la metà circa del VI secolo a.C. e gli inizi del secolo successivo. Si tratta per lo più di vasi trovati in Etruria, in gran parte a *Vulci* (nei pressi dell'attuale Montalto di Castro), dove, dopo i primi scavi del principe di Canino, Luciano Bonaparte, il saccheggio delle necropoli alimentò per tutto il primo Ottocento il mercato collezionistico. E da *Vulci* viene anche un bel testimone della produzione locale etrusca a figure nere, con le consuete variazioni iconografiche rispetto alla vulgata greca. Non mancano tuttavia vasi attici a figure nere anche dai centri della Campania arcaica, fossero colonie greche, come Cuma, o, come Nola o *Suessula*, insediamenti etruschi o di indigeni etruschizzati. Non conosciamo le provenienze precise di molti vasi della collezione Santangelo, che dobbiamo genericamente attribuire all'area lucano-pugliese; ma a testimoniare il peso dell'eroe nel *pantheon* di una colonia magnogreca come Metaponto è un documento epigrafico eccezionale: la stele dedicatagli, alla fine del VI secolo a.C., dal ceramista locale Nicomaco nell'hinterland della città achea. Sul piano figurativo poi, una testimonianza della presenza dell'eroe da affiancare, *mutatis mutandis*, alle altre immagini eraclee prodotte dalla cultura artistica di questi Greci d'Occidente (si pensi al ciclo scultoreo dell'Heraion del Sele), è uno *skyphos* calcidese con la scena dell'eroe che contende ad Apollo il possesso del tripode delfico.



Pittore di Napoli (circa 360 a.C.): Eracle cattura il toro di Creta; ceramica apula, cratere a campana a figure rosse. Napoli, Museo Archeologico Nazionale

È noto che nel corso del V secolo a.C. il mito di Eracle perse importanza sulla ceramica attica, a vantaggio soprattutto di quello di Teseo, l'eroe nazionale ateniese. Questa flessione, pur significativa, non fece però scomparire Eracle dalla ceramica attica importata in Italia: e la selezione proposta dall'esposizione riflette in qualche modo questa continuità di presenza, tanto in Etruria quanto in Campania e in Puglia. Qui si segnala, a Ruvo, il bellissimo e celeberrimo vaso del Pittore di Pronomos con la preparazione di un dramma satiresco: un filone, questo teatrale, che avrà grande eco nei vasi di tutte le produzioni italiote.

Per il IV secolo a.C. è stato selezionato un gruppo di vasi delle principali fabbriche magnogreche. La più importante, quella apula, è rappresentata da circa una dozzina di esemplari; oltre ad alcune delle 'fatiche' tradizionali prevalgono i temi allusivi alla vittoria dell'eroe sulla Morte attraverso la sua discesa all'Ade e la conquista del viatico per l'immortalità. Accanto a questi aspetti, nella produzione di altre fabbriche italiote in Lucania e Campania traspare anche il gusto del tempo per gli aspetti sentimentali delle storie mitiche, nella coloritura erotica delle avventure dell'eroe presso le Esperidi o le Amazzoni.

Naturalmente nella collezione vascolare di un solo, anche se

grande, museo, l'elenco delle storie erculee non può essere del tutto completo: mancano alcuni episodi, come lo strozzamento dei serpenti nella culla, l'uccisione di Lino, ecc. Per questo, e per dare al pubblico un segno della continuità del mito di Eracle in età romana, si è integrata l'esposizione dei vasi con altri monumenti della stessa epoca: solo pochi, tuttavia, per non allontanarsi troppo dall'esigenza prima di questa mostra, che era quella di presentare il linguaggio dei vasi greci come un esempio di comunicazione visiva antica.

Con la scrittura, e poi con la stampa, la comunicazione della cultura fece progressi giganteschi; un luogo quale una biblioteca, come quella ospite della mostra, conserva la memoria di queste tappe fondamentali dello sviluppo umano. Il mito, che ha la sua origine nella tradizione orale, e la pittura vascolare, coi suoi codici di rappresentazione, sono esempi della comunicazione non scritta che coesistette ed interagì con quella scritta e non ne fu mai soppiantata. Anzi si potrebbe sospettare che il prevalere della comunicazione attuale, dei suoi media visuali e parlati, rappresenti



Arte romana (metà del II sec. a.C.), *Eracle e Onfale*, nella fascia superiore e ai lati le dodici fatiche dell'eroe; rilievo marmoreo. Napoli, Museo Archeologico Nazionale

un ritorno al non scritto così come l'ondata della sdolcinata atmosfera della New Age esprime, a modo suo, l'esigenza del mito della nostra epoca. Per questa ragione l'aver sostanzialmente limitato l'esposizione ai soli vasi greci corrisponde al desiderio di non disorientare il pubblico con esempi di altri linguaggi.

In molti musei, soprattutto di recente formazione, sta da tempo prevalendo il, peraltro giustissimo, criterio espositivo che contestualizza i vasi dipinti con i corredi, prevalentemente funerari, con i quali ci sono pervenuti. I vasi dipinti vengono esposti quindi con numerosi altri oggetti: vasi non figurati, strumenti di lavoro, armi, amuleti, ornamenti, statuette, ecc. Certamente il pubblico si fa così un'idea più chiara della loro funzione rituale e rappresentativa nell'ambito della società che li aveva utilizzati, e talvolta si possono cogliere anche le eventuali relazioni tra le immagini dei vasi di una stessa tomba. Ma inevitabilmente questo criterio espositivo sacrifica le connessioni tra le serie dei vasi: i prodotti di uno stesso artista, le rappresentazioni dello stesso tema o di temi simmetrici, i legami di linguaggio che esistevano tra le immagini vascolari per il fatto di essere state elaborate in un unico centro culturale. Già così dispersi in antico per effetto del loro commercio, i vasi si confondono nelle sale in una distanza irrecuperabile per il visitatore. E se è certamente importante comprendere il significato dell'immagine di un vaso per colui che per ultimo l'aveva acquistato, non lo è forse di meno cogliere, per quanto possibile, il legame tra le scelte del pittore e l'opinione pubblica dell'epoca, tanto più se dell'Atene dell'età classica.

Così questa mostra, incentrata su un tema e su un veicolo di comunicazione – Eracle e la ceramica dipinta – non solo si adatta alle caratteristiche delle collezioni napoletane, ricchissime di bei vasi di provenienza solo arealmente definibile; ma esemplifica il problema della comunicazione, che è più che mai al centro dell'interesse sociale. Soprattutto essa vuole, con animo affabulatorio, rivolgersi ai visitatori, e in particolare ai ragazzi, grandi esperti di fumetti e cartoni animati, per mostrar loro come anche tanto tempo fa, su un altro schermo, quello lucido di un vaso dipinto, le immagini potessero raccontare grandi storie di mostri e di eroi.

ERCOLE TRA I VELENI

La carriera dell'eroe greco tra i nodi della sua nascita e il dramma della morte

DI MAURIZIO BETTINI

IL nostro racconto può cominciare con un'immagine, anzi con un oggetto: il caduceo del dio Ermes. Lo vediamo, è un bastone sormontato dall'effigie di due serpenti intrecciati, che formano come due cerchi sovrapposti. Macrobio, un erudito latino del V secolo dopo Cristo, lo descriveva in questo modo¹:

Vi sono due serpenti congiunti, maschio e femmina. Questi serpenti sono stretti nella parte centrale delle loro spire da un nodo vicendevole, che si chiama nodo di Ercole (*nodus Herculaneus*); la parte superiore di essi, ripiegata a cerchio, chiude l'anello con le bocche unite in un bacio, mentre oltre il nodo le loro code si volgono verso l'impugnatura del caduceo, e sono ornate da due ali che spuntano dalla medesima parte.

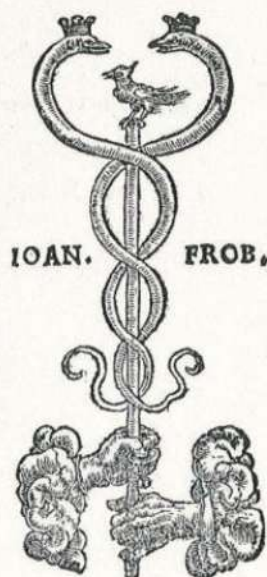
Tralasciamo ovviamente i poteri e la funzione simbolica del caduceo, che qui non ci riguardano. Domandiamoci piuttosto: che cos'è questo nodo di Ercole? E soprattutto, che cosa ha a che fare Ercole con i serpenti?

Alla prima domanda è facile rispondere. Sappiamo infatti che il 'nodo di Ercole' aveva fama di essere particolarmente stretto, tanto che il suo scioglimento era ritenuto tra i più difficili da realizzare. Come tale questo nodo aveva anche il valore di un potentissimo talismano². Atenagora, un apologeta cristiano del II secolo,

si riferiva proprio a questo nodo per descrivere l'accoppiamento 'serpentino' di Zeus con Rea³, mentre a Roma il nodo di Ercole stringeva la cintura con cui la sposa si presentava allo sposo prima delle nozze. Segno della verginità della sposa, della sua ermetica 'chiusura' prenuziale⁴. Ecco dunque un significato plausibile per il 'nodo di Ercole' che stringeva i due serpenti avvinghiati sul caduceo di Ermes: si trattava di un viluppo inestricabile, solidissimo, che nessuno sarebbe stato in grado di sciogliere. Ma per rispondere alla seconda domanda che ci siamo posti – che cosa ha a che fare Ercole con i serpenti? – ci vorrà invece un po' più di tempo. Con questi animali, infatti, l'eroe sembra avere un rapporto che va molto al di là del 'nodo' che li serra sul caduceo.

Non c'è dubbio che tra Ercole e il serpente ci fosse una situazione di ostilità, a mostrarlo basterebbe un semplice rimando all'episodio dell'idra di Lerna. Solo che nella vicenda dell'eroe questo tema del conflitto con i rettili è in realtà molto più forte, e soprattutto molto più significativo, di quanto non appaia a prima vista. Si potrebbe addirittura dire che le tappe cruciali della vita di Ercole – la nascita e la morte, prima di tutto – appaiono marcate proprio dal conflitto col serpente. Questo sarà per l'appunto l'argomento del nostro racconto. Solo che, per venire a capo della narrazione, diventerà ben presto indispensabile mettere in gioco anche un secondo animale, legato a Ercole da vincoli strettissimi e ugualmente segnato dall'inimicizia verso il serpente: la donnola.

Cominciamo dalla nascita di Ercole. La vicenda è nota. Zeus aveva sedotto Alcmena, moglie di Anfitrione, assumendo le sembianze del marito. Da questa unione era stato concepito Ercole, mentre dall'unione di Alcmena con Anfitrione era stato concepito Ificle. I due bambini erano venuti alla luce insieme, alla maniera di



*Caduceo del dio
Ermes, nel marchio
tipografico di Johannes
Froben, in Desiderio
Erasmus da Rotterdam,
Lingua, Johannes
Froben, Basilea 1525.
Milano, Biblioteca
di via Senato*

*Ercole bambino
strozza i serpenti;
tavola incisa in rame,
in Ioannes Baptista de
Cavalleriis, Antiquarum
statuarum Urbis
Romae, Roma 1585.
Milano, Biblioteca
di via Senato*



due gemelli. Né questo deve stupirci, al contrario, perché in Grecia e a Roma (così come in molte altre culture) si credeva che il parto gemellare presupponesse due unioni con due uomini differenti: la nascita simultanea di due bambini, insomma, richiamava l'esistenza simultanea di due padri⁵. Così era stato per Ercole e Ificle, l'uno figlio di Zeus, e come tale destinato ad avere un futuro di forza e di gloria straordinarie; l'altro figlio di Anfitrione, e come tale destinato ad avere un'esistenza assai più ordinaria.

La nascita dei due bambini, però, non era stata facile. La sposa di Zeus, Era, aveva fatto di tutto per impedire ad Alcmena di mettere al mondo il figlio di suo marito. Antonino Liberale, un mitografo vissuto probabilmente nell'età degli Antonini, e che ha riassunto per noi molte storie mitiche narrate dai poeti ellenistici, racconta la vicenda in questo modo⁶:

Nella città di Tebe, a Preto era nata una figlia che si chiamava Galinthiàs. Questa vergine era una compagna di giochi e un'amica di Alcmena, figlia di Elettrione. Quando Alcmena era sul punto di mettere al mondo Ercole, le Moire e Ilizia⁷ trattennero le sue doglie, per compiacere Era. Se ne stavano dunque sedute, con le mani intrecciate: ma Galinthiàs, temendo che i dolori facessero perdere il senno ad Alcmena,

corse verso le Moire e Ilizia, annunciando loro che, per volere di Zeus, ad Alcmena era nato un figlio maschio, e che le loro prerogative erano state abolite. Di fronte a questo le Moire furono colte da grande sorpresa e subito levarono in alto le mani: nello stesso istante i dolori abbandonarono Alcmena, ed Ercole venne alla luce. Le Moire provarono dispetto per quello che era avvenuto e privarono Galinthis della propria natura di donna, perché, pur essendo mortale, aveva ingannato delle divinità. La trasformarono perciò in una donnola (*galé*) astuta, prescrivendole di vivere nelle cavità e assegnandole una vita sessuale ripugnante. Concepisce infatti dalle orecchie e partorisce il nuovo nato facendolo uscire attraverso la gola. Ecate ebbe compassione di lei, per la metamorfosi che aveva subito, e ne fece la sua sacra ministra. Ercole, quando fu grande, non dimenticò la sua gratitudine per Galinthis, le eresse una statua vicino a casa e le offrì dei sacrifici. I Tebani osservano ancora questo rito e quando la festa di Ercole ha inizio essi sacrificano per prima a Galinthis.

Dunque Ercole aveva conservato molta gratitudine per Galinthis/*galé*, la donna/donnola che con la sua astuzia lo aveva salvato dai malefici al momento della nascita. Così come gratitudine avevano continuato a manifestarle ritualmente i Tebani, i quali ogni anno inauguravano la festa di Ercole con un sacrificio per Galinthis.

Ma non basta. Altre fonti infatti ci dicono che la donnola era considerata addirittura la 'nutrice' (*trophós*) di Ercole⁸. Che cosa significa questa espressione? Che la donnola aveva non solo protetto il piccolo Ercole al momento della nascita, ma che lo aveva addirittura allevato? Così come tanti altri eroi greci erano stati allevati e nutriti da animali soccorrevoli?⁹ Non lo sappiamo, ma certo, se così fosse, allora dovremmo supporre che il legame fra Ercole e la donnola dovesse essere ancora più stretto di quel che vediamo, e che l'eroe avesse in sé anche qualche parte della natura specifica di questo animale. Quel che è certo, comunque, è che con la sua nutrice Ercole manifesta, nelle tappe più significative della sua vi-

cenda, un legame strettissimo. Come vedremo nel seguito del racconto, la donnola si presenta infatti come una sorta di equivalente animale del proprio figlioccio, a un tempo immagine speculare e prefigurazione simbolica della sua vicenda eroica. E a questo punto, possiamo tornare al tema dei serpenti.

La donnola infatti, nel mondo antico come in quello medioevale e moderno, è per eccellenza la nemica dei rettili. Nonostante le sue piccole dimensioni, essa riesce ad aver ragione dei suoi avversari, anche dei più temibili fra loro, come il basilisco. E dal veleno dei serpenti – pur se non da quello del basilisco, come presto vedremo – la donnola aveva il potere di preservarsi anche tramite

l'uso di un antidoto particolare, la ruta¹⁰. Continuiamo dunque con gli eventi che segnarono la nascita di Ercole. Si narrava infatti che Era, sconfitta nei suoi sortilegi, non si fosse data per vinta. Quando il piccolo Ercole aveva otto mesi, ella aveva infatti inviato due terribili serpenti alla culla del bambino, perché lo uccidessero. Almeno si era messa a gridare, invocando l'aiuto di Anfitrione, ma il piccolo Ercole era balzato in piedi e, afferrati i due serpenti per il collo, uno con la destra e l'altro con la sinistra, li aveva strangolati¹¹. Fu questa la prima impresa dell'eroe,

*Gli eventi
che segnarono
la nascita di Ercole
e la prima impresa
dell'eroe, quella
che manifestò
visibilmente
la sua natura
soprannaturale*

quella che manifestò visibilmente la sua natura soprannaturale. Altri narravano addirittura che i due serpenti li avesse inviati non Era ma Anfitrione, ansioso di sapere quale fosse il figlio suo e quale fosse il figlio di Zeus. L'esito della prova era risultato indubitabile, perché Ificle era fuggito, mentre Ercole aveva subito affrontato e ucciso i due rettili¹². Sconfiggendo i serpenti Ercole aveva dunque dimostrato a tutti la propria paternità divina. Ma non c'è dubbio che con questa impresa – la prima della sua carriera – Ercole aveva dato buona prova di sé anche come figlioccio della donnola: la nemica dei serpenti. Vi sarebbero state mille altre prove che Ercole poteva affrontare per manifestarsi come eroe: però era accaduto che egli avesse ucciso dei serpenti, proprio come soleva fare la sua nutrice animale.

Continuiamo con la carriera dell'eroe. Fra le fatiche imposte



Abraham Diepenbeck,
Combattimento
di Ercole contro l'idra
di Lerna; incisione
in rame ispirata
a Ovidio,
Metamorphoses 9.69-
74, in De Marolles,
*Collection originale
des tableaux
les plus intéressants
des Métamorphoses
d'Ovide publiés
en 1655*, Desnos, Parigi
1768. Milano, Biblioteca
di via Senato

a Ercole da Euristeo, la seconda fu la seguente: uccidere l'idra di Lerna, un mostro serpentiforme che abitava nelle acque dell'omonima palude. Quest'idra possedeva virtù straordinarie, che la rendevano praticamente invincibile. Aveva nove teste, di cui otto mortali e una immortale. Di più, come Ercole dovrà accorgersi a proprie spese, ogni testa, appena tagliata, aveva il potere di generarne altre due. Ercole dunque affrontò l'idra, ma essa gli si avvinse a un piede, mentre un granchio gigantesco, che era uscito dalla palude in aiuto del mostro, aveva cominciato a morderglielo.

L'eroe però uccise il granchio – che Era, per ricompensarlo della sua inimicizia verso l'odiato Ercole, trasformerà nella costellazione del Cancro. Con l'aiuto di Iolao, il suo fedele scudiero, riuscì finalmente a impedire che le famigerate teste ricrescessero, bruciando con dei tizzoni ardenti le mutilazioni inferte all'idra, finché poté individuare la testa immortale e tagliarla una volta per sempre. Dopo di che squartò il mostro e intinse nella sua bile le frecce del proprio arco. Che da quel momento in poi divennero micidialmente mortifere.

Soffermiamoci un attimo su quest'atto dell'eroe, che risulterà gravido di conseguenze per il suo futuro destino. Se Ercole intinse la punta delle sue frecce proprio nella bile del mostro, bisogna concludere che questo liquido era considerato particolarmente letale, e fosse anzi identificato direttamente con il veleno posseduto dall'idra. Questo per la verità corrisponde abbastanza bene alle credenze greche relative alla bile: secondo le quali questo liquido costituiva l'ipostasi fisica dei sentimenti di ira e di malevolenza, così come di molte malattie o delle emozioni violente che turbavano l'animo¹³.

L'idra, mostro maligno e feroce, aveva nella bile la sede del suo veleno. Ma avviciniamo ulteriormente lo sguardo al veleno dell'idra. Esso presenta infatti caratteristiche molto peculiari, tali da spiegare non solo l'incredibile potere letale assunto dalle frecce di Ercole, che in esso vennero bagnate, ma anche molti altri aspetti interessanti del nostro racconto. Il mitografo Igino ci tramanda infatti quanto segue¹⁴:

Presso la fonte di Lerna [Ercole] uccise l'idra di Lerna, figlia di Tifone, che aveva nove teste. Questo mostro aveva un veleno così potente da uccidere gli uomini solo con il suo alito; se qualcuno le passava accanto mentre era addormentata, essa alitava sulle sue orme e quell'uomo moriva fra tormenti ancora più atroci. Ma Ercole la uccise seguendo i consigli di Minerva, la sventrò e intinse le frecce nel suo fiele: così, da quel momento, chiunque veniva ferito dalle sue frecce non sfuggiva alla morte; alla fine anch'egli perì dello stesso veleno in Frigia¹⁵.

Dunque il veleno dell'idra aveva il potere di uccidere anche a distanza, e addirittura *in absentia* dell'obiettivo. A rendere vulnerabile l'avversario bastavano addirittura le tracce che aveva lasciato! Per spiegare questo singolare aspetto del mito – l'uomo ucciso dal veleno alitato sulle proprie orme – dobbiamo nuovamente richiamarci al mondo delle credenze greche. L'orma infatti, la traccia lasciata dal piede o dal corpo di qualcuno, era sentita come un vero e proprio simulacro della persona: che divenuta vulnerabile attraverso di esso, per suo tramite poteva essere soggetta a desideri, incantesimi o sortilegi¹⁶. Ecco perché, anche nel caso dell'idra, bastava che qualcuno lasciasse in potere del mostro le proprie orme perché la sua condanna fosse già segnata. In ogni caso, possiamo già arguire da questo il potere che le frecce di Ercole avevano assunto. La loro forza letale era tale da non lasciare scampo a nessun bersaglio, il veleno avrebbe agito a qualsiasi condizione. Ma ecco che il fiato velenoso dell'idra, e in particolare il suo potere di nuocere anche senza il diretto contatto con la preda, ci riportano nuovamente – e abbastanza inaspettatamente – alla nutrice dell'eroe, la donnola.

Guardiamo infatti come si comporta questo minuscolo animale mentre è impegnato nella più ardita delle sue imprese, la lotta con il serpente basilisco. La natura e le caratteristiche di questo suo spaventoso avversario sono davvero straordinarie. Plinio il Vecchio ci racconta quanto segue¹⁷:

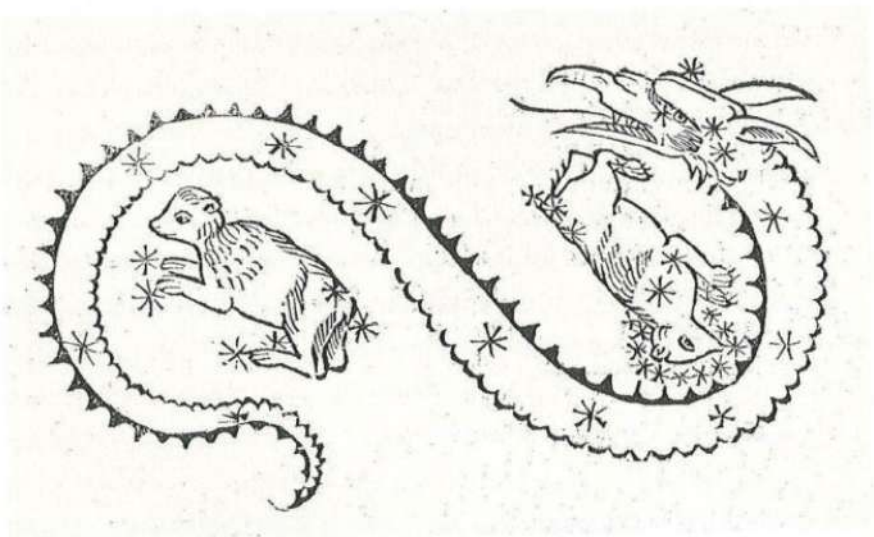
Il serpente basilisco [...] col proprio sibilo mette in fuga tutti i serpenti, e non si muove, come gli altri, attraverso un seguito di volute, ma avanza stando alto e dritto sulla metà del corpo. Secca gli arbusti non solo toccandoli, ma col suo soffio brucia le erbe, spezza le pietre: tale potenza ha questo pericoloso animale. Una volta, così si credeva, un basilisco fu ucciso da un uomo a cavallo con un'asta, e dal veleno salito attraverso di essa non solo il cavaliere, ma anche il cavallo furono annientati. E per un simile mostro – spesso i re hanno desiderato vederlo da morto – è esiziale il veleno delle donnole: così la natura ha voluto che nulla fosse privo del suo uguale. Gli uomini fanno entrare le donnole nelle tane dei

basilischi, che si riconoscono facilmente per la contaminazione velenosa del suolo. Esse uccidono i serpenti con il loro odore e muoiono nello stesso tempo, e così termina questa combattimento della natura.

La coraggiosa donnola uccide il basilisco con il proprio «odore», in base alla credenza diffusa, e peraltro confermata dalla scienza naturale, secondo cui i mustelidi hanno la capacità di emettere un odore estremamente nauseante¹⁸. Ma non è questo che ci interessa qui. Il fatto è che il veleno del basilisco – il nemico della donnola – sembra avere le medesime caratteristiche possedute dal terribile veleno dell'idra. Anche il basilisco infatti ha il potere di uccidere a distanza, e anche in questo caso il «soffio» del mostro è di per sé sufficiente a portare morte e desolazione. Proprio come l'idra di Lerna. Dunque Ercole, affrontando l'idra, si è scontrato con una creatura estremamente simile al nemico tradizionale della donnola. E come la donnola, l'ha ucciso. Il gioco di rispecchiamenti fra Ercole e la sua nutrice animale continua, così come continua la triangolazione simbolica fra l'eroe, il serpente e la donnola.

Solo che, come abbiamo appena visto, la coraggiosa donnola muore nella lotta, il veleno del basilisco è talmente potente da contaminare e uccidere anche colei che lo sta a sua volta uccidendo. E questo ci conduce al terzo, e più tragico, episodio del nostro

Il basilisco uccide gli animali con il suo fiato e lotta contro la donnola, in Firmicus Maternus (et al.), De nativitatibus, Aldo Manuzio, Venezia 1499. Milano, Biblioteca di via Senato



racconto. La morte di Ercole, che anch'essa, come le altre tappe che abbiamo analizzato fin qui, appare in qualche modo rispecchiata, e già anticipata, nel destino della sua nutrice animale.

La vicenda è la seguente. Ercole è giunto sulle rive del fiume Eveno insieme a Deianira, sua moglie. Il passo d'acqua è guardato da Nesso, un centauro con cui Ercole si è già scontrato in passato, e che adesso ha assunto la funzione di traghettatore. Ercole non ha bisogno di essere traghettato dall'altra parte, ma fa salire Deianira in groppa a Nesso. Deianira è troppo bella, e la selvaggia natura del centauro non sa resistere al desiderio. Egli tenta così di violentare la donna, che disperata invoca l'aiuto dell'eroe. Ercole capisce immediatamente quel che sta succedendo, incocca la freccia nell'arco e trafigge il cuore di Nesso. Diodoro Siculo, fonte meno pudica di altre, o perlomeno fonte meno rispettosa dell'onorabilità di Deianira, ci dice anzi che la freccia di Ercole trafisse Nesso «nel mezzo del

*Ercole capisce
immediatamente
quello che sta
succedendo, incocca
la freccia nell'arco
e trafigge il cuore
di Nesso*

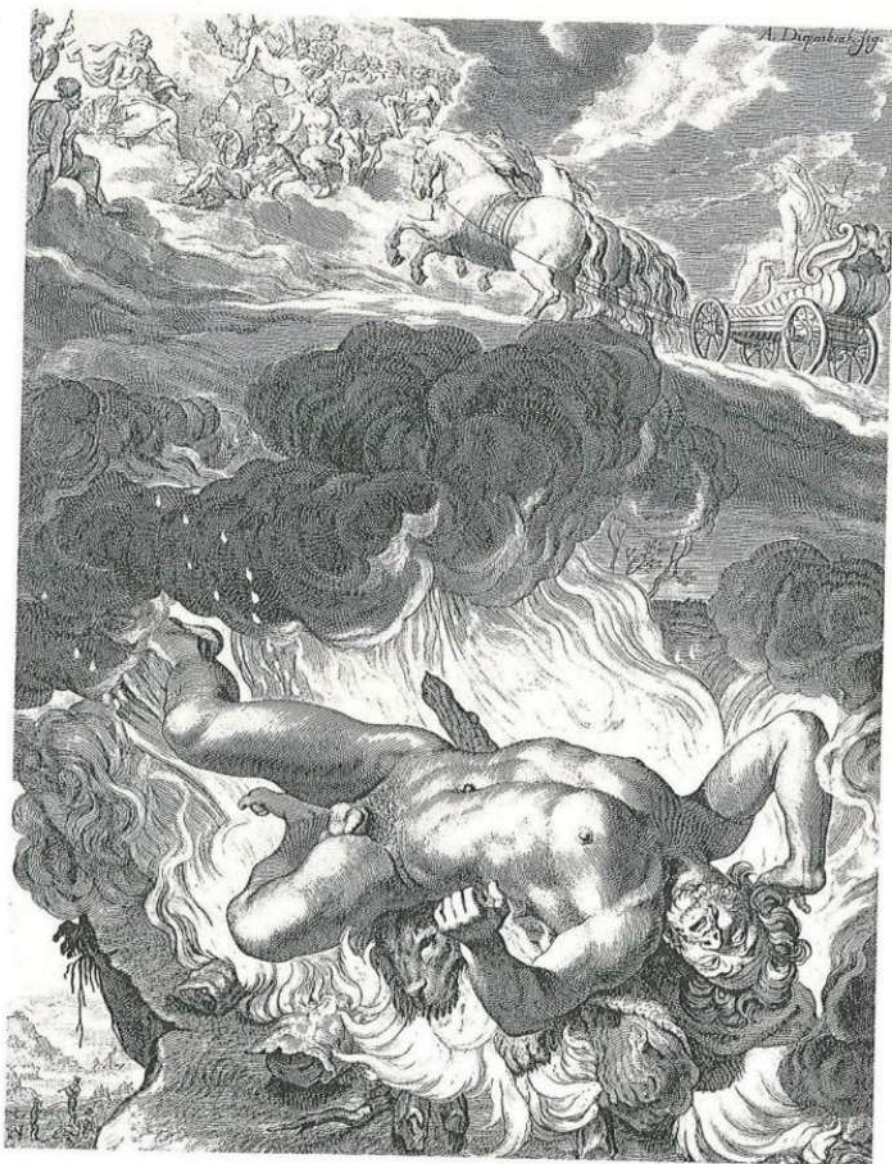
coito» (*metaxù misgómenos*)¹⁹. Il centauro sentì che la morte sarebbe stata immediata, del resto conosciamo bene la forza letale pos seduta dal veleno dell'idra. Nesso fa dunque appello alle sue ultime forze per raccomandare a Deianira di raccogliere in un vasetto il suo sperma, caduto a terra, e di intingervi la punta della freccia insanguinata (ovvero, come dicono altre versioni del mito, di mescolare al seme il sangue che cola dalla sua ferita). Così facendo, ella avrà sempre a sua disposizione un potentissimo filtro amoroso, che le garantirà la fedeltà del marito²⁰. Deianira, illusa dalle parole del centauro, fa quello che le viene prescritto, mentre Nesso muore.

Soffermiamoci un momento su questo ingannevole filtro del centauro. Nonostante la rapidità della morte, e il potere letale del veleno da cui era stato intossicato, Nesso aveva avuto la presenza di spirito di escogitare una trappola molto credibile. Nell'antichità infatti l'uso di parti del corpo umano, e in particolare del sangue, per preparare filtri e pozioni, era consueto alla magia in generale e a quella amorosa in particolare²¹. Inoltre la natura equina di Nesso poteva ben giustificare l'utilizzo amoroso di parti del suo corpo, visto che il cavallo aveva fama di animale che facilmente cadeva

preda della più violenta passione amorosa²²; mentre il cosiddetto *hippomanés*, la piccola escrescenza carnosa che si credeva nascesse sulla fronte del puledro appena nato, era ritenuto proprio un potentissimo filtro amoroso²³.

Deianira dunque poteva facilmente illudersi del fatto che Nesso le stesse offrendo l'autentica ricetta di un filtro amoroso, un magico preparato che, qualora Ercole avesse cessato di amarla, avrebbe potuto suscitare nel marito la stessa violenta passione che era costata la vita a Nesso.

Abraham Diepenbeck,
Morte di Ercole sul
rogo e sua apoteosi;
incisione in rame
ispirata a Ovidio,
Métamorphoses 9,
159-272, in De
Marolles, *Collection
originale des tableaux
des plus intéressants
des Métamorphoses
d'Ovide publiés
en 1655*, Desnos,
Parigi 1768. Milano,
Biblioteca di via Senato



In realtà, il centauro morente stava giocando abilmente con il sistema degli umori corporei, e con la dinamica dei liquidi vitali così come era concepita nella cultura greca. È abbastanza naturale infatti che, ad essere contaminato dal veleno, fosse stato prima di tutto il sangue della vittima, che dunque si era trasformato in un pericoloso vettore della peste dell'idra. Ma perché raccomandare a Deianira di raccogliere anche il seme sparso durante l'amplesso? Non era questa una prescrizione eccessiva? Dettata solo dal desiderio di rendere più credibile la menzogna del filtro amoroso? Non è così, perché nella percezione greca il sangue e lo sperma costituivano in realtà la stessa sostanza. Fra le varie teorie che circolavano nell'antichità riguardo all'origine dello sperma maschile, infatti, quella che indicava proprio nel sangue la matrice del seme era una delle più diffuse²⁴. Di conseguenza, raccomandando a Deianira di raccogliere anche il proprio seme, il centauro si era abilmente preoccupato di evitare che neppure una stilla del suo sangue andasse perduta per la sua futura vendetta. In quel piccolo vaso si trovava un concentrato degli umori corporei del centauro, e dunque del potentissimo veleno dell'idra.

Siamo giunti ormai al tragico epilogo della vicenda di Ercole. Dopo aver espugnato Ecalia e averne trascinato via come schiava Iole, la figlia di Eurito, di cui si era innamorato, Ercole si trova adesso sul promontorio Ceneo, nell'Eubea. Vuole offrire a Zeus un sacrificio di ringraziamento, e invia perciò Lica da sua moglie, a Trachis, perché gli porti da lì una veste preziosa che indosserà per il sacrificio. Deianira viene a sapere di Iole da Lica, e temendo che Ercole l'abbia dimenticata sparge la veste con il filtro di Nesso. Poi la consegna a Lica perché la porti al marito²⁵. La fine è inevitabile, quando Ercole indossa quella camicia il veleno comincia a bruciargli la pelle, e l'eroe morirà fra lunghi ed atroci tormenti.

Igino, a questo punto, aggiunge un particolare che, oltre a rendere più tesa e drammatica la vicenda, contiene anche un elemento abbastanza interessante dal nostro punto di vista²⁶:

Ma poi un poco di quel sangue, che era sgocciolato per terra, toccato dal sole prese fuoco. Quando Deianira lo vide,

capì che Nesso aveva mentito e mandò un uomo a richiamare indietro il servo [Lica] al quale aveva dato la veste. Ercole l'aveva però già indossata e aveva preso fuoco. Si gettò nel fiume per spegnere le fiamme ma queste divamparono con maggiore ardore; provò a togliersi la veste, ma veniva via anche la carne viva.

Ecco dunque il veleno dell'idra che spontaneamente «brucia» il terreno su cui cade, proprio come il fiato del basilisco – il nemico della donnola – aveva il potere di incendiare gli arbusti e rendere desolato il terreno su cui il fiato del mostro si fosse abbattuto. La fine del figlioccio della donnola è ormai segnata.

Ercole, il nemico dei serpenti, muore dunque del veleno del rettile a cui aveva dato la morte. Igino, nella secchezza del suo resoconto, ce lo aveva già anticipato²⁷: «Alla fine anch'egli perì dello stesso veleno». Ma quello che Igino non ci aveva detto era che Ercole era destinato a subire la stessa sorte della sua nutrice animale. Come la donnola soccombe sotto il veleno del basilisco a cui ha dato la morte, così anche Ercole muore ucciso dal veleno del suo sconfitto avversario. Colui che era venuto al mondo strozzando due serpenti, e che proprio all'uccisione di un rettile mostruoso aveva legato una delle sue imprese più gloriose, adesso soccombeva sotto la postuma vendetta dell'idra.

Nell'attesa che questa vendetta venisse consumata, il racconto ha provveduto a deviare il flusso degli eventi attraverso uno straordinario susseguirsi di invenzioni narrative, tutte mirate però al medesimo obiettivo di morte: in primo luogo le frecce che Ercole intinge proprio nel veleno dell'idra, poi l'improvvisa passione di Nesso per Deianira, poi ancora l'astuzia del centauro morente, infine il nuovo amore di Ercole per Iole e la folle gelosia di Deianira – fino al momento in cui, compiutosi questo lunghissimo giro del racconto, il veleno della vittima tornerà a scaricarsi inaspettamente sul suo uccisore. L'eroe, bruciato dal veleno, morirà come la sua nutrice animale. Ma nel caduceo di Hermes il nodo di Ercole continuerà per sempre a tenere avvinti i due serpenti in un viluppo inestricabile.

¹ Macrobio, *Saturnalia* 1. 19. 15.

² Le testimonianze sul nodo di Ercole sono raccolte in J. Heckenbach, *De nuditate sacra sacrisque vinculis*, Töpelmann, Giessen 1911, pp. 104 s.

³ Atenagora, *Legatio pro christianis* 20. 3; cfr. J. Bordman e O. Palagia, *Herakles*, in *Lexicon iconographicum mythologiae classicae*, IV-1, Artemis, Zürich-München 1986, p. 729.

⁴ *Epitome* di Paolo a Festo, *De significatione verborum* (Lindsay 55); M. Bettini, *Nascere. Storie di donne, donnole, madri ed eroi*, Einaudi, Torino 1998, pp. 114 s.

⁵ F. Mencacci, *I fratelli amici. La rappresentazione dei gemelli nella cultura romana*, Marsilio, Venezia 1996.

⁶ Antonino Liberale, *Metamorphoses* 29 (da Nicandro). Delle numerose varianti di questo racconto mitico, e della nascita di Ercole in generale, mi sono occupato in *Nascere*, cit.

⁷ Sia le Moire che Ilizia (*Eileithyia*) erano considerate dee che presiedevano alla nascita: la seconda in particolare era considerata dea del parto.

⁸ Eliano, *De natura animalium* 12. 5; cfr. Istros 334, F 72 (F. Jacoby, *Die Fragmente der Griechischen Historiker*, III B, Brill, Leiden 1961, pp. 185 s.).

⁹ E. McCartney, *Greek and Roman Lore of Animal-Nursed Infants*, in

"Papers of the Michigan Academy of Science", IV (1925), pp. 15 s.; A. Brelich, *Gli eroi greci: un problema storico-religioso*, Ateneo, Roma 1958, pp. 305 s.

¹⁰ Cfr. M. Bettini, *Nascere*, cit., pp. 158 s. e passim.

¹¹ Apollodoro, *Bibliotheca* 2. 4. 8.

¹² Pherekydes, 3, F 68 (F. Jacoby, *op. cit.*, II, p. 79).

¹³ R. B. Onians, *The Origin of European Thought*, Cambridge University Press 1951 (= 1989), pp. 84 s.

¹⁴ Igino, *Fabulae* 30. Cfr. Igino, *Miti*, Adelphi, Milano 2000, a cura di G. Guidorizzi, p. 28 (le note di Guidorizzi al commento del testo di Igino costituiscono una straordinaria miniera di paralleli e di spunti per tutti gli appassionati della mitologia greca).

¹⁵ Come vedremo, la scena della morte di Ercole è stabilita da Apollodoro non in Frigia ma nell'isola Eubea.

¹⁶ Del valore simbolico dell'orma mi sono già occupato ne *Il ritratto dell'amante*, Torino, Einaudi 1994, pp. 18 s.

¹⁷ Plinio, *Naturalis historia* 8. 78.

¹⁸ M. Bettini, *Nascere*, cit., pp. 258 s.

¹⁹ Diodoro Siculo, *Bibliotheca historica* 4. 36. 5.

²⁰ Diodoro Siculo, *loc. cit.*; Apollodoro, *Bibliotheca* 2. 7. 6.

²¹ Basti il rimando alla «ferale offici-

na» della strega Panfila, in Apuleio, *Metamorphoses* 3. 17; si rammenti anche la catena di orrori narrata da Plinio il Vecchio, *Naturalis historia* 28. 4 s.; per la magia amorosa in Grecia si veda il noto saggio di J. J. Winkler, *The Constraints of Eros*, in C. A. Faraone, D. Obbink (edd.), *Magika Hiera*, Oxford University Press, Oxford 1991, pp. 214 s.

²² Sui cavalli incestuosi e parricidi cfr. Aristotele, *Historia animalium* 626; Eliano, *De natura animalium* 4. 11; Columella, *De re rustica* 6. 27 etc. Sui cavalli che si innamorano di se stessi specchiandosi, proprio come Narciso, cfr. Columella, *De re rustica* 6. 35.

²³ Plinio il Vecchio, *Naturalis historia* 8. 165 e 180.

²⁴ Cfr. E. Lesky, *Die Zeugungs- und Vererbungslehren der Antike und ihr Nachwirken*, Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, 19, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1950, pp. 120 s.

²⁵ Apollodoro, *Bibliotheca* 2. 7. 7. La storia di Ercole e della 'camicia di Nesso' è narrata da molti autori antichi, e costituisce soprattutto l'argomento delle *Trachiniae* di Sofocle.

²⁶ Igino, *Fabulae* 36 (Guidorizzi, *op. cit.*, pp. 32 s.).

²⁷ Igino, *Fabulae* 30.

LO SPACCIO DE LA BESTIA TRIONFANTE IN UNA NUOVA EDIZIONE

*L'opera di Bruno fra i capolavori dell'ambiguità
per l'esuberanza della scrittura; un racconto col ritmo
incalzante del teatro*

DI MASSIMO LUIGI BIANCHI

COME i Sonetti di Shakespeare, l'*Asino d'oro* di Apuleio o certe fiabe dei fratelli Grimm, lo *Spaccio de la bestia trionfante* (Londra 1584) di Giordano Bruno appartiene a quei classici della letteratura mondiale enigmatici non per difetto ma per sovrabbondanza di senso, fascinosamente ambigui – o, per usare un termine bruniano, 'umbratili' – proprio per l'esuberanza semantica della loro scrittura: la loro elusività non ne diminuisce il valore ma anzi concorre a costituirlo, sollecitando la critica alla ricerca di un senso mai fissato e incessantemente da conquistarsi. È ben nota, del resto, la tesi di W. Empson (*Seven Types of Ambiguity*) per la quale proprio l'ambiguità, la polivalenza dei sensi, costituirebbe il marchio caratteristico della poesia, il fattore che principalmente determina la suggestione dei versi.

Ciò che rende notevole il caso dello scritto di Bruno è il fatto che si tratta non tanto o non solo di un testo letterario o poetico quanto di un'opera filosofica – più precisamente (in base alla classificazione delle sue opere introdotta da Giovanni Gentile) di un dialogo morale: rese pubbliche le sue dottrine ontologiche e cosmologiche con la trilogia costituita dalla *Cena de le Ceneri*, dal *De la causa, principio et uno* e dal *De l'infinito, universo e mondi*, il Nolano sposta la sua attenzione dal motivo dell'identità e inalterabilità dell'Uno a quello – dialetticamente complementare – dell'intrinseca mutevolezza delle infinite nature particolari, le quali, sottoposte al principio della 'contrarietà', conoscono un incessan-

te variare di sorti e di fortune. È la dimensione al cui interno, nei diversi piani del cosmo, viene svolgendosi la vita in generale e assumono senso, nel caso particolare della vita umana, le nozioni dell'evolversi e dell'involgersi, dell'indiarsi e dell'imbestiarsi. Precisamente in questa dimensione si colloca la 'vicissitudine' descritta dallo *Spaccio*, il quale si configurerebbe appunto come un testo di morale, avente per oggetto il vizio e la virtù, còlti nel loro dinamico avvicinarsi. Già a questo livello, tuttavia, l'umbratilità brunniana si dimostra incompatibile con le classificazioni troppo rigide, visto che di recente – sulla base di argomentazioni non prive di un qualche fondamento – anche il carattere 'etico' dello *Spaccio* è stato messo in dubbio; secondo tale interpretazione sarebbe difficile indicare in questo scritto (come negli altri due che completano la serie dei dialoghi 'moralì' del Nolano, la *Cabala del cavallo pegaseo* e *De gli eroici furori*) la presenza di qualcosa come una teoria dell'agire umano, un'etica normativa, una dottrina della virtù o anche un'antropologia generale.

Ridotto al suo impianto schematico lo *Spaccio* consiste nella narrazione di un concilio di dèi convocato da Giove allo scopo di sgombrare i cieli da quelle quarantotto costellazioni le cui immagini raffigurano deformi figure bestiali, come l'Orsa maggiore, l'Ariete o il Toro, oppure rievocano azioni disdicevoli degli stessi dèi, come la Lira, che ricorda i furti di Mercurio, o le costellazioni di Ercole e Perseo, figli bastardi di Giove. Nel corso dell'assemblea vengono discussi i vizi e le virtù collegati alle singole costellazioni, biasimati i primi, encomiate le seconde; uno dopo l'altro i vizi saranno banditi dalla volta celeste mentre al posto di ciascuno di essi verrà fatta ascendere la virtù opposta. Alla fine il cielo sarà stato ripulito da ogni sordidezza e la Bestia trionfante espulsa per sempre.

Che significato attribuire a tutto ciò, al di là del piacere derivante da una scrittura stupenda, che sospinge in avanti il racconto con il ritmo incalzante della rappresentazione teatrale? Le avvertenze che Bruno premette al testo nell'*Epistola explicatoria* già fanno presagire che cogliere il senso della vicenda sarà un'impresa

*Una scrittura
stupenda, che
sospinge in avanti
il racconto
con il ritmo
incalzante della
rappresentazione
teatrale*

GIORDANO BRUNO

SPACCIO DE LA BESTIA TRIONFANTE

SILVIO BERLUSCONI EDITORE

non facile né immediata: egli non parlerà «assertivamente» bensì, come connaturato alla dimensione dialogica, poliprospettica dell'opera, «indefinitamente, come messo in difficoltà, posto in campo, cacciato in teatro»; e più avanti, nel vivo dei dialoghi, il Nolano farà significativamente l'elogio dell'onesta Dissimulazione di cui «talvolta sogliono servirsi anco gli dèi; perché talvolta, per fuggir invidia, biasmo et oltraggio, con gli vestimenti di costei la Prudenza suole occultar la Veritade».

Era inevitabile che fin dalla pubblicazione dell'opera si moltiplicassero i tentativi di penetrarne i sensi riposti. Chi era la bestia trionfante il cui 'spaccio' veniva auspicato dall'autore con così veemente passione morale?

Era forse il Papa, come ritenevano Kaspar Schoppe e Leibniz, o la metafora alludeva a un quadro più vasto e generale? Nel corso dei secoli le interpretazioni si sarebbero succedute senza sosta, prendendo a volte direzioni opposte: dalla sottolineatura del carattere profondamente anticattolico e antiprotestante dell'opera ai tentativi di ricondurre Bruno nell'orbita cristiana, allegando che le virtù da lui esaltate erano in fondo conformi alle grandi leggi evangeliche della solidarietà e della carità. Ultimamente si è addirittura dubitato che la riforma adombrata nello *Spaccio* rifletta le posizioni morali e religiose dell'autore, affacciando l'ipotesi che lo scritto delinei un quadro satirico della Controriforma cattolica lanciata dal Concilio di Trento.

Questa nuova edizione dello *Spaccio* a cura di Eugenio Canone, filologicamente irreprensibile, approntata con il decoro esteriore che si conviene a un classico della letteratura mondiale, ripropone dunque un testo su cui la critica sembra destinata a inter-

rogarsi ancora a lungo, nello sforzo di penetrare i diversi strati su cui si dispone il suo senso. Il vasto apparato di note di cui l'ha corredata lo studioso costituisce uno strumento prezioso per orientarsi nei labirintici meandri della scrittura bruniana, mentre nell'ampia introduzione che la precede Canone prende a sua volta posizione su alcune possibili chiavi di lettura dell'opera. Un dato che grazie all'acribia del curatore sembra definitivamente acquisito alla filologia bruniana riguarda il carattere autobiografico, finora sfuggito agli studiosi, di alcune pagine dello *Spaccio*: lette in questa luce esse rivelano in modo toccante il travaglio del Nolano, nelle strettezze materiali e spirituali del suo esilio londinese: «ti cacciaro dallo tuo natio albergo, [...] ti alienaro da gli amici, [...] ti allontanaro dalla patria, e ti bandiro a poco amichevole contrade».

BIBLIOGRAFIA

Giordano Bruno, *Spaccio de la bestia trionfante*, a cura di Eugenio Canone, Silvio Berlusconi Editore (Arnoldo Mondadori Editore),

Milano 2000, pp. LI + 426, con sette figg. f.t. e un ritratto di Giordano Bruno, opera di Ottavio Mazzonis.

LA VOCAZIONE LUDICA DI GIORDANO BRUNO

Un geniale scrittore sacrificato a una difficile fama di filosofo

DI LUIGI MALERBA

QUANDO nel maggio del 1592 i membri del tribunale dell'Inquisizione di Venezia affrontarono la lettura dei testi dell'indagato Giordano Bruno si accorsero di non essere culturalmente attrezzati per un caso così complesso che comportava sottili questioni teologiche, proposizioni metafisiche insieme alle grossolane accuse di bestemmia formulate dal delatore Giovanni Mocenigo. Ben felici quindi che dopo un anno, sulla base delle 'notizie' inviate a Roma, il processo avesse richiamato l'attenzione del Sant'Uffizio che infatti aveva chiesto l'estradizione di Giordano Bruno.

Ma anche ai giudici romani la lettura dei difficili testi dell'indagato, rinchiuso nel carcere del Sant'Uffizio dove rimase per ben sette anni, produsse notevole sgomento e imbarazzanti problemi di interpretazione. Alla fine venne chiamato a far parte del tribunale il cardinale Bellarmino, esperto teologo gesuita che riuscì a risolvere ogni imbarazzo riducendo in cenere il filosofo con le sue idee il 17 febbraio del 1600 in un rogo a Campo de' Fiori.

Ho citato di proposito le difficoltà dei due Tribunali di Venezia e di Roma di fronte ai testi di Giordano Bruno perché in altrettante difficoltà viene a trovarsi ancora oggi il lettore che intraprende la lettura dei suoi libri. Se ci mettiamo di buona lena e ci addentriamo nella fantasmagorica 'selva oscura' dello *Spaccio de la bestia trionfante*, ci convinciamo che Giordano Bruno è rimasto vittima della Inquisizione non tanto per difendere una sua filosofica esaltazione della natura e l'ipotesi di altri mondi presenti nel-

l'affollato cielo post-copernicano, ma finì sul rogo in nome di una sua disperata difesa della libertà di espressione. Anche Erasmo da Rotterdam si era domandato mezzo secolo prima nei suoi Colloqui: «Che razza di gente è mai quella che conduce al rogo il prossimo per il suo modo di pensare?».

Che il Nostro venga ogni volta nominato come filosofo nonostante la debolezza unitaria del suo pensiero, non so se torni a suo vantaggio o se questa definizione non sia servita piuttosto ad allontanare i lettori dai suoi testi. Se invece nominiamo Giordano Bruno semplicemente come scrittore ispirato, come afferma lui stesso, al «lume naturale», anticipatore dei temi dell'Illuminismo, immediatamente risalta la sua genialità espressiva, la sua straordinaria ricchezza metaforica, il suo inesauribile repertorio analogico, qualità che in un filosofo non contano gran che.

L'ambiguità dello *Spaccio de la bestia trionfante* rese legittima la più maligna delle interpretazioni, non ultima responsabile del rogo: a corto di argomenti certi, nella «bestia trionfante» venne identificato addirittura il papa Clemente VIII. Che poi Giordano



Ottavio Mazzonis,
Giordano Bruno,
in Giordano Bruno,
*Spaccio de la bestia
trionfante*, a cura
di Eugenio Canone,
Silvio Berlusconi
Editore (Arnoldo
Mondadori Editore),
Milano 2000

Bruno abbia scelto per le sue 'moralità' un luogo metaforico come l'Olimpo, vale a dire la sede del più libertino pantheon dell'antichità (sodomie, adulteri, incesti, bestialità, orge, stupri), conferma una sua vocazione ludica prima che filosofica. Pensieri, illuminazioni, utopie e un gran gioco verbale portatore di paradossi, hanno sacrificato un geniale scrittore a una difficile fama di filosofo. A sostegno di questa ipotesi c'è perfino, nella Epistola esplicatoria premessa allo *Spaccio de la bestia trionfante*, una specie di poetica in prima persona differita: «Giordano parla per volgare, nomina liberamente, dona il proprio nome a chi la natura dona il proprio essere; non dice vergognoso quel che fa degno la natura; non cuopre quel ch'ella mostra aperto; chiama il pane, pane; il vino, vino» ecc. Una intenzione di poetica disattesa subito da una scrittura che in realtà «cuopre» ogni rigorosa proposizione con una selva di artifici letterari.

Il rifiuto della abiura, che forse gli avrebbe salvata la vita come la salvò poi a Galilei, quanto meno gli salvò l'immagine di 'scrittore di idee', noto in tutta Europa, in ambienti accademici e perfino presso le corti regali. Un credito intellettuale messo a rischio da accuse micidiali riscattate alla fine sul rogo a Campo de' Fiori.

RAGGUAGLI DI PARNASO
DI GIUSEPPE PONTIGGIA

UN GASTRONOMO DELLO STILE



Aldo Buzzi (Como, 1910), architetto, ha collaborato a riviste letterarie quali "Il Selvaggio" di Maccari e "Corrente". Ha lavorato per il cinema. Tra i suoi libri: *Quando la pantera rugge* (1972), le ricette culinarie di *L'uovo alla kok* (1980), e i viaggi di *Andata e ritorno* (1984) e *Viaggio in terra delle mosche* (1987).

«Delle volte a chi ascolta o a chi legge interessano dei particolari che al narratore sembrano inutili. Bisognerebbe, forse, tenerne conto».

Questo sommosso rimprovero Aldo Buzzi pare rivolgerlo, in quanto narratore, a se stesso. Ma sarebbe il rimprovero più immeritato. Buzzi non fa che interessarsi di particolari che sembrano inutili e credo sia il primo a saperlo. Un narratore esperto può restare indifferente al percorso degli altri, ma sa tutto sul proprio. E dunque il 'forse' che segue al 'bisognerebbe' (un condizionale) è solo la forma sorniona di un suggerimento che è già stato ascoltato, eludendo con discrezione l'imperiosità di quelle poetiche che impongono i loro autoritari 'si deve' o 'non si deve'.

Prendiamo ad esempio il titolo di questo libro di Buzzi, *Stecchini da denti*. Si può scegliere un oggetto più defilato, da infilare cioè occultamente tra i denti? Eppure Buzzi ne fa il principio di una ricerca antropologica che non segue la forma della serpentina o della spirale, ma della irradiazione centrifuga: «I migliori stuzzicadenti sono fatti in Giappone. Sono oggetti congeniali ai giapponesi, sembrano inventati per loro. Un tempo da noi erano fatti a mano dagli ergastolani, a uno a uno.

"In trent'anni di prigionia" disse l'albergatore "hai voglia a far stecchini".

Anche gli aculei dell'istrice sono stati usati come stecchini, e anche le penne d'oca. Trimalcione usava uno stuzzicadenti d'argento, 'pinna argentea'. La gente ricca di Saint Louis, Missouri, in America, usava stuzzicadenti d'oro».

In poche righe incontriamo le perlustrazioni in bocca, accurate e minuziose, dei giapponesi, l'*opus* trentennale degli

ergastolani italiani (una piramide di stecchini), la cena più barocca del mondo antico aperta agli epuloni del Missouri. Queste intersezioni fulminee di mondi e di epoche sono tipiche di Buzzi, viaggiatore nello spazio e nel tempo guidato da una sola curiosità, quella dell'occhio distratto.

Occhio distratto non significa occhio disattento, ma sguardo privo di gerarchie culturali, di 'priorità', per usare un termine tanto amato dai manager di tutte le attività, comprese quelle del sapere. E. R. Curtius ricorda che Aby Warburg usava dire ai suoi allievi: «Il buon Dio si nasconde nei particolari». Ma Buzzi, come Picasso, non li cerca, perché non sa quali siano, li trova. Non a caso cita un appunto del *Diario* di Gide: «Se appena il pensiero, in me, precede la penna, questa s'arresta». Che mi ricorda una constatazione di Wittgenstein, che la sua penna correva più rapida della sua mente. Una bella ragazza vista di spalle, mentre balla, con le «gambe snelle e morbide che sposta, con arte, di pochi centimetri, scivolando sulle scarpine senza tacchi», sfoca a Charleston ogni altra immagine. Si capisce che l'eternità dell'attimo vince in Buzzi il culto del ricupero:

«Piacere della vecchia architettura e insieme oppressione dei restauri, delle cose catalogate ufficialmente come belle, intoccabili e destinate a una vita eterna, contro natura».

Oppure, per contrasto e *variatio*, si può sorprendere nel testo il procedimento opposto. Quando, da uno scorcio fugace del presente, affiora d'improvviso la durata della letteratura:

«Dopo cena passeggiata per Main Street, illuminata come tutte le Main Streets. Lungo la base di granito lucente di una banca una fila

di negri attende l'autobus che li porta al loro buio quartiere. Un ubriaco passa, sostenuto da una guardia, con la testa sporta con eccessiva cortesia verso di noi, come per attaccare discorso.

Qui, nel 1862, è nato William Sydney Porter, cioè O. Henry».

Anche l'amore per la gastronomia va letto in Buzzi in questa prospettiva, come eco interiore dell'effimero, come ricordo labile. Il sottotitolo di *Stecchini da denti* è *Appunti di vita, di gastronomia, di viaggio*, ovvero, potremmo chiosare, di tre sinonimi.

Buzzi non è insensibile alle attrattive estrose della cucina inventiva, quella, come la definisce, «degli accoppiamenti più imprevedibili». Però, con il passare degli anni, ho l'impressione che prediliga una cucina sobria, resa comunque ardua, per la fretta moderna, dalla selezione lenticolare degli ingredienti e dalle cure maniacali della manipolazione.

Parallelamente anche la sua gastronomia dello stile è diventata ancora più raffinata. Negli appunti di viaggio oltreoceano, che formano l'ultima sezione del volume e che risalgono agli anni Cinquanta, a volte i menu che scandiscono le tappe appaiono casuali e intercambiabili, come le immagini frammentarie del percorso. L'arte, anche quella della *enumeración caótica* analizzata da Spitzer, non può che dare un ordine al caos e Buzzi talora sembra rinunciarvi. Più spesso però i suoi menu sono nutrienti quanto le acquisizioni storiche, i paesaggi mobili, le associazioni sconcertanti. La loro funzione è anche di contrappunto ironico alle emozioni, emozione nuova che le integra e le pone a distanza. Sono diversi dai menu ipocondriaci e misantropici del diario

di Pontormo, bilancio allusivamente riduttivo di giornate solitarie o di incontri umani. E appaiono piuttosto luoghi di degustazione circoscritta e di metamorfosi fantastica. Basta vedere quale ritratto prodigiosamente composito di Kafka, quasi un Arcimboldi allegorico, nasca da variazioni sul brodo: «Il cognome 'Kafka' – dice ancora Max Brod – è di origine ceca e, nella giusta grafia *Kavka*, significa letteralmente 'cornacchia'. Se non fosse un uccello così poco attraente, direi che ricorda il tenebroso viso di Kafka». «La carne di questo volatile – scrive un naturalista del secolo scorso – ripugna, ma suol somministrare un brodo eccellente e sanissimo».

Buzzi ci offre anche una gastronomia dell'avanguardia e insieme un tracciato celeste della sua parabola. L'accento è posto sul piatto più che sui suoi creatori. Ma l'impossibilità di Buzzi è eloquente: «Il carneplastico (come tanti altri piatti che movimentarono i pranzi futuristi) è apparso nel cielo della gastronomia come una meteora che brilla pochi attimi e subito sparisce, senza lasciare alcuna traccia. Oggi, più che un piatto dell'avvenire, lo diremmo una ricetta di Apicio, un avanzo di Trimalcione, un'anticaglia.

Ma i futuristi non avevano esitazioni.

“E della vecchia cucina” fu chiesto a Fillia “cosa rimarrà in piedi?”

“Niente, appena le vecchie casseruole”.

Buzzi ci schiude una gastronomia dei santi, mescolando odori, sapori e colori in attimi di rapimento estatico. Il passo è, simmetricamente, un sortilegio stilistico:

«Di san Gaspare si sa tutto perché visse in tempi non lontani dai nostri: nel secolo scorso. Conosco una sua parente, una pianista che vive

in una bella casa in centro, all'ultimo piano, con una terrazza che fa il giro completo della casa, parte tenuta a giardino e parte a orto. Mi regalò una pianta di rucola da piantare nell'orto in campagna. Dalla terrazza vedevo, contro il cielo, le statue in travertino che coronano la casa di fronte, mi sembrava di essere più vicino a san Gaspare e al suo segretario. La pianista mi invitò a cena. Portò in tavola un meraviglioso stinco di vitello, il pezzo da cui si ricavano di solito gli ossibuchi, arrostito invece tutto intero, con una salsa divina.

“Un miracolo” disse un commensale, dopo aver messo in bocca e degustato il primo boccone».

Vorrei concludere questo periplo di Buzzi con un suo viaggio etimologico e lacustre intorno alla parola 'imbarcadere', che diventa così una immagine delle sue radici acquatiche quanto della sua arte di levare gli ormeggi:

«Imbarcadere – disse – deriva dallo spagnolo *embarcadero*. Ma gli svizzeri ticinesi dell'altra sponda del lago chiamano l'imbarcadere con una finta parola spagnola: *debarcadero*. Perché per loro il momento principale del viaggio in battello è quando sbarcano, quando rimettono i piedi sulla terra, mentre per noi è l'imbarco, l'avventura...».

Aldo Buzzi, *Stecchini da denti – appunti di vita, di gastronomia, di viaggio*, Ponte alle Grazie, Milano 2001, pp. 151

SAGGI E PENSIERI
DI SERGIO GIVONE

PENSARE È VIAGGIARE, E VIAGGIARE È INTERROGARSI



David King, *Bruce Chatwin a Londra*, fotografia, 1977, in Bruce Chatwin, *L'occhio assoluto. Fotografie e taccuini*, Adelphi, Milano 1993

«Chi sono io?», è una delle domande che attraversano il pensiero moderno. Da Cartesio a Hegel. E poi lungo tutto l'Ottocento, fino alla soglia del secolo successivo. Ossia fino a quando l'io si farà estraneo a se stesso e dileguerà.

Per Cartesio l'io è il fondamento di ogni certezza, il principio a partire dal quale l'essere viene in chiaro di sé. E non solo l'essere, dirà Hegel, quell'essere che è cosa astratta e inerte, ma la realtà vivente, lo spirito: che è coscienza di sé, autocoscienza. La quale potrà pure configurarsi (in Nietzsche, ma già in Schopenhauer, e successivamente in tanti altri) come gioco di maschere, messinscena teatrale agli occhi di qualcuno che 'sogna sapendo di sognare'. Ma pur sempre in forza di una regia più o meno occulta. Del resto chi se non l'io lavora al proprio smantellamento, alla propria decostruzione?

Accade a un certo punto che l'unità dell'io vada irrimediabilmente perduta. E la filosofia prenderà atto che l'io non c'è più. Oppure, più sottilmente, lo destinerà ad altra funzione. Non più chiave di volta della realtà. Ma semmai frammento su cui la realtà traccia segni misteriosi. Da decifrare, interpretare. L'uomo, dirà Heidegger, non è se non «il qui dell'essere».

Inevitabile perciò che non ci si chieda più «chi sono io?», bensì che cosa ci si aspetta da me o che cosa io mi posso aspettare: dagli altri, dal mondo a cui appartengo, dalle circostanze casuali e tuttavia regolate da leggi che governano la vita di ognuno. In balia di forze che mi trascendono, e di fronte alle quali posso ben poco (la tecnica, il destino del mio tempo, ecc.), non sono mai presso di me, ma sempre altrove, sempre dislocato da qualche parte senza sapere perché. E allora come posso non chiedermi «che ci faccio io qui?».

Domanda, questa, che in Bruce Chatwin suona piena di delicata stupefazione, come non ancora mai detta prima. Tanto incantevole il modo in cui Chatwin la lascia cadere. Chatwin, come si sa, era viaggiatore e scrittore. Nato a Londra nel 1940, lasciò il suo lavoro presso Sotheby's e poi presso il "Sunday Times" col famoso telegramma: «Gone to Patagonia for six months». Se ne andò da allora per il mondo, scrivendo e pensando fra Patagonia, India, Cina e Africa. E le due cose in lui coincidevano, nel senso che per lui viaggiare e scrivere erano tutt'uno con l'interrogarsi sullo spaesamento che è proprio della condizione umana. Filosofia in forma di viaggio e viaggio in forma di scrittura.

«Una conoscenza che non si traducesse in viaggio era per Chatwin impensabile; e un viaggio che non si trasformasse in conoscenza



era inutile. Tra le due esigenze oscillava la sua prosa», scrive Antonio Gnoli in un bellissimo volumetto dedicato a Chatwin; e non si potrebbe dir meglio – ma tutto il libro corre lungo il filo di una sapienza interpretativa e di un'eleganza stilistica che lasciano ammirati. E ancora: «L'idea che il mondo potesse non avere confini, tranne quelli segnati dal richiamo orale delle storie, per cui ogni narrazione è insieme un limite e un'apertura di senso, implicava la possibilità

che il territorio non fosse delimitato dal potere dirimente della forza, ma da un innocente reticolo di divieti in cui fosse minimo il rischio dell'intolleranza e dell'odio». Donde l'identificazione del nomadismo con «una forma d'intelligenza». E, prima ancora, la sostituzione della domanda: «Chi sono io?» con l'altra: «Che ci faccio qui?» (che è il titolo, come si sa, dell'ultimo libro di Chatwin, pubblicato l'anno stesso della sua morte, nel 1989). Domanda «ben più lieve» osserva Gnoli; il quale giustamente ne trae la conclusione che: «Non l'io, ma il luogo poteva infine aiutare a chiarire la posizione dell'uomo nel mondo».

Quasi una rivoluzione copernicana. Non l'io, non l'uomo è al centro del mondo. Per la semplice ragione che non c'è nessun centro. C'è semmai un orizzonte in espansione, c'è la rete dei suoi molti e anzi infiniti percorsi. Sicché a noi non resta che metterci in cammino, disponendoci ad accogliere un invito alla 'trasgressione' che viene da qualcosa che ci abbraccia e ci sopravanza. Pensare è viaggiare perché è scrutare tracce, cogliere cenni, corrispondere ad armonie e dissonanze.

Diremo allora che pensare è non tanto rientrare in se stessi quanto uscire da sé? In un certo senso sì. Però ricordando il paradosso di cui già avvertiva Agostino. C'è chi va per il mondo, e non trova ovunque che la penosa immagine di sé. E c'è chi rientra in sé, e trova, in ciò che gli è «più intimo del suo intimo», non certo l'io ma lo sconfinamento, la libertà spirituale.

Bruce Chatwin e Antonio Gnoli, *La nostalgia dello spazio*, Bompiani, Milano 2000, pp. 96 (tutto Chatwin è pubblicato in Italia da Adelphi)

TRA LE ARTI
DI MARCO CARMINATI

IL 'PICCOLO' RINASCIMENTO MALATESTIANO E IL SUO TEMPIO



*Sigismondo Pandolfo
Malatesta; fine del
sec. XVI; olio su tavola.
Innsbruck,
Kunsthistorisches
Museum*

Dopo quasi cent'anni di lotte intestine venne finalmente la vittoria. È il 1295, la famiglia dei Malatesta di Rimini, a capo della fazione guelfa, ha definitivamente sconfitto il partito ghibellino rappresentato dal ben più illustre casato dei Parcitadi, discendente da antichi dignitari di Bisanzio.

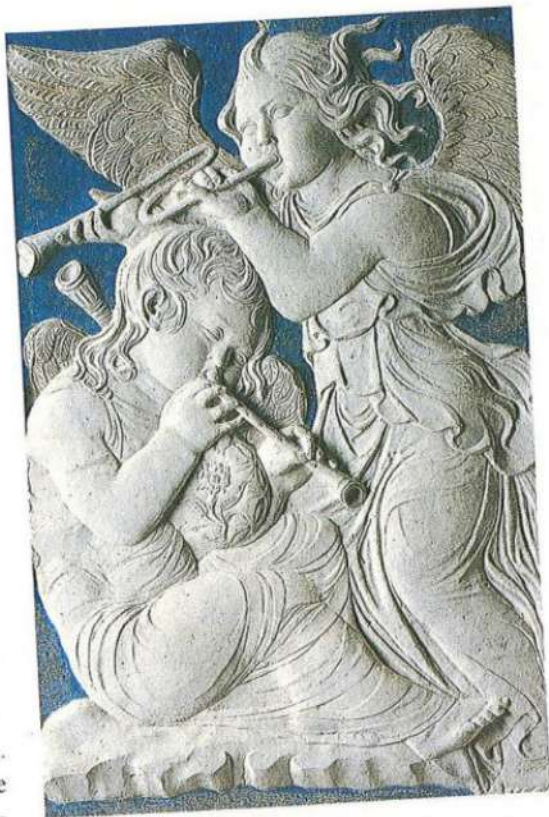
Inizia la signoria. Al potere è salito un clan di soldati di professione, dediti ad azioni di guerra, lotte fratricide, tornei di cavalleria. Ben scarsa è la loro attitudine al mecenatismo: Giotto lavora a Rimini ma a chiamarlo sono i frati francescani, e solo Pandolfo II, a metà Trecento, stringerà amicizia con Francesco Petrarca. Semmai sono noti per trascinarsi di padre in figlio la tara ereditaria della violenza, sul libro della storia scriveranno pagine di autentica scelleratezza. Però hanno fortuna. Al principio del Quattrocento la signoria si è estesa, dal suo territorio fra Romagna e Marche: a nord in Lombardia, comprende Brescia, Bergamo e Lecco, e a sud è andata a lambire Todi. Pandolfo III chiama a lavorare a Brescia Gentile da Fabriano, dando il buon esempio ai due figli destinati a succedergli: Domenico, detto Malatesta Novello, uomo colto e riflessivo che fonderà a Cesena la Biblioteca Malatestiana; e Sigismondo Pandolfo, irruente, violento e impulsivo come un vero Malatesta, destinato a portare la casata al vertice dello splendore ma anche alle soglie della rovina.

Di Sigismondo Pandolfo conserviamo una celeberrima descrizione vergata da papa Pio II Piccolomini, di cui il Malatesta era vicario. È un profilo intriso di ammirazione e di disgusto al tempo stesso: «Ebbe grande animo e possente corporatura. Fu capitano eloquente ed esperto. Conosceva la storia, e nella filosofia fu qualcosa

di più che un dilettante. A qualsiasi cosa si dedicasse sembrava nato per quella. Ma si lasciò dominare dai vizi, si abbandonò ad una così sfrenata cupidigia di denaro che fu predone, non solo, ma anche ladro. Fu dissolto al punto di violentare figlie e generi». [...] Nessun rispetto ebbe per la santità del matrimonio. Violò vergini consacrate a Dio, disonorò donne ebreo, uccise fanciulle e fanciulli che gli si ribellavano».

Un ritratto cupamente splendido, che darà origine alla leggenda nera di Sigismondo Pandolfo, ingigantita e deformata dalla letteratura romantica. È chiaro che il papa detestava il suo vicario di Rimini, e glielo dimostrò prima scomunicandolo e poi facendolo bruciare vivo (in effigie) in una pubblica piazza di Roma. Ma da uomo colto, non poteva che ammirare il bagaglio culturale e le scelte artistiche di Sigismondo Pandolfo, il quale a Rimini aveva voluto avviare una serie di attività edilizie e decorative per sancire la sua gloria e quella della casata dei Malatesta.

Superba e suprema, la ricostruzione della vecchia chiesa di San Francesco, sede di molti sepolcreti malatestiani, e nelle sue intenzioni mausoleo suo e dei suoi discendenti. Per essa, a metà Quattrocento chiamò a Rimini Leon Battista Alberti e gli fece approntare un progetto mai visto, un rivestimento marmoreo esterno della vecchia chiesa gotica, che richiamasse nella facciata un arco di trionfo romano, lateralmente le arcate di un ponte o di un acquedotto classico, nell'abside la maestà del Pantheon. Più che una chiesa cristiana, l'edificio sembrava voler richiamare un tempio. Anche internamente vengono ordinate significative modifiche: Piero della Francesca è venuto



per lasciare un affresco celebrativo illustrante Pandolfo Sigismondo Malatesta che prega dinanzi a san Sigismondo; e intere squadre di abilissimi lapicidi capitanate da Matteo de' Pasti e Agostino di Duccio ridecorano per intero tutte le cappelle laterali, modellando bellissimi bassorilievi, sublimi sculture e soprattutto grandi tombe: su cui spicca quella di Isotta degli Atti, amante prediletta del signore, come stigmatizza l'indignato Pio II: «Ha eretto nel tempio una tomba bellissima alla sua concubina, aggiungendovi una lapide secondo l'uso pagano: "Dive Isotte Sacrum"».

Sulla facciata del tempio si legge la data della fondazione: 1450. I lavori procedettero bene per qualche anno ma attorno al 1460 le fortune

di Sigismondo Pandolfo precipitarono e la fabbrica venne interrotta. Il tempio non fu completato che su una grande torta «tuta di zucaro fino» confezionata nel 1475 in occasione delle nozze di Roberto Malatesta: essa riproduceva fedelmente in scala il progetto completo di Leon Battista Alberti.

Nei secoli il Tempio Malatestiano di Rimini ha subito molte vicissitudini, soprattutto durante l'ultima guerra, quando le bombe ne hanno fatto scempio. Recentemente, in occasione dei suoi 550 anni di vita, è stato di nuovo sottoposto a radicali restauri, e una serie di nuove pubblicazioni hanno contribuito ad una sua miglior conoscenza: in particolare il volume *Il Tempio Malatestiano. Splendore cortese e classicismo umanistico* di Pier Giorgio Pasini, edito sotto gli auspici della Cassa di Risparmio di Rimini (Skira, Milano 2000) e il ponderosissimo studio *Il Tempio Malatestiano, Sigismondo Pandolfo Malatesta e Leon Battista Alberti* redatto da Angelo Turchini (Il Ponte Vecchio, Cesena 2000).

Sulla scia delle celebrazioni Rimini ospita in questi mesi una bella mostra dal titolo «Il potere, le arti, la guerra. Lo splendore dei Malatesta» aperta fino al 15 giugno nell'appositamente restaurato Castel Sismondo, torvo maniero eretto a metà Quattrocento da Sigismondo Pandolfo per farne la sua residenza, e da lunghi anni chiuso e in rovina.

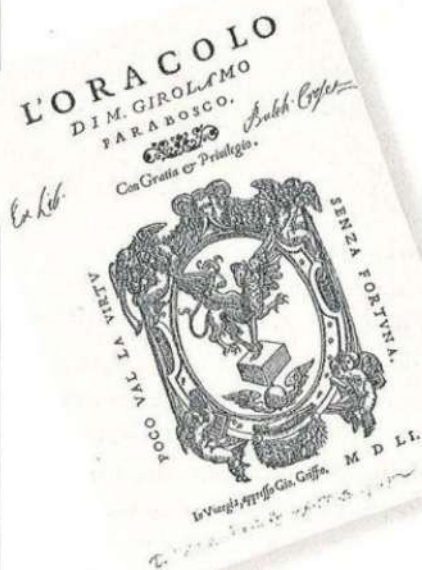
La mostra – curata da Andrea Emiliani e Antonio Paolucci – affronta l'argomento attraverso vari temi di lettura. Armi e armature, cimieri di guerra e da torneo, ma anche paurosi 'istromenti' per gli assedi ricostruiti su progetti dell'epoca, mettono in evidenza la sete di potere e la vocazione belligerante della dinastia



malatestiana. Ma la mostra insiste anche sul ruolo dei signori di Rimini nel concerto del mecenatismo artistico rinascimentale: suppellettili, arredi, maioliche (in gran parte provenienti dal Victoria and Albert Museum di Londra) ci aiutano a rievocare il fasto e gli svaghi della vita di corte, mentre una serie di capolavori di scultura, pittura e bronzistica (con opere di Matteo de' Pasti, Agostino di Duccio, Piero della Francesca, Ghirlandaio, Giovanni Bellini, Pisanello) offrono al visitatore un quadro esaustivo dello splendore raggiunto nel campo della committenza e della promozione delle arti nel giro di pochi decenni. Un periodo in fondo breve ma fulgido, un vero piccolo 'Rinascimento malatestiano'.

ANNOSA VOLUMINA
DI ADOLFO TURA

LIBRI CHE NON SI LEGGONO



Girolamo Parabosco,
L'Oracolo; G. Griffio,
Venezia 1555:
frontespizio

Dopo un siffatto titolo il lettore, già avvezzo ai modi di tanti che s'ingolfano in certe letture per il solo piacere di sapere che pochissimi le condividono e di far con ciò cosa rara, si aspetterà di vedere l'inchiostro di queste pagine raggrumarsi a formare il ben noto disegno di un volto che, con un'espressione fastidiosamente rammaricata, stia a dire: «In Italia nessuno più legge Ottavio Colecchi». Io invece parlo proprio di libri che non si sono mai letti perché non per questo si stamparono; e non sono *pattern-books* privi di testo, ma libri il cui testo è predisposto ad altro uso che quello della lettura comune, cioè della lettura continua. Un esempio è fornito dai giochi di sorte, da servire per lo più «agli spassi delle brigate»¹, diffusi (già nel Quattro e moltissimo nel Cinquecento) specialmente in Italia²: il *Libro delle sorti* di Lorenzo Spirito³, il *Bugiardello*⁴, il *Trionfo di fortuna* di Sigismondo Fanti (1527), il *Giardino di pensieri* del Marcolini⁵ (1540), il *Looszbuch* di Paul Pambst (1546), l'*Oracolo* di Girolamo Parabosco (1551). Il testo di questi libri è composto da numerosissime sentenze di predizione alla cui lettura si perviene, solitamente, gettando dei dadi di dodici facce. Il libro, dunque, assiste il gioco.

Quattro di simili libri, ed è numero considerevole, possedeva nella sua magnifica collezione il barone Seillière, e figurano nel catalogo della vendita che ne fu fatta a Parigi: *Catalogue de livres rares et précieux, manuscrits et imprimés, composant la bibliothèque de feu M. le Baron Ach. S^{rr}*, Paris, Charles Porquet, 1890. Vi si trovano la prima edizione del *Dodechedron de fortune*, Paris 1556 (n. 363: aggiudicato a 42 franchi), il *Libro de la ventura* di Lorenzo Spirito, Venezia, Giovanni Andrea Vavassore, 1551 (n. 364, leg. in marocchino violetto

di Chambolle-Duru: 116 fr.), lo stesso stampato a Venezia da Mattio Pagan, 1557 (n. 365, leg. in mar. violetto di Chambolle-Duru: 116 fr.), e un'edizione - forse quella che Baudrier XI, 469 attribuisce alla tipografia lionese di Jean Mareschal - della versione francese dello Spirito, *Le Livre de passetemps de la fortune*, s. n. (n. 366, leg. in mar. violetto di Chambolle-Duru: 170 fr.): non so se con l'esemplare Scillièrè vada identificato quello appartenuto a Lucien Gougny, offerto dalle librerie Giraud-Badin e Valette nel catalogo congiunto *Livres rares et précieux* (1452-1973) del 1995 (n. 9, leg. in mar. dichiarato

«rosso» di Chambolle-Duru: 160.000 fr.) e più recentemente apparso in una vendita all'Hôtel Drouot. Certo è che l'esemplare Scillièrè del *Libro di Spirito* stampato dal Pagan entrò poi nella raccolta Cini⁶. Quanto al *Dodechedron de fortune*⁷, un bellissimo esemplare, già nella collezione di Robert Hoe, della seconda edizione (*Le Plaisant jeu du dodechedron de fortune*, Paris, Nicolas Bonfons, 1577) è nel recentissimo catalogo *Livres variés du XVème au XXème siècle* della libreria Jean-Paul Veyssière di St-Cyr-sur-Loire (n. 357, leg. in mar. verde di Hardy-Mennil: 22000 fr.).

Un esemplare della prima edizione dell'*Oracolo* del Parabosco era offerto, pochi mesi fa, nel catalogo *Early Printed Books* (2000/II) di Gilhofer & Ranschburg di Lucerna (n. 65: sfr. 5500) ed un argutissimo libraio milanese ha avuto la prontezza di assicurarselo.

Libri non da leggere sono ugualmente i formulari di lettere, che propongono modelli epistolari adeguati ai più disparati indirizzi. Per rimanere in argomento di piacevolezze citerò formulari di lettere amorose, quali il *Rifugio d'amanti* di Giovanni Antonio Tagliente (1527)⁸, il *Flos amoris* di Andrea Zenofonte (1535)⁹, la *Chiave d'amore* di Eustachio Celebrino (1538)¹⁰. Un esemplare dell'edizione del 1544 dell'operina del Tagliente è offerta nell'ultimo catalogo, ricco d'ogni ben di Dio, della libreria Bredford di Lugano *Aspetti di cultura veneziana del Cinquecento* (n. 180: sfr. 3400).

Girolamo Parabosco,
L'*Oracolo*; G. Griffio,
Venezia 1555: il segno
di Venere

SE GNO DI VENERE.



Hore.

1	Tu cossi sei da poco & imprudente, Cossi peggio, insensato, e cossi stolto, Che pensar, non che far deuresti niente.
2	Non t'amò mai, mai non ti uolse bene Si che senpre per lei, per soffrir sei, Vergogne, disbonori, affanni, e pene.
3	Fa che su l'arca tua cossifisci tua, Vita non è che la mia morte agguaglia, Che in braccio morirai della tua diua.
4	Che diuolo dimandi? che ragioni, Pazzo che sei da incatenar per sempre Secretario son io delle cagioni?
5	Tu ti darai fratel lungo piacere, Et la farai s'ella sarà puttana, Poi uorrà il Ciel ch'ella sia tua moglie.

Ha

¹ Vittorio Cian, *Giocchi di sorte versificati del secolo XVI*, in *Miscellanea nuziale Rossi-Teiss*, Bergamo 1897, p. 86.

² Una bibliografia fu compilata da Sotzmann, *Die Loosbücher des Mittelalters*, «Serapeum», XI (1850).

³ Fu stampato anche dalla tipografia del convento fiorentino di Sant'Iacopo di Ripoli: cfr. Melissa Conway, *The Diario of the Printing Press of San Jacopo di Ripoli (1476-1484)*, Olschki, Firenze 1999, p. 301. Un libro «de ventura», certamente quello di Spirito, possedeva Lucrezia Borgia: cfr. Cian, *op.cit.*, p. 88.

⁴ Cfr. Vittorio Rossi, *Di alcuni libri di ventura*, in *Le Lettere di Andrea Calmo*, Loescher, Torino 1888, pp. 446 ss.

⁵ Cfr. Caterina Santoro, *Mostra di libri di profezie, astrologia, chiromanzia, alchimia*, Ente manifestazioni milanesi, Milano 1953, n. 7.

⁶ Cfr. Tammara De Marinis, *Le Illustrazioni per il Libro de le sorte di Lorenzo Spirito*, in *Appunti e ricerche bibliografiche*, Hoepli, Milano 1940, p. 81, n. 19; Id., *Il Castello di Monselice. Raccolta degli antichi libri veneziani figurati*, Officina Bodoni, Verona 1941, p. 110. Pa-

gan stampò pure un'edizione del *Bugiardello*, posseduta dalla Marciana: cfr. Arnaldo Segarizzi, *Bibliografia delle stampe popolari italiane della R. Biblioteca Nazionale di S. Marco di Venezia*, Istituto italiano d'arti grafiche, Bergamo 1913, n. 163.

⁷ Di questo testo, che fu stampato nel rimaneggiamento di François Gruget, può essere rintracciata un'origine provenzale: cfr. Gianfranco Contini, *Un trattatello astrologico provenzale*, «Studi medievali», n. s., XI (1938), pp. 186-203.

⁸ Cfr. A. Morabito, *Giovanni Antonio Tagliente e l'epistolografia cinquecentesca*, «Studi e problemi di critica testuale», XXXIII (1988), p. 42.

⁹ Cfr. *ibid.*, p. 37; Jeannine Basso, *Le Genre épistolaire en langue italienne (1538-1662)*, Bulzoni, Roma 1990, pp. 50 s. Un esemplare dell'edizione del 1539 fu venduto all'asta a Milano, presso Hoepli, il 28 aprile 1923.

¹⁰ Cfr. *Catalogo dei libri posseduti da Charles Fairfax-Murray*, Firenze [ma Londra] 1899, n. 737: quest'esemplare, acquistato da Giuseppe Martini presso Olschki a Ginevra nel 1935, era offerto, pochissimi anni fa, nel catalogo 4 della libreria Bredford (n. 63).

UNITI DALLA LONTANANZA

*L'Ignoto toscano – «stampato, e male, nel 1909» –
con dedica inedita di Soffici a Papini*

DI MARIO RICHTER

NON saprei quanto oggi il nome di Ardengo Soffici possa dire qualcosa a qualcuno (salvo ai pochi specialisti). Eppure Soffici fu scrittore e pittore importante nella prima metà dello scorso secolo. Già rispettato maestro e amico di artisti e scrittori oggi più celebrati di lui (Morandi, Carrà, De Chirico, Ungaretti...), ingiustizia dei tempi vuole che sia forse tornato ad essere per il grande pubblico quell'«ignoto» che nella primavera del 1909, quasi trentenne, si presentava per la prima volta sulla scena letteraria facendosi stampare a Firenze un libriccino intitolato, appunto, *Ignoto toscano*, con *Note del Prof. S. C.* È un breve e denso autoritratto spirituale, tratteggiato in una fittizia lettera nella quale il giovane corrispondente di un benpensante professore racconta le «tristi fantasticherie» di un suo misterioso intimo amico da poco deceduto. Dedicato «alle anime di Didimo Chierico / Filippo Ottonieri / e Diogene Teufelsdröckh», l'opuscolo espone una visione idealistica della vita, sostanzialmente fondata sul valore assoluto dell'arte come vittorioso risultato di un atto d'amore, sintesi di opposti. Qua e là si scorge la presenza di Baudelaire, anche se contraddetta, nella linea Foscolo-Carducci, da una appassionata 'italianità' e da un laicismo d'impronta cristiana (l'ignoto toscano «amava con tutte le forze del suo cuore Dante, l'Italia e l'Arte; ma soprattutto Cristo-Uomo che era a parer suo la mèta ultima e adorabile dello spirito umano»).

A Milano, la Biblioteca di via Senato custodisce un esempla-

re particolarmente prezioso di questa rara 'opera prima' di Soffici. Vi si legge la seguente dedica autografa: «A Giovanni Papini / senza chiacchiere / Il ben conosciuto *Ignoto* / 8 giugno 1909 – *Copia di gran lusso.*».

Ardengo Soffici e Giovanni Papini, suppergiù coetanei, si conoscevano da anni, dal 1903. Il primo era vissuto a Parigi, dove si era trasferito nel 1900, rimanendovi fino al 1907. Il secondo svolgeva la sua attività a Firenze, dove nel 1903 aveva fondato la rivista "Leonardo". La lontananza li aveva uniti. Avevano infatti costruito la loro amicizia attraverso lo scambio

epistolare, che si era andato via via infittendo, fino a diventare pressoché quotidiano, scambio pressante, esigente, quasi come quello di due innamorati. A Parigi, Soffici aveva approfondito, tra i primi, il significato del postimpressionismo e dell'ultimo simbolismo, sapendone riconoscere con sicurezza pregi e limiti. Aveva lavorato accanto a Picasso e Apollinaire. Con loro, senza mai dimenticare la sua diletta Italia, aveva cercato nuovi orizzonti per l'arte. Papini, a Firenze, aveva proseguito la sua inquieta ricerca di rinnovamento intellettuale, che si voleva di impegno anticrociano e 'antifilosofico'. Ne avrebbe poi parlato nel libro autobiografico *Un uomo finito* (1912), suo primo grande successo. Lì, anche lui avrebbe confessato di esser stato formato dal dottor Teufelsdröckh di Carlyle, dal foscoliano Didimo Chierico e dal leopardiano Filippo Ottonieri. Soffici, per parte sua, lo aveva tenuto costantemente al corrente di quanto si andava facendo a Parigi in anni che si sarebbero rivelati decisivi per l'intera arte moderna. Nell'autunno del 1906 Papini lo era andato anche a trovare lassù, condividendone lo studio in tristi giorni di gelo e solitudine. Dall'amico riconobbe di aver imparato ad amare l'arte («È un piacere e una fortuna essergli accanto», scriverà).

ARDENGO SOFFICI

IGNOTO TOSCANO

Con Note del Prof. S. C.



Successori B. SEEBER

LIBRAI-EDITORI

20 — Via Tornabuoni — 20

FIRENZE

Ardengo Soffici, *Ignoto toscano*, B. Seeber, Firenze 1909: frontespizio. Milano, Biblioteca di via Senato

Giovanni Papini
senza chiacchiere
Il ben conosciuto Ignoto

5 giugno 1909 -

Copia di gran lusso.

Quando, nel 1907, Soffici tornò in Italia stabilendosi nella sua vecchia casa di Poggio a Caiano (a una manciata di chilometri da Firenze), sognò di realizzare con l'amico fiorentino un profondo rinnovamento dell'arte italiana, convinto che in essa covasse la linfa più adatta a far fruttificare un albero che egli aveva visto crescere e svilupparsi in Francia, ma come conseguenza della grande tradizione pittorica italiana. Cominciò da Cézanne e ne illustrò con coerenza e lucidità, risalendo agli impressionisti e a Rimbaud, tutta la discendenza, fi-

no al Doganiere Rousseau, fino a Picasso e Braque. Fra il 1907 e il 1909 (primo anno de "La Voce") fu in quotidiano contatto con Papini per una comune ostinata ricerca di uno stile libero e sincero, nudo, semplice, rude. Analogamente alla semplificazione figurativa operata da Cézanne, era per loro urgente eliminare ogni inutile orpello. Bando, dunque, alle «chiacchiere». Anche l'aspetto tipografico delle copie normali di quell'*Ignoto* si sottraeva a un superfluo «lusso». Ma a Papini quel fascicoletto presentato in forma così disadorna era soltanto apparso stampato «male» (ricorderà: «un libriccino di poche diecine di pagine, stampato, e male, nel 1909»).

Dunque, se per un verso quello spiccio «senza chiacchiere» della dedica era in linea con la comune ricerca di semplificazione, per altro verso la precisazione «copia di gran lusso» (sottolineata, magari per introdurci una punta d'ironia) cercava di venire incontro a un'estetica del libro a cui Papini rimaneva evidentemente affezionato.

BIBLIOGRAFIA

Il carteggio fra i due scrittori è pubblicato in Giovanni Papini-Ardengo Soffici, *Carteggio I* (1903-1908). Dal «Leonardo» alla «Voce»;

Carteggio II (1909-1915). Da «La Voce» a «Lacerba», a cura di Mario Richter, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1991, 1999.

APOLOGIA DI SAN GEROLAMO

Nel ritratto del santo, l'autoritratto dell'umanista



Albrecht Dürer, *Ritratto di Erasmo da Rotterdam*, 1526; incisione, 24,9 x 19,3 cm

Racconta di sé san Gerolamo d'esser nato a Stridone in Dalmazia (verso il 348), di aver avuto qualche trascorso giovanile, di esser divenuto prete a Roma, di aver viaggiato per i mari e le terre d'Oriente, tra i monasteri della Palestina e dell'Egitto. Lesse e imitò Cicerone, poi si diede ai libri sacri del cristianesimo e si macerò nelle penitenze più aspre, oltreché negli studi più assidui: totus semper in lectione, totus in libris est; non die neque nocte requiescit, aut legit aliquid semper aut scribit riferisce un suo contemporaneo.

Della sua vastissima produzione letteraria – storica, epistolare, polemica, esegetica – Erasmo fu il primo editore moderno. Ideò il progetto fin dal suo ritorno dall'Inghilterra, nel 1499, col proposito di depurare, migliorare, completare e renderne riconoscibile a chiunque la grandezza di scrittore, di erudito e di cristiano. Interrotta poi ripresa, l'edizione contemplò dapprima l'epistolario; e quando l'editore Froben apprese il lavoro a cui Erasmo attendeva, lo pose a capo di un progetto analogo che da tempo coltivava. Così l'opera omnia di Gerolamo uscì a Basilea in nove volumi nel 1516, preceduta da una bio-

grafia del santo stesa da Erasmo stesso: poche pagine, ma un piccolo capolavoro del genere e, nell'introduzione, una potente lezione storiografica. «So – esordisce Erasmo – che molti antichi giustificarono l'invenzione nei racconti per il bene dei lettori. [...] Ma la verità possiede una sua forza che nessun artificio può mai uguagliare. [...] E in uno storico ciò che si esige soprattutto è la verità». (L'edizione moderna di riferimento della Hieronymi Stridonensis vita è quella di W. K. Ferguson nel volume Erasmi opuscula, L'Aia 1933; se ne riprodurranno qui alcuni passi di pp. 170 s.).

Sgombrate le tradizioni leggendarie (la nomina a cardinale, il miracolo del leone mansuefatto...), emerge un personaggio vivo, vero ed eccezionale, per cui Erasmo stesso abbandona nel suo calore e nella sua partecipazione al soggetto quella serenità e imparzialità che alleitava come doti essenziali dello storico; non solo lo difende dai detrattori ma lo innalza su tutti i Padri della Chiesa, anzi, conclude, «molti mancarono di bravura nello scrivere, alcuni di schiettezza nella fede e altri di integrità morale. Gerolamo, e solo Gerolamo diede prova di tutte queste virtù, per cui al vederle in lui così armoniosamente e altamente riunite, oso dire, ma senza errare, che nemmeno la stessa Grecia ha chi contrapporre al nostro Gerolamo».

È che Erasmo stesso si rispecchia in lui e ne fa un autoritratto: quell'antico studioso di lingue e di letterature, quel cristiano ciceroniano, classicista e teologo, quel traduttore ed esegeta, quello spirito inquieto e vagante, quell'amante appassionato della verità, a volte aspro polemista, viene riproposto fuori dalle inutili aureole medievali entro altre aureole, come uno spettacolo umano altrettanto ma altrimenti meraviglioso, e come un ideale, anche personale. [C. C.]

GEROLAMO si macerò per trent'anni nella meditazione delle Sacre Scritture, secondo che riferisce egli stesso in un passo, e sostenne fino alla più tarda vecchiaia con vigore giovanile lo sforzo d'insegnare e di scrivere. Racconta più volte di avere un piccolo corpo gracile, soggetto a frequenti e lunghe malattie anche prima del sopraggiungere della vecchiaia. Non c'è dubbio che si sia procurato da se stesso la più parte dei suoi malanni con un'ininterrotta austerità, in particolare con lo studio notturno e soprattutto con l'impegno indefesso nello scrivere libri su libri. Per questo si vide costretto ad avvalersi sovente dell'aiuto di scrivani e, come dice egli stesso, «a studiare solo con le orecchie e con la lingua». [...]

Compiuta finalmente nel miglior modo la parabola terrena, fu chiamato al premio dell'immortalità, a novant'anni suonati [*sic*], nel 422, quando l'imperatore Onorio si era già associato al potere Costanzo. Pare che le sue ossa siano state poi traslate a Roma. [...]

Dei suoi miracoli, ora notissimi dappertutto, non ho nessuna voglia di parlare, sebbene vi sia chi gode di tali fole. Anche dell'Ufficio Divino, che sarebbe stato composto da lui, e dell'aggiunta, sempre sua, dei due versetti alla fine di ogni salmo, non importa



Colantonio, *San Gerolamo nello studio risana il leone*, 1444-1446; tempera su tavola, 125 x 151 cm. Napoli, Museo di Capodimonte

granché se sia tutto vero; quel ch'è chiaro, è che il documento scritto a questo proposito è un falso di un cialtrone, sotto altro nome.

La sua vita specchiata e ancor più i suoi libri, di un'evidente, inimitabile scienza e di altrettanta qualità di stile, gli avevano procurato tale fama e prestigio che persino la dotta Grecia, avvezza a guardare con sufficienza a tutte le altre letterature, si provvide della traduzione dei commenti biblici del solo Gerolamo: colei che fu sempre maestra al mondo intero non arrossì d'imparare, dopo aver annoverato tanti eccellenti scrittori, da un Dalmata. Nella sua spelonca a Betlemme accorrevano continuamente, come ad un oracolo universale per l'intero orbe cristiano, tutti coloro che avevano qualche dubbio sulla Sacra Scrittura. Frequenti lettere e messaggeri vi confluivano dall'Italia, dalla Spagna, dalla Francia, dalla remota Germania, dall'Africa. Lo consultavano vescovi, nobili dame, governatori. Chiunque si proponesse di vivere cristianamente chiedeva a lui come regolarsi. Molti erano attratti in Siria non soltanto dalla sacralità del luogo ma dall'ardente desiderio di vedere Gerolamo. Volevano evidentemente vedere da vicino il reliquiario e l'abitacolo di quello spirito sacro e celeste, che avevano conosciuto e adorato nei suoi volumi. Fra molti altri, lo visitò Alipio, inviato da Agostino per poter abbracciare Gerolamo almeno per il tramite di un intimo amico, poiché, per quanto forte fosse il desiderio, non era in grado di compiere un viaggio tanto lungo.

* * *

Triginta totos annos in divinarum litterarum meditatione sudavit, ut ipse testatur alicubi, et ad extremam usque senectam docendi scribendique laborem iuvenili robore sustinuit. Non uno in loco declarat se corpuscolo imbecilli fuisse, crebrisque morbis ac diutinis obnoxium, etiam antequam veniret senectus. Nec dubitandum quin pleraque valetudinis incommoda sibi conflarit austeritate vitae perpetua, sed praecipue nocturno studio, super omnia vero scribendorum voluminum indefesso labore; quas ob res frequenter cactus est uti notariorum opera, et, quemadmodum ipse loquitur, «auribus tantum linguaue studere». [...]

Tandem vitae cursu felicissime peracto, ad immortalitatis

lauream est evocatus, anno aetatis suae nonagesimo primo; anno vero salutis humanae quadringentesimo vigesimo secundo, sub Honorio et Constantio iam in imperii consortium assumpto. Ferunt ossa postea Romam traslata fuisse. [...]

De miraculis non libet quicquam attingere, iam vulgatissimis, si quis eiusmodi fabulis delectetur. Ad hoc quod referunt de digesto per Hieronymum Officio Divino deque duobus versiculis in calce singulorum psalmorum adiectis, an verum sit necne non magni refert: unum illud palam est, epistolam quae testatur id factum, a nebulone confictam alieno titulo.

Tantum illi famae et auctoritatis pepererat vitae integritas, sed praecipue libri doctrinam inimitabilem prae se ferentes, et doctrinae parem eloquentiam, ut erudita quoque Graecia, quae consuevit omnes omnium gentium litteras fastidire, unius Hieronymi commentarios in suam linguam transferendos curarit; nec puduerit totius orbis semper magistram, post tot eximios scriptores, ab homine Dalmata discere. Iamque ad antrum Bethlehemiticum non secus atque ad publicum totius Christiani orbis oraculum undique curreretur, si quid quem torqueret in divinis litteris. Crebrae epistolae, crebri nuntii huc commeabant, ex Italia, ex Hispaniis, e Galliis, ex ultima Germania, ex Africa. Consulebatur ab episcopis, a nobilibus matronis, a primatibus. Quisquis Christianam vitam animo destinasset, prius ab hoc vitae instituendae rationem efflagitabat. Multos non tam loci religio quam Hieronymi videndi sitis in Syriam attrahebat. Libebat nimirum sacri illius ac coelestis animi, quem in libris conspectum adorabant, thecam ac domicilium intueri. Visit hunc praeter innumeros alios Alypius, mittente Augustino, ut saltem per intimum amicum Hieronymum complecteretur: quandoquidem ipsi licet cupienti, non erat integrum tantum itineris emetiri.

Questo secondo numero de l'Erasmus svolge in apertura un tema centrale nella storia religiosa, politica e culturale europea: la Bibbia quale libro fondamentale della nostra civiltà. «La Bibbia - scrive GUGLIELMO CAVALLO nel saggio di apertura dedicato al Medioevo - costituisce, insieme alla tradizione classica, uno dei due pilastri sui quali si fonda la civiltà occidentale». Di qui una serie di articoli che dopo quello di Cavallo si muovono su tutta l'area europea, e soprattutto nei momenti cruciali fra Cinque e Seicento, quando divamparono le dispute e, attraverso le traduzioni in volgare e le edizioni a stampa, le Sacre Scritture si diffusero tra la gente comune.

Lo spazio riservato alle mostre è occupato da quella in corso fra aprile e ottobre presso la Biblioteca di via Senato a Milano: una raccolta di vasi greci dipinti rinvenuti in Italia e narranti le straordinarie avventure di un eroe mitico ancor oggi popolare: **Eracle**. Illustrano la mostra il suo ideatore STEFANO DE CARO e un mitologo di suggestiva scrittura, MAURIZIO BETTINI.

Due altri contributi ruotano intorno a una nuova edizione dello *Spaccio de la bestia trionfante* di Giordano Bruno: ne scrivono uno studioso, MASSIMO LUIGI BIANCHI, e un estroso scrittore, LUIGI MALERBA.

Le rubriche de "L'osservatorio" sono firmate da GIUSEPPE PONTIGGIA, SERGIO GIVONE, MARCO CARMINATI, ADOLFO TURA, e riguardano via via l'ultimo libro di **Aldo Buzzi**, il riflessivo scrittore di viaggi **Bruce Chatwin**, alcune pubblicazioni sul restaurato Tempio Malatestiano di Rimini, e i "libri che non si leggono".

MARIO RICHTER presenta, infine, un curioso inedito novecentesco: la dedica di **Ardengo Soffici** a Giovanni Papini del suo primo libro, *l'Ignoto toscano*.

ISBN 88-87945-07-1



9 788887 945072 >