

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO
FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA
DOTTORATO DI RICERCA IN STORIA DELLA LINGUA E DELLA LETTERATURA ITALIANA
Ciclo XVI

**LA NOBILTÀ DI GUINIZZELLI:
DALLA POLEMICA ANTIGUITTONIANA AL *COR GENTIL***

Tesi di Dottorato di:

PAOLO BORSA

Matr. n. R04077

Tutore: Chiar.ma Prof.ssa **CLAUDIA BERRA**

Coordinatore: Chiar.mo Prof. **FRANCO BRIOSCHI**

Anno Accademico 2002-2003

A Chiara
e al piccolo Pietro

Indice

Introduzione	p. 5
PARTE PRIMA: Guinizzelli e Guittone	
I. Il sonetto <i>S'eo tale fosse ch'io potesse</i> stare di Guittone e il <i>laido errore</i> di Guinizzelli	p. 15
1. Quale destinatario?	p. 15
2. Un sonetto antiguinizzelliano	p. 21
3. I paragoni tra la donna e le forme naturali nella lirica delle Origini: formule epitetiche ed esornative, figure di sopravanzamento, similitudini, equiparazioni	p. 27
4. L'analogia con le forme naturali: i modelli sacri	p. 42
5. Guinizzelli e la contaminazione di lirica profana e poesia sacra	p. 55
6. Una disputa di carattere teoretico	p. 58
II. «Foll'è chi crede <i>sol veder lo vero</i> »: la tenzone tra Bonagiunta e Guinizzelli	p. 64
1. La <i>lumera</i> , le <i>scure partite</i> , l' <i>alta spera</i> nel sonetto di Bonagiunta	p. 65
2. Guinizzelli, Bonagiunta, i frati gaudenti e Guittone	p. 71
3. Da <i>Omo ch'è saggio</i> alla canzone <i>Al cor gentil</i> : il tema della nobiltà	p. 78
PARTE SECONDA: <i>Quaestio nobilitatis</i>	
III. Il concetto di nobiltà nella letteratura classica	p. 83
1. La nozione di <i>nobilitas</i> nella satira VIII di Giovenale: tradizione encomiastica, satirica, filosofica	p. 83
2. Seneca	p. 90
3. La <i>nobilitas</i> a Roma: problema etico e problema politico	p. 94
IV. Il tema della nobiltà nella letteratura cristiana	p. 103
1. I primi secoli	p. 103
1.1. Le etimologie isidoriane e il tema della nobiltà interiore	p. 103
1.2. <i>Non multi sapientes secundum carnem, non multi potentes, non multi nobiles</i> (1Cor 1, 26)	p. 116
1.3. Gregorio Magno e il concetto di nobiltà metafisica	p. 118
2. La <i>Philosophiae consolatio</i> di Boezio: vanità della nobiltà secolare e concetto di nobiltà ontologica dell'uomo	p. 123
2.1. Appendice: Giovanni di Salisbury	p. 128
3. L'età carolingia: Alcuino, Rabano Mauro, i <i>Libri carolini</i>	p. 128
4. Bernardo di Chiaravalle e Bonaventura da Bagnoregio	p. 144
5. Conclusione	p. 155
V. Le enciclopedie moralistiche duecentesche	p. 161
1. Testi latini	p. 161
2. Il <i>Tresor</i> di Brunetto Latini	p. 166
VI. Il tema della nobiltà nella letteratura cortese: la poesia trobadorica e il <i>De amore</i>	p. 171
1. La poesia trobadorica	p. 171
1.1. Sirventesi e <i>ensenhamens</i> : nobiltà e ruolo sociale	p. 171
1.2. La tenzone tra Dalfi d'Alvernha e Perdigo: nobiltà e <i>fin'amors</i>	p. 180
2. Il <i>De amore</i> di Andrea Cappellano	p. 184

VII.	Federico II e la <i>Magna Curia</i>	p. 189
1.	Federico II: la lettera al figlio Corrado e il sonetto <i>Misura, providentia e meritanza</i>	p. 189
2.	Il dibattito sulla questione della nobiltà presso la <i>Magna Curia</i>	p. 197
VIII.	Nobiltà e diritto: legittimità della nobiltà e nobiltà come legittimazione	p. 203
1.	La nozione di <i>nobilitas</i> , tra diritto e consuetudine, nei secoli XII e XIII	p. 203
1.1.	Il tema della nobiltà in Guinizzelli e Dante: <i>tópos</i> letterario e problema giuridico	p. 203
1.2.	Nobiltà di diritto e nobiltà di fatto	p. 206
1.3.	Nuovi appunti sul concetto di <i>nobilitas</i> in Bartolo da Sassoferrato	p. 207
1.4.	I caratteri distintivi della 'nobiltà di fatto' nei secoli XII e XIII	p. 218
2.	La questione della nobiltà nella Bologna di Guinizzelli	p. 229
2.1.	<i>Militia, nobilitas</i> ed esenzioni fiscali: gli <i>Statuti bolognesi</i> del 1250 e il tentativo di legittimazione giuridica della nobiltà di sangue	p. 229
2.2.	La rivendicazione della <i>nobilitas</i> come legittimazione dell'egemonia:	
a)	Il proemio dello Statuto dei cambiatori del 1245	p. 237
2.3.	b) Il <i>Liber Paradisus</i> (1257): regime podestarile ed egemonia aristocratica	p. 244
2.4.	c) Gli Statuti bolognesi del 1288: Rolandino Passeggeri e l'egemonia popolare	p. 249
2.5.	La bolla <i>Sol ille verus</i> (1261): ideologia, fondazione e finalità dell'ordine dei frati gaudenti	p. 251
3.	Appendice: origine, evoluzione e significato della formula <i>nobiles et potentes</i>	p. 273
PARTE TERZA: <i>Al cor gentil rempaira sempre amore</i>		
IX.	Nobiltà e polemica antiguittoniana: la canzone <i>Al cor gentil</i>	p. 285
1.	La questione della nobiltà	p. 285
1.1.	Nobiltà e <i>gentilezza</i>	p. 286
1.2.	Tradizione dittatoria e fonti dottrinali, moralistiche, podestarili	p. 287
1.3.	La tradizione trobadorica	p. 292
1.4.	Il contesto politico, culturale e giuridico contemporaneo	p. 296
2.	Un referente possibile	p. 300
3.	Guinizzelli, <i>Al cor gentil</i> , frate Guittone: implicazioni ideologiche e implicazioni poetiche	p. 303
Conclusione		p. 315
Appendice:	<i>Chi vedesse a Lucia un var capuzzo</i> : Guinizzelli e il tema della violenza carnale	p. 321
1.	Guinizzelli e il genere comico	p. 321
2.	Il tema dello stupro nella letteratura romanza: il <i>De amore</i> e la pastorella	p. 325
3.	<i>Chi vedesse</i> e il tema della violenza sessuale: relazioni letterarie e contatti ideologici con la pastorella in lingua d'oïl	p. 331
3.1.	Analisi	p. 331
3.2.	Conclusioni	p. 342
4.	Il sonetto e la problematica giuridica dello <i>stuprum</i>	p. 352
5.	Conclusione: <i>Chi vedesse</i> nel sistema letterario duecentesco	p. 360
6.	Appendice documentaria: <i>Ex consilio domini Guidonis d. Guinicelli judicis...</i>	p. 363
Indice delle tavole		p. 367
Bibliografia		p. 369

Introduzione

Dopo circa due decenni, nei quali la critica non ha, sostanzialmente, avvertito il bisogno di approfondire e verificare le proprie acquisizioni e sistemazioni storiografiche, negli ultimi anni gli studi su Guinizzelli hanno conosciuto una significativa ripresa, beneficiando del rinnovato interesse per la letteratura duecentesca in lingua di *sì* e, in particolare, per i grandi canzonieri delle Origini e per la figura e l'opera del rimatore più significativo della stagione cosiddetta siculo-toscana: Guittone d'Arezzo¹. Preceduto dalla sintetica ma chiara e completa sistemazione storiografica su *La lirica toscana del Duecento* di Carrai (1997), il *revival* degli studi guinizzelliani coincide con l'uscita, nel 1998, del discusso volume di Claudio Giunta *La poesia italiana nell'età di Dante*, nel quale veniva proposta la tesi, in linea generale accettabile², di una possibile 'linea Bonagiunta-Guinizzelli', per cui Guido risulterebbe più vicino ai modi 'siciliani' del poeta lucchese, «autentico trapiantatore dei modi siciliani in Tosca-

¹ Momento fondamentale di questo *revival* degli studi è stato senza dubbio la pubblicazione, nel 1992, del monumentale volume delle *Concordanze della lingua poetica italiana delle Origini (CLPIO)*, promosso e curato da D'ARCO SILVIO AVALLE, cui si sono aggiunti di recente, quale ideale prosecuzione del progetto delle *Concordanze*, i tre volumi delle riproduzioni fotografiche dei canzonieri-base della lirica del Duecento – il Banco Rari 217, già Palatino 418 [d'ora in avanti P], il Laurenziano Rediano 9 [L], il Vaticano Latino 3793 [V] –, corredati da un quarto tomo di studi critici che ne descrivono genesi, vicende, contenuti, ordinamenti (*I Canzonieri della lirica italiana delle origini*, a cura di LINO LEONARDI, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, Tavarnuzze-Impruneta: I: *Il Canzoniere Vaticano*. Biblioteca apostolica Vaticana, Vat. Lat. 3793, ripr. fotografica, 2000; II: *Il Canzoniere Laurenziano*. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Redi 9, ripr. fotografica, 2000; III: *Il Canzoniere Palatino*. Biblioteca nazionale centrale di Firenze, Banco Rari 217, ex Palatino 418, ripr. fotografica, 2000; IV: *Studi critici*, 2001). Gli studi dedicati a Guittone – cui Guinizzelli inviò, come è noto, il sonetto *Caro padre meo* – hanno ricevuto invece un forte impulso dai lavori di LINO LEONARDI sul codice Laurenziano, sfociati nel 1994 nella pubblicazione del *Canzoniere* che raccoglie i sonetti d'amore del poeta aretino secondo l'ordinamento presentato dal codice (LEONARDI 1994; cfr. anche ID. 1988 e 1993), e dall'importante convegno su Guittone tenutosi ad Arezzo nel medesimo anno, i cui Atti, a cura di MICHELANGELO PICONE, hanno visto la luce nel 1995 (*Guittone d'Arezzo nel settimo centenario della morte*, Atti del Convegno internazionale di Arezzo [22-24 aprile 1994], Cesati, Firenze).

² Si vedano le argomentate perplessità di ROSSI 2002, pp. IX-X.

na» (Contini)³, che al guittonismo allora imperante⁴. Al libro di Giunta hanno fatto séguito, a distanza di quasi venticinque anni dal primo simposio guinizzelliano di Monselice (1976, Atti 1980), i Convegni di Zurigo (2000, Atti 2003), e di Padova-Monselice (2002, Atti in corso di stampa) e, inoltre, l'edizione delle *Rime* di Guido commentata da Luciano Rossi (2002)⁵; un'edizione che ha suscitato qualche riserva⁶, ma che si avvale di un commento – cui si farà spesso riferimento in queste pagine – validissimo, mai superficiale, attento alla lettera del testo e denso di spunti interessanti e innovativi sull'opera e la cultura di Guinizzelli. Tra gli studi su Guido pubblicati di recente spiccano, infine, le importanti ricerche storiche, tuttora in corso, di Armando Antonelli, condotte sul ricco materiale documentario conservato presso l'Archivio di Stato di Bologna⁷, che si pongono in linea di ideale continuità con le ricognizioni compiute nella prima parte del secolo scorso da parte di studiosi bolognesi quali Emilio Orioli e Guido Zaccagnini⁸.

Nel rinnovato panorama critico, il presente lavoro si pone come un approfondimento sulla figura storica e poetica di Guinizzelli e come una verifica circa i suoi rapporti con Guittone d'Arezzo, cui Guido inviò, come è noto, il sonetto *Caro padre meo, de vostra laude*. Più precisamente, si cercherà di mostrare come la relazione tra Guittone e Guinizzelli non possa essere spiegata quale dinamica *padre / figlio* (disconosciuto), ma debba essere letta sotto il segno di una costante, benché mai espressa, contrapposizione poetica, teoretica, ideologica, fin politica.

³ CONTINI 1960, I, pp. 257-259. Dopo i rilievi di CONTINI, la 'sicilianità' di Bonagiunta e l'importanza del suo magistero nella poesia italiana del Duecento, nella delicata fase non per niente definita siculo-toscana, sono state confermate dai commenti di MENICETTI 1978 e 1988 e da GIUNTA 1998.

⁴ CARRAI 1997; GIUNTA 1998. Sempre nel 1998 è stato pubblicato anche il commento di Pelosi alle *Rime* di Guinizzelli (PELOSI 1998).

⁵ *Per Guido Guinizzelli. Il comune di Monselice (1276-1976)*, Antenore, Padova, 1980 («Medioevo e Umanesimo», 40); *Intorno a Guido Guinizzelli*. Atti della Giornata di Studi (Università di Zurigo, 16 giugno 2000) («Revue critique de philologie romane», collection «Textes et Études», 1), a cura di LUCIANO ROSSI e SARA ALLOATTI BOLLER, Edizioni dell'Orso, Alessandria, 2002; ROSSI 2002.

⁶ Cfr. TONELLI 2002 e MONTANI 2002; viene rimproverata a Rossi la fretta con cui sembrano essere state ultimate alcune parti: in particolare, l'introduzione generale e i 'cappelli' ai singoli testi, in cui si riscontrano brani replicati, con l'utilizzo del 'copia-e-incolla', e la bibliografia finale, mancante di varie voci citate nel commento.

⁷ ANTONELLI 2002; dello stesso ANTONELLI sono ancora in bozze gli interventi *Nuovi documenti sulla famiglia Guinizzelli* (presentato al Convegno guinizzelliano di Padova e Monselice nel maggio 2002) e *Nuovi documenti su Guido Guinizzelli, Dante Alighieri e la cultura laica a Bologna nel Duecento* (Bologna, novembre 2002), che ho potuto consultare per gentile cortesia dell'autore.

⁸ ORIOLI 1907; ZACCAGNINI 1912-1913 (pp. 37-43), 1917, 1932.

Tali considerazioni, che saranno sviluppate compiutamente nel corso del lavoro, hanno la propria premessa nella rilettura del sonetto *Caro padre meo*, vero e proprio testo bifronte interpretabile, come ho cercato di argomentare altrove, come una falsa *laude*, anzi un'esplicita critica, di Guittone, da poco entrato come frate coniugato nell'ordine dei cosiddetti 'gaudenti' (*ordo militiae beatae Mariae Virginis gloriosa*)⁹. Guinizzelli, in sostanza, non invierebbe a frate Guittone la propria *canzon* perché egli la corregga, ma, al contrario, al preciso scopo di dare correzione al falso *saver* dell'aretino, accusato – insieme al suo ordine religioso – di ipocrisia.

Agli elementi addotti nel saggio si può ora aggiungere un ulteriore dato, forse decisivo, a favore della tesi ivi sostenuta. Un riscontro con un passo del Vangelo di Matteo sembrerebbe infatti confermare la natura derisoria dei titoli di *padre* e *mastro* rivolti da Guinizzelli a Guittone nel sonetto. Si tratta del noto episodio in cui Gesù, dopo avere attaccato l'ipocrisia di scribi e i farisei, che si fanno chiamare *rabbi* ('maestro') ma non fanno seguire i fatti alle parole (*dicunt enim et non faciunt...*), ammonisce i discepoli e i fedeli a non utilizzare più tra di loro gli appellativi di 'padre' e di 'maestro', ma a considerarsi tutti 'fratelli'; uno solo è, infatti, il Padre, che risiede nei cieli, e uno solo è il maestro, cioè il Cristo¹⁰: *Vos autem nolite vocari 'rabbi': unus enim est magister vester, omnes autem vos fratres estis. Et patrem nolite vocare vobis super terram: unus enim est Pater vester qui in caelis est; nec vocemini magistri, quia magister vester unus est Christus. Qui maior est vestrum erit minister vester, qui autem se exaltaverit humiliabitur et qui se humiliaverit exaltabitur* (Mt 23, 8-11)¹¹. La circostanza non può essere casuale, soprattutto perché nel sonetto di Guinizzelli viene gratificato del titolo 'anticristiano' di *padre* e di *mastro* proprio colui che, in ragione della recente conversione e adesione alla Milizia della Vergine, a maggior ra-

⁹ Mi permetto di rimandare a BORSA 2002.

¹⁰ Il brano precede l'invettiva di Gesù contro gli *hypocritae tristes* (espressione che riprende quella del discorso della montagna, Mt 6, 16), cui allude chiaramente Dante proprio allorché nella sesta bolgia, nel *collegio de l'ipocriti tristi* appunto¹⁰, immagina di incontrare i due frati gaudenti Catalano di Guido D'Ostia e Loderingo degli Andalò (colui che Guittone definì «padre dei padri suoi»; cfr. canz. XL, vv. 1-6: «Padre dei padri miei e mio messere, / fra Loderigo, doglia e gioi m'adduce / grave tanta sor voi tribulazione: / doglia in compassione / di frate e padre e signor meo sapere / che nocimento ha tanto e nullo noce»).

¹¹ Riporto il passo completo: «Tunc Iesus locutus est ad turbas et discipulos suos, dicens 'Super cathedram Mosi sederunt scribae et Pharisei. Omnia ergo quaecumque dixerint vobis servate et facite; secundum opera vero eorum nolite facere: dicunt enim et non faciunt, alligant autem onera gravia et inportabilia et inponunt in umeros hominum, digito autem suo nolunt ea movere. Omnia vero opera sua faciunt ut videantur ab hominibus, dilatant enim phylacteria sua et magnificant fimbrias, amant autem primos recubitus in cenis et primas cathedras in synagogis et salutationes in foro et vocari ab hominibus 'rabbi'. Vos autem nolite vocari 'rabbi': unus enim est magister vester, omnes autem vos fratres estis. Et patrem nolite vocare vobis super terram: unus enim est Pater vester qui in caelis est; nec vocemini magistri, quia magister vester unus est Christus. Qui maior est vestrum erit minister vester, qui autem se exaltaverit humiliabitur et qui se humiliaverit exaltabitur. Vae autem vobis scribae et Pharisei hypocritae quia clauditis regnum caelorum ante homines! Vos enim non intratis nec introeuntes sinitis intrare...'» (Mt 23, 1-13).

gione – anche al di là dello specifico precetto evangelico – avrebbe dovuto essere chiamato *frate*¹². Né si può pensare che, in un sonetto latore di una *laude* quantomeno equivoca (basti citare i primi due versi, «de vostra laude / non bisogna ch'alcun omo se 'mbarchi»), l'allusione al passo evangelico, leggibile in filigrana alla luce del binomio *padre - mastro*, potesse sfuggire a un pubblico che aveva una straordinaria familiarità con i testi sacri e, soprattutto, a un destinatario che doveva ormai essere considerato un religioso a tutti gli effetti. Come già lasciava intuire la natura ancipite del testo, interpretabile come autentica forma di contrappasso per la costitutiva ambiguità poetica e morale del frate (coniugato) aretino¹³, Guinizzelli intende quindi colpire l'ipocrisia di frate Guittone, e insieme l'alterigia di un ordine – i gaudenti – i cui aristocratici membri, come vedremo nel dettaglio più avanti, invece di farsi *ministri* rivendicavano il proprio ruolo di potenti nel mondo.

La lettura proposta risolverebbe, inoltre, le perplessità critiche sorte di fronte al presunto omaggio filiale di Guinizzelli nei confronti del caposcuola toscano¹⁴, per cui il poeta che fu il principale bersaglio polemico di Cavalcanti e Dante riceverebbe un elogio proprio da colui che è considerato il predecessore del cosiddetto *dolce stil novo*¹⁵, e farebbe della condanna dell'aretino, pronunciata dal personaggio Guinizzelli

¹² E infatti, oltre ai sodali Dotto Reali e Meo Abbracciavacca e a ONESTO DA BOLOGNA (son. *Vostro saggio parlar, ch'è manifesto*, v. 5, «caro meo frate Guittone»; l'espressione è curiosamente simile all'*incipit* guinizzelliano «Caro padre meo»), definiscono Guittone 'frate' anche gli altri poeti che attaccano il poeta aretino, come il giudice UBERTINO, (son. *Se 'l nome deve seguir lo fatto*, v. 2, «vera vita è la tua, fra Guittone») e GUIDO CAVALCANTI (*Da più a uno face un sollegismo*, vv. 7-8, «e come far potresti un sofismo / per silabate carte, fra Guittone?»). DANTE, invece, rifiuterà sempre di riconoscere Guittone come frate, sia nella *Vita nuova* (ove si può cogliere un'allusione polemica a Guittone nella critica a *quelli che così rimano stoltamente*, che Dante e il suo primo amico dicono di conoscere bene; 16, 10 [XXV 10]; che l'espressione sia riferita all'aretino è fuor di dubbio: cfr. ANTONELLI 1995, pp. 340-341), sia nel *De vulgari eloquentia* (Guittone, apprezzato soltanto dagli *ignorantie sectatores* [II vi 8], apre la schiera dei poeti toscani «qui propter amentiam suam infronti titulum sibi vulgaris illustris arrogare videntur» [I xiii 1]), sia nel *Purgatorio* (XXIV, vv. 55-57, «O frate, issa vegg'io, diss'elli, 'il nodo / che 'l Notaro e Guittone e me ritenne / di qua dal dolce stil novo ch'ì' odo!'; XXVI, vv. 119-126, «...e lascia dir li stolti / che quel di Lemosi credon ch'avanzi. / A voce più ch'al ver drizzan li volti, / e così ferman sua opinione / prima ch'arte o ragion per lor s'ascolti. / Così fer molti antichi di Guittone, / di grido in grido pur lui dando pregio, / fin che l'ha vinto il ver con più persone»).

¹³ Guido sfrutterebbe un procedimento simile a quello della satira goliardica mediolatina che, attraverso la corruzione linguistica – il gioco di parole –, rivela e colpisce la corruzione morale; cfr. MANN 1980, p. 69: «Moral perversion goes along with – and is revealed by – linguistic perversion».

¹⁴ Secondo l'efficace definizione di FOLENA 1970, p. 22, Guittone è il poeta la cui esperienza «spacca in due pressoché dovunque la storia della poesia siculo-toscana»; la straordinaria diffusione *extra moenia* delle sue rime, infatti, omologò gran parte della lirica della Toscana occidentale e di Firenze determinando, come ha illustrato CARRAI 1997, pp. 25-52, un'opposizione tra seguaci di Guittone e non guittonianiani, ancora legati alla grande tradizione siciliana della *Magna Curia* di Federico II.

¹⁵ Guinizzelli è *il saggio* nella *Vita nuova* (11, 3 [XX 3], v. 2), *quel nobile Guido Guinizzelli* nel *Convivio* (IV xx 3), *maximus Guido* nel *De vulgari eloquentia* (I xv 6), *il padre* nel *Purgatorio* (XXVI, v. 98). Inoltre, il giudizio critico dantesco istituisce una netta contrapposizione tra la sua figura e quella di Guittone, visto che alla lode del *saggio* Guinizzelli si accompagna regolarmente il biasimo dell'aretino (cfr. GORNI 1995, p. 320). Nella *Vita nuova* si può cogliere un'allusione polemica a Guittone nella critica a *quelli che così rimano stoltamente*, che Dante e il suo primo amico dicono di conoscere bene (16, 10 [XXV 0]); che l'espressione sia riferita all'aretino è fuor di dub-

nel *Purgatorio* dantesco, una fedele replica oltremondana della ‘funzione antiguittoniana’ esercitata da Guido in vita.

Le pagine che seguono intendono mostrare come la contrapposizione tra Guinizzelli e (frate) Guittone si realizzi anche a livello di altri componimenti. Nel sonetto *S’eo tale fosse ch’io potesse stare*, genericamente diretto contro *alcun omo*, l’aretino prenderebbe di mira proprio l’inedita e sovversiva poetica guinizzelliana dell’equiparazione della donna con le forme naturali, realizzata nella coppia di sonetti *Vedut’ò la lucente stella diana* e *Io voglio del ver la mia donna laudare*. Per parte sua, Guido attaccherebbe frate Guittone e l’ordine dei gaudenti anche in un altro testo di notevole importanza, vale a dire il sonetto, indirizzato a Bonagiunta Orbicciani da Lucca, *Omo ch’è saggio non corre leggero* (responsivo di *Voi c’avete mutata la mainera*), nel quale è possibile rinvenire una precisa allusione polemica alla bolla *Sol ille verus*, con cui il papa aveva approvato l’ordine e la regola della milizia della Vergine (1261). Significativi riscontri tra *Caro padre meo*, la bolla e la guinizzelliana *Al cor gentil rempaira sempre amore* hanno permesso, infine, di ipotizzare che anche il tema della nobiltà, sviluppato nella grande canzone dottrinale, possa essere strettamente connesso con la polemica antiguittoniana e antigaudente, radicandosi così non solo nel contesto letterario contemporaneo, ma anche – data la particolare natura ideologica di un movimento come quello dei gaudenti, composto esclusivamente da *nobiles et potentes* – nel dibattito politico e sociale dell’epoca. In altre parole, è possibile argomentare che il tema

bio (v. ANTONELLI 1995, pp. 340-341), soprattutto se si pensa che il *primo amico* di Dante, dedicatario del libello, è da riconoscersi in Guido Cavalcanti, che nell’aspro sonetto *Da più a uno face un sollegismo* accusò Guittone proprio di *difetto di saver* (con il sonetto, «oscuro a parodia della maniera del destinatario», secondo l’affermazione di CONTINI 1960, II, p. 557, Cavalcanti criticerebbe i mezzi tecnici di Guittone relativamente a questioni teologiche; cfr. DE ROBERTIS 1986, p. 184). Nel *De vulgari eloquentia* l’attacco a Guittone è diretto: apprezzato soltanto dagli *ignorantie sectatores* (II vi 8), egli apre la schiera dei poeti toscani *qui propter amentiam suam infronti titulum sibi vulgaris illustris arrogare videntur* (I xiii 1). Nel canto XXVI del *Purgatorio*, infine, quando Dante immagina di incontrare l’anima di Guinizzelli nella cornice del *foco che affina*, è proprio il poeta bolognese, riconosciuto come *padre*, a pronunciare la celebre, definitiva condanna di Guittone e degli *stolti* – ancora l’accusa di *amentia* – che gli danno *pregio*: «E lascia dir li stolti / che quel di Lemosi credon ch’avanzi. / A voce più ch’al ver drizzan li volti, / e così ferman sua oppinione / prima ch’arte o ragion per lor s’ascolti. / Così fer molti antichi di Guittone, / di grido in grido pur lui dando pregio, / fin che l’ha vinto il ver con più persone» (vv. 119-126). Sulla nascita del concetto di *stilnovo* cfr. BIGI 1955. La formula, come è noto, è ricavata dalle parole fatte pronunciare a Bonagiunta in *Purg.* XXIV: «“O frate, issa vegg’io”, diss’elli, “il nodo / che ’l Notaro e Guittone e me ritenne / di qua dal dolce stil novo ch’i’ odo!”» (vv. 55-57). L’espressione, però, non compare più nella nuova edizione critica della *Commedia* a cura di FEDERICO SANGUINETI (*Dantis Alagherii Comedia*, Tarnuozze-Firenze, Galluzzo, 2001), nella quale all’v. 57 si legge «di qua del dolce stil! e il novo ch’io odo».

della *gentilezza* non costituisca la semplice ripresa dell'antico e diffuso *tópos* della 'nobiltà d'animo'¹⁶, ma si giustifichi pienamente all'interno delle tensioni e delle dinamiche di potere che si sviluppano nella Bologna degli anni '60 e '70 del Duecento, cioè nel complesso periodo delle lotte tra guelfi e ghibellini che seguono la fine del conflitto con Federico II e anticipano l'affermazione del comune di Popolo.

In questa prospettiva, è stato necessario affrontare la tematica della nobiltà non solo dal punto di vista letterario, attraverso un confronto con la tradizione poetica precedente e coeva (provenzali, siciliani, 'siculo-toscani') e con i successivi sviluppi 'stilnovisti', ma anche in rapporto ad altri ambiti disciplinari, allo scopo di arrivare a cogliere il senso profondo dell'intervento guinizzelliano; è chiaro infatti che, salvo il caso di mere esercitazioni retoriche sul tema, parlare di nobiltà d'animo ha senso solo in un contesto storico in cui ha (o assume) importanza il concetto di nobiltà di sangue, inteso come privilegio di classe. In assenza di una precisa definizione giuridica di *nobilitas*, tanto nel *Corpus iuris civilis* quanto nella tradizione canonistica, e nella difficoltà di reperire studi storici in cui la tematica, per l'oggettiva difficoltà di delineare un profilo unitario, non sia affrontata in forma specialistica e particolare (tanto in senso geografico quanto cronologico), lo studio di *Al cor gentil* è stato preceduto da una serie di indispensabili approfondimenti sul concetto di nobiltà: nella letteratura classica disponibile a Guinizelli, nella letteratura cristiana (ove si è scoperto, con una certa meraviglia, che il concetto di *nobilitas* 'ontologica' dell'uomo non è presente, se non sporadicamente, nei Padri, ma si sviluppa compiutamente solo tra XII e XIII secolo), nella letteratura moralistico-enciclopedica del Duecento e, infine, nella tradizione giuridica, con una particolare attenzione al contesto bolognese¹⁷.

L'accostamento di fonti letterarie e fonti giuridiche si è rivelato un metodo di studio efficace e produttivo. Occorre infatti considerare che, a differenza di artisti come Dante e Petrarca, letterati di professione (per necessità o per scelta), e diver-

¹⁶ Cfr. ad esempio CURTIUS 1948, pp. 202-205.

¹⁷ L'analisi del caso bolognese ha mostrato come nella città felsinea, a partire dagli anni Quaranta del Duecento, la rivendicazione della qualifica di *nobilis* rappresenti la ricerca di una legittimazione alle pretese egemoniche dei vari gruppi sociali in conflitto.

samente anche dallo stesso Guittone, il cui autorevole magistero e la cui abbondante produzione, sia in rima che in prosa (le *Lettere*), rivelano un impegno indefesso e una dedizione costante all'arte della scrittura, Guinizelli è in primo luogo uno *index*, cioè un 'giurisperito', e solo secondariamente – come sembrerebbe dimostrare l'esiguità del suo canzoniere superstite – un poeta. Un approfondimento sulla sua figura e sul significato della sua opera, non solo in quanto precorritrice o anticipatrice di tematiche e idee che saranno pienamente sviluppate dalla successiva generazione stilnovista¹⁸, ma soprattutto nella concreta incidenza sul suo tempo, a confronto con la dominante tradizione guittoniana, passa necessariamente attraverso il vaglio delle precise coordinate culturali in cui si situano la sua azione e la sua produzione. Ciò significa da un lato attribuire importanza ai testi su cui verosimilmente si era formato Guinizelli, vale a dire a quella letteratura morale e enciclopedica destinata alla formazione dei podestà e dei loro collaboratori (si rammenti che il padre di Guido fu podestà di Narni nel '66), tanto diffusa all'epoca quanto trascurata oggi¹⁹, dall'altro studiare con attenzione gli avvenimenti storici e le dispute ideologiche che segnarono in profondità la vita politica bolognese di quegli anni e l'esistenza stessa del poeta, che – come più tardi Dante – fu costretto nel '74, in quanto ghibellino, a prendere la via dell'esilio. Come si cercherà di argomentare, la canzone *Al cor gentil*, incen-

¹⁸ Guinizelli, come è noto, esercitò un profondo influsso su Cavalcanti e Dante sia sul piano delle scelte linguistiche – di contro alla *obscuritas* e al virtuosismo verbale di Guittone, il suo «disdegno di astrusi tralicci retorici a favore di un dettato grave e al tempo stesso liquido» (CARRAI 1997, p. 55) rappresentava il modello di una lingua nuova, veicolo naturale alla nuova ispirazione poetica – sia su quello delle tematiche. I temi dell'angoscia e dell'amore-morte, centrali nella poesia di Guido Cavalcanti, hanno un chiaro antecedente in alcuni sonetti di Guinizelli (cfr. PASQUINI 1995, pp. 694-696); inoltre, anche le principali tematiche del Dante 'stilnovista' sono già presenti e coerentemente sviluppate nell'opera di Guido, in particolare nella celebre canzone *Al cor gentil* e nei sonetti *Vedut'bo la lucente stella diana* e *Io voglio del ver la mia donna laudare* (cfr. SPONGANO 1967, p. 8; MALATO 1989, pp. 156-196, in particolare pp. 187-88; CARRAI 1997, p. 55). Guinizelli precedette gli stilnovisti anche nel coltivare, accanto al filone serio della lirica d'amore, il registro comico-realistico; egli trasmise a Cavalcanti e Dante anche fondamentali conquiste teoretiche quali il richiamo all'interiorità e il ricorso alla speculazione e alla dottrina filosofica, intesa non come puro intellettualismo ma come indispensabile strumento conoscitivo; nelle sue rime si possono riconoscere il pensiero di Agostino, «magari mediato attraverso Ugo e Riccardo da San Vittore» (PASQUINI 1995, p. 674), l'influsso di Tommaso d'Aquino (ivi), la mistica agostiniano-francescana, Dionigi Areopagita, la metafisica della luce (cfr. RONCAGLIA 1967, pp. 3-34).

¹⁹ Si tratta di opere come l'*Oculus pastoralis*, il poemetto *De regimine et sapientia potestatis* di ORFINO DA LODI, il *Liber de regimine civitatum* di GIOVANNI DA VITERBO, il terzo libro del *Tresor* di BRUNETTO LATINI, ma anche i *Sermones* di ALBERTANO DA BRESCIA e, soprattutto, il trattato *De arte loquendi et tacendi* dello stesso Albertano. Si pensi anche a un testo di *ars concionandi* destinato ai podestà come le *Arringhe* di MATTEO DEI LIBRI (cfr. VINCENTI 1974), membro di una famiglia che, come avremo modo di osservare, aveva forti legami con il mondo universitario e con i Guinizelli.

trata sullo scottante tema della definizione del concetto di nobiltà, reca traccia proprio di una di tali dispute, che coinvolgevano non solo i singoli gruppi sociali in conflitto, che nella rivendicazione della *nobilitas* ricercavano una legittimazione alle proprie pretese egemoniche, ma anche i presupposti stessi della fondazione, avvenuta proprio a Bologna, dell'ordine dei frati gaudenti, cui Guittone si era presto affiliato con entusiasmo.

In appendice, infine, è stato collocato un approfondimento sul sonetto 'comico' di Guinizzelli *Chi vedesse a Lucia un var capuzzo*. L'analisi del testo, incentrato su una fantasticheria erotica di violenza sessuale (*Ah!, prender lei a forza, ultra su' grato...*), prontamente repressa (*ma pentomi...*), ha evidenziato, nella trattazione del tema dello *stuprum*, alcune significative intersezioni fra tradizione letteraria (in particolare la pastorella in lingua d'oïl) e cultura giuridica; escluso dall'impianto del lavoro, in quanto non attinente alla polemica con Guittone, il capitolo rappresenta dunque un interessante complemento allo studio, e insieme una verifica circa i suoi presupposti metodologici.

PARTE PRIMA
Guinizzelli e Guittone

CAPITOLO 1

Il sonetto *S'eo tale fosse ch'io potesse stare* di Guittone e il *laido errore* di Guinizzelli

1.1. *Quale destinatario?*

Il sonetto 430 del canzoniere Vaticano latino 3793 [V], assegnato, come i precedenti ventiquattro, a «Guittone del Viva d' Arezo»¹, si presenta come una serrata critica nei confronti di un poeta non specificato («alcun o[m]»), che nei propri versi di lode all'amata si sarebbe reso colpevole di un *laido errore* teoretico, consistente nell'aver equiparato la donna alle forme naturali, cioè a *fatture* a lei ontologicamente inferiori. Il rimprovero è condotto in forma ambigua, in accordo con la tipica propensione guittoniana – ben illuminata da Calenda – alla palinodia, alla smentita o correzione delle proprie precedenti asserzioni²; con un modulo sperimentato anche nel sonetto

¹ In realtà, il sonetto è ascrivito a «Guittone medesimo»; l'attribuzione «Guittone del Viva d' Arezo» appartiene invece al primo sonetto della serie del poeta toscano, il n. 406; cfr. *CLPIO*, p. 473 (V 430 GuAr) e p. 470 (V 406 GuAr).

² Tale atteggiamento ha il proprio 'manifesto' nell'*incipit* della canzone *Degno è che che dice omo el defenda*, vero «prontuario del guittonismo *tout-court*, tra apparente dogmatismo e scappatoie programmate» (CALENDA 1995, p. 81): «Degno è che che dice omo el defenda / e chi non sente ben cessi parlare, / e, s'el parla, mendare / deggialo penitendo e perdon chera». In sostanza, in questi versi frate Guittone afferma: «(1) che occorre difendere, comprovare, giustificare ciò che si dice [...]; 2) che occorre tacere se le cose che si pensano sono indegne; 3) che se, pur pensando cose indegne, si parla comunque, occorre pentirsi e correggersi. [...] A guardar bene [...], solo la seconda possibilità (il silenzio) pare esclusa» (ivi). Assai interessanti le conclusioni a p. 82: «Dunque il programma di Guittone è esplicito: strenue dimostrazioni *in appoggio* alle proprie asserzioni o *a smentita* e *correzione* delle medesime; anzi, in questo secondo caso, con un sovrappiù, si direbbe, di dissimulato compiacimento pseudo-moralistico, la perizia argomentativa coniugandosi con una sorta di auto-risarcimento spirituale di grande effetto propagandistico».

*Se non credesse dispiacere a Dio*³ («Se non credesse dispiacere a Dio, / malederea el giorno e 'l mese e l'anno / che voi ricco veniste, amico mio, / che nòi m'addusse adesso e giunse danno»), Guittone insiste, attraverso una prolungata *praeteritio*, proprio su ciò che pretende di omettere:

S'eo tale fosse ch'io potesse stare
senza riprender me, riprenditore,
credo fareb[b]i alcun o[m] amendare
certo, al mio pare[r], d'u[n] laido er[r]ore:
che, quando vuol la sua donna laudare, 5
le dice ched è bella come fiore,
e ch'è di gem[m]a over di stella pare,
e che 'n viso di grana ave colore.

Or tal è pregio per donna avanzare
ched a ragione meg[g]io è d'ogni cosa 10
che l'omo pote vedere o toc[c]are?
Ché Natura [né] far pote né osa
fat[t]ura alcuna né mag[g]ior né pare,
for che d'alquanto l'om mag[g]ior si cosa⁴.

Come scrisse Francesco Torraca, il componimento sembrerebbe scritto «per censurare, ma garbatamente, due belli e famosi» sonetti di Guinizzelli, *Vedut'ò la lucente stella diana* e *Io voglio del ver la mia donna laudare*⁵. L'osservazione, accolta da Gianfranco Contini nei *Poeti del Duecento*, è stata in séguito precisata dai precisi riscontri lessicali di Mario Marti, che ha evidenziato come il testo guittoniano si riveli composto nella fronte con materiali lessicali prelevati dai sonetti di Guinizzelli, e dagli ulteriori rilievi di Guido Favati, per il quale *S'eo tale fosse* risulterebbe «per le rime' rispetto non ad uno solo, bensì ad ambedue i sonetti guinizzelliani», dato che Guittone ri-

³ Son. 222: «Se non credesse dispiacere a Dio, / malederea el giorno e 'l mese e l'anno / che voi ricco veniste, amico mio, / che nòi m'addusse adesso e giunse danno. / Ché, mentre povero fuste com'io, / non già parlarvi vi sembrava affanno; / ma tanto poi riccor v'inlegiadriò, / lettere mie da voi non respost'hanno. / Se toller me amico riccor dia, / non degni Dio che mai ricco devegna: / onor d'amico piacenter mi sia. / E se pur ricco farne alcun ne degna, / degni partirme ogni piacenza mia, / sì che memoria mai di lui non tegna».

⁴ Testo CONTINI 1960, I, p. 255.

⁵ TORRACA 1923, pp. 114-115.

prende sia la rima in *-are* da *Io voglio del ver* (versi dispari delle quartine) sia quella in *-ore* da *Vedut'ò* (versi pari delle quartine)⁶:

GUIDO GUINIZZELLI, son. 2

Vedut'ò la lucente stella diana,
ch'apare anzi che 'l giorno rend'albore,
c'à preso forma di figura umana;
sovr'ogn'altra me par che dea splendore:
 viso de neve colorato in grana,
occhi lucenti, gai e pien' d'amore;
non credo che nel mondo sia cristiana
sì piena di biltate e di valore.

Ed io dal suo valor son assalito
con sì fera battaglia di sospiri 10
ch'avanti a lei de dir non seri' ardito.

Così conoscess'ella i miei disiri!
ché, senza dir, de lei seria servito
per la pietà ch'avrebbe de' martiri.

GUIDO GUINIZZELLI, son. 5

Io voglio del ver la mia donna laudare
ed asemblarli la rosa e lo giglio:
più che stella diana splende e pare,
e ciò ch'è lassù bello a lei somiglio.

Verde river'a lei rasembro e l'âre,
tutti color' di fior', giano e vermiglio,
oro ed azzurro e ricche gioi per dare:
medesmo Amor per lei rafina meglio.

Passa per via adorna, e sì gentile
ch'abassa orgoglio a cui dona salute, 10
e fa 'l de nostra fé se non la crede;

6 MARTI 1973, p. 31, si sofferma soprattutto su *Io vogl' del ver*: «“Io vogl' del ver la mia donna laudare” (e Guittone: “che, quando vuol la sua donna laudare”); “ed asembrargli la rosa e lo giglio... tutti color di fior', giano e vermiglio” (e Guittone: “le dice ched è bella come fiore”); “più che stella diana splende e pare... oro ed azzurro e ricche gioi per dare” (e Guittone: “e ch'è di gemma over di stella pare”); “viso di neve colorato in grana” (e Guittone: “e che 'n viso di grana have colore”). Queste rispondenze sono troppo strette ed esatte per poter essere considerate soltanto elementi di generico e analogo linguaggio o del tutto casuali». FAVATI 1975, p. 71: «Mi sembra anzi che l'opinione del Torracca riceva una definitiva conferma dal fatto che il componimento è ‘per le rime’ rispetto non ad uno solo, bensì ad ambedue i sonetti guinnazzelliani che abbiamo indicati. Guittone li riprende ambedue con un procedimento che direi di ‘rime alterne’: riprende dal X [*Io vogl' del ver la mia donna laudare*, secondo la numerazione di CONTINI 1960] le rime in *-are* [...]; dal VII [*V'edut'ò la lucente stella diana*], la rima dei versi pari in *-ore*». L'opinione di TORRACA è condivisa anche da ANTONELLI 1974, pp. 119-120, e MOLETA 1976.

e' no·lle pò apressare om che sia vile;
ancor ve dirò c'à maggior vertute:
null'om pò mal pensar fin che la vede.

La questione delle rime non può però, a mio avviso, essere considerata dirimente: troppo comuni sono, infatti, le rime in *-are* e in *-ore* perché se ne possa inferire un'effettiva dialogicità tra il sonetto guittoniano e i componimenti di Guinizzelli. Ben più significativi risultano, invece, i contatti lessicali tra i testi dei due poeti. È immediatamente evidente, infatti, che il verso di *S'eo tale fosse* «che, quando vuol la sua donna laudare» replica l'*incipit* guinizzelliano «Io voglio del ver la mia donna laudare», di cui conserva la significativa parola-rima *laudare*. Inoltre, «le dice ched è bella come fiore» sembra voler riassumere in un unico termine le similitudini floreali dei versi di *Io voglio del ver* «ed asembrargli la rosa e lo giglio» e «tutti color di fior', giano e vermiglio», deducendo forse l'aggettivo *bella* dal v. 4 «e ciò ch'è lassù *bello* a lei somiglio»⁷, mentre «e che 'n viso di grana have colore» semplifica in senso monocromatico la bicromia bianco/rosso del verso «viso di neve colorato in grana»; infine, «e ch'è di gemma over di stella pare» da un lato allude all'attacco «Vedut'ò la lucente *stella* diana / ch'apare anzi che 'l sol rend' albore» e al v. 3 di *Io voglio del ver* «più che stella diana splende e pare» (di cui conserva anche la parola-rima *pare*, replicata da Guittone al v. 13, «fat[t]ura alcuna né mag[g]ior né pare»), dall'altro condensa nel termine *gemma* il trinomio guinizzelliano «oro ed azzurro e ricche gioi per dare». Sulla questione è ritornato recentemente anche Michelangelo Picone⁸, il quale ha sinteticamente riassunto l'intero problema pronunciandosi a favore dell'opinione del Torraca circa la dialogicità tra il sonetto di Guittone e i due testi di Guinizzelli.

Questa fine analisi formale, che mette in relazione l'enunciato di *S'eo tale fosse* con i materiali verbali e rimici dei componimenti di Guido, riesce in gran parte persuasiva. Tuttavia, la questione non è così pacifica come potrebbe sembrare. Furio Brugnolo, in un importante studio dedicato alla 'parabola' di *Vedut'ò la lucente stella diana*, pubblicato negli atti del primo convegno guinizzelliano di Monselice (1976),

⁷ Il rilievo è di PICONE (2001, p. 8; 2002, p. 72).

⁸ PICONE 2001 e PICONE 2002; i due interventi sono pressoché identici (il secondo è leggermente più ampio).

ha mostrato come il sonetto di Guittone possa essere letto come un attacco diretto non solo contro i due testi di Guinizzelli, ma anche contro due sonetti di Giacomo da Lentini – *Diamante, né smiraldo, né zafiro* [XXXV] e *Madonna à 'n sé vertute con valore* [XXXVI] – e la serie di componimenti che con essi formano sistema:

«parafrasando e attaccando Guinizzelli, Guittone attacca e parafrasa simultaneamente, per così dire in prospettiva rovesciata, tutto il sistema di testi (di certi testi) ‘leggibili’ in Guinizzelli. [...] Il testo diventa un gioco di scatole cinesi, una *retrogradation*»⁹.

Quello del poeta aretino sarebbe, insomma, un intervento prettamente letterario: Guittone attaccherebbe così «uno stile, una linea poetica, diciamo pure una ‘maniera’ che da Giacomo da Lentini arriva al Guinizzelli e ai suoi imitatori»¹⁰. Tra l’altro, è da osservare che il termine *gemma* utilizzato da Guittone non compare nei sonetti di Guido, mentre è presente nei versi del Notaro: «Madonna à 'n sé vertute con valore / più che null'altra *gemma* preziosa». Inoltre, è degno di nota il fatto che i due sonetti di Giacomo da Lentini siano accomunati nelle quartine dalla rima in *-osa* (le medesime parole-rima *preziosa*, *vertudiosa*, *cosa* ai vv. 2, 4, 6, mentre al v. 8 troviamo *non osa* in XXXV e *amorosa* in XXXVI), ripresa nel sonetto di Guittone, *né osa* e *cosa* (con *aequivocatio*)¹¹. Tutti elementi che sembrerebbero confortare ulteriormente l’interpretazione di *S’eo tale fosse* quale « tiro incrociato »¹² contro un sistema di testi e una poetica facenti capo, prima che a Guido, al Notaro.

⁹ BRUGNOLO 1980, p. 82.

¹⁰ BRUGNOLO 1980, p. 84; ma si legga l’intero passo: «A mio parere [...] quello dell’aretino (in conformità del resto a una prassi generale, quale è riscontrabile nello stesso periodo anche in un altro testo polemico antiguinizzelliano, il sonetto *Voi, ch’avete mutato la mainera* di Bonagiunta da Lucca) è propriamente un intervento letterario – per ciò stesso subito situabile nella specifica dialettica intertestuale di cui s’è discusso –, un discorso di ‘poetica’: Guittone attacca uno stile, una linea poetica, diciamo pure una ‘maniera’ che da Giacomo da Lentini arriva al Guinizzelli e ai suoi imitatori: senza rendersi conto (a differenza di Bonagiunta) che Guido la stava radicalmente mutando, quella maniera».

¹¹ Interessanti sono anche la parola-rima «frore», comune ai due sonetti di GIACOMO DA LENTINI e a *S’eo tale fosse* («fiore», v. 6) e l’altra «pare» in *Madonna à 'n sé vertute con valore*, oltre alla «equivalenza posizionale, in rima, di *avanzare* (Guittone, *S’eo tale fosse* 9) e *avanza* (Notaro, *Diamante né smiraldo* 9)» (BRUGNOLO 1980, p. 83). Sull’importanza di *fiore* insiste BRUNI 1995, pp. 92-93, per il quale – in perfetto accordo con la linea interpretativa indicata da BRUGNOLO – il termine «funziona da termine medio che assicura la transizione dal Guinizzelli al Notaro (e viceversa)».

¹² BRUGNOLO 1980, p. 83.

GIACOMO DA LENTINI [XXXV]

Diamante, né smiraldo, né zafino,
né vernul'altra gema preziosa,
topazo, né giaquinto, né rubino,
né l'aritropia, ch'è sì vertudiosa,
né l'amatisto, né 'l carbonchio fino, 5
lo qual è molto risprendente cosa,
non àno tante belezze in domino
quant'à in sé la mia donna amorosa.

E di vertute tutte l'autre avanza,
e somigliante [a stella è] di sprendore, 10
co la sua conta e gaia inamoranza,
e più bell'e[ste] che rosa e che frore.
Cristo le doni vita ed alegranza,
e sì l'acresca in gran pregio ed onore.

GIACOMO DA LENTINI [XXXVI]

Madonna à 'n sé vertute con valore
più che nul'altra gemma preziosa:
che isguardando mi tolse lo core,
cotant'è di natura vertudiosa.
Più luce sua beltate e dà sprendore 5
che non fa 'l sole né null'autra cosa;
de tut[t]e l'autre ell'è sovrane frore,
che nulla apareggiare a lei non osa.

Di nulla cosa non à mancamento
né fu ned è né non serà sua pare, 10
né 'n cui si trovi tanto complimento;
e credo ben, se Dio l'avesse a fare,
non vi metrebbe sì su' 'ntendimento
che la potesse simile formare.

Forzando il discorso di Brugnolo, Claudio Giunta si è spinto invece ancora più in là, al punto da mettere in discussione la possibilità stessa che il sonetto di Guittonne possa rappresentare una critica nei confronti di Guinizzelli. Secondo Giunta, «riconoscere il sostrato retorico di *S'eo tale fosse* significa eliminare una volta per tutte il sospetto di trovarsi di fronte ad un testo di natura seriamente e sinceramente polemica»¹³; bersaglio dell'aretino non sarebbero, dunque, singoli fatti di *parole* poetica,

¹³ GIUNTA 1998, p. 195

come sostenuto da Brugnolo, ma «una *langue* consolidata che fa tutt'uno con la tradizione», che Guittone sfrutterebbe in blocco «non già come referente polemico ma come trampolino per una lode 'più alta'»¹⁴.

1.2. *Un sonetto antiguinizzelliano*

La prospettiva di Giunta non è, a mio avviso, condivisibile. Mi pare, infatti, che essa trascuri due elementi importanti a favore del carattere antiguinizzelliano di *S'eo tale fosse*. Anzitutto, come già rilevato da Marti e da Brugnolo, il primo e l'ultimo verso della seconda quartina, cioè quella in cui Guittone indica il modello poetico da evitare, sembrano alludere senza mezzi termini ai due sonetti di Guido: «che 'n viso di grana ave colore» richiama infatti da vicino «*viso de neve colorato in grana*» (*Vedut'ò*, v. 5), mentre «che, quando *vuol la sua donna laudare*» riprende chiaramente l'*incipit* guinizzelliano «io *voglio del ver la mia donna laudare*»¹⁵.

In secondo luogo – ed è questo, a mio avviso, l'elemento decisivo, intuito da Luciano Rossi¹⁶ – letteralmente il *laido errore* criticato da Guittone consiste nell'equiparare la donna alle *fatture* naturali, nel giudicarla «bella *come* fiore» e pari (*pare*) alla *gemma* o alla *stella*¹⁷. Ora, né il Notaro né, ad esempio, l'anonimo autore del sonetto di chiara matrice lentiniana *Un'alegreza mi vene dal core* [V 382], che potrebbe

¹⁴ GIUNTA 1998, pp. 195-96.

¹⁵ MARTI 1973, p. 31; BRUGNOLO 1980, p. 80.

¹⁶ Cfr. ROSSI 2002, p. 128: «Guittone intende stigmatizzare proprio la nuova poetica della 'lode', fondata su un'errata valorizzazione dell'*Amor Naturalis*, che fa "regredire" la donna al livello degli elementi inanimati del creato, contrariamente alla stessa tradizione lirica cortese, che unanimemente ne aveva predicato la superiorità». Considerazione analoga esprimevo altrove, rimandando proprio a queste pagine, allora in preparazione (mi permetto di rinviare a BORSA 2002, pp. 51-52).

¹⁷ Si veda la parafrasi al sonetto di FAVATI 1975, p. 71: «non sono questi [...] pregi tali che possano esaltare una donna: la quale è certamente la più alta fra le creature corporee, dato che la natura non osa produrre niente che a lei sia pari o superiore, ove si eccettui l'uomo, che d'essa si dice [*si cosa*] alquanto più elevato». Persuasiva la proposta di PICONE 2002, p. 73, per il quale la parola rima *pare* del v. 7 di *S'eo tale fosse* non sarebbe da intendere come aggettivo, ma, sul modello di *Io voglio del ver*, come verbo: «[...] a proposito del v. 7 del sonetto guitoniano dobbiamo osservare come l'intertestualità venga in aiuto dell'ecdotica e dell'ermeneutica: infatti la lezione 'pare', offerta dal manoscritto unico in fine di verso, non va intesa nel modo in cui la intende la vulgata continiana, cioè come aggettivo (col valore di 'uguale': ciò che provocherebbe una rima identica col v. 13), bensì come verbo ('appare'), esattamente come attestato nei luoghi paralleli guinizzelliani»; in questo caso le parole di Guittone insisterebbero sull'aspetto materiale, persino materico, delle equiparazioni guinizzelliane, denunciandone così la fallacia e inaccettabilità teoretiche.

essere richiamato ai vv. 12-13 di *S'eo tale fosse* («Ché Natura [né] far pote né osa / fat[t]ura alcuna né mag[g]ior né pare», mentre nel sonetto adespoto, vv. 6-7, si legge «se si sforzasse Dio con sua natura / no la porria far pare né maggiore»)¹⁸, compiono una simile operazione di equiparazione, affermando invece che madonna è *superiore* a tutte le forme naturali cui viene paragonata. Nel sonetto adespoto del canzoniere Vaticano, ad esempio, la donna è definita «la migliore / ch'è somma e più gentile criatura» (vv. 3-4), mentre *sua bieltà* rilucerebbe «più che 'l sole assai» (v. 12), sì da apparire addirittura come una creatura sovrumana («sembra [...] divina», v. 13):

ANONIMO [V 382]

Un'alegreza mi vene dal core con tanto gaudio che mi disnatura per zo c'amato son da la migliore ch'è somma e più gentile criatura; e' non vo' sovrastare in suo laudore:	5
se si sforzasse Dio con sua natura no la porria far pare né maggiore in carni né 'n intaglio né 'n pintura.	
Non fu ned è né non sarà già mai sì bella né sì sagia né sì fina, né sì cortese in parte ove s'avene; sua bieltà luce più che 'l sole assai, sembra – t'aunoro, Dio, [o no]? – divina; radice e mezzo e cima è d'ogni bene ¹⁹ .	10

L'anonimo autore si richiama manifestamente al procedimento logico della lode per 'sopravanzamento' (*Überbietung*, secondo la terminologia di Curtius)²⁰ messo in atto da Giacomo da Lentini, che nel sonetto XXXV aveva affermato che la propria donna possiede per natura («ha in sé») bellezze superiori a quelle di qualsiasi pietra preziosa («Diamante né smiraldo né zafino / [...] / non hanno tante bellezze in domino / quant'ha in sé la mia donna amorosa», vv. 1; 7-8) ed è anche più bella «che rosa e che frore» (v. 12), mentre nel XXXVI aveva sostenuto che «Madonna ha 'n sé vertute con valore, / più che null'altra gemma preziosa» (vv. 1-2), che la sua

¹⁸ Cfr. BRUGNOLO 1980, pp. 81 e 95-96.

¹⁹ Testo PANVINI 1962, I, pp. 600-601.

²⁰ CURTIUS 1948, pp. 182-186.

bellezza riluce più di quanto risplende il sole «né null'altra cosa» (v. 6) e che, insomma, nulla può ragionevolmente esserle accostato («nulla apareggiare a lei non osa», v. 8), perché ella possiede una perfezione tale da superare qualsiasi creatura reale o potenziale, cui la volontà divina volesse eventualmente dar forma («Di nulla cosa non ha mancamento, / né fu ned è né serà sua pare, / né 'n cui si trovi tanto complimento; / e credo ben, se Dio l'avesse a fare, / non vi metrebbe sì su' 'ntendimento / che la potesse simile formare», vv. 9-14).

Fa eccezione il solo v. 10 di *Diamante, né smiraldo, né zafino*, «è somigliante [a stella] di splendore» (ma *a stella* è «integrazione tradizionale», a riempimento di una lacuna di due sillabe)²¹, che rappresenta una significativa *variatio* rispetto alle altre 'figure di sopravanzamento' presenti nei due sonetti. L'accostamento o l'identificazione della donna con la *stella* è, però, un *tópos* diffuso nella poesia delle Origini, dallo stesso Notaro («o stella rilucente / che levi la maitina!»)²² a Rinaldo d'Aquino («Amorosa donna fina, / stella che levi la dìa / sembran le vostre belleze; sovrana fior di Messina, / non pare che donna sia / vostra para d'adorneze»)²³ a Pier della Vigna («La morte m'este amara, che l'amore / mut[a]omi in amarore; / crudele, ché punio senza penzare / la sublimata stella de l'albore / senza colpa a tutto, / per cui servire mi credea salvare »)²⁴ a Giacomino Pugliese («Isp[l]endiente / stella d'albore / e piagente / donna d'amore»)²⁵ a vari componimenti anonimi del canzoniere Vaticano latino 3793: il discordo *De la primavera* [V 53] («stella d'altura», v. 20; «stella d'albore», v. 106), le canzoni *Quando la primavera* [V 101] («alta stella lucente», v.13), *Per gioiosa baldanza* [V 290] («A la stella piagente, / canzone gente, / con tutta reverenza m'acomanda», vv. 73-75; «alta stella» al v. 72), infine il sonetto *Non me meraviglio, donna fina* [V 359] («ca stella ca pare la matina / mi ras[s]omiglia lo vostro cla-

²¹ La citazione è da PANVINI 1962, I, p. 55; sulla questione cfr. ANTONELLI 1979, pp. 354-355.

²² *Dolce coninzamento* [XVI], vv. 6-7. «Dolce coninzamento / canto per la più fina / che sia, al mio parimento, / d'Agri infino in Mesina; / cioè la più avenente: / o stella rilucente / che levi la maitina! / quando m'apar davanti, / li suo' dolzi sembianti / m'incendon la corina» (vv. 1-10).

²³ *Amorosa donna fina* [7], vv. 1-6; testo PANVINI 1962.

²⁴ *Amando con fin core e co speranza* [2], vv. 13-18; testo PANVINI 1962.

²⁵ *Isp[l]endiente | stella d'albore* [7], vv. 1-4; testo PANVINI 1962. Cfr. anche la canzone, attribuita nel canzoniere Palatino 418 a «Rex fredericus», *Poi ca voi piace, amore*, v. 24, «di voi, chiarita spera» (testo CASSATA 2001).

rore», vv. 5-6)²⁶. La figura si spiega, a mio avviso, in considerazione della cultura giuridica che caratterizza sia i poeti siciliani, notai e giudici legati alla *Magna Curia* e alla cancelleria imperiale, sia in seguito anche i rimatori della stagione letteraria cosiddetta siculo-toscana; il paragone aveva, infatti, un illustre precedente nell'area proemiale del *Codex* (1.1.7), in cui la luce delle stelle era associata alla figura stessa di Giustiniano. Su questo autorevole modello l'immagine era stata utilizzata anche dalla cancelleria federiciana in relazione all'imperatore svevo, gratificato, come il proprio glorioso predecessore che «d'entro le leggi trasse il troppo e 'l vano»²⁷, dell'espressione *velut sidus irradiat*²⁸.

In conclusione, se si esclude la *variatio* della comparazione (di probabile ascendenza giuridica?) di *Diamante*, né *smiraldo*, né *zafino*, «è somigliante [a stella] di splendore», nei testi del Notaro (e nemmeno nell'adespoto *Un'alegreza mi vene dal core*)²⁹ la donna non è mai equiparata alle forme naturali. A rigor di logica, dunque, la critica di Guittone non può riferirsi a questi testi perché, di fatto, in essi la donna viene esaltata come *superiore* ad ogni forma naturale, non in quanto *pari* ad esse. Le parole dell'aretino, invece, si spiegano bene proprio in rapporto ai due sonetti di Guinizzelli, nei quali madonna è assimilata alla *stella diana*, 'asembrata' alla *rosa* e al *giglio*, 'assomigliata' a «ciò ch'è lassù bello», 'rasembrata' alla *verde river(a)*, all'*àre*, a «tutti i color di fior», all'*oro*, allo zaffiro (*azzurro*) e a *ricche gioi*, mentre il suo *viso* non è semplicemente bianco e vermiglio, come vorrebbe la tradizione, ma è letteralmen-

²⁶ Per i componimenti anonimi si è fatto riferimento ancora all'edizione PANVINI 1962. Ai testi citati si aggiunga il sonetto *V'edut'aggio una stella mattutina*, conservato nel Chigiano L.VIII.305 (522) e nella Raccolta Bartoliniana (379), e il paragone della canzone *Come per diletanza* [V 291], «così feruto essendo / del suo chiaro sguardo, / che par che luce espanda / com' a la randa – del giorno la stella» (vv. 25-28), composta probabilmente alla luce della guinizzelliana *Al cor gentil*. Si veda, inoltre, anche la canzone anonima *La mia amorosa mente* [V 270, P 79], in cui a risplendere «quanto stella» non è la donna, ma l'anima (*mente*) del poeta: «e parsemi una luce, / che lucea quanto stella. / La mia mente era quella, / ch'al sonno mi tentava / di voi, bella, ch'amava» (vv. 29-33; testo PANVINI 1962). Nell'adespota *Morte fera e dispietata* [V 74], lamento di donna per la morte di un gentiluomo («lo più gente cavalier d'onore», v. 39), l'espressione «chiara luce / che splendea, ora no luce» (vv. 5-6) è riferita al defunto (potrebbe trattarsi di un certo Baldo da Scarlino, come testimonierebbe V 75; cfr. PANVINI 1962, pp. 492-495).

²⁷ DANTE, *Par.* VI, v. 12.

²⁸ HUILLARD-BREHOLLES, V/1, p. 116. Cfr. GIANSENTE 1998, pp. 85-86, che osserva come la metafora si sarebbe presto trasferita al campo delle «molte riferite alla figura del podestà e ormai divenute, al di là della loro origine, elementi di formulario cancelleresco»; similmente, in ambito poetico il paragone con la *stella* pare essere presto divenuto un elemento del formulario della lode muliebre.

²⁹ Per dettagli v. BRUGNOLO 1980, pp. 59 ss.

te assimilato alla neve e al melograno («viso de neve colorato in grana»)³⁰. Fa eccezione, in questo contesto, il v. 3 di *Io voglio del ver*, «più che stella diana splende e pare», subito però ‘corretto’ dal verso seguente, «e ciò ch’è lassù bello a lei *somigliò*»: quasi che Guido, dopo aver trasposto le figure di sopravanzamento lentiniane in inedite assimilazioni, avesse voluto ulteriormente differenziarsi dal modello del Notaro rinnegando anche l’unica equiparazione presente nei suoi testi, «è somigliante [a stella] di splendore». L’impressione è che Guinizzelli si stia misurando direttamente con il poeta siciliano: se i sonetti di Giacomo sono intessuti di ‘sopravanzamenti’ e contengono la sola equiparazione con la *stella*, Guido adotta invece un sistema di esclusive assimilazioni, trasmutando l’unica equiparazione in *Überbietung*: da «è somigliante [a stella] di splendore» a «più che stella diana splende e pare».

È chiaro, dunque, che Guittone non intende contestare il *tópos* lentiniano del paragone della donna con le *fatture* naturali, perché esso non comporta affatto una *diminutio* della donna, la quale invece è legittimamente esaltata come essere ‘più elevato’ (*meg[gi]o*; < lat. MELIOR) rispetto alle altre forme naturali. Come Guittone spiega nelle terzine (la *pars construens*, secondo la definizione di Picone)³¹, la donna è – se si eccettua l’uomo, che ‘si dice a lei poco superiore’ (v. 14, «for che d’alquanto l’om mag[gi]or si cosa»)³² – l’essere posto più in alto nella gerarchia delle creature sensibili («ogni cosa / che l’omo pote vedere o toc[c]are», vv. 10-11); né la Natura, cioè il principio che fa da *medium* tra la divinità e il mondo sub-lunare, potrebbe produrre

³⁰ Nel *Mare amoroso* (ca 1270-1280), ad esempio, troveremo una classica similitudine, «e ’l color natural bianco e vermiglio / come la fior di grana flor inversa» (vv. 120-121). Si osservi che il termine grana è assente nelle rime dei siciliani, e compare nella lirica duecentesca solo all’altezza di GUINIZZELLI (*V’edut’ò*), GUITTONE (*S’eo tale fosse*), BONAGIUNTA (*Ben mi credea in tutto esser d’Amore* [canz. 11], «Poiché servo, m’ha dato, per servire, / a quella, a cui grandire / si può somma piacenza / e somma conoscenza; / che tutte gioie di biltate ha vinto, / sì come grana vince ogn’altro tinto»), CHIARO (*Gentil donna, s’io canto* [canz. 14], vv. 46-49: «Li be’ sembianti e l’amoroso viso / di voi, donna sovrana, / e ’l colore di grana / alegra la mia mente co lo core»).

³¹ Cfr. PICONE 2001, p. 9.

³² L’espressione «si cosa», «si dice», vuole forse indicare che GUITTONE introduce un parere non suo, o non del tutto condiviso; nella canz. XX, *Abi, lasso, che li boni e li malvagi*, l’aretino esprime infatti un’opinione diversa, affermando che l’origine della donna, dalla costola dell’uomo, fa di lei un essere naturalmente più *gentile* dell’uomo stesso, formato «de limo terrae» (*Gen* 2, 7, ripreso da *Tob* 8, 8): «[...] Deo, che mosse sé sempre a ragione, / de limo terre l’om fece e formone, / e la donna de l’om, sì come pare. / Adonqua è troppo più naturalmente / gentil cosa che l’omo, e meglio nata, / e più sembra ch’amata / ella fosse da Dio, nostro signore. / E maggiormente più feceli onore, / che non per om, ma per donna, salvare / no volse veramente ed a sé trare; / e ciò non fue senza ragion neente» (vv. 62-72). Cfr. MOLETA 1987, p. 127, e ROSSI 2002, p. 129.

un essere a lei superiore o anche solo a lei paragonabile, perché ciò costituirebbe una grave violazione dell'ordine cosmico stabilito da Dio:

Or tal è pregio per donna avanzare
ched a ragione meg[gl]io è d'ogni cosa
che l'omo pote vedere o toc[c]are?
Ché Natura [né] far pote né osa
fat[t]ura alcuna né mag[gl]ior né pare,
for che d'alquanto l'om mag[gl]ior si cosa³³.

(vv. 9-14)

Ciò che Guittone contesta è, invece, l'operazione di stravolgimento compiuta da Guinizzelli rispetto alla tradizione dell'elogio muliebre: dal sopravanzamento (esprimibile nella formula 'madonna > forme naturali') all'equiparazione ('madonna = forme naturali'). Guido è meritevole di riprensione perché la sua lode non ottiene di *avanzare* (v. 9) la propria donna, ma di sminuirla, svalutarla, paragonandola – lei, creatura più perfetta del creato (uomo escluso) – a fatture naturali che devono ragionevolmente essere considerate a lei ontologicamente inferiori.

Il sonetto *S'eo tale fosse* non può, dunque, essere considerato un attacco portato contro un intero sistema di testi, per quanto stretti da indubbi legami di intertestualità 'forte'³⁴, né tanto meno un componimento privo di effettivi referenti polemici, come vorrebbe Giunta, ma deve essere letto come una critica puntuale diretta contro un bersaglio preciso. In tal senso, una più approfondita valutazione tanto del messaggio del sonetto di Guittone quanto dei significativi scarti introdotti da Guinizzelli rispetto al sistema di testi individuato da Brugnolo conferma, su basi più solide rispetto alle (pur finissime) analisi testuali condotte, l'intuizione di Torracca, inducendoci però alla considerazione che lo scontro letterario tra i due poeti si svolge soprattutto a livello teoretico, cioè sul piano delle idee; come ha osservato Rossi,

³³ Testo CONTINI 1960, I, p. 255.

³⁴ Sulla differenza tra intertestualità 'forte' e 'debole' si rimanda alla precisa distinzione di BRUGNOLO 1980, pp. 59 ss.

«prima ancora che le analogie formali, quel che conta sono i concetti, e da questo punto di vista, le idee dell'Aretino sono espresse con esemplare chiarezza»³⁵.

1.3. *I paragoni tra la donna e le forme naturali nella lirica delle Origini: formule epitetiche ed esornative, figure di sopravanzamento, similitudini, equiparazioni*

Nella lunga *praeteritio* iniziale («S'eo tale fosse ch'io potesse stare / senza riprender me, riprenditore...»), Guittone si cautela immediatamente da possibili repliche, ammettendo di essere anch'egli reso colpevole del *laido errore* di cui ora accusa Guinizzelli (e implicitamente riconoscendo, forse, il debito contratto da Guido nei suoi confronti)³⁶. Tuttavia, nella produzione conservata dell'aretino non vi è alcun luogo in cui la donna venga equiparata alle forme naturali secondo la modalità censurata in *S'eo tale fosse* (vale a dire con un'esplicita assimilazione tra *donna* e *fattura*); tutt'al più è possibile rinvenire, in uno sparuto gruppo di sonetti tramandati dalla sola Giuntina di rime antiche (peraltro di attribuzione non pacifica), alcuni, per così dire, 'appellativi floreali'³⁷:

Non mi credea tanto aver fallato,
ca mi celasse mostrar so clarore
la rosa del giardino, a cui son dato,
...
Ché sopra me non fu mai servidore
d'amarvi, *fresco giglio dilicato*:
nova ferita avi' data al meo core.

(son 118, vv. 1-3; 6-8)

Mille salute v'mando, *fior novello*,
che di spinoso ramel sete nato.

(son. 120, vv. 1-2)

³⁵ ROSSI 2002, pp. 128-129.

³⁶ Si tratterebbe di un tipico caso di 'agonismo guittoniano': cfr. BRUNI 1995, pp. 91-95.

³⁷ I testi sono indicati anche da BRUNI 1995, p. 93.

Doglioso e lasso rimase 'l meo core
 poi che partiste, *dolce rosa aulente*,
 da me, che stato vi son servidore,
 e sarò sempre, a tutto 'l meo vivente³⁸.

(son. 134, vv. 1-4)

È chiaro che nell'uso di questi appellativi non vi è nulla di rivoluzionario, nessuna deviante prospettiva poetica, teoretica o ideologica tale da suscitare scandalo nella comunità dei lettori. Si tratta, infatti, di tradizionalissime formule epitetiche o esornative, la cui funzione non è certo quella di *assemblare* la donna a forme inferiori del creato, istituendo un rapporto di identificazione allegorica o, peggio, ontologica. Tali formule sono assai diffuse nella lirica delle Origini, fin dai siciliani. Mazzeo di Ricco, nella canzone *Lo core innamorato*, apostrofa madonna come *rosa colorita* (v. 21), mentre Giacomino Pugliese nel discordo *Donna per vostro amore* parla di *fior de l'orto* (v. 66) e *rosa fresca* (v. 68) e, nella canzone *Isplendente | stella d'albore*, di *rosa novella* (v. 35) e *fiore di rosa* (v. 58)³⁹. Nel contrasto di Cielo d'Alcamo la voce maschile si rivolge in apertura alla donna chiamandola *Rosa fresca aulentissima* (v. 1) e, poco più avanti, *rosa fresca de l'orto* (v. 13). L'appellativo floreale è presente anche nel sonetto [O]i Siri Deo, con forte fu lo punto di Filippo da Messina, «oi rosa fresca che di magio apari» (v. 13), nella canzone di Inghilfredi *Audite forte cosa m'avene*, «Gioia agio prisso di giglio novello» (v. 25), e in una serie di componimenti anonimi: i discordi *De la primavera* [V 53], ove troviamo *rosa di magio colorita e fresca* (v. 15) e *amor rosella* (v. 42), e

³⁸ Trascrivo i testi completi, perché si possa verificare la funzione meramente esornativa degli appellativi floreali. Son 118: «Non mi credea tanto aver fallato, / ca mi celasse mostrar so clarore / *la rosa del giardino*, a cui son dato, / perder potesse per altrui furore. / Non so perché mi avvenga, isventurato! / Ché sopra me non fu mai servidore / d'amarvi, *fresco giglio dilicato*: / nova ferita avi' data al meo core. / Per Deo, vi prego, non siate altera; / poiché 'l meo core avi' 'n vostro tenore, / nol sdegnate tener vostro servente. / Non è ragion che lial servo pera: / se ciò avvien, gran falsità fa Amore, / lo quale nasce cotanto sovente». Son. 120: «Mille salute v'mando, *fior novello*, / che di spinoso ramel sete nato. / Per bene amare in gioi mi rannovello, / e com'a visco augel m'avi' pigliato. / Fermo e lial di voi servo m'appello, / e parmi bello di servire a grato; / ché 'n vostro onore mio cor non è fello, / a vo obedire sempre apparecchiato. / Se per fallanza v'avesse fallato, / perdonimi la vostra conoscenza: / al piacer vostro la vendetta sia. / Ch'ad ogni pena sofferir son dato, / né mai per pena faraggio partenza, / pensando che voi sete spene mia». Son. 134: «Doglioso e lasso rimase 'l meo core / poi che partiste, *dolce rosa aulente*, / da me, che stato vi son servidore, / e sarò sempre, a tutto 'l meo vivente. / Sì che blasmare mi posso d'Amore, / che di tal pena mi fa sofferente, / e con gran doglia ha fatto partitore / il cor dall'alma, ch'è tutt' presente; / ed ha lassato il corpo quasi morto, / che va e vene, ma non po parlare; / ed ogn'om guarda, né vede chi sia. / Ma par che viva come legno torto, / poiché non posso in me più ritornare, / se non redite, dolce spene mia».

³⁹ Inoltre, al v. 38 si legge «oi 'n fide rosa, fosti patutal». Testo PANVINI 1962.

Rosa aulente [V 271] (oltre all'*incipit*, al v. 26 incontriamo *aulente fior rosato*), le 'canzonette' *Son stato lungiamente* [V 272] (v. 20, *giglio de l'orto*) e *Po[z] ch'io partio, amorosa* [V 299] (v. 5, *alente rosa*, e v. 27, *rosa tenerella*), la canzone *D'uno amoroso foco* [P 23] (v. 37, *rosa fresca*) e i sonetti *Io non sapea che cosa fosse amore* [V 371] (v. 8, *alente rosa*), *Gran disianza aio lungamente* [C 342] (v. 13, «e membrivi di me, fior[e] di maio») e *La mia vita è più dura e angosciosa* [V 398], nel quale insieme all'appellativo floreale dei vv. 3-4, «quella rosa / per cui mi rinovello, d'ogni mese», troviamo anche l'espressione *gemma amorosa* (v. 7)⁴⁰.

È però di estremo interesse notare che ogni volta che il poeta, per *laudare* la propria donna, istituisce un paragone effettivo (in altre parole, un legame sintattico) tra la donna stessa e le forme naturali, esso si risolve sempre – così come accade nei due sonetti del Notaro e nell'adespoto *Un'alegreza mi vene dal core* – in una figura di sopravanzamento. L'analisi può prendere le mosse da alcuni interessanti versi della canzone *Amor ben veio che mi fa tenere* di Jacopo Mostacci, in cui il tema della lode è connesso strettamente con l'operazione di *avanzamento* di madonna, che viene dichiarata, *in veritate*, superiore («passa..., passa...») tanto alle perle preziose (*perle, smeraldo e giacinto*) quanto ad ogni altra donna:

Or canto, ché mi sento megliorato,
 ca, per bene aspetbare,
 sollazo ed allegrare e gioi mi venni
 per *la più dolze donna ed avenante*
 che mai amasse amante,
 quella ch'è di bieltate
sovrana in veritate,
c'ognunque donna passa ed ave vinto,
e passa perle, smeraldo e giacinto.
 Madonna, s'io son dato in voi *laudare*
 non vi paia losinga
 c'amor tanto mi stringa
 ch'io ci falli;
 ch'io l'agio audito dire ed accertare
sovrano è vostra singa
 e bene siete dinga senza falli⁴¹.

⁴⁰ Testo PANVINI 1962.

⁴¹ Testo PANVINI 1962; corsivo mio.

(vv. 14-29)

Medesima è l'operazione compiuta dall'autore (Guido delle Colonne secondo il Vaticano e il Laurenziano, Mazzeo di Ricco secondo il Palatino)⁴² della canzone *Gioiosamente canto*, nella quale il tema della lode («ma più degio *laudare* / voi, donna caunoscente...», vv. 41-42) è sviluppato attraverso una serie di figure di sopravanzamento, riferite tanto alla sfera della vista (mondo floreale, luminosità) quanto a quella dell'olfatto (con il riferimento da bestiario alla pantera e al suo profumo):

*Ben passa rose e fiori
la vostra fresca ciera
lucente più che spera,
e la bocca aulitosa
più rende aulente aulori
che non fa una fera,
c'à nome la pantera,
che in India nasce ed usa.
Sovr'ogn'altra, amorosa mi parete
fontana che m'à tolto ognunqua sete,
per ch'eo son vostro più leale e fino
che non è al suo signore l'assessino*⁴³.

(vv. 13-24)

Il tema della lode è presente anche nella produzione del Notaro il quale, quando in *Meravigliosa-mente* asserisce di avere celebrato la propria donna («Assai v'aggio laudato, / madonna, in tutte parti, / di bellezze c'avite», vv. 37-39)⁴⁴, potrebbe forse fare riferimento anche ad altri suoi precedenti componimenti (ché nei versi precedenti di *Meravigliosa-mente* la lode non è il tema principale, né viene sviluppata con ampiezza), magari proprio ai sonetti *Diamante, né smiraldo, né zafino* e *Madonna à 'n sé vertute con valore*, oppure alla canzone *Donna, eo languisco e no so qua speranza*, ove la donna, paragonata alla rosa, che supera ogni altro fiore (ma sulla figura della

⁴² V 23, «giudicie guido dele colonne di mesina»; L 116, «Giudici Guido delecologne»; P 26, «Maçeo di ricco da messina». Per gli altri codici cfr. Panvini 1962, p. 405.

⁴³ Testo PANVINI 1962; corsivo mio.

⁴⁴ Si veda il passo completo, vv. 37-45: «Per zo s'io v'ò laudato, / madonna, in molte parti / di bellezze c'avite, / non so s'è v'è contato / ch'eo lo faccia per arti, / che voi ve ne dolite; / sacciatelo per singa / zo ch'eo vi dire' a linga / quando voi mi vedite».

similitudine torneremo più avanti), è celebrata per il suo straordinario profumo e per la bellezza sovrana: [Si notino fin da ora le rime in *-osa* e in *-ore*, che ritroveremo come costante del sistema di testi che stiamo analizzando e che ritornano, non a caso, nel sonetto di Guittone *S'eo tale fosse*.]

Donna, gran maraviglia mi donate,
che 'n voi sembrate sono tanto alore:
passate di bellezze ogn'altra cosa,
come la rosa passa ogn'altro fiore.

(vv. 21-24)

Una breve *laude* muliebre è contenuta, però, anche nel congedo del medesimo componimento, che ospita l'invio della *canzonetta novella* e la 'firma' stessa dell'autore («lo vostro amor, ch'è caro, / donatelo al Notaro, / ch'è nato da Lentino», vv. 61-63), ed è condotta ancora attraverso una figura di sopravanzamento, *bionda più c'auro fino* (tuttavia, occorre qui rilevare come in un altro componimento – *Dolce coninzamento*, v. 24 – Giacomo utilizzi l'espressione *bionda, viso d'argento*, precedente significativo rispetto al guinizzelliano *viso de neve*):

Canzonetta novella,
va' canta nova cosa;
lèvati da maitino
davanti a la più bella,
fiore d'ogn'amorosa,
bionda più c'auro fino.

(vv. 55-60)

Similmente, nella canzone *Poi ca voi piace, amore*, attribuita nel canzoniere Palatino a Federico II («Rex fredericus»), la donna è cantata come *alente più che rosa* (v. 62)⁴⁵, e anche nel discordo *Donna per vostro amore* di Giacomino Pugliese, ove pure – come abbiamo già visto – troviamo formule epitetiche come *fior de l'orto* e *rosa fresca*

⁴⁵ Cfr. anche vv. 29-38: «Valor sor l'altre avete, / e tuta caunoscenza, / ca null'om non poria / vostro presio contare: / ché tanto bella sete! / Secondo mia credenza / nonn è donna che sia / alta sì, bella pare, / né c'agia insegnamento / 'nver voi, donna sovrana».

(vv. 66 e 68)⁴⁶, la lode di madonna passa per l'espressione *chiarita in viso più c'argento* (v. 89). Infine Percivalle Doria, nella canzone *Come lo giorno quand'è dal maitino* [V 85] (nota per essere stata rimaneggiata, come testimonianza il Chigiano, da «Messer Semprebene da bolongna», probabile rimaneggiatore o co-autore anche della canzone *S'eo trovasse pietanza* di re Enzo)⁴⁷, riprendendo il paragone già esperito dal Notaro e da Jacopo Mostacci parla della propria amata come di «quella ch'avanza giachinto e smeraldo / ed ave le bellezze, ond'eo disvio» (vv. 19-20)⁴⁸.

Il punto di vista espresso da Guittone in *S'eo tale fosse*, in cui si afferma che la donna è la creatura più alta tra tutte, sembrerebbe dunque in linea proprio con la poetica della lode messa in atto dai siciliani, ben esemplificata nel passo di *Amor ben veio che mi fa tenere* del Mostacci. La considerazione parrebbe confermata da alcuni versi di Rinaldo d'Aquino che, come suggeriscono il tema di Natura creatrice (e dei limiti ad essa imposti dall'onnipotenza divina) e la formazione sintattica «c'altra più bella, [o] pare» (con *pare* in rima), potrebbero essere messi in relazione con il sonetto dell'aretino:

di quella rimembrando
c'altra più bella, [o] pare,
non porria rinformare
natur'a suo podire⁴⁹.

(*Amor, che m'à 'n comando*, vv. 5-9)

Il *tópos* del sopravanzamento ritorna, immutato, anche nella generazione di poeti cosiddetta siculo-toscani, da Bondie Dietaiuti, «lo vostro chiar visagio, / che splende più che raggio» (*Madonna, me è avvenuto simigliante* [V 183], vv. 8-9), a Inghilfredi da Lucca, che ritorna alla tradizionale figura subito dopo aver fatto uso di un appellativo floreale, «Gioia agio prisio di giglio novello, / sì alta che sormonta ogni ricchezza» (*Audite forte cosa m'avenne*, vv. 25-26), a Gallo da Pisa, che nella canzone *Crede-*

⁴⁶ Al v. 58 troviamo anche l'espressione «voi siete mia spera».

⁴⁷ Su PERCIVALLE DORIA e la doppia attribuzione si veda CONTINI 1960, I, pp. 161-164. Sulla questione di *S'eo trovasse pietanza* cfr. CONTINI 1955, CONTINI 1960, I, pp. 155-156, PANVINI 1962, pp. 215-217, MENEGHETTI 1993, GIUNTA 1988, pp. 160-78, ROSSI 2002, pp. 87-91.

⁴⁸ Testo CONTINI 1960.

⁴⁹ Testo PANVINI 1962.

am'esser, lasso sviluppa la figura per mezzo di ricercate *aequivocationes* in rima, seconda la maniera guittoniana⁵⁰:

Ed eo, ponendo mente
la vostra fresca ciera,
ch'è *bianca più che riso*,
feristimi a la mente,
und'ardo como cera,
levastimi lo riso.
...
Le vostre bieltà sole,
ca *luce più che sole*,
m'ano d'amore punto,
ch'eo n'era sordo e muto,
or mi ne vorto e muto
e cantone ogne punto.

(*Credeam'esser, lasso!*, vv. 13-18; 31-36)

Medesimo adeguamento al modulo tradizionale del sopravanzamento è possibile riscontrare nei componimenti adespoti dei canzonieri delle Origini. Nella canzone *Già non m'era mestiere* [V 264] si dice che il *viso* di madonna risplende più del sole («Poi li miei regimenti / m'an pur abandonato, / mestier' è ch'io m'arrenda / a quella c'à splendenti / lo suo viso rosato / più che 'l sol che risp[]enda», vv. 49-54). Il tema della luminosità ritorna anche nel discordo *Rosa aulente* [V 271], «la tua luce, / che riluce / sovr'ogne altro splendore, / già consuma / me ch'akuma» (vv. 41-43); nel medesimo componimento, pochi versi prima, l'appellativo floreale «aulente fior rosato» risulta incastonato all'interno di una ben più ampia e significativa figura di *Überbietung*:

Tu se' più piagente,
aulente fior rosato,
che non è il sol lucente
da matbina levato⁵¹.

(vv. 25-28)

⁵⁰ Sul guittonismo di Gallo v. il giudizio di CARRAI 1997, p. 37.

⁵¹ Si aggiungano i vv. 29-31, «fiore e foglia, / la tua voglia, / per Dio, l'umilia».

Analogo modulo si incontra nella canzone *Son stato lungiamente* [V 272], ove l'epiteto floreale *giglio de l'orto* (v. 20) prelude a un lungo paragone tra le forme naturali e madonna, la quale viene dichiarata superiore al giglio, che pure è tra i fiori il più bello e il più pregiato (*e pur monta in verdura*), più profumata dell'ambra o delle spezie preziose e più splendente di una stella, e la cui bellezza sarebbe più lucente di uno specchio:

fresco giglio, *odorosa*
 più c'ambra o moscato,
 tua frescheza non *passa*
 e pur monta in verdura;
 ...
 [La] tua figura bella
 riluce più che stella;
 quando *la* sguardo e miro
in vetro mi rimiro.
 Specchio non à luceza
 quant'à la tua bellezza.

(vv. 21-24; 29-34)

Degni di nota sono anche i vv. 25-28, «sovramaravigliosa / t'ave Dio criato: / di neve fece massa / per fare tua figura», che si discostano dal modulo di cui ci stiamo occupando per proporre una raffigurazione della creazione di madonna da una *massa* di candida neve; immagine che, insieme al precedente autorevole del *viso d'argento* del Notaro (*Dolce coninzamento*, v. 24), ci riporta al *viso de neve* guinizzelliano (purtroppo la tradizione manoscritta non ci soccorre circa i rapporti cronologici tra la canzone *Son stato lungiamente* e i testi di Guido).

Si citano, infine, il sonetto *Amor m'à veramente in gioia miso*, in cui la prospettiva non è però oggettiva, ma soggettiva («*piacemi* vie più che fiordaliso / o che verdura quand'è me' fiorita», vv. 10-11), e l'altro *Lo gran valor di voi, donna sovrana* [V 393], che si segnala anche per un'interessante espressione *color di grana*:

guardando vostra ciera umile e piana,
 color di grana piena d'aulimento,
 più mi riluce che stella Diàna.
 ...

in questo mondo non porria om trovare,
al mio parer, sì bella creatura
come sete voi, donna di belleze.

(vv. 2-4; 9-11)

Se si esclude l'assimilazione della donna alla *stella* (ma si osservi che, a parte il ricostruito verso di *Diamante, né smiraldo, né zafino*, «e somigliante [a stella è] di splendore», e il sonetto adespoto *Non me meraviglio, donna fina*, «ca stella ca pare la matina / mi ras[s]omiglia lo vostro clarore», ci troviamo sempre di fronte a formule epitetiche, analoghe per funzione agli appellativi floreali, non a vere e proprie assimilazioni formali, istituite sul piano logico-sintattico), nel *corpus* della tradizione poetica in lingua di *sì* precedente o (all'incirca) contemporanea a Guinizzelli l'unica equiparazione tra madonna e *fatture* naturali è rinvenibile, se non sbaglio, nel solo sonetto *Lasso me, ch'io non vegio 'l chiaro sole*, nel quale, come scrive Mario Marti, «il 'chiaro sole' di v. 1 [...] coincide con 'lei' [v. 5] e vi si risolve»⁵² (il sonetto, adespoto nel Vaticano, potrebbe essere, però, piuttosto tardo, e nel Chigiano è attribuito a Cino da Pistoia)⁵³:

Lasso me, ch'io non vegio 'l chiaro sole!
Non so per che cagion mi s'è 'ncontrato.
E' non riluce inver' me come sòle,
non mi riscalda, tant'è raffreddato.
Membrandomi di lei, forte mi dole...

(vv. 1-5)

Per il resto, l'alternativa al sopravanzamento può essere, al massimo, la similitudine che mette in relazione madonna, sovrana tra le altre donne, e la luce solare, superiore a qualsiasi altra fonte luminosa. Tale soluzione sembra aver goduto di una discreta fortuna a livello della generazione siculo-toscana; essa è riscontrabile, infatti, nel sonetto rinterzato di Monte Andrea *Come il sol sengnoreg[ia] ongni splendore* [V 866] e in quello di Chiaro Davanzati *La splendiente luce, quando apare*, oltre che in altri due

⁵² MARTI 1969, p. 892, da cui è tratto anche il testo.

⁵³ Cfr. DI BENEDETTO 1939, p. 255, e PANVINI 1962, p. 608. La *aequivocatio* «sòle» / «sòle» potrebbe però non portare lontano dalla generazione siculo-toscana (si ripensi, ad esempio, alle *aequivocationes* della canzone *Credeam'esser, lasso* di GALLO DA PISA), o anche dal GUINIZZELLI di *Lo fin pregi' avanzato*; cfr. vv. 40-47, «D'un'amorosa parte / mi vèn voler ch'è sole, / che inver' me più sòle / che non fa la pantera, / ched usa in una parte / che levantisce il sole: / Ché di più olor s'ole / su' viso che pantera»).

sonetti anonimi, *Come lo sol, che tal'altura passa* e *Considerando che Divino Amore*⁵⁴. Nel testo di Monte l'analogia risulta funzionale alla lode della donna, di cui viene cantata la perfezione sovrumana; agli occhi del poeta ella appare, infatti, o un'*angiola... di divina altura* oppure una creatura straordinaria in cui Dio – variazione sul tema siciliano della Natura creatrice che non osa superare i limiti imposti dalla divinità – ha voluto mostrare tutta la sua potenza:

MONTE ANDREA, son. 81 [V 866]

Come il sol sengnoreg[g]ia ongni splendore,
 e fa sparér ciascuna claritate,
 così, donna, il vostro nobil colore,
 e lo gaio portamento, e la bieltate
 e l'adornéz[z]e di voi, e 'l valore, 5
 quante son donne, ne sengnoreg[g]iate;
 sì che la gente n'è tutta 'n er[r]ore
 che ter[r]ena figura esser possiate.

 Qui si ferma ciascun conoscidore,
 guardando ben vostra nobilitate: 10
 o angiola siate di divina altura,
 o che Dio volle mostrar Sua pos[s]anza
 de le bellez[z]e, in vostra figura;
 ché non si può trovare, in voi, mancanza.
 Chi vi vede, mai non sente rancura; 15
 ma sempre vive in gioia e 'n alegranza.

Nel sonetto di Chiaro, invece, non si trova traccia della promozione di madonna a creatura angelica, ma la similitudine con la *splendente luce* serve a introdurre il tema delle sue virtù salutari («così madonna mia face alegrare, / mirando lei, chi avesse alcun dolore; / adesso lo fa in gioia ritornare») e a indicarla quale modello e guida per le altre donne. Interessante è l'ultima terzina, in cui vengono portate in scena le figure dei *pintor*, i quali hanno lo scopo di ritrarre madonna «per farne a

⁵⁴ Il modello, almeno per Monte e l'anonimo di *Come lo sol, che tal'altura passa*, potrebbe essere rintracciato nel sonetto del Notaro *Sì come il sol che manda la sua spera* [XXI], ove la similitudine con il sole riguarda però non la donna, ma Amore.

l'altre genti dimostranza» (si noteranno, infine, le somiglianze con il sonetto di Bonagiunta a Guinizelli, *Voi ch'avete mutato la mainera*)⁵⁵:

CHIARO DAVANZATI, son. 32 [V 566]

La splendente luce, quando apare,	
in ogni scura parte dà chiarore;	
cotant'ha di virtute il suo guardare,	
che sovra tutti gli altri è 'l suo splendore:	
così madonna mia face alegrare,	5
mirando lei, chi avesse alcun dolore;	
adesso lo fa in gioia ritornare,	
tanto sormonta e passa il suo valore.	
 E l'altre donne fan di lei bandiera,	
imperadrice d'ogni costumanza,	10
perch'è di tutte quante la lumera;	
e li pintor' la miran per usanza	
per trare asempro di sì bella cera,	
per farne a l'altre genti dimostranza.	

Il sonetto *Come lo sol, che tal'altura passa* si segnala invece, oltre che per la consonanza con l'*incipit* del sonetto *Come il sol s'engnorea[gl]ia ongni splendore* di Monte, per la reduplicazione della similitudine, che nelle quartine mette in rapporto il sole e madonna e poi, nella prima terzina, lega la figura di lei e i raggi del sole, che scendono ugualmente al cuore del poeta passando attraverso gli occhi:

ANONIMO [C 324]

Come lo sol, che tal'altura passa,	
e sempre alluma sua clarita spera,	
e 'nver di noi giammai niente abbassa,	
ed è nel mondo de li occhi lumera;	
così vo[i] siete d'ogni biltà massa	5
e di valor sovr'ogni donn'altra,	
sì che di voi guardar nessun non cassa,	
là dove appare vostra adorna ciera.	
 Ed eo, lasso, guardando 'nnamoraì,	
ché mi discese al cor vostra figura	10
per li occhi, come ven dal sol li rai,	
e sempre di piacer nodrisce e dura:	

⁵⁵ Rimando per la questione a MENICHETTI 1965, p. 250, e GORNI 1981, p. 35.

ond'eo d'Amor non mi lamento mai,
per pena ch'io ne senta o per rancura⁵⁶.

Infine, degna di nota è la sirma dell'adespoto *Considerando che Divino Amore*, in cui ritornano il tema della Natura creatrice, la rima in *-ore* e la parola-rima *pare* (oltre a *spera* e *lumerà*, in rima anche in *Come lo sol* – ma pure in *Voi ch'avete* di Bonagiunta –, mentre nel sonetto di Chiaro troviamo in rima il solo *lumerà*), che sembrano essere un po' una costante del macro-sistema di testi di cui ci stiamo occupando, accomunati dalla celebrazione della qualità *sovra*na di madonna attraverso il paragone (sempre risolto in sopravanzamento o, al massimo, in similitudine) con le forme naturali:

Ché fate sì come 'l sol[e] che appare,
che ceta claritat'e su' splendore
a tutte stelle ed a chi più dà spera:
così, bella, poi ch'a Natura pare,
a tutte donne celate 'l bell'ore,
quando fra lor appar vostra lumerà⁵⁷.

(vv. 9-14)

In ogni caso, l'esperimento montiano e davanzatiano della similitudine («Come lo sol... così vo[i]...», «La splendente luce, quando apare... così madonna mia...») non costituisce, a differenza delle equiparazioni guinizzelliane dei sonetti *Io voglio del ver la mia donna laudare* e *Vedut'ò la lucente stella diana*, una violazione al *tópos* siciliano del sopravanzamento ('madonna > forme naturali'); tanto più che esso poteva vantare un precedente autorevole nella canzone di Giacomo da Lentini *Donna, eo languisco e no so qua·speranza* [VII], in cui veniva istituita una similitudine tra la donna e la rosa, senza però che ciò comportasse un'assimilazione formale tra le due creature: nel testo, infatti, madonna rimane comunque superiore per bellezza a ogn'altra

⁵⁶ Testo PANVINI 1962.

⁵⁷ Testo PANVINI 1962. A questo gruppo di sonetti in cui viene sviluppata la similitudine tra la donna e il sole si può aggiungere la canzone adespota del Vaticano *Come per diletanza* [V 291], composta probabilmente alla luce di *Al cor gentil* di GUINIZZELLI, come sembra indicare l'immagine della luce del sole che rende pura la «margherita»: «Purificami il core / la sua vista amorosa / sì come fa la spera / del sol la margherita, / che già non à splendore, / ned è vertudiosa / infin che la lumerà / del sol non l'ha ferita; / così feruto essendo / del suo chiaro sguardare, / che par che luce espanda / com' a la randa – del giorno la stella» (vv. 17-28).

cosa (rosa compresa, si capisce), così come, ma a un livello inferiore, la rosa supera ogni altro fiore:

Donna, gran meraviglia mi donate,
che 'n voi sembrate sono tanto alore:
passate di bellezze ogn'altra cosa,
come la rosa passa ogn'altro fiore.

(vv. 21-24)

La similitudine e l'equiparazione hanno, dunque, una funzione logica molto diversa. Un conto è paragonare la bellezza sovrana di madonna e i suoi effetti sul poeta e sulla *gente* al rapporto che intercorre tra la suprema luce del sole e le altre minori fonti luminose (o, come nel Notaro, tra la rosa e gli altri fiori meno pregiati), mantenendo ben distinti, tanto sul piano sintattico quanto su quello essenziale, i termini dell'equazione ('sole : fonti luminose = madonna : altre donne'); un altro è, invece, assimilare direttamente la donna alle forme naturali, attraverso un ardito processo di, per così dire, equiparazione ontologica ('madonna = forme naturali').

Nella lode dell'amata, la figura di sopravanzamento sembra dunque essere la regola nella poesia delle Origini in lingua di *sì*. Essa si basa sulla considerazione che madonna è la più alta tra tutte le creature sensibili, e deve quindi essere anteposta tanto alle altre donne quanto, soprattutto, a tutte le altre forme naturali; per quanto belle e preziose possano essere, infatti, queste rimarranno sempre a lei ontologicamente inferiori. Tale riflessione, che non è mai esplicitata nelle rime dei poeti siciliani, emerge però con una certa evidenza dai testi (si pensi ancora a *Amor ben veio che mi fa tenere* di Jacopo Mostacci). In *S'eo tale fosse*, Guittone se ne fa interprete, formalizzando un concetto fino ad allora rimasto implicito al dichiarato scopo di *amendare* il *laido errore* teoretico di «alcun o[m]», un indefinito personaggio che possiamo ormai riconoscere, senza ragionevoli dubbi, in Guido Guinizzelli.

Secondo Guittone, che si fa portavoce di un pensiero diacronicamente condiviso dall'intera comunità poetica, la lode che miri ad *avanzare* l'amata *in veritate*⁵⁸ deve dunque risolversi in una celebrazione di lei al di sopra di ogni *fattura* naturale e

⁵⁸ Traggo l'espressione da JACOPO MOSTACCI, *Amor ben veio che mi fa tenere*, v. 20.

di ogni altra donna. Il caso-limite, peraltro perfettamente accettabile all'interno del comune sistema dottrinale, consiste nel dichiarare madonna sovra-umana o trans-umana, innalzandola oltre ogni altra creatura sensibile fino a sfiorare le superiori essenze angeliche. Si tratta di una possibilità ampiamente esperita, che tra l'altro abbiamo già incontrato nel sonetto di Monte *Come il sol s'engnorea*[g]ia ogni splendore (ma si pensi, ad esempio, anche al sonetto del Notaro *Angelica figura e comprobata*). In questa sede vorrei però soffermarmi brevemente sul sonetto anonimo *La divina potente Maestate*⁵⁹:

ANONIMO [C 186; Ba 367]

La divina potente	Maestate	
con volontate	di far nova cosa	
mostrò forzosamente	la bontate	
de la deitate	gran[de] che 'n lei posa;	
sì che trasnaturò l'umanitate,		5
che di bieltate	è fatta sì forzosa,	
una figura c'ave angelitate,		
se ben guardate	sua c[i]era amorosa.	
Dunque chi osa	loda divisare	
simili o pare	di lei, non si trova:	10
perdut'à prova	chi le vol contare;	
ma chi vol far[e]	di 'ntaglio cosa nova,	
presente mova	voi, donn' a guardare:	
porr'anne trare	asempio, se lo sprova.	

Il componimento mi sembra particolarmente significativo per diverse ragioni. Anzitutto per l'ampio sviluppo dedicato al tema dell'onnipotenza divina, appena accennato in Monte (v. 12, «o che Dio volle mostrar Sua pos[s]anza»), che rappresenta la variazione, al positivo, del *tópos* dei limiti imposti alla Natura creatrice (osservato, ad esempio, in Rinaldo d'Aquino, «di quella rimembrando / c'altra più bella, [o] pare, / non porr'ia rinformare / natur'a suo podire»⁶⁰, e in *S'eo tale fosse*); la *loda* consiste appunto nel presentare madonna come *nova cosa*, nella quale la bellezza propria dell'uomo, la più perfetta tra le creature, è stata addirittura *trasnaturata*, verso l'alto, in

⁵⁹ Il sonetto si trova nel Chigiano (186) e nella Raccolta Bartoliniana (367); cfr. PANVINI 1962, p. 626. Testo *ivi*.

⁶⁰ *Amor, che m'à 'n comando*, vv. 5-9.

bellezza angelica. In secondo luogo, interessante risulta l'ultima terzina, con l'immagine dello scultore, invitato a prendere madonna come proprio modello, che richiama – anche lessicalmente: qui *asemplo*, là *asempro* – l'immagine del pittore del sonetto *La splendente luce* di Chiaro («e li pintor' la miran per usanza / per trare asempro di sì bella cera, / per farne a l'altre genti dimostranza»). Infine, degna di nota è la rima in *-osa*, e in particolare le parola-rima *cosa* e *osa* (interna), che potrebbe riflettere la volontà dell'autore di richiamarsi al sistema di testi della tradizione incentrati sul tema della lode di madonna; in tal senso mi pare indicativa anche l'espressione *simili o pare* (con *pare* in rima interna), che rimanda a locuzioni analoghe presenti nei testi analizzati sopra (Rinaldo d'Aquino, «c'altra più bella, [o] pare»; Guittone, «né osa / fat[t]ura alcuna né mag[g]ior né pare»; *Un'alegreza mi vene dal core*, «no la porria far pare né maggiore», ecc.).

Oggi, a quasi ottocento anni dalla fioritura della lirica in volgare di *sì*, e dopo altri otto secoli di letteratura in cui è stato esperita una gamma pressoché infinita di possibilità poetiche, è comprensibile che la reale portata della novità espressa da Guinizzelli nei due sonetti 'incriminati' passi praticamente inosservata, apparendo come una delle tante – e, certo, anche delle meglio riuscite – variazioni su un tema dato, che costituiscono l'essenza della letteratura medievale. A un esame attento del *corpus* della lirica coeva l'intervento di Guinizzelli si rivela, invece, una vera e propria frattura nel sistema di riferimento, una devianza significativa che doveva essere immediatamente colta dai contemporanei. La *novitas* guinizzelliana non rappresenta, infatti, una semplice variazione del *tópos* della lode di madonna a paragone con le forme naturali, ma un'alterazione sostanziale di esso. In altre parole, Guido da un lato conserva i materiali linguistici della tradizione (il che lo mantiene formalmente all'interno del sistema letterario), dall'altro dà corpo a un capitale scarto teoretico rispetto ai modelli.

In base a queste acquisizioni è possibile leggere l'*incipit* di *Io voglio del ver la mia donna laudare* sotto una nuova luce, come un'evidente dichiarazione di poetica: lo suggeriscono la posizione rilevata del soggetto, *io*, posto in apertura di sonetto,

l'espressione *la mia donna laudare*, che esplicita la materia del componimento, e la locuzione avverbiale *del ver*, che dichiara senza mezzi termini la volontà dell'autore (*roglio*) di svolgere il tradizionale tema della *laude* 'secondo verità' (e non, potremmo dire *a posteriori*, secondo i modi della convenzione)⁶¹. Che il sonetto si ponga come un testo di rottura nei confronti della tradizione è poi confermato, mi pare, dall'oltranza con cui Guido persegue la figura dell'equiparazione, proposta non una (come in *Diamante, né smiraldo, né zafino* di Giacomo da Lentini) ma ben undici volte (*rosa, giglio, ciò ch'è lassù bello, verde rivera, âre, tutti color' di fior', giano, vermiglio, oro, azzurro, ricche gioi*)⁶². A ciò si aggiunga – come si è già detto – che la sola figura di sopravanzamento presente in *Io voglio del ver* è condotta nei confronti dell'unica forma naturale (la *stella*) con cui il Notaro aveva proposto un'assimilazione di madonna; fatto che suggerisce, a mio avviso, la volontà di Guinizzelli di confrontarsi non solo con il sistema letterario coevo ma anche, e direttamente, con colui che può essere a considerato, se non il 'capostipite', almeno il primo punto di riferimento per tutti i rimatori in volgare di s⁶³.

1.4. *L'analogia con le forme naturali: i modelli sacri*

Ci si deve chiedere, a questo punto, quali siano le ragioni di tale deliberata 'devianza', presentata in maniera tanto scoperta – almeno agli occhi dei contemporanei, resi attenti alle sfumature che la *parole* poetica può produrre nella *langue* condivisa – e, soprattutto, proposta non come semplice novità letteraria, ma come meditato frutto di una riflessione sul 'vero'.

⁶¹ La locuzione potrebbe forse essere messa in competizione con *Amor ben veio che mi fa tenere* di JACOPO MOSTACCI, «quella ch'è di bieltate / sovrana *in veritate*, / c'ognunque donna passa ed ave vinto» (vv. 19-22). e *passa perle, smeraldo e giacinto*.

⁶² Le equiparazioni risultano invece nove qualora si consideri «giano e vermiglio» come specificazioni di «tutti color' di fior'».

⁶³ Significativa a questo proposito è la collocazione della canzone del Notaro «Madonna, dire vi· voglio» in apertura del canzoniere Vaticano Latino 3793.

L'operazione dell'*asemblare* è rinvenibile, prima di Guinizzelli, nel sonetto *Guardando basalisco velenoso*⁶⁴; si tratta di un componimento di paternità dubbia, ma la cui attribuzione a Giacomo da Lentini – ancora lui – è giudicata da Roberto Antonelli «molto probabile»⁶⁵:

Guardando basalisco velenoso
che 'l so isguardare face l'om perire,
e l'aspido, serpente invidioso,
che per ingegno mette altrui a morire,
e lo dragone, ch'è sì orgoglioso, 5
cui elli prende no lassa partire;
a loro *asemblo* l'amor ch'è doglioso,
che, tormentando, altrui fa languire.

In ciò à natura l'amor veramente
che in u'guardar conquide lo coraggio 10
e per ingegno lo fa star dolente,
e per orgoglio mena grande oltraggio:
cui ello prende grave pena sente
e gran tormento c'à su' signoraggio⁶⁶.

Le affinità con il sonetto attribuibile al «Notar giacomo» (come si legge nel canzoniere Laurenziano [L 409]) si fermano però alla coincidenza formale del verbo *asemblo* (v. 7) con i guinizzelliani *asembrarli* e *rasembro*. Per il resto, si possono rilevare delle differenze significative tra i due testi: se, infatti, in *Io voglio del ver* l'assimilazione è istituita tra madonna e le forme naturali, in *Guardando basalisco velenoso* sono messi in relazione tre animali da bestiario (*basalisco*, *aspido*, *dragone*), figure simboliche più che reali *fatture*, e Amore; il quale, a differenza di madonna, non può essere ritenuto una creatura sensibile ma, a seconda delle singole opinioni, viene considerato ora un *dio*, ora un'essenza immateriale, ora (sulla scorta del *De amore*), un «desio che ven da core / per abondanza di gran piacimento», ora «uno continovo pensiero / di quella

⁶⁴ La notazione è già in BRUNI 1995, p. 92.

⁶⁵ ANTONELLI 1979, p. 399.

⁶⁶ Testo ANTONELLI 1979. Di qualche interesse, dal punto di vista lessicale, è anche il sonetto *Con vostro onore facciovvi uno 'nvito* [V 330], indirizzato al Notaro dall'ABATE DI TIVOLI, il quale *asimiglia* il Notaro stesso al mese di maggio (il sonetto è il quinto e ultimo di una tenzone tra i due poeti): «Magio infra li [altri] mesi è 'l più alorito, / per dolzi fior che spande egli è 'l più fino. / Or dunque a magio asimigliato siete, / che spandete [gai] detti ed amorosi / più di nullo altro amador c'omo saccia» (vv. 7-11). In questo caso si tratta, però, di una normale similitudine, in cui i due termini messi in relazione hanno uno sviluppo autonomo.

cosa ond'omo è disïuso», ora addirittura, come afferma proprio il Notaro in *Feruto sono isvariatemente*, «neiente»⁶⁷. *Asemblare* l'Amore a creature meravigliose non può rappresentare quindi, sul piano speculativo, una sua 'svalutazione', una *deminutio* essenziale, a differenza di quel che accade a madonna – come afferma Guittone – allorché sia equiparata alle forme naturali. Amore e le creature sensibili sono entità ontologicamente incommensurabili: per questo motivo i concreti caratteri degli uni possono essere impiegati allo scopo di illustrare, per similitudine, la natura altrimenti inesprimibile dell'altro. E, in effetti, quella che nelle quartine poteva a prima vista apparire come una assimilazione, nelle terzine si rivela proprio una normale similitudine, giacché il carattere rappresentato da ciascuno dei tre animali (*basalisco* / *velenoso* sguardo, *aspido* / perfido *ingegno*, *dragone* / *orgoglio*) viene esplicitamente attribuito alla ineffabile natura dell'*amor doglioso*.

Il sonetto di Giacomo non può dunque essere considerato 'ispiratore' dell'operazione di Guinizzelli. Altri modelli sono già stati suggeriti dalla critica; Contini, ad esempio, commentando *Io voglio del ver* osservava che «la poetica dell'analogia fra oggetto amato e forme naturali s'ispira manifestamente al Cantico dei Cantici», notando in particolare che i verbi (*r*)*asembrare* (vv. 2 e 5) e *somigliare* (v. 4) rimandano al verbo *assimilare* di *Ct* 1, 8, con cui lo *sponsus* equipara la *sponsa* alla cavalcatura del carro del faraone⁶⁸:

«equitatui meo in curribus Pharaonis adsimilavi te amica mea».

⁶⁷ Una folta schiera di sonetti tratta della natura di Amore, dalla tenzone tra l'Abate di Tivoli e Giacomo da Lentini, a quella tra Iacopo Mostacci, Pier della Vigna e il Notaro, alla tenzone anonima costituita dai due sonetti *Non truovo chi mi dica chi sia Amore* e *Io no lo dico a voi sentenziando* [V 331 e 332], fino a *Molti l'amore apellano dietate* [V 502] di Maestro Francesco, *Chi non sapesse ben la veritate* e *Né volontier lo dico né lo taccio* [V 486 e 487] di Maestro Torrigiano, *Amore fue invisibile criato* [V 340] di Ugo di Massa, gli adespoti *Dal cor si move u[n] spirito in vedere* [V 337] e *Amor discende e nasce da piacere* [P 131]. Non è questa la sede per inoltrarmi nel complesso dibattito su un tema che pare avere appassionato i rimatori duecenteschi, e che sarebbe culminato nella canzone *Donna me prega* di GUIDO CAVALCANTI, il quale avrebbe sostenuto che Amore è *un accidente* (v. 2; sulla canzone cavalcantiana è d'obbligo il rimando all'illuminante studio di FENZI 1999).

⁶⁸ CONTINI 1960, II, p. 472. Il verbo è presente però anche nell'*explicit* del Cantico (8, 14), laddove la sposa esorta il proprio diletto a fuggire, facendosi simile a una gazzella o a un cerbiatto: «fuge dilecte mi et *adsimilare* capreae hinuloque cervorum super montes aromatum».

Il verbo è presente, riferito ancora alla sposa, anche in *Ct* 7, 7, «statura tua adsimilata est palmae et ubera tua botris», e, in relazione questa volta allo sposo, nell'*explicit* del Cantico (8, 14), ove la sposa esorta il proprio amato a fuggire, simile a una gazzella o a un cerbiatto:

«fuge dilecte mi et *adsimilare* capreae hinuloque cervorum super montes aromatum».

Nel versetto il verbo *adsimilare* è un imperativo passivo; letteralmente, dunque, esso dovrebbe significare non 'renditi simile', ma 'che tu sia reso simile', 'che tu sia assimilato', 'che tu sia equiparato'. Si tratta di una variazione significativa rispetto al verbo di *Ct* 2, 17, «*similis esto* dilecte mi capreae aut hinulo cervorum super montes Bether», che i lettori medievali potevano leggere, in virtù della collocazione rilevata, anche come dichiarazione di 'legittimità teologica' alla lunga serie di analogie con le forme naturali che struttura l'intero libro salomonico⁶⁹. *Sponsus* e *sponsa* del Cantico sono considerate nella tradizione cristiana delle *figurae*: la loro unione è interpretata come il matrimonio tra Cristo e la Chiesa, oppure come l'unione mistica dell'anima cristiana (la *sponsa*) con Cristo Logos divino, o ancora (ma si tratta di un'interpretazione tarda, che si sviluppa dal XII secolo con il commento al Cantico di Ruperto di Deutz) come figura del rapporto tra Gesù e la Madonna. Le analogie con le forme naturali hanno dunque la funzione di suggerire l'ineffabile, esprimere in forma concreta qualità e concetti relativi a essenze incorporee che, in quanto tali,

⁶⁹ Nella tradizione cristiana il Cantico dei Cantici (benché oggi gli studiosi tendano all'esegesi letterale) è sempre stato considerato un libro sapienziale. Origene, seguito dai successivi commentatori, nella *Homilia in Cantica Canticorum*, tradotta in latino da Girolamo, «collega l'opera con le altre due attribuite tradizionalmente a Salomone, i *Proverbi* e l'*Ecclesiaste* e, rapportandole alle partizioni della filosofia in uso nelle scuole, assimila, in gradazione ascendente, i *Proverbi* alla filosofia morale, l'*Ecclesiaste* alla scienza fisica, il *Cantico* alla scienza contemplativa, che insegna all'anima ad arrivare, tramite la pratica dell'amore, fino all'unione con Dio» (SIMONETTI 1998, p. XVIII). Sull'attribuzione del Cantico a Salomone cfr., ad esempio, AMBROGIO: «Salomon librum de Proverbiis scripsit, quo morem locum uberius expressit, naturalem in Ecclesiaste, mysticum in Canticis canticorum» (*Commentarius in Cantica Canticorum*, I, 1 [PL 15, 1853]); GREGORIO MAGNO: «Veteres enim tres vitae ordines esse dixerunt, morem, naturalem, et contemplativam; quas Graeci vitas, ethicam, physicam, theoricam nominaverunt. In Proverbiis quoque moralis vita exprimitur, ubi dicitur: *Audi, fili mi, sapientiam meam, et prudentiae meae inclina aurem tuam* [Prov 1,8]. In Ecclesiaste vero naturalis: ibi quippe quod omnia ad finem tendunt, consideratur, cum dicitur: *Vanitas vanitatum, et omnia vanitas* [Eccl 1,2]. In Canticis canticorum contemplativa vita exprimitur, dum in eis ipsius Domini adventus et aspectus desideratur; cum sponsi voce dicitur: *Veni de Libano, veni* [Cant 4,8]» (*Super Cantica Canticorum Expositio*, 9 [PL 79, 476-477]; il passo viene ripreso, identico, da RICCARDO DI S. VITTORE, *In Cantica Canticorum Explicatio* [PL 196, 409]).

non risultano per nulla sminuite sul piano ontologico dall'analogia stessa; i due livelli delle realtà fisiche e delle sostanze spirituali rimangono infatti distinti: l'uno rimanda all'altro solo, per usare l'espressione paolina, «per speculum in enigmatē» (1 Cor 13, 12)⁷⁰.

Ma torniamo al problema 'retorico' delle equiparazioni del Cantico, che risulta infatti letteralmente strutturato sull'utilizzo dell'analogia con le forme naturali, sia nella lode della sposa sia in quella dello sposo. Il seguente elenco è indicativo dell'importanza della figura nel Cantico, soprattutto quando si consideri la brevità del libro, composto di soli 116 versetti.

- Equiparazioni tra la SPOSA e le forme naturali

1, 4:	«nigra sum sed formosa filiae Hierusalem sicut tabernacula Cedar sicut pelles Salomonis»
1, 8:	«equitavi meo in curribus Pharaonis adsimilavi te amica mea»
1, 9:	«pulchrae sunt genae tuae sicut turturis collum tuum sicut monilia»
1, 14:	«ecce tu pulchra es amica mea ecce tu pulchra oculi tui columbarum»
2, 14:	«columba mea in foraminibus petrae in caverna maceriae ostende mihi faciem tuam sonet vox tua in auribus meis vox enim tua dulcis et facies tua decora»
3, 6:	«quae est ista quae ascendit per desertum sicut virgula fumi ex aromatibus murræ et turis et universi pulveris pigmentarii»

⁷⁰ Tale interpretazione del Cantico risale ad Origene (*Homilia in Cantica Canticorum*), la cui impostazione è chiaramente platonica: come due sono i livelli dell'universo, sensibile e intellegibile, così due devono essere i gradi di interpretazione del testo, l'uno puramente letterale – *amor carnis*, proprio dell'uomo esteriore – e l'altro, più elevato e nascosto, spirituale – *amor spiritus*, proprio dell'uomo interiore (*Homo qui foris est e homo qui intus est* sono, come è noto, espressioni paoline; cfr. 2 Cor 4, 16).

- 4, 1: «quam pulchra es amica mea quam pulchra es oculi tui columbarum absque eo quod intrinsecus latet capilli tui sicut greges caprarum quae ascenderunt de monte Galaad»
- 4, 2: «dentes tui sicut greges tonsarum quae ascenderunt de lavacro omnes gemellis fetibus et sterilis non est inter eas»
- 4, 3: «sicut vitta coccinea labia tua et eloquium tuum dulce sicut fragmen mali punici ita genae tuae absque eo quod intrinsecus latet»
- 4, 4: «sicut turris David collum tuum quae aedificata est cum propugnaculis mille clypei pendent ex ea omnis armatura fortium»
- 4, 5: «duo ubera tua sicut duo hinuli capreae gemelli qui pascuntur in liliis»
- 4, 11: «favus distillans labia tua sponsa mel et lac sub lingua tua et odor vestimentorum tuorum sicut odor turis»
- 4, 12: «hortus conclusus soror mea sponsa hortus conclusus fons signatus»
- 4, 13: «emissiones tuae paradus malorum punicorum cum pomorum fructibus cypri cum nardo»
- 4, 14: «nardus et crocus fistula et cinnamomum cum universis lignis Libani murra et aloe cum omnibus primis unguentis»
- 4, 15: «fons hortorum puteus aquarum viventium quae fluunt impetu de Libano»
- 5, 2: «soror mea amica mea columba mea immaculata mea quia caput meum plenum est rore et cincinni mei guttis noctium»
- 6, 3: «pulchra es amica mea suavis et decora sicut Hierusalem terribilis ut castrorum acies ordinata»
- 6, 4: «averte oculos tuos a me quia ipsi me avolare fecerunt capilli tui sicut grex caprarum quae apparuerunt de Galaad»
- 6, 5: «dentes tui sicut grex ovium quae ascenderunt de lavacro omnes gemellis fetibus et sterilis non est in eis»
- 6, 6: «sicut cortex mali punici genae tuae absque occultis tuis»
- 6, 8: «una est columba mea perfecta mea»
- 6, 9: «quae est ista quae progreditur quasi aurora consurgens pulchra ut luna electa ut sol terribilis ut acies ordinata»

- 7, 1: «quid videbis in Sulamiten nisi choros castrorum quam pulchri sunt gressus tui in calciamentis filia principis iunctura feminum tuorum sicut monilia quae fabricata sunt manu artificis»
- 7, 2: «umbilicus tuus crater tornatilis numquam indigens poculis venter tuus sicut acervus tritici vallatus liliis»
- 7, 3: «duo ubera tua sicut duo hinuli gemelli capreae»
- 7, 4: «collum tuum sicut turris eburnea oculi tui sicut piscinae in Esebon quae sunt in porta filiae multitudinis nasus tuus sicut turris Libani quae respicit contra Damascum»
- 7, 5: «caput tuum ut Carmelus et comae capitis tui sicut purpura regis vincta canalibus»
- 7, 7: «statura tua adsimilata est palmae et ubera tua botris»
- 7, 8: «dixi ascendam in palmam adprehendam fructus eius et erunt ubera tua sicut botri vineae et odor oris tui sicut malorum»
- 7, 9: «guttur tuum sicut vinum optimum dignum dilecto meo ad potandum labii-
sque et dentibus illius ruminandum»
- 8, 10: «ego murus et ubera mea sicut turris ex quo facta sum coram eo quasi pacem repperiens»

- Equiparazioni tra lo SPOSO e le forme naturali

- 1, 2: «oleum effusum nomen tuum ideo adulescentulae dilexerunt te»
- 1, 12: «fasciculus murrae dilectus meus mihi inter ubera mea commorabitur»
- 1, 13: «botrus cypri dilectus meus mihi in vineis Engaddi»
- 2, 9: «similis est dilectus meus capreae hinuloque cervorum en ipse stat post parietem nostrum despiciens per fenestras prospiciens per cancellos»
- 2, 17: «donec adspiret dies et inclinentur umbrae revertere similis esto dilecte mi capreae aut hinulo cervorum super montes Bether»

- 5, 10-11: «dilectus meus candidus et rubicundus electus ex milibus / caput eius aurum optimum comae eius sicut elatae palmarum nigrae quasi corvus»
- 5, 12: «oculi eius sicut columbae super rivulos aquarum quae lacte sunt lotae et residet iuxta fluentia plenissima»
- 5, 13: «genae illius sicut areolae aromatum consitae a pigmentariis labia eius lilia distillantia murrain primam»
- 5, 14: «manus illius tornatiles aureae plenae hyacinthis venter eius eburneus distinctus sapphyris»
- 5, 15: «crura illius columnae marmoreae quae fundatae sunt super bases aureas species eius ut Libani electus ut cedri»
- 8, 14: «fuge dilecte mi et adsimilare capreae hinuloque cervorum super montes aromatum»

A questo lungo elenco di assimilazioni è da aggiungere *Ct* 2, 1,

«ego flos campi et lilium convallium»,

che i commentatori sono incerti se riferire allo *sponsus* o alla *sponsa*. Fanno eccezione nel Cantico due sole figure di sopravanzamento: *Ct* 1, 1-2, «osculetur me osculo oris sui quia *meliora sunt ubera tua vino / fragrantia unguentis optimis* oleum effusum nomen tuum ideo adolescentulae dilexerunt te» (ma la figura è immediatamente seguita da un'equiparazione), e 4, 10, «quam pulchrae sunt mammae tuae soror mea sponsa *pulchriora ubera tua vino et odor unguentorum tuorum super omnia aromata*»; e una similitudine, «sicut lilium inter spinas sic amica mea inter filias, sicut malum inter ligna silvarum sic dilectus meus inter filios sub umbra illius quam desideraveram sedi et fructus eius dulcis gutturi meo» (2, 2-3).

Il procedimento dell'assimilazione con le *fatture* naturali è però caratteristico, oltre che del Cantico dei Cantici, anche di un altro genere di testi, che nasce e conosce una straordinaria fortuna proprio negli anni in cui scrive Guinizzelli: le laude mariane.

Laudes divinas ad honorem Dei et beatae Mariae Virginis: così Salimbene definisce i canti corali che accompagnavano le flagellazioni dei Disciplinati o Battuti⁷¹, movimento sorto a Perugia nel 1260, anno cui la profezia gioachimita assegnava l'inizio del regno dello Spirito Santo⁷². Un numero consistente di questi canti era composto in onore della Vergine. In essi è possibile riconoscere quale modulo comune la lode di Maria attraverso una serie di analogie con le forme naturali, sull'esempio del Cantico (si ricordi che dal XII secolo, con l'esplosione della devozione per la Vergine, si afferma un commento mariano al Cantico, che riconosce nella figura della *sponsa* la Madonna) e secondo una possibilità già esperita nella poesia religiosa mediolatina. Adamo di san Vittore (1110-1192 ca), ad esempio, nell'inno *de beata Maria* ricorre svariate volte – richiamandosi direttamente proprio al Cantico⁷³ – all'equiparazione della Vergine con le forme naturali (ma non è la regola; ai vv. 31-33 troviamo infatti un sopravanzamento):

Salve, uerbi sacra parens,
flos de spina, spina carens,
flos, spineti gloria;
...
Tu conuallis humilis,
terra non arabilis,
quae fructum parturiit;
Tu caelestis paradus,
Libanusque non incisus,
uaporans dulcedine;

⁷¹ SALIMBENE DE ADAM, *Cronica*, II, p. 675: «Anno Domini MCCLX, indictione III, venerunt verberatores per universum orbem, et omnes homines, tam parvi quam magni, tam nobiles milites quam populares, nudati per civitates processionaliter se verberabant, precedentibus episcopis et religiosis. Et paces fiebant, et restituebant homines male ablata et de peccatis suis confitebantur, in tantum ut sacerdotes vix spatium edendi haberent; et in ore eorum sonabant Dei voces et non hominis, et vox eorum tamquam vox multitudinis; et ambulant homines in salvatione. Et componebant laudes divinas ad honorem Dei et beate Virginis, quas cantabant, dum se verberando incederent».

⁷² Ritorniamo su queste problematiche, con ulteriori approfondimenti, nel prosieguo del lavoro.

⁷³ L'espressione «Flos campi, conuallium / singulare lilium» dei vv. 37-38, che leggeremo tra poco, riprende chiaramente *Ct* 2, 1, *ego flos campi et lilium convallium*.

...
 Cinnamomi calamum,

 mirram, thus et balsamum
 superans fragrantia.
 Myrtus temperantiae,
 rosa patientiae,
 nardus odorifera.
 Flos campi, conuallium
 singulare lilium,
 Christus ex te prodiit.
 ...
 Ebur candens castitatis,
 aurum fuluum caritatis,
 praesignant mysteria⁷⁴.

(vv. 4-6; 13-18; 31-39 ; 43-45)

Anche in questo caso l'equiparazione è resa legittima dalla necessità di rendere visibile l'inesprimibile; paragonando la Vergine alle forme naturali non si corre rischio alcuno di arrecare una *deminutio* sostanziale alla sua natura, dal momento che ella non solo è superiore a tutte le creature («Sol luna lucidior / et luna sideribus; / sic Maria dignior / creaturis omnibus», vv. 49-52), ma non conosce *parem* nemmeno presso la corte celeste:

Palmam praefers singularem,
 nec in terra habes parem
 nec in caeli curia.

(vv. 22-24)

Il concetto è ribadito verso la fine del componimento, in un passo in cui l'autore afferma che la Vergine, invocata con l'appellativo di 'stella del mare' (chiaro è il rimando al celebre inno *Ave, stella maris*)⁷⁵, nella gerarchia del creato è stata ordinata al di sopra di tutti gli ordini celesti:

O Maria, stella maris,
 dignitate singularis,

⁷⁴ Testo *Analecta hymnica*, LIV, p. 383.

⁷⁵ L'inno *Ave, stella maris* risale al più tardi al IX secolo. Da notare la consonanza tra i nomi *Maria* e *mare* e la tradizionale associazione iconografica della Vergine con la stella a cinque punte (il 5 è numero mariano).

super omnes ordinariis
ordines caelestium.

(56-59)

La prospettiva è analoga nelle laudi mariane in volgare. La Lauda dei Servi della Vergine («quella che ha la struttura più arcaica, constando di una lassa monorima di alessandrini e d'una pura giustapposizione di litanie»)⁷⁶ si apre, ad esempio, con una celebrazione di Maria, esaltata al di sopra dei cieli e delle gerarchie angeliche («sovr'el cel si' asaltaa», «sopra la vita ançelica vu sij sanctificaa»); stabilito questo, il testo può proseguire attraverso una serie di analogie tra la Madonna e le *fatture* naturali (il che non esclude qualche sporadico sopravanzamento, come ai vv. 24-25), senza che ciò possa comportare un qualsivoglia *errore* teoretico:

Rayna possentissima, sovr'el cel si' asaltaa.
Sovra la vita ançelica vu sij sanctificaa.
Scala de sapiencia, mare de reverencia, vu si' purificata.

...

Stella dolce clarissima, gema glorificata.
Sovra le grande flore vuy si' magnificata.
Corona sij d'imperio a fin or fabricata,
palma preciosissima, stella del mondo ornata,
entro el çardin olentissimo roxa ingarofolata,
humiliata purissima, viola [in]violata.

...

Inguento olentissimo, oliva replantata,
balsemo olentissimo, manna dal cel mandata.
Sovra la mel dolcissima, vu si' humiliata.
Sovra tute le verçene vuy si' luxe abraxata.

...

Lucerna splendidissima, soave e dolcissima, da Cristo a-
luminata⁷⁷.

(vv. 1-3; 9-14; 22-25; 31)

Un campionario significativo, oltre che congruente sotto il profilo cronologico, ci viene offerto dalle Laude cortonesi, tramandate dall'unico laudario «che non si possa far scendere sotto il terzultimo decennio del secolo XIII [...]»: l'unico, altresì,

⁷⁶ CONTINI 1960, II, p. 7.

⁷⁷ Testo CONTINI 1960, II, pp. 9-10.

che contenga componimenti firmati»⁷⁸. Ci si limiterà in questo caso a riportare solo alcune delle analogie con le forme naturali presenti nei testi del laudario, senza pretesa di esaustività, facendo riferimento alla selezione antologica (di cui si conserva la numerazione) proposta da Contini nei *Poeti del Duecento*⁷⁹.

Nella lauda 4 [viii], le equiparazioni della Vergine con le forme sensibili si accompagnano a una sottolineatura della sua natura sovra-umana, per cui ella è sì *stella marina* (< *stella maris*) e *fresca rivera ornata di fiori*, ma anche e soprattutto *semblanza* di Dio; anzi, è proprio la sua sostanziale divinità, secondo quanto si è detto sopra, a garantire la liceità di una sua assimilazione alle *fatture* inferiori:

Altissima luce	col grande splendore,
in voi, dolze amore,	– ag[gl]iam consolanza.
Ave regina	– pulzella amorosa,
stella marina	– che non stai nascosa,
luce divina,	– virtù graziosa,
bellezza formosa,	– de Dio se' semblanza.
...	
Fresca rivera	– ornata di fiori,
tu se' la spera	– di tutti colori.
	(vv. 1-6; 19-20)

La natura divina della Madonna è sottolineata anche nella lauda 7 [xiv], in cui Maria viene considerata, con ardito paradosso, come quarta persona (*quadre*) della Trinità:

Lo Signor per maraviglia
 De te fece madre e figlia,
 rosa bianc[a] e vermiglia
 sovr'ogn'altro fiore aulente.
 ...
 chiara stella d'oriente.
 Stella [che] sopra la luna

⁷⁸ CONTINI 1960, II, p. 5; cfr. anche p. 11: «Il laudario materialmente più antico che si possieda, e che risale ben addietro nel Duecento (benché forse non addirittura alle vicinanze del 1260), è quello, fondamentale anche per la melodia, e coincidente in parte con altri laudari toscani (di Arezzo e Pisa), talora perfino con la vulgata jaconica, che emana da una confraternita cortonese».

⁷⁹ Testo delle Laude di Cortona: CONTINI 1960, II, pp. 12-59. La numerazione in cifre arabe riguarda l'ordine antologico dei *Poeti del Duecento*, mentre i numeri romani fanno riferimento alla disposizione dei testi nel laudario cortonese.

più resplende che neuna,
in te Cristo, Virgo pura,
incarnòe, Dio vivente.

...

Li rai de la tua lumera
[i]splendiente se smerà:
di te 'l sol prende la spera,
però che se' reluciente.
Onorata se' dal Padre,
di cui tu se' figlia e madre;
in Trinità santa quadre,
in substantia luce ardente.

...

tu tesauo, tu ricchezza,
tu virtude, tu larghezza,
tu se' 'mperial fortrezza
per corona resplendente.

(vv. 3-6; 10-14; 71-82)

Nella lauda 6 [x] le analogie sono invece esplicitamente collegate al tema della lode di Maria:

O Maria, d'omelia
se' fontana; fior e grana,
de me aia pietanza.

...

Ros'aulente, splendente, fa' venire
me fallente tuo servente obedire
con gecchire, reverire:
te *laudando*, onorando,
ag[g]ia de te consolanza.
Chiara spera, gran lumera, da' conforto

...

Gran rugiata candidata, pur' e netta

...

Dolz'aurora fresc[h]' e sora...

(vv. 1-3; 9-14; 24; 29)

Si tratta di una connessione interessante nell'ottica di un approfondimento dell'intervento guinizzelliano, dato che in *Io voglio del ver* Guido dichiara di voler *laudare* la propria donna 'secondo verità' proprio facendo ricorso all'equiparazione con le forme naturali. La necessità di *laudare* la Vergine è sottolineata con particolare insistenza nella lauda 1 [i] («Venite a lāudare, / per amore cantare / de l'amorosa Ver-

gene Maria», vv. 1-3; «Maria gloriōsa biata / per sempre sia molto laudata...», vv. 4-5; «Dovrebbe ciascun rifiutare, / per te, tutto 'l mondo d'amare / e te, dolze madre, laudare...», vv. 48-50; «Siate a piacere, gloriōsa, / chi canta tua laude amorosa, / de farli la mente studiosa / che lāudi ben notte e dia», vv. 52-55), che si chiude sull'analogia tra la Madonna e la stella del mattino,

Diana stella lucente,
letizia de tutta la gente,

(vv. 56-57)

riscontrabile, ad esempio, anche nella lauda 3 [v]:

Ave Maria, gratia plena,
stella de dia, luce serena⁸⁰.

(vv. 3-4)

Degna di nota è anche la redazione del laudario pisano della lauda 2 [iii]: *rosa freschissima* (v. 70), *palma felice* (v. 71), *gemma preziosissima* (v. 114). Curioso è, infine, il fatto che le analogie con le forme naturali possano essere applicate, nella lauda 14 [xlv] anche alla figura di san Giovanni apostolo, definito *aulente fiore* (v. 2), *fresc'aurora* (v. 3) e, nella redazione terminale del laudario pisano, *gemma fina* (v. 39).

1.5. *Guinizzelli e la contaminazione di lirica profana e poesia sacra*

Equiparando la donna alle *fatture* naturali, e rinnegando («Io voglio del ver la mia donna laudare / ed asembrarli la rosa e lo giglio...») la topica figura di sopravanzamento, per cui madonna viene dichiarata 'sostanzialmente superiore' (*meg[g]io*) a qualsiasi altra creatura, Guinizzelli si richiama dunque ad una tradizione altra rispetto a quella della lirica profana. In tal senso si spiega ancora meglio la rampogna

⁸⁰ Nella lauda troviamo anche le espressioni *porta sicura del Paradiso* (v. 13), *stella lucente* (v. 24), *rosa de maio* (v. 32), e la figura di sopravanzamento «e più che giglio / pura serai» (vv. 35-36).

di Guittone. Guinizzelli ha introdotto nei versi d'amore un modulo esclusivo della poesia religiosa. Si tratta, secondo l'aretino, di un'operazione illecita; la lode muliebre della poesia d'amore ha, infatti, come oggetto una donna reale, 'in carne ed ossa', una creatura sensibile (Guittone parla molto chiaramente di *cosa che l'omo pote vedere o toc[c]are*, vv. 10-11); se il poeta desidera *avanzarla*, cioè celebrarla al di sopra delle altre, deve perciò innalzarla al di sopra di tutte le altre creature, dichiarandola superiore ad esse. L'equiparazione di madonna con le forme naturali non è ragionevolmente applicabile in questo contesto di *amor carnis*, perché ottiene l'effetto di degradare l'amata al livello di *fatture* a lei ontologicamente inferiori. Diverso è il discorso nella poesia sacra (Cantico, laude mariane), in cui l'analogia con le forme naturali ha la funzione, come si è detto, di rendere visibile l'ineffabile, di suggerire un concetto astratto o di alludere a una realtà sovrasostanziale per mezzo di un paragone concreto, che si fa *umbra veritatis*. Per questo motivo lo stesso (frate) Guittone, che non si era fatto scrupolo di contestare l'operazione di Guinizzelli, poteva tranquillamente utilizzare il modulo dell'analogia – sfruttando il medesimo materiale verbale messo in campo prima dal Notaro e poi rifunzionalizzato da Guinizzelli – in un sonetto dedicato alla castità, senza rischio alcuno di incorrere in un *laido errore*; la *Castitate* è, infatti, una virtù *celestial(e)* e *angelica*, sicché il paragone con una forma sensibile non provoca una *diminutio* della sua essenza ma, anzi, rende più liquido il tentativo di definizione della sua natura:

Castitate, tu luce e tu bellore
e candore preclaro in onestate,
smiraldo 'n gemme, ros'è in onni fiore,
und'odore, valor, gran degnitate.

Figlia spezial di Dio, d'angel sore,
tu angelica fai umanitate,
celestial vivi in terra; a Re maggiore
tuoi care belle figli'hai sposate.

5

Reine sono: empiesi 'l cel de loro,
sì come 'n terra de terrene spose;
e celestial spirto è 'n lor dolcezza,
a cui carnal val men che fango a oro.

10

Tuoi gioi' sigure, orrate, graziose,
e d'onni parte magna han allegrezza⁸¹.

Guinizzelli, dunque, da un lato sta commettendo un grave errore teoretico, dall'altro sta mettendo in atto un'intollerabile deviazione rispetto alla tradizione della lirica profana (e in questo caso, come vedremo nel dettaglio più avanti, il rimprovero si avvicinerebbe all'accusa di *gran dissimigliansa*, o *grave 'nsomilliansa*⁸², mossa a Guido da Bonagiunta in *Voi ch'avete*), contaminando, senza alcun ragionevole motivo, le rime d'amore con la poesia sacra.

Il pericolo inconfessato è probabilmente che Guinizzelli intenda esperire, sull'esempio del Cantico, una poesia con due livelli di senso, l'uno letterale, relativo all'*amor carnis*, e l'altro, più elevato e nascosto, spirituale (*amor spiritus*). La possibilità non è, in effetti, nemmeno tanto remota, come suggeriscono alcuni rilievi testuali, quali l'espressione «e fa 'l de nostra fé se non la crede», che rimanda a un contesto chiaramente religioso; l'immagine di madonna che *passa per via* e *dona salute*⁸³, che potrebbe vagamente richiamare la figura della Sapienza personificata dell'Antico Testamento, che «dignos se ipsa circuit quaerens et in viis ostendit se illis hilariter» (*Sap* 6, 17)⁸⁴; e, soprattutto, l'*incipit* «Vedut'ò la *lucente stella diana*», che, per quanto possa essere modellato sulla formulazione di Giacomino Pugliese «Isplendente / stella d'albore», traduce in ogni caso alla lettera l'espressione cristologica *stella splendida et matutina*, con cui Gesù definisce se stesso nell'Apocalisse (22, 16)⁸⁵. Con ciò non si intende asserire che Guinizzelli stia veicolando dei contenuti religiosi o spirituali, ma

⁸¹ Il sonetto è il n. 190 dell'edizione EGIDI.

⁸² Per la variante cfr. ROSSI 2002, p. 77.

⁸³ Quanto al significato duplice del termine *salute* ('salute' / 'saluto'), che presenta un certo scarto rispetto al tema cortese del saluto, si può riconoscere un interessante antecedente nell'*incipit* della quarta epistola delle *Heroides* (*Phaedra Hippolyto*), in cui OVIDIO gioca sul senso generico del termine *salus* e su quello specializzato della formula epistolare *salutem mittere*: «Qua, nisi tu dederis, caritura est ipsa, *salutem* / mittit Amazonio Cressa puella viro». In ogni caso, già ARNAUT DE MARUELH aveva sfruttato il gioco di parole ovidiano, parafrasando i versi del poeta latino nella lettera d'amore (*salut d'amour*) *Dona, genser qe no sai dir* (vv. 1-8): «Dona, genser qe no sai dir, / Per qe soven planh e sospir, / Est vostre amicx bon [e] coral, / Assatz podetz entendre cal, / Mand'e tramet salutx a vos; / Mas a sos obs n'es cobeitos: / Jamay salutx ni autre be / Non aura, si de vos no'l ve» (cfr. SCHELUDKO 1934, da cui è tratto il testo). Sul *salut d'amour* v. MEYER 1867, PARDUCCI 1942, BEC 1961, pp. 17-68.

⁸⁴ Cfr. anche *Pro* 8, 20, ove la Sapienza personificata afferma «In viis iustitiae ambulo».

⁸⁵ «Ego Iesus misi angelum meum testificari vobis haec in ecclesiis ego sum radix et genus David stella splendida et matutina». Il rilievo è anche in PAOLAZZI 1988, p. 72.

si vuole semplicemente evidenziare che, una volta ‘smascherato’ il procedimento sacro delle analogie con le forme naturali, il dubbio che Guido stesse compiendo un’operazione poco ortodossa (tanto dal punto di vista della poesia profana quanto sul piano religioso) si poneva ragionevolmente agli occhi dei lettori contemporanei; non a caso Bonagiunta – lo vedremo – avrebbe rimproverato al poeta bolognese di comporre dei testi (ma il poeta lucchese parla specificamente di *canzon*) il cui significato profondo rimaneva a tutti indecifrabile («e non si può trovar chi ben ispogna, / cotant’è iscura vostra parlatura»)⁸⁶, alludendo, attraverso l’espressione «avete fatto como la lumera, / ch’a le scure partite dà splendore»⁸⁷, all’intenzione di Guinizelli di proporre in forma oscura e profetica un messaggio escatologico che, in quanto rivelato, è invece già in sé chiarissimo.

1.6. *Una disputa di carattere teoretico*

Un ulteriore elemento di interesse nel sonetto di Guittone può essere individuato, infine, nell’adeguamento del dettato al lessico e alle movenze sintattiche che paiono caratteristiche dei testi in tenzone espressamente dedicati al dibattuto tema della definizione della natura d’amore. Si osservi anzitutto il verso di *S’eo tale fosse* «ché Natura [né] far pote né osa», chiaramente improntato a *Feruto sono isvariatemente* del Notaro, «ché più d’un Dio non è, né esser osa» (v. 8), testo che fa parte della celebre tenzone su Amore con l’Abate di Tivoli, che significativamente apre la sezione di sonetti del canzoniere Vaticano. Si confronti inoltre la costruzione *fat[t]ura alcuna né mag[g]ior né pare* con *Solicitando un poco meo savire* di Iacopo Mostacci, *però ch’Amore no parse, né pare* (v. 8), primo sonetto di una tenzone in tre sonetti, completata da *Però ch’Amore non se po’ vedere* di Pier della Vigna e *Amor è un desio che ven da core* del Notaro, oppure con il sonetto adespoto *A te medesimo mi richiamo, Amore* [P 350], *ché non*

⁸⁶ *Voi ch’avete mutata la mainera*, vv. 10-11

⁸⁷ Come vedremo, i due versi risulterebbero modellati su un passo della seconda lettera di Pietro: «Et habemus firmiorem propheticum sermonem cui bene facitis adtendentes quasi lucernae lucenti in caliginoso loco donec dies inlucescat et lucifer oriatur in cordibus vestris» (2 Pt 1, 19).

m'asembla simile né pare (v. 13). Ma i riscontri possono proseguire. I vv. 10-11 di *S'eo tale fosse*, «cosa / che l'omo pote vedere o toc[c]are», rimanda all'adespoto *Io non lo dico a voi sentenziando* [V 332], ove ai vv. 9-10 si legge «Amor non è, se non come cred'eo, / cosa c'om possa veder, né toc[c]are», mentre l'*explicit* il verbo in rima *si cosa* («for che d'alquanto l'om mag[g]ior si cosa») ha un corrispettivo nel sonetto di Maestro Torrigiano *Né volontier lo dico né lo taccio* [V 487], in cui esso viene riferito non alla donna ma ad Amore, «per ciò ciascuno amante dio lo cosa». Infine, anche il tema della censura di un presunto *errore* del corrispondente («certo, al mio pare[r], d'u[n] laido er[r]ore») trova riscontro in altri sonetti dedicati al dibattito su Amore. L'anonimo di *Disidero lo pome ne lo fiore* [V 680], ad esempio, rimprovera al proprio destinatario un *grand(e) errore*, che consisterebbe nell'aver utilizzato una similitudine (*asempro*) impropria per descrivere la natura di Amore: «Tu ài openiõn di grand'erore, / sì come mostra l'asempro c'ài dato» (vv. 7-8); nell'adespoto *Non truovo chi mi dica chi sia Amore* [V 331] troviamo invece, al posto del sostantivo, una forma verbale: «mostrar vi voglio come avete errato» (v. 8).

I riscontri eseguiti non solo suggeriscono che Guittone, con la rampogna di *S'eo tale fosse*, intendesse probabilmente dare inizio a una tenzone (ma per questa osservazione bastava l'aver riconosciuto Guinizelli nel destinatario della censura), la cui risposta o non venne mai scritta o non ci è stata conservata (ma non si può scartare l'ipotesi di una risposta non per le rime, da identificare magari tra i componimenti superstiti di Guido)⁸⁸, ma soprattutto avvalorano l'interpretazione secondo cui il sonetto sarebbe un testo specificamente incentrato su una questione di ordine teoretico. Al centro del dibattito vi è l'esatta determinazione della natura dell'oggetto della lode: una creatura sensibile, che si può *vedere* e *toccare*, secondo Guittone, che per essere degnamente *avanzata* deve essere esaltata al di sopra delle altre *fatture*; per Guinizelli, invece, un essere cui si addicono le equiparazioni con le forme naturali, di regola riservate alla *figurae* della sposa e dello sposo del Cantico e, nelle laude, alla Vergine: un essere, quindi, la cui reale natura (a voler escludere la maligna insinuazione di Guittone per cui Guido, nel goffo tentativo di *laudare* la propria donna, sa-

⁸⁸ Si tratta di una semplice ipotesi, non verificabile, sulla quale pertanto non si intende più ritornare.

rebbe inconsapevolmente incorso in un macroscopico fallo speculativo) sembra davvero assimilarsi al divino o, se non altro, al sovrasensibile.

Tuttavia, disputare sulla natura dell'oggetto d'amore significa anche disputare sulla natura d'amore *tout court*. Guittone sostiene l'assoluta separazione di *amor carnis* e *amor spiritus*; il che significa affermare l'assoluta separazione tra lirica profana e poesia sacra. Il poeta aretino non può nemmeno concepire la possibilità di una penetrazione tra le due diverse tradizioni, quale sarebbe realizzata dall'adozione guinizelliana del modulo sacro dell'analogia, che egli infatti liquida senza mezzi termini: madonna è, per definizione, una creatura sensibile, *che l'omo pote vedere o toc[c]are*; non vi può e non vi deve essere, pertanto, alcun dubbio sulla natura terrena dell'amore per lei.

Resterebbe da affrontare un'ultima questione relativa a *S'eo tale fosse*, riguardante il suo autore: 'Guittone', come attesterebbe la rubrica del canzoniere Vaticano, o 'frate Guittone'? Secondo Moleta, la confessione iniziale («S'eo tale fosse ch'io potesse stare / senza riprender me, riprenditore») si spiegherebbe meglio «as being written by a poet-friar who calmly, and perhaps at distance of several years, recalls an earlier period in his career»⁸⁹. Di opinione contraria sono invece Margueron, Antonelli, Papahagi e Picone⁹⁰, che si attengono, più prudentemente, alla testimonianza manoscritta. Non intendo pronunciarmi sulla questione; comunque stiano le cose, essa non risulta, in questa prospettiva, essenziale. Se, infatti, l'obiezione di Guittone è quella messa in luce in queste pagine, l'aretino si mostra coerente con le proprie idee lungo tutto l'arco della propria dimidiata carriera poetica, visto che la scelta, imminente o già compiuta, di farsi frate entrando nell'ordine della beata Vergine comporta una rinuncia, senza compromessi, alla lirica cortese e un ripudio della propria produzione amorosa precedente (come testimonia, ad esempio, il sonetto *A te, Montuccio, ed agli altri, il cui nomo*, in cui egli afferma di aver ritrattato i propri versi

⁸⁹ MOLETA 1980, p. 16; tali considerazioni erano già state sviluppate in MOLETA 1976.

⁹⁰ MARGUERON 1966, p. 214; ANTONELLI 1974, p. 119; PAPAHAĞI 1995, p. 280; PICONE 2001 e 2002.

d'amore *come mortali*)⁹¹, a favore di un nuovo impegno nel genere ben distinto – non tanto sul piano dello stile e dei *verba*, quanto su quello della materia e delle *res* – della poesia sacra.

⁹¹ Son. 223: «A te, Montuccio, ed agli altri, il cui nomo / non già volontier molto agio 'n obrio, / a cui intendo che savoro ha 'l mi pomo, / che mena il piccioletto arboscel mio, / non diragio ora già quanto e como, / disioso, di voi agio desio; / ma dico tanto ben, che nel meo domo / con voi sovente gioi prendo e ricrio. / E poi de' pomi miei prender vi piace, / per Dio, da' venenosi or vi guardate, / li quali eo ritrattai come mortali; / ma quelli, che triaca io so verace, / contra essi e contr'ogne veleno usate, / a ciò che 'n vita siate eternali».

CAPITOLO 2

Foll'è chi crede sol veder lo vero:

la tenzone tra Bonagiunta Orbicciani e Guido Guinizzelli

Il sonetto di Bonagiunta Orbicciani *Voi c'avete mutata la mainera*, indirizzato a Guido Guinizzelli, rappresenta una decisa reazione alle novità introdotte dal poeta bolognese nella lirica d'amore. Bonagiunta accusa Guinizzelli di avere sovvertito la tradizione della poesia d'amore al solo scopo di superare tutti gli altri rimatori, eccedendo in *sottigliansa* e risultando perciò oscuro e incomprensibile¹:

Voi c'avete mutata la mainera
de li piacenti ditti de l'amore
de la forma dell'esser là dov'era,
per avansare ogn'altro trovatore,
avete fatto como la lumera, 5
ch'a le scure partite dà sprendore,
ma non quine ove luce l'alta spera,
la quale avansa e passa di chiarore.

Così passate voi di sottigliansa,
e non si può trovar chi ben ispogna, 10
cotant'è iscura vostra parlatura.

Ed è tenuta grave 'nsomilliansa,
ancor che 'l senno vegna da Bologna,
traier canson per forza di scrittura.

¹ Il testo di riferimento per la tenzone è ROSSI 2002; in *Voi c'avete* si conservano però dall'edizione di CONTINI (1960, t. II, p. 481) le forme con *s* per *z* sorda, caratteristiche del lucchese, *forsa* e *'nsomilliansa* (ma *dissimigliansa* nel testo di CONTINI), oltre a *scrittura* per *scritura* (in quanto probabile errore di stampa in ROSSI, come sembra suggerire la nota al v. 14).

La replica di Guinizzelli è affidata al noto sonetto *Omo ch'è saggio non corre legge-*

ro:

Omo ch'è saggio non corre leggero,
ma a passo grada sì com' vol misura:
quand'à pensato, riten su' pensiero
infin a tanto che 'l ver l'asigura.

Foll'è chi crede sol veder lo vero
e non pensare che altri i pogna cura:
non se dev'omo tener troppo altero,
ma dé guardar so stato e sua natura.

5

Volan ausel' per air di straine guise
ed àn diversi loro operamenti,
né tutti d'un volar né d'un ardire.

10

Dëo natura e 'l mondo in grado mise,
e fe' despari senni e intendimenti:
perzò ciò ch'omo pensa non dé dire.

Il sonetto non è una risposta per le rime, dato che Guido riprende da *Voi c'avete* la sola rima in *-ura*. Secondo la classica interpretazione di Contini, la replica di Guinizzelli sarebbe però da considerare «elusiva» non solo sul piano formale, ma anche su quello dei contenuti: alle precise obiezioni di Bonagiunta, infatti, Guido risponderebbe con un generico invito alla saggezza, limitandosi «a rilevare che la diversità di natura intellettuale tra gli uomini deve incitare alla prudenza [...] nell'enunciazione di verità nuove»² (motivo per cui «il sonetto fu svincolato dalla sua occasione, e lo si trova spesso isolato col suo aspetto sentenzioso, non di rado ade-

² CONTINI 1960, II, p. 482, da cui è tratta anche la citazione seguente. Di diverso avviso GORNI 1981, pp. 37-39, secondo il quale «la replica di Guido è tutt'altro che una dichiarazione di pluralismo ideologico, un invito alla prudenza, se non alla reticenza, del giudizio»; l'immagine del volo degli uccelli (vv. 9-11) sarebbe infatti «l'immagine canonica degli *stolti*, di cui il tempo fa giustizia», modellata su *Sap* 5, 11, mentre i vv. 1-2 si spiegherebbero in rapporto a *Prov* 28, 26, «Qui confidit in corde suo stultus est; qui autem graditur sapienter, ipse salvabitur»; al linguaggio biblico e sapienziale si intreccerebbe, inoltre, anche la fine parodia del sonetto di Bonagiunta *Lo gran pregio di voi sì vola pari*, responsivo dell'anonimo *Poi di tutte bontà ben se' dispàri*. Sulla tenzone si veda anche GIUNTA 1998, pp. 75-120, che propone invece un sostanziale ridimensionamento dell'importanza dello scambio di sonetti tra l'Orbiccianni e Guinizzelli; secondo GIUNTA, la tenzone ricalcherebbe lo schema occitanico del *gap* (il 'vanto') e del 'contro-gap' (sul modello del sirventese di Peire d'Alvernhe *Sobre'l vieill trobar e'l novel* e della replica a quello per mano di Bernart Marti, *D'entier vers far ieu non pes*), configurandosi come una sorta di gioco retorico: *Voi c'avete* risulterebbe, pertanto, «un esercizio in parte eterodiretto, sottomesso a una retorica prefissata» (e per questo «ben difficilmente esso *potrebbe* aspirare al ruolo che gli toccò in sorte presso i posteri, di spartiacque tra 'vecchia maniera' e dolce stil nuovo») e analoga mancanza di «sincerità» caratterizzerebbe anche la replica di Guinizzelli, basato sul copione già scritto della risposta al vanto (le citazioni sono tratte dalle pp. 113-114).

spoto»); sicché la rima in *-ura* risulterebbe essere, di fatto, l'unico collegamento significativo tra i due sonetti della tenzone³. In questo intervento, concepito in forma necessariamente sintetica, si proverà invece a suggerire una nuova possibile lettura dello scambio di sonetti tra i due poeti, secondo cui il testo di Guinizzelli non sarebbe una risposta elusiva, ma una replica puntuale alle accuse dell'Orbicciiani.

2.1. *La lumera, le scure partite, l'alta spera nel sonetto di Bonagiunta*

Nella seconda quartina di *Voi c'avete*, Bonagiunta contrappone alla fioca *lumera* di Guinizzelli, che rischiarerà le *scure partite*, la superiore luce dell'*alta spera*, che risplenderebbe presso di lui (*quine*). L'interpretazione dei versi risulta problematica, sia per il senso (geografico o 'ideologico') da attribuire all'avverbio *quine*⁴ sia per il significato da assegnare all'*alta spera*. In questa immagine, che designa «una robusta fonte di poesia, baluardo antiguinizzelliano»⁵, si è voluto riconoscere, come è noto, il nome di un poeta, proponendo prima quello di Guittone d'Arezzo, il più importante caposcuola toscano dell'epoca (ma già Contini esprimeva qualche riserva in proposito, soprattutto per questioni di cronologia)⁶, poi quello del fiorentino Chiaro Davanzati, il cui nome risulterebbe celato in anagramma, con fonetica lucchese, nel verso «da quale *avansa* e[*l*] passa *di chiarore*»⁷ (ipotesi che, però, pone forse maggiori problemi della precedente, visto che l'Orbicciiani risulta più vecchio di Chiaro e inoltre, come

³ Che *Voi c'avete* e *Omo ch'è saggio* costituiscano una tenzone in due sonetti è testimoniato dal canzoniere Vaticano latino 3793, nn. 785-786.

⁴ In senso geografico, con l'avverbio *quine* l'ORBICCIANI avvertirebbe Guinizzelli che il suo «tentativo di imporre la sua maniera in Toscana *deve* considerarsi fallito» (CARRAI 1997, p. 70). In senso ideologico, il *quine* si opporrebbe alle *scure partite*, che rappresenterebbero una schiera di poeti 'non illuminati' dall'*alta spera* e che riconoscerebbero in Guinizzelli il loro caposcuola; cfr. PELOSI 1998, p. 75: «Da notare che lumera, in senso figurato, già in quell'epoca (Brunetto Latini, Giamboni, Davanzati) significa anche: guida, fonte d'ispirazione, modello».

⁵ CARRAI 1997, p. 100.

⁶ Cfr. CONTINI 1960, II, p. 481: «Che l'allusione vada, come per solito s'intende, a Guittone, forse più anziano di Bonagiunta, ma che smise al più tardi verso il 1265 il poetare amoroso, è perlomeno incerto». Ulteriori perplessità nascono dal riconoscimento dell'effettiva distanza che separa la maniera di Bonagiunta, legato ai modi della tradizione siciliana, da quella di Guittone; cfr. *ivi*, I, p. 257; MENICHETTI 1978, pp. 1-17, e 1988, pp. 23-36; GIUNTA 1998, pp. 145-78.

⁷ Cfr. GORNI 1981, pp. 34-36. La questione viene riassunta con chiarezza da ROSSI 2002 nel commento al v. 7 di *Voi c'avete* (pp. 76-77).

sottolinea Giunta, «di una *leadership* d'avanzatiana nessuno, nel Duecento o dopo, fa parola»⁸.

Lasciando da parte, almeno per il momento, la questione della possibile identificazione dell'*alta spera* con un poeta, credo che il senso delle parole di Bonagiunta possa essere illuminato dal confronto con un passo della seconda lettera di Pietro (1, 19), cui sembrano alludere i versi della seconda quartina di *Voi c'avete*:

«Et habemus firmiorem propheticum sermonem cui bene facitis adtendentes
quasi lucernae lucenti in caliginoso loco donec dies inlucescat et lucifer oriatur in cordibus
vestris».

Nel versetto biblico i termini *lucerna*, *lucifer* e *dies* scandiscono i tre diversi momenti di un itinerario di salvezza, rappresentato come un graduale allontanamento dalle tenebre dell'ignoranza verso la luce della conoscenza. Al primo grado di tale percorso corrisponde inequivocabilmente la parola dei profeti (*propheticum sermonem*), paragonata alla lucerna che risplende nel buio⁹. Il levarsi della stella del mattino rappresenta invece il momento intermedio, quello dell'illuminazione, e viene inteso nell'esegesi cristiana come l'intelletto rischiarato dal sorgere della fede nei cuori¹⁰. Infine l'ultimo grado, lo spuntare del *dies*, può essere interpretato o come il giorno della *manifestatio Christi*¹¹ oppure come la fede confermata in Cristo, luce del mondo che libera dalle tenebre (*Io* 8, 12):

«ego sum lux mundi qui sequitur me non ambulabit in tenebris sed habebit lucem vitae»¹².

⁸ GIUNTA 1998, p. 102, n. 52. Più cauta, pertanto, la proposta dello studioso, per il quale, presentandosi *Voi c'avete* come un *gap*, nella metafora dell'*alta spera* Bonagiunta vanterebbe la maggior lucentezza della propria donna e, di conseguenza, la propria superiorità poetica (p. 106).

⁹ Cfr. anche *Sir* 48, 1: «Et surrexit Helias propheta quasi ignis et verbum ipsius quasi fax ardebat».

¹⁰ Cfr. BEDA, *Super epistolas catholicas expositio, In secundam epistolam Petri*, I: «Et lucifer oriatur in cordibus vestris. Quis est lucifer iste? Si Dominum dicas, parum est. Lucifer ipse, clarus noster intellectus est. Ipse enim oritur in cordibus nostris, ipse illustrabitur, ipse manifestabitur»; GIOVANNI SCOTO, *Expositiones super ierarchiam caelestem S. Dionysii*, II, 5: «Siquidem sol iste visibilis, ipsius solis invisibilis iustitiae imago est, et stella matutina mox in animo fidelium orientis sanctae illuminationis per fidem» (PL 122, 165).

¹¹ Cfr. AGOSTINO, *Enarrationes in psalmos* 51, 13 (PL 36, 608).

¹² BEDA (*Super epistolas catholicas expositio, In secundam epistolam Petri*, I) sembra non volere decidere tra le due interpretazioni possibili del *dies*, cioè la vita in Cristo contrapposta alle tenebre degli empi oppure il ritorno di Cristo alla fine dei tempi: «Et in comparatione quidem impiorum, dies sumus, Paulo dicente: *Fuistis aliquando*

Nel Nuovo Testamento, però, la *lucerna* non rappresenta solo i profeti, ma anche Giovanni Battista, «lo quale precedette la verace luce»¹³: *Ille erat lucerna ardens et lucens* (Io 5, 35). Per il lettore cristiano, dunque, l'immagine della lucerna assume la funzione di indicare, in generale, coloro che vengono prima del Messia e ne annunciano la venuta. Agostino, ad esempio, a commento del Vangelo di Giovanni adduce proprio il passo della lettera di Pietro, spiegando che ogni profezia prima dell'avvento del Signore è come una lucerna: «Lucernae itaque Prophetae, et omnis prophetia una magna lucerna»¹⁴. Sfruttando questa convergenza testuale, anche Giovanni Scoto, nella *Omelia super Prologum Iohannis*, incrocia i due passi, accostando all'immagine del Battista-*lucerna* quella della stella del mattino dell'*epistula Petri*, e aggiungendo poi alla coppia *lucerna / stella matutina* l'immagine cristologica del *sol iustitiae*, tratta della profezia di Malachia (4, 2: «et orietur vobis timentibus nomen meum sol iustitiae et sanitas in pinnis eius»):

«Non dixit simpliciter 'fuit missus a deo', sed 'fuit homo', ut discerneret hominem solius humanitatis participem, qui praecurrit, ab homine divinitate et humanitate coadunato et compacto, qui post venit; [...] ut insinuaret *matutinam stellam* in ortu regni caelorum apparentem et declararet *solem iustitiae* supervenientem. Testem discernit ab eo de quo testimonium perhibet, missum ab eo qui mittit, *lucernam lucubrantem* a luce clarissima mundum implente, totius generis humani tenebras mortis et delictorum demoliente».

tenebrae, nunc autem lux in Domino [Eph 5, 8]. Sed si comparemur illi vitae in qua futuri sumus, adhuc nox sumus, et lucerna indigemus» (PL 93, 73).

¹³ DANTE ALIGHIERI, *Vita Nova* 15, 4 [XXIV, 2]: «E se anche vogli considerare lo primo nome suo, tanto è quanto dire 'prima verrà', però che lo suo nome Giovanna è da quello Giovanni lo quale precedette la verace luce, dicendo: 'Ego vox clamantis in deserto: parate viam Domini'». Come scrive GORNI 1996, p. 143), nel testo dantesco *precedette la verace luce* «corrisponde al tradizionale ruolo di precursore assegnato al Battista; *verace luce* è la 'lux vera' di *Giov. I, 9*»; cfr. anche De Robertis 1980, p. 168: «Il precursore, Giovanni Battista, come risulta dalla citazione delle sue parole (a loro volta ripetenti *Isai.*, XL, 3) come sono nei primi tre evangelisti. Ma l'Ego iniziale rinvia a *Ioann.*, I, 23, da cui discende anche (I, 9) *la verace luce* ('lux vera') e il concetto stesso del predecessore (I, 15 – e 27, 30, e III, 28 – 'hic erat quem dixi: Qui post me venturus est, ante me factus est: quia prior me erat') e insieme della vera gerarchia».

¹⁴ *In Iohannis evangelium tractatus* 23, 3: «Omnis ergo prophetia ante Domini adventum, lucerna est: de qua dicit Petrus apostolus, *Habemus certiore prophetum sermonem, cui bene facitis intendentes, quemadmodum lucernae lucenti in obscuro loco, donec dies luceat, et lucifer oriatur in cordibus vestris*. Lucernae itaque Prophetae, et omnis prophetia una magna lucerna» (PL 35, 1583).

L'Eriugena delinea così un itinerario in tre gradi (*lucerna, stella matutina, sol*), che ricalca quello proposto dall'epistola e, al contempo, ne precisa il significato, con l'inserimento, al posto del termine *dies*, della più chiara immagine del *sol iustitiae*, simbolo del Cristo venturo¹⁵. Dell'accostamento dei due luoghi biblici (*II Pt* 1, 19 e *Io* 5, 35) operato dalla tradizione fa testimonianza anche un passo di Beda (ripreso da Alcuino) il quale, nel commento al Vangelo di Giovanni, definisce Cristo come

Sol verus oriens in cordibus credentium,

cioè completando idealmente le parole di Pietro; Beda, infatti, richiama l'espressione usata dall'apostolo per il sorgere dell'astro del mattino (*et lucifer oriatur in cordibus vestris*), interpretando chiaramente l'immagine dello spuntare del giorno come simbolo dell'avvento, nel cuore del credente, del 'sole vero' di Gesù Cristo¹⁶.

Si può quindi avanzare ipotizzare che, utilizzando l'immagine della *lumera* e traducendo, di fatto, il passo della seconda lettera di Pietro, Bonagiunta faccia riferimento a una tradizione esegetica ben precisa, per la quale le lucerne che risplendono nel buio rappresentano i profeti e le profezie *ante Domini adventum*. Credo pertan-

¹⁵ Di fatto, anche la sostituzione del termine *lucifer* con quello di *stella matutina* sembra rispondere a una volontà di chiarire il passo di Pietro, dal momento che *stella matutina* è chiaro simbolo cristologico (cfr. *Apc* 22, 6), mentre il termine *lucifer* ha nella Bibbia anche una connotazione negativa (cfr. *Is* 14, 12). A questo proposito si veda, dello stesso GIOVANNI SCOTO, *De divisione naturae*, II, 20: «Sed quis est iste lucifer, ante cuius ortum praedicta omnia intelliguntur esse, multis variisque modis a sapientibus tractatur, quorum sententias longum est modo introdurre. Nam lquod per Isaiam prophetam dicitur: *Quomodo cecidit de caelo lucifer mane oriens?* de diabolo aperte intelligitur, deque ejus corpore, quod maxime in impiis et apostatis et haereticis dignoscitur constitutum. Psalmistae autem lucifer quibusdam videtur in significatione ipsius clarissimae stellae, quae solet ortum solis praecedere ante cuius stellae apparitionem sursum versus horizontem, Christus secundum carnem ex Virgine natus traditur, sicut sanctus pater Augustinus in Decadibus suis scribit. Sed quoniam sacrae Scripturae interpretatio infinita est, quod praesenti disputationi magis convenire videtur, quia non satis video, dic, quaeso, atque edisserere» (PL 122, 559-560).

¹⁶ In *S. Iohannis evangelium expositio*, V. Riporto il passo completo (che, si noterà, nella prima parte riprende alla lettera proprio le parole del *tractatus* XXIII di Agostino): «Omnis ergo propheta ante Domini adventum lucerna est, de quo dicit Petrus apostolus: *Habemus certiores prophetarum sermonem, cui benefacitis, intendentes quemadmodum lucernae lucenti in obscuro loco, donec dies luceat, et lucifer oriatur in cordibus vestris*. Lucernae itaque prophetae, et omnis prophetia una magna lucerna. Quid apostoli? non lucernae etiam ipsi? Lucernae plane. Solus enim ille non lucerna. Non enim accenditur et exstinguitur, sed est *lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum* [*Io* 1, 9]. De Joanne dicitur: *Non erat ille lumen, sed ut testimonium perhiberet de lumine* [*Io* 1, 7]. De Christo autem: *Erat lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*. Quid est quod de apostolis ipsa Veritas ait, *Vos estis lux mundi* [*Mt* 5, 14]? Et de Joanne Evangelista: *Non erat ille lumen* [*Io* 5, 35]? Nec Joannes per se erat lucerna, nec apostoli per se lumen; sed a lumine Christo ille lucerna, et illi illuminati, qui est Sol verus oriens in cordibus credentium» (PL 92, 702). Nei *Commentaria in S. Iohannis Evangelium* di ALCUINO (III, xi) alcuni codici riportano due interessanti varianti rispetto al testo di Beda: «*Sol* [invece di *solus*] enim ille, non lucerna» e «sol verus oriens in cordibus *fidelium* [invece di *credentium*]» (PL 100, 817).

to che l'*alta spera* «da quale avansa e passa di chiarore» sia interpretabile come l'astro sovrano che presiede al *dies*, cioè il sole, e precisamente il 'sole vero', il sole di giustizia immagine di Cristo¹⁷.

La metafora usata dall'Orbicciani, oltre al suo significato più immediato di biasimo nei confronti della fioca 'luce poetica' di Guinizzelli, conterrebbe dunque anche una precisa obiezione dottrinale e, direi, religiosa, che avvicinerebbe il componimento di Bonagiunta alla critica espressa a Guido da Guittone nel sonetto *S'eo tale fosse*: con i suoi versi e la sua *sottigliansa*¹⁸, Guinizzelli ha voluto mettersi a profetare, a parlare il linguaggio oscuro dei profeti (topica è l'associazione tra *propheta* e *obscuritas*); la sua operazione, tuttavia, risulterebbe inutile secondo Bonagiunta, dato che si vive già nell'era della Rivelazione, nella quale la luce del Redentore ha ormai dissipato la caligine dell'ignoranza. Guinizzelli, pertanto, farebbe meglio a tornare alla lirica d'amore, senza ingegnarsi a cambiarne la *forma* per parlare in realtà d'altro, trasmettendo oscure verità in forma sibillina e profetica (*iscuro [...] parlatura*); con la venuta di Cristo, infatti, la Verità si è già manifestata chiaramente nella storia – e, sul piano individuale, è già sorta nel cuore di Bonagiunta (*quine*) – e non vi è più alcuna necessità di nuove profezie da interpretare e sottoporre a *expositio* (oltretutto, le parole di Guido sarebbero talmente oscure che *non si può trovar chi ben ispogna*). Non si può e-

¹⁷ Alla medesima conclusione giunge anche ROSSI 2002, pp. 77-78, partendo però dal confronto con la predica di San Bonaventura. Sul significato del termine *spera* si veda MARTI 1971, pp. 101-107: «*Sfere* e *sperae* erano quelle dei cieli immensamente roteanti intorno alla terra; e lo erano anche le stelle, per la stessa ragione della loro immaginata struttura; corpi, insomma, che vivono di luce, o nella luce e per la luce, fra i quali era naturale che assumesse solenne importanza di capostipite il sole. Ad un certo momento la *sfera*, o la *spera*, per eccellenza dovette essere il sole, e col sole soprattutto la sua luce e l'irradiarsi di essa» (p. 102; tuttavia a p. 103 MARTI intende il termine del sonetto di Bonagiunta nel generico significato di 'luce').

¹⁸ *Sottigliansa* è da intendere nel senso del latino *subtilitas*, termine che, come ricostruito da BRUNI 1978, pp. 13-14, «per i filosofi designa le capacità speculative e la bravura logica e dialettica» e nella retorica indica «la sottigliezza che si richiede al *dictator* e che deve esercitarsi *in inveniendis*». Che la *sottigliansa* debba riconnettersi al campo semantico della speculazione filosofica viene suggerito anche dalla fitta presenza di termini che fanno riferimento alla 'fine' attività intellettuale di uno *Studium*: *ispogna*, che rimanda alla pratica della *expositio* cui erano sottoposti gli *auctores* nella scuola universitaria medievale (ivi, p. 5), *senno* e, infine, *Bologna*, città di Guinizzelli e sede della antica e prestigiosa università. Per un uso simile del termine si veda il seguente passo del *Tesoretto* di BRUNETTO LATINI, nel quale Natura richiede al proprio interlocutore ingegno *sì sotile* e memoria tanto buona da poter comprendere e tenere a mente ogni *sottiglianza* che ella vorrà manifestargli, a cominciare dalle sostanze più elevate nella gerarchia del creato: «Amico, io ben vorria / che ciò che vuoi intendere / tu lo potessi imprendere, / e sì sotile ingegno / e tanto buon ritegno / avessi, che certanza / d'ognuna sottiglianza / ch'io volessi ritrare, / tu potessi aparare / e ritenere a mente / a tutto 'l tuo vivente. / E comincio da prima / al sommo ed a la cima / de le cose create, / di ragione informate / d'angelica sustanza...» (vv. 536-551).

scludere, così, che il v. 14 di *Voi c'avete*, nel quale l'Orbicciani accusa Guinizzelli di voler *traier canson per forsa di scrittura*, faccia riferimento al passo del Vangelo di Giovanni immediatamente successivo a quello in cui il Battista viene indicato come *lucerna ardens et lucens* (5, 35). Gesù rimprovera coloro che non credono in lui di continuare a cercare la vita eterna scrutando le Scritture; sono proprio le Scritture, invece, che per mezzo della parola dei profeti gli rendono testimonianza (*Io* 5, 39-40):

«scrutamini scripturas quia vos putatis in ipsis vitam aeternam habere; et illae sunt quae testimonium perhibent de me, et non vultis venire ad me ut vitam habeatis».

Similmente Guinizzelli, forte della sua cultura universitaria, studierebbe e si servirebbe della Scrittura (e della letteratura sorta a commento di essa) per comporre i propri versi d'amore¹⁹, contaminando così due ambiti che dovrebbero rimanere separati, cioè i *plagenti ditti* della tradizione cortese e la poesia sacra. Per trasmettere contenuti spirituali, invece, basterebbe volgersi direttamente a Cristo e scrivere versi di argomento dichiaratamente religioso. Come aveva fatto, ad esempio, Guittone d'Arezzo (ma su questo punto tornerò tra breve); il quale, con la conversione e l'entrata nell'ordine dei frati gaudenti, aveva ripudiato la propria produzione erotica – peraltro mai 'compromessa' con i temi e i moduli della letteratura sacra – per dedicarsi alla poesia morale e religiosa.

Nella metafora della *lamera* e dell'*alta spera*, dunque, si intreccerebbero strettamente due piani di lettura. Sul piano religioso, Guinizzelli verrebbe accusato di voler proporre in forma inutilmente oscura un messaggio escatologico che è, invece, già in sé chiarissimo, in quanto rivelato; i versi di Guido potranno magari giovare a coloro che ignorano il messaggio cristiano o che non hanno ancora ottenuto l'illuminazione della fede (le *scure partite*), ma non possono ottenere alcun effetto laddove splende già la 'luce vera' (*Io* 1, 9) della divina carità. Sul piano poetico, invece, l'operazione del bolognese sarebbe considerata un'inaudita stranezza e, insieme, un inaccettabile

¹⁹ Una ricca documentazione sui possibili riferimenti alla Bibbia presenti nei testi di Guinizzelli è stata recentemente prodotta da Paolazzi 1998, pp. 47-101.

allontanamento dai modelli (*grave 'nsomilliansa*): introducendo elementi scritturali e filosofici, Guido ha mutato l'elemento costitutivo, il principio attivo e sostanziale (la *forma dell'esser*)²⁰ della secolare tradizione della perfetta poesia d'amore e, invece che *avansare ogn'altro trovatore*, ha ottenuto solo di risultare un debole 'luminico' rispetto all'autentica poesia religiosa.

2.2. *Guinizzelli, Bonagiunta, i frati gaudenti e Guittone*

A queste precise obiezioni, come ho già anticipato, Guinizzelli risponde a mio avviso in modo solo apparentemente evasivo. Il v. 5,

foll'è chi crede *sol* veder *lo vero*,

significa letteralmente 'è folle chi crede di vedere lui solo la verità'. Tuttavia, ammettendo che il termine *sol* sia utilizzato da Guinizzelli in modo allusivo, si potrebbe forse leggere in trasparenza anche *sol lo vero*, cioè 'il vero sole'. Si otterrebbe così una risposta puntuale: a Bonagiunta, che accusa Guido di essere una *lumera* nelle *scure partite* e che afferma di vedere splendere presso di sé la luce dell'*alta spera*, Guinizzelli replicherebbe dicendo che 'è folle chi crede di essere l'unico a vedere il sole vero (e si rammentino le parole di Beda sul Cristo, *Sol verus oriens in cordibus credentium*), senza pensare che anche altri possa occuparsene' (v. 6)²¹.

²⁰ Cfr. *GDLI*, voce *fóma*, t. VI, §. 19, p. 168. Il significato del termine è stata ben colto da PELOSI 1998, p. 11): «intendendo 'forma' non solo l'aspetto esteriore, ma anche la configurazione interna e il modello esemplare, l'archetipo, si scende non più soltanto nell'espressione, quanto anche nella norma istituzionale (sia pure letteraria), nel contenuto, nel precetto, nell'ammaestramento consolidato da lunga tradizione». Cfr. anche ROSSI 2002, p. 76: «Qui Bonagiunta ricorre esplicitamente, per parodiarlo, al lessico aristotelico; la *forma dell'esser* è quella della sostanza (*forma entis*), da distinguere da quella dell'accidente. In altri termini, l'alterazione operata da Guinizzelli non riguarderebbe solo gli aspetti formali della poesia amorosa, bensì la sua stessa essenza».

²¹ La comprensibilità della lettura in trasparenza *sol lo vero*, 'il sole quello vero', grammaticalmente zoppicante, dipende dalla possibilità dell'uso pronominale dell'articolo davanti a un sintagma aggettivale (cfr. VANELLI 2001, p. 345). Ho trovato due casi di un tale utilizzo dell'articolo nel Duecento: GUITTONE, «ché vile e fellon core / tosto baratto face / ma *lo* puro e verace / allora monta e affina in suo valore» (canz. VIII, vv. 25-28); IACOPONE, «O amor naturale, notrito enn escienza, / simele enn apparenza a *lo* spirituale!» (LXVI, vv. 27-28). Ringrazio LORENZO RENZI per i suoi preziosi consigli, non limitati alle questioni di ordine linguistico.

L'ambivalenza del termine *sol* richiamerebbe la tradizionale paronomasia *sol* / *solus*, frequente nei testi cristiani. Boezio (autore ben noto a Guinizzelli, come mette in luce Rossi nella nuova edizione), nel metro II del libro V della *Philosophiae consolatio* contrappone alla luce di Febo il 'sole vero' del *conditor orbis*, 'il solo' capace di scrutare l'universo, nella sua estensione spaziale e temporale, con un unico sguardo:

Πάντ' ἐφορᾶν καὶ πάντ' ἐπακούειν	
puro clarum lumine Phoebum	
melliflui canit oris Homerus;	
qui tamen intima uiscera terrae	
non ualet aut pelagi radiorum	5
infirmi perrumpere luce.	
Haud sic magni conditor orbis:	
huic ex alto cuncta tuenti	
nulla terrae mole resistunt,	
non nox atris nubibus obstat;	10
quae sint, quae fuerint ueniantque	
uno mentis cernit in ictu;	
quem, quia respicit omnia <i>solus</i>	
<i>uerum</i> possis dicere <i>solem</i> ²² .	

Boezio sfrutta qui una falsa etimologia del sostantivo *sol*, proposta nel *De natura deorum* di Cicerone (II, 68):

«Iam Apollinis nomen est Graecum, quem solem esse volunt, Dianam autem et lunam eandem esse putant, *cum sol dictus sit vel quia solus ex omnibus sideribus est tantus vel quia cum est exortus obscuratis omnibus apparet*, Luna a lucendo nominata est».

Tale etimologia, riportata anche da Varrone nel *De lingua latina*²³ (e modellata, forse, su quella platonica)²⁴, si trasmette alla cultura medievale per il tramite di nu-

²² *Philosophiae Consolatio* V, metr. II. Sulla presenza di Boezio in Guinizzelli cfr. BORTANI 1999, pp. 70-74, e ROSSI 2002, pp. XX, 10, 15, 32-33.

²³ *De lingua latina*, liber V, 68: «Sol vel quod ita Sabini, vel «quod» solus ita lucet, ut ex eo deo dies sit».

²⁴ Nel *Cratilo*, Socrate afferma che il nome ἄλιος, dorico per ἥλιος, deriverebbe dal fatto che lui solo può 'adunare' (ἀλίζειν) insieme gli uomini, non appena sorge': «Ἔοικε τοίνυν κατάδηλον γενόμενον ἂν μᾶλλον εἰ τῷ Δωρικῷ τις ὀνόματι χρῶτο – ἄλιον γὰρ καλοῦσιν οἱ Δωριῆς – ἄλιος ὅν εἴη μὲν ἂν κατὰ τὸ ἀλίζειν εἰς ταῦτόν τοὺς ἀνθρώπους ἐπειδὴν ἀνατείλη...».

merosi autori. La ritroviamo nei *Saturnalia* di Macrobio²⁵, nel *De errore profanarum religionum* di Firmico Materno²⁶, nel libro secondo (*De origine erroris*) delle *Divinae Institutiones* di Lattanzio (che collega l'immagine del sole a quella di Dio)²⁷, nel *De nuptiis Philologiae et Mercurii* di Marziano Capella²⁸, nelle *Etymologiae* di Isidoro²⁹, fino a Rabano Mauro³⁰, Alberto Magno³¹, Ruperto di Deutz, che associa a Dio l'immagine del 'sole vero':

«Sicut Deus est tanquam lux, neque lux est quod Deus ipse, ita Deus est quasi sol, neque sol est quod ipse Deus. Cum ideo appelletur sol quia solus lucet in mundo, obtusis omnibus stellis ejus lumine, propterea *verus sol Deus est, quia solus ubique lucet*, procedens ab ore Patris sicut calor ex sole»³².

Anche nella Bibbia la traduzione latina gioca sull'annominazione tra l'aggettivo *solus* e il sostantivo *sol*, messo in relazione nel salmo 71 con Dio e nel Vangelo di Matteo, nell'episodio della *transfiguratio Christi*, con Gesù:

²⁵ *Saturnalia*, 1, 17, 7: «[...] nam et Latinitas eum, quia tantam claritudinem solus obtinuit, solem vocavit».

²⁶ *De errore profanarum religionum*, XVII, 1: «[...] Solem dici uoluerunt, non quia solus est, ut quidam uolunt (quia illic et caelum est et luna et alia plurima sidera quae uidemus, ex quibus quaedam uelut infixae et cohaerentia perpetua semelque capta sede conlucent, alia toto sparsa caelo uagos cursus certis emetiuntur erroribus), sed ideo Sol appellatur quia cum ortus fuerit obscuratis ceteris sideribus luceat solus».

²⁷ LATTANZIO, *Divinarum Institutionum liber secundus. De origine erroris*, II, 10: «Nam sicut sol, qui oritur in diem, licet sit unus, unde solem esse appellatum Cicero vult videri, quod obscuratis sideribus, solus appareat, tamen quia verum ac perfectae plenitudinis lumen est, et calore potissimo, et fulgore clarissimo illustrat omnia; ita in Deo, licet sit unus, et majestas, et virtus, et claritudo perfecta est» (PL 6, 308).

²⁸ *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, II, 188: «Solem te Latium vocitat, quod solus honore / post patrem sis lucis apex, radiisque sacratum / bis senis perhibent caput aurea lumina ferre, / quod totidem menses, totidem quod conficis horas».

²⁹ *Etymologiae*, III, lxxi (*De nominibus stellarum, quibus ex causis nomina acceperunt*), 1: «Sol appellatus, eo quod solus appareat, obscuratis fulgore suo cunctis sideribus» (PL 82, 178). Si veda dello stesso autore anche *De naturarum rerum*, XXIV (*De lumine stellarum*), 1: «Hinc etiam et sol appellatus, eo quod solus appareat obscuratis cunctis sideribus» (PL 83, 997). È evidente che la fonte diretta di Isidoro è il *De natura deorum* di CICERONE, così come per FIRMICO MATERNO e per LATTANZIO (che lo dichiara).

³⁰ *Liber de computo*, XXXVII (*De planetis et origine nominum earum*): «Discipulus: Unde dicitur sol? Magister: Quod solus inter omnia sidera luceat» (PL 107, 689); *In librum Sapientiae*, III: «Sic et in luminaribus mundi caetera sidera licet per se clara sint, in comparatione tamen solis minime clara esse deprehenduntur. Unde et ipse sol, eo quod solus diurno lumine inter caetera astra luceat, nominatur» (PL 109, 698-699).

³¹ *De Caelo et Mundo*, liber 2, tract. 3, cap. 6: «Adhuc, hoc ipsum indicat nomen solis, quia dicitur sol quasi solus lucens». Il passo mi è stato segnalato da FEDERICO SANGUINETI, che ringrazio.

³² *In librum Ecclesiastes Commentarius*, V, xi (PL 168, 1299-1300). Nel passo che immediatamente precede quello riportato, RUPERTO gioca anche sull'annominazione *solem / solet / sok*: «Non semper bonum est praesentem videre solem, qui plerumque reverberata luce gravare solet aspicientes. Sol nimio splendore suo nos aliquando perurit. *Vera lux Deus est, et tenebrae in eo non sunt ullae* [I Io 1, 5]». L'immagine del *sol verus* è frequente nell'opera di RUPERTO.

Ps 71, 17-18: «Sit nomen eius benedictum in saecula *ante solem* permanet nomen eius et benedicentur in ipso omnes tribus terrae omnes gentes magnificabunt eum benedictus Dominus Deus Deus Israhel *qui facit mirabilia solus*».

Mt 17, 2.8: «et transfiguratus est ante eos et *resplenduit facies eius sicut sol* vestimenta autem eius facta sunt alba sicut nix [...] levantes autem oculos suos neminem viderunt nisi *solum Iesum*».

Tale paronomasia è ripresa nello *Speculum historiale* da Vincenzo di Beauvais che, per descrivere la miracolosa trasfigurazione di Teofilo, salvato dalla Vergine Maria dopo il suo scellerato patto con il diavolo, incrocia consapevolmente i due passi biblici, evidenziando l'accostamento *sol / solus* per mezzo della collocazione in clausola e dell'ulteriore paronomasia *facies / facit*:

«Cumque percepisset Theophilus sacrae communionis mysterium, statim *refulsit facies eius sicut sol*. Videntes autem omnes subitanam viri transfigurationem, magis glorificabant Deum, *qui facit mirabilia solus*, et Beatae Mariae diutissime laudes referebant»³³.

Se l'ambiguità del termine *sol* del sonetto può rimandare alla tradizionale annominazione latina, è pur vero, però, che nella forma volgare utilizzata da Guinizzelli sono condensati i due significati, 'sole' e 'solo', in un unico segno. Tuttavia, vi è un caso in cui anche in latino le forme del sostantivo e dell'aggettivo coincidono: il dativo *solī*. Nella prima lettera a Timoteo di Paolo l'espressione *solī Deo* (1, 17),

«regi autem saeculorum immortalī invisibilī *solī Deo* honor et gloria in saecula saeculorum amen»,

viene richiamata e, per così dire, confermata dall'immagine finale del Re dei re «che *solo* possiede l'immortalità e abita una *luce* inaccessibile» (6, 14-16):

«ut serves mandatum sine macula inreprehensibile usque in adventum Domini nostri Iesu Christi quem suis temporibus ostendet beatus et *solus* potens rex regum et Dominus dominantium qui *solus* habet immortalitatem *lucem* habitans i-

³³ *Bibliotheca Mundi seu Speculi maioris, tomus quartus qui Speculum historiale inscribitur, liber XXI, cap. LXX.*

naccessibilem quem vidit nullus hominum sed nec videre potest cui honor et imperium sempiternum amen»³⁴.

Il possibile significato ancipite dell'espressione *solī Deo* viene sottolineato da Agostino, il quale, nell'utilizzare le parole di Paolo (*invisibili... solī Deo*) si affretta a spiegare che *solī* non deriva da *sol*, ma da *solus*; salvo poi introdurre la figura del *sol iustitiae* di Malachia, per affermare la liceità del suo utilizzo:

«Quid restat nisi ut dicatur, 'Nescimus'? Sed tamen si hoc non dolo, sed ignorantia dicitur, non remaneat in tenebris: ex vulpe fiat ovis, credat invisibili, incorruptibili *solī Deo*, non recenti; *solī, ab eo quod est solus, non ab eo quod est sol*, ne nos ipsi vulpi fugienti aliam cavernam aperuisse videamur. Quanquam nec nomen solis formidabimus. Est enim in Scripturis nostris: '*Sol iustitiae*, et sanitas in pennis ejus' [*Mal* 4, 2]. Ab aestu solis hujus umbra appetitur: sub alas autem solis hujus ab aestu fugitur; sanitas enim in pennis ejus. Iste est sol de quo dicturi sunt impii: 'Ergo erravimus a via veritatis, et iustitiae lumen non luxit nobis, et sol non est ortus nobis' [*Sap* 5, 6]»³⁵.

Un'ampia tradizione, dunque, parrebbe confortare la possibilità di una doppia lettura del v. 5 di *Omo ch'è saggio non corre leggero*: da un lato la paronomasia latina, connessa alla falsa etimologia ciceroniana del termine *sol*, dall'altro l'ambigua espressione *solī Deo* contenuta nella lettera dell'Apostolo³⁶.

Vi è, infine, un ultimo e, forse, più importante elemento a favore dell'interpretazione polisemica del verso di Guinizzelli «foll'è chi crede sol veder lo vero». L'espressione *sol lo vero*, infatti, sembra richiamare la formula *Sol ille verus*, cioè

³⁴ I due passi, piuttosto distanti nel testo di Paolo, vengono accostati da AGOSTINO nel *De Trinitate*, II, ix, 15, ove però si indaga non tanto sull'ambiguità di *solī deo*, quanto sul termine *solus*: «[...] Unde non Trinitati, aiunt, sed singulariter et proprie Patri tantummodo convenit quod dictum est, *Immortali, invisibili, solī Deo*; et, *Qui solus habet immortalitatem, et lucem inhabitat inaccessibilem; quem nemo hominum vidit, nec videre potest*» (PL 42, 855). Nella Vulgata, l'espressione *solī deo* compare, ma in contesto non ambiguo, anche nella lettera di Giuda: «solī Deo salvatori nostro per Iesum Christum Dominum nostrum gloria magnificentia imperium et potestas ante omne saeculum et nunc et in omnia saecula amen» (1, 25).

³⁵ *Enarrationes in psalmos* 80, 14 (PL 37, 1041).

³⁶ Un interessante riscontro è costituito da un affresco staccato raffigurante la Madonna con il Bambino e due angeli, opera di Bartolomeo Suardi detto il Bramantino, originariamente posto sulla facciata del Broletto nuovo a Milano e oggi conservato presso la Pinacoteca di Brera, sul quale compare l'epigrafe «SOLI DEO», che, tenuto conto della maniera ermetica del pittore lombardo, è da considerare come volutamente ambigua (il Cristo bambino, a cui si riferisce chiaramente l'epigrafe, come dimostra il dito indice dell'angelo, presenta infatti un'aureola che, a differenza di quella della Vergine, è raggiata). È stata proprio la ricerca di una possibile fonte per l'affresco di Bramantino a farmi rintracciare il passo della lettera di Paolo.

il titolo della bolla con cui, il 23 dicembre 1261, papa Urbano IV aveva approvato l'ordine dei cosiddetti frati gaudenti (*Ordo militie beate Marie Virginis gloriose*), fondato dai bolognesi Loderingo degli Andalò e Gruamonte Caccianemici insieme ad altri nobili emiliani. La circostanza appare significativa poiché, come è noto, i frati gaudenti erano l'ordine religioso di cui era entrato a far parte, intorno al 1265, Guittone d'Arezzo³⁷, il poeta che probabilmente Guinizzelli attacca in modo diretto nel sonetto *Caro padre mèo*³⁸:

«Sol ille verus perpetuo fulgore coruscans, lux quidem clarissima summe lucis et fons luminis defectum vel immutationem penitus nescientis, fidelium corda in hac ima et caliginosa valle sub carnis mole degentium infusione invisibili sue admirabilis claritatis illustrat et sepe, nobiles et potentes micantioribus contingens radiis, in eorum mentes lucem ingerit potiore, per quam iidem, intuitu perspicaciori sublimius contemplantes, altiora liberius comprehendunt et celsiora, etiam de hiis subtilius eligunt et ardentius amplectuntur, adeo quod et ad suavem gustum et amorem celestium alios suo salutari exemplo vehementius animant et inducunt. Hac siquidem luce perfusi, nobiles viri Lodderengus de Andalo, Gruamons de Cazanemicis, cives Bononienses...»³⁹.

Come si è osservato, le immagini della *lumera* e delle *scure partite* da un lato e quella del *sol vero* dall'altro parrebbero fare riferimento agli stessi testi: l'epistola di Pietro, il Vangelo di Giovanni con i suoi commenti (in particolare per le associazioni Cristo-*lux* e Giovanni-*lucerna*), la profezia di Malachia; segno, credo, che Bonagiunta e Guinizzelli si stanno confrontando su un terreno comune. Al medesimo sistema di significati sembra fare riferimento anche il prologo della bolla *Sol ille verus*. Il periodo iniziale, infatti, è chiaramente ispirato al prologo del Vangelo di Giovanni, di cui riprende alcune significative immagini. Il sole vero, fonte di luce incorruttibile, che illumina (*illustrat*) i cuori dei fedeli *in hac ima et caliginosa valle*, richiama Io 1, 9, *erat lux*

³⁷ Cfr. MARGUERON 1966, p. 22.

³⁸ A questo proposito mi permetto di rimandare a BORSA 2002.

³⁹ *Archivum Secretum Vaticanum, Urbanus IV*, Reg. Vat. 26, an. I [1261], f. 30r, 118; POTTHAST 18195. Si tratta dell'unica bolla cominciante con la parola *Sol*; cfr. *Initienverzeichnis zu August Potthast, Regesta pontificum Romanorum (1198-1304)*, München, 1978. Il testo completo della bolla è pubblicato da FEDERICI 1787, II (*Codex Diplomaticus*), pp. 16-28, doc. XVIII, e, parzialmente, anche in *Bullarium Franciscanum Romanorum Pontificum...*, notis atque indicibus locupletatum studio et labore fr. JOANNIS HYACINTHI SBARALEAE, Romae 1761, t. II, n. XVI (rist. anastatica Santa Maria degli Angeli, 1983) e in *Annales Ecclesiastici ab anno MCXCVIII ubi desinit Cardinalis Baronius*, auctore ODORICO RAYNALDO, Lucae 1748, t. III, a. 1261, n. XXXVI.

vera quae inluminat omnem hominem venientem in mundum, e Io 1, 5, *et lux in tenebris lucet*, mentre l'immagine della *lux... clarissima summe lucis* sembra voler specificare quella del *sol verus* in senso cristologico, designando il Verbo (*lux clarissima*) come generato da Dio (*summa lux*) e a Lui consustanziale, sul modello appunto dell'*incipit* giovanneo (*In principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum*). L'espressione *sol ille verus... fidelium corda... illuminat*, infine, rimanda a quella dei *Commentaria in S. Iohannis Evangelium* di Alcuino, *sol verus oriens in cordibus fidelium* (III, xi), a sua volta ripresa da quella, già nota, della *In S. Iohannis Evangelium Expositio* di Beda, *sol verus oriens in cordibus credentium*.

Considerate l'importanza dei *nobiles et potentes frati gaudenti*⁴⁰, la fama di Guittone e, soprattutto, la risonanza che avevano ottenuto la sua conversione e il conseguente passaggio dalla materia erotica alla poesia morale e religiosa, l'allusione di Guinizzelli, con tutte le sue implicazioni di significato, non poteva sfuggire a Bonagiunta. Come *Voi c'avete*, così anche il sonetto di Guido parrebbe concepito per prevedere più livelli di lettura: preso alla lettera, il v. 5 di *Omo ch'è saggio* sembra replicare alle parole di Bonagiunta con un pacato invito alla prudenza di giudizio ('è folle chi crede di essere il solo a vedere la verità'); ammettendo la possibilità della lettura in trasparenza *sol lo vero*, invece, si otterrebbe una risposta decisa e puntuale alle obiezioni sottese all'immagine biblica della *lucerna lucens in caliginoso loco* utilizzata da Bonagiunta. In primo luogo, sarebbe folle l'Orbiccianni, che crede di vedere la luce vera del Cristo e non pensa che anche altri, benché con modalità diverse, dovute alla diversa *natura* individuale, si preoccupi di farlo; ma sarebbero folli pure i frati gaudenti, che ritengono di avere il privilegio di essere toccati dai raggi più splendenti della luce divina; e, soprattutto, sarebbe folle frate Guittone, che dopo la sbandierata conversione e l'entrata nei gaudenti si è eretto a *cantor rectitudinis* e crede di essere il solo illuminato dal sole vero (*Sol ille verus*).

⁴⁰ Cfr. MARGUERON 1966, pp. 28-29, e la voce *frati gaudenti* a cura di MANSELLI in *ED*, III, p. 51.

Junij. Anno. j. Ad futurum Rei memoriam
Sol ille uerus ppetuo fulgore conuersas, lux qde clarissima sume lucas / fons luminis
 defectu ut immutatione penit' nescitis, fidelium corda / hac ima et caliginosa ualle
 sub carnis mole degeneru infusione inuisibili sue admirabilis claritatis illustrat
 / sepe nobiles / potentes micantioribz, gurgens radijs / i eoz mteos luce ingerit portione
 p qua ydem inuictu pspicacioni sublimi' gteplantes, altiori libere sphendunt / ocelliori
 etia de hys sublimi' eligut / ardenti amplectunt', adeo qd et ad suauē gustu / amore
 celestiu, alios suo salutari exēplo ughemēt' aiant / inducūt. Hac siqde luce pfulsi no bi
 les hiri Lodouicus de Andalo, Guaramonis de Gazaninitas Cuius Bononiē, Selanta
 Cuius Regni Rayneri' de Adelardis Cuius quinden / et alij plures de Cuiusqz existim
 qui hui' seculi spūs uanitatibz, i otio diuils gteplatoz, diuins psequunt' uacare lau
 dibz, feruētī spū appetunt / nō deuote ac humil' supplicauit, ut eis / omibz inclini
 xpo cū ipis cupietibz impende' emulatu, aliqua certa regulā seu uiuendi regulari

Incipit della bolla papale *Sol ille uerus*, con cui papa Urbano IV approvò la costituzione dell'Ordo militie beate Marie Virginis gloriose.

(*Archivum Secretum Vaticanum*, Urbanus IV, Reg. Vat. 26, f. 30r, an. I [1261], ep. 118)

2.3. *Da Omo ch'è saggio alla canzone Al cor gentil: il tema della nobiltà*

Il confronto tra il sonetto di Guido e la bolla *Sol ille verus*, infine, ci consente di ipotizzare un terzo elemento nel sistema di attacchi guinizzelliani a Guittone e ai frati gaudenti, dopo *Caro padre mèo* e, appunto, *Omo ch'è saggio*. Il primo periodo della bolla, riprendendo Giovanni, afferma che il sole vero illumina i cuori di tutti i fedeli; tuttavia, rispetto alla prospettiva egualitaria del Vangelo, il secondo periodo aggiunge una significativa 'rettifica': il *sol verus*, infatti, illuminerebbe sì tutti i fedeli, ma toccherebbe con raggi più splendenti (*micantioribus... radiis*) i nobili e i potenti (*nobiles et potentes*), infondendo nelle loro menti una luce intellettuale più intensa (*in eorum mentes lucem ingerit potiore*) che li renderebbe capaci, contemplando con sguardo più penetrante (*intuitu perspicaciori sublimius contemplantes*), di comprendere più liberamente realtà più profonde ed elevate (*altiora liberior comprehendunt et celsiora*), divenendo così 'salvifico esempio' anche per gli altri uomini. A tale 'folle' convinzione Guinizzelli replicherebbe con i vv. 7-8,

non se dev'omo tener troppo altero,
ma dé guardar so stato e sua natura,

invitando chi crede di avere il privilegio di vedere il sole vero (vv. 5-6), per il solo fatto di essere nobile di stirpe (come Guittone e i frati gaudenti), a non essere *troppo altero*, considerandosi eccessivamente elevato nella gerarchia degli esseri.

I versi del sonetto sembrano rimandare, per significative coincidenze lessicali, alla quarta stanza della canzone *Al cor gentil*, che potrebbe essere letta anche come un velato attacco a frate Guittone e ai gaudenti (vv. 31-40):

Fere lo sol lo fango tutto 'l giorno:
vile reman, né 'l sol perde calore;
dis' omo alter: 'Gentil per sclatta torno';
lui semblo al fango, al sol gentil valore:
ché non dé dar om fé
che gentilezza sia fòr di coraggio,
in degnità d'ere',

sed a vertute non à gentil core⁴¹,
com' aigua porta raggio
e 'l ciel riten le stelle e lo splendore.

Anche in questi versi compaiono l'uomo *alter(o)* e il sole. L'*omo alter*⁴² è colui che, stoltamente, afferma di essere nobile per privilegio di nascita (v. 33); Guinizzelli lo paragona al fango, che resta cosa vile anche se viene continuamente colpito dai raggi del sole, simbolo del *gentil valore*. Alla luce del testo della bolla, i versi della canzone parrebbero rivelare un secondo livello di senso, e la 'atemporale' difesa guinizzelliana della nobiltà di cuore contro quella di sangue sembrerebbe caricarsi di una polemica mirata contro precisi referenti storici. L'immagine del sole, infatti, parrebbe rimandare al *Sol ille verus* che illumina gli animi di tutti i fedeli ma che, secondo i gaudenti, rischiarebbe maggiormente le menti di coloro che sono *nobiles et potentes*. Opponendosi a una tale idea, Guinizzelli affermerebbe che non bisogna prestare credito all'opinione per cui la nobiltà risiederebbe al di fuori del cuore, come privilegio di eredità (vv. 35-37), e che colui che si proclama nobile per stirpe, se non possieda un cuore predisposto alla virtù, non riceve affatto nella propria mente una luce intellettuale più intensa (*lucem... potiore*) ma, al contrario, benché venga naturalmente illuminato dai raggi del sole vero, *lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in mundum*, non riesce ad accoglierli in sé, rimanendo materia vile come il fango.

È dunque verosimile che la ripresa del tema della nobiltà da parte di Guinizzelli non rappresenti solo la rielaborazione di un antico e diffuso *tópos* letterario e morale, ma sia motivata soprattutto dallo specifico contesto storico, politico, sociale e culturale in cui la canzone fu composta e pubblicata. Se, però, l'importanza assunta dal concetto di nobiltà nell'Italia del '200 è nota, e costituisce uno sfondo impre-

⁴¹ Ho preferito lo scioglimento di CONTINI 1960, II, p. 462, «sed a vertute», rispetto a quello di ROSSI 2002, p. 36, «se da vertute», perché – come vedremo nel capitolo dedicato a *Al cor gentil* – ritengo che il verso sia modellato su un passo di un'epistola di SENECA, «Quis est generosus? Ad virtutem bene a natura compositus» (XLIV, 5), molto noto nel medioevo; cfr ad es. GUGLIELMO PERALDO, *Summa virtutum ac vitiorum*, II, xxix, 1, e BRUNETTO LATINI, *Li Livres dou Tresor*, II, 54, 7-8.

⁴² È forse significativo il fatto che nelle rime di Guinizzelli l'aggettivo *alter(o)* occorra due sole volte, appunto in *Omo ch'è saggio* (v. 7) e in *Al cor gentil* (v. 33).

scindibile per *Al cor gentil*, gli elementi emersi suggeriscono forse la possibilità di riconoscere un referente storico preciso per l'argomentazione di Guinizelli.

È chiaro che una simile eventualità necessita di essere sottoposta a un'attenta verifica. Chi sono i *nobiles* nel XIII secolo, nel diritto e nella consuetudine? E chi sono i *nobiles* a Bologna, negli anni '60-'70 del Duecento? Inoltre, quale idea di nobiltà potevano trasmettere a un uomo del medioevo – e, in particolare, a uno *index* come Guinizelli – le autorità classiche (letterarie, filosofiche, giuridiche) disponibili e la tradizione cristiana? Si tratta di interrogativi cui è difficile dare una risposta; soprattutto una risposta *univoca*. Concepiti come ricognizioni su specifici aspetti del concetto di *nobilitas*, i capitoli seguenti cercheranno di fornire – per quanto consentito dalle mie forze, capacità e competenze – un adeguato orientamento nello sterminato campo della materia, organizzando in percorsi coerenti le informazioni sparse e disorganiche reperibili, affinché sia possibile ritornare all'analisi di *Al cor gentil* con un'adeguata cognizione del problema.

PARTE SECONDA

Quaestio nobilitatis

CAPITOLO 3

Il concetto di nobiltà nella letteratura classica

3.1. *La nozione di nobilitas nella satira VIII di Giovenale: tradizione encomiastica, satirica, filosofica*

In un noto verso della satira VIII, molto diffuso nel Medioevo, Giovenale afferma che nel determinare la nobiltà di un individuo a nulla valgono l'origine aristocratica e lo *ius imaginum*, il diritto ad esporre nell'atrio della propria fastosa dimora le maschere in cera ritraenti i volti degli antenati illustri, perché un uomo è nobile solo in ragione del suo personale valore:

Tota licet veteres exornent undique cerae
atria: nobilitas sola est atque unica virtus.

(VIII, vv. 19-20)

È lecito gloriarsi della propria stirpe solo a patto di mantenere un comportamento irreprensibile (vv. 126-133); in caso contrario, è la stessa nobiltà dei padri (*parentum nobilitas*) a ergersi contro la corruzione dei discendenti, mettendone in luce i vergognosi difetti con la sua lucente fiaccola (vv. 135-141)¹.

Opinioni simili, come sinteticamente osservato da Curtius, erano già state espresse dai sofisti, da Euripide, dal retore Anassimene, che suggerisce: «quando di

¹ Per un concetto simile si vedano le parole fatte pronunciare a Mario da SALLUSTIO nel *De Bello Iugurthino*, LXXXV, 23: «Et profecto ita se res habet: maiorum gloria posteris quasi lumen est; neque bona neque mala eorum in occulto patitur».

un uomo semplice e meritevole non possiamo esaltare la nobiltà dei natali, dobbiamo esaltarlo ugualmente, poiché un uomo, nascendo con la disposizione alla virtù, è già nobile, appunto per questo»². Nella *Retorica*, Aristotele distingue tra nobiltà di nascita e nobiltà d'animo, indicando il primo concetto con l'aggettivo εὐγενές e il secondo con γενναῖον:

«Ἔστι δὲ εὐγενὲς μὲν κατὰ τὴν τοῦ γένους ἀρετὴν, γενναῖον δὲ κατὰ τὸ μὴ ἐξίστασθαι τῆς φύσεως· ὃ περ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ οὐ συμβαίνει τοῖς εὐγενέσιν, ἀλλ' εἰσὶν οἱ πολλοὶ εὐτελεῖς».

(II, 15, [1390b, 22-25])

[La nobiltà di nascita riguarda la virtù della stirpe, la nobiltà d'animo consiste nel non degenerare rispetto alla propria natura³; e questo, in genere, non accade ai nobili per nascita, che sono per la maggior parte uomini di poco valore].

Una più precisa definizione di εὐγένεια viene data da Aristotele nella *Politica*, in cui il filosofo afferma che la 'nobiltà di natali' deve vessere considerata conseguenza e accompagnamento di due diverse prerogative, antica ricchezza familiare e virtù individuale⁴:

«ἐπεὶ δὲ τρία ἐστὶ τὰ ἀμφισβητοῦντα τῆς ἰσότητος τῆς πολιτείας, ἐλευθερία πλοῦτος ἀρετή (τὸ γὰρ τέταρτον, ὃ καλοῦσιν εὐγένειαν, ἀκολουθεῖ τοῖς δυσὶν· ἡ γὰρ εὐγένειά ἐστιν ἀρχαῖος πλοῦτος καὶ ἀρετή), φανερόν ὅτι...».

(IV, 8 [1294a, 19-22])

² CURTIUS 1948, p. 202.

³ In questo punto il testo risulta ambiguo, come dimostrano anche le diverse soluzioni proposte dai traduttori; alcuni intendono il genitivo τῆς φύσεως come 'rispetto alla natura (della stirpe)', altri interpretano l'espressione come riferita alla natura individuale. Personalmente, come indica la traduzione proposta, inclino per questa seconda lettura, anche se ho l'impressione che Aristotele abbia voluto lasciare il concetto volutamente indefinito.

⁴ Come è noto, la definizione sarà ripresa da Dante prima nel *Convivio*, ove è erroneamente attribuita a Federico II (IV, iii, 6: «dov'è da sapere che Federico di Soave, ultimo imperadore de li Romani – ultimo dico per rispetto al tempo presente, non ostante che Ridolfo e Andolfo e Alberto poi eletti siano, appresso la sua morte e de li suoi discendenti –, domandato che fosse gentilezza, rispuose ch'era antica ricchezza e belli costumi»), e poi nella *Monarchia*, con corretta assegnazione ad Aristotele (*Mon.* II, iii, 4: «Est enim nobilitas virtus et divitie antiquae, iuxta Philosophum in *Politicis*; et iuxta Iuvenalem: nobilitas animi sola est atque unica virtus. Que due sententie ad duas nobilitates dantur: propriam scilicet et maiorum. Ergo nobilibus ratione cause premium prelationis conveniens est»). Avremo modo di ritornare ancora sulla questione, in particolare nel cap. 7.

[‘poiché tre sono i titoli che vengono fatti valere per l’uguaglianza dei poteri della città, libertà, ricchezza e virtù (il quarto, infatti, che è chiamato nobiltà di nascita, accompagna questi ultimi due e da essi consegue [ἄκολουθεῖ], dato che la nobiltà consiste in antica ricchezza e virtù), è evidente che...’].

Degno di nota è, inoltre, un frammento di commedia di Menandro, nel quale si legge che non è la stirpe, ma la naturale predisposizione al bene – il concetto sarà ripreso e sviluppato da Seneca, come vedremo – a rendere l’uomo ‘nobile’; Menandro utilizza l’aggettivo εὐγενής, impiegato però nel significato assegnato da Aristotele nella Retorica a γενναῖος:

ὅς ἂν εὖ γεγονώς ἢ τῇ φύσει πρὸς τὰγαθά,
καὶν Αἰθίοψ ἢ, μῆτερ, ἐστὶν εὐγενής.

(fram. 533 Kock)

[‘colui che è per natura disposto al bene, anche se fosse un Etiope, o madre, è nobile’]⁵.

Il tema dell’opposizione tra nobiltà di sangue e nobiltà interiore, affrontato da Giovenale nella satira VIII, era dunque già presente nella letteratura greca. Esso conobbe però una fortuna straordinaria soprattutto nel mondo latino, probabilmente per effetto della rilevanza politica assunta dalla questione nella tarda repubblica, tanto da divenire un vero e proprio τόπος letterario, come dimostra il seguente passo di una *controversia* di Seneca il Vecchio:

«Quidam avitas paternasque flagitiis obruerunt imagines, quidam ignobiles nati fecere posteris genus: in illis non servasse quod acceperant maximum dedecus, in illis quod nemo dederat fecisse laudabile est. Si possent homines facere sibi sortem nascendi, nemo esset humilis, nemo egens, unusquisque felicem domum invaderet; sed quamdiu non sumus, natura nos regit et in quemcumque vult casum quemque mittit: hic sumus aestimandi, cum sumus nostri».

(I, 6, 3)

⁵ Nella traduzione si perde il gioco di parole tra il participio perfetto εὖ γεγονώς, ‘bene generato’, e l’aggettivo εὐγενής, ‘di buona nascita’, cioè ‘nobile’.

Come confermerà la nostra ricognizione, il brano del retore (confuso con il figlio già dalla tarda antichità e durante tutto il medioevo e l'umanesimo) è improntato a una certa convenzionalità, riproponendo tutta una serie di consolidati luoghi comuni sull'argomento: a fronte di nobili degeneri, che con i loro comportamenti immorali mandano in rovina le gloriose *imagines* degli avi, vi sono persone di umili origini (*ignobiles*) che sono state capaci di lasciare ai propri discendenti un nome di cui essere orgogliosi.

Conscio di una tale tradizione retorica, Giovenale si preoccupa di avvertire il lettore che l'enunciazione iniziale della propria tesi, «Tota licet veteres exornent undique cerae / atria: nobilitas sola est atque unica virtus», non deve essere inteso come la semplice ripetizione di un *tópos*, brillantemente riproposto in forma epigrammatica (si osservi, ad esempio, che i versi condividono con la controversia senecana il motivo delle immagini di cera degli antenati), ma come un'affermazione veritiera: «Quod modo proposui, non est sententia: verum est» (VIII, v. 125). L'intera satira, del resto, non si presenta come un esercizio retorico, ma appare verosimilmente concepita con una precisa finalità pratica: esortare il nobile console (v. 23) Pontico, che mira a divenire governatore di provincia (vv. 87-88, «expectata diu tandem provincia cum te / rectorem accipiet»), a non fondare il proprio prestigio sull'origine aristocratica della famiglia da cui discende («quid prodest, Pontice, longo / sanguine censeris?», vv. 1-2), ma sulla *virtus* personale.

Un concetto simile viene espresso anche dall'autore del *Panegyricus Messallae*, contenuto nel *Corpus Tibullianum*. Messalla viene elogiato perché, benché di nobili e antiche origini, non si accontenta del prestigio degli avi, cristallizzato nelle iscrizioni che accompagnano le loro effigi, ma tenta di superarli, per divenire motivo di orgoglio (*decus*) per i discendenti più di quanto lo siano stati per lui gli antenati stessi:

Nam quamquam antiquae gentis superant tibi laudes,
non tua maiorum contenta est gloria fama,
nec quaeris quid quaque index sub imagine dicat,
sed generis priscos contendis uincere honores,
quam tibi maiores maius decus ipse futuris:
at tua non titulus capiet sub nomine facta,

aeterno sed erunt tibi magna uolumina uersu.

(*Panegyricus Messallae*, vv. 28-34)

Ancora più vicina alla tesi sostenuta da Giovenale, anche dal punto di vista lessicale, è la posizione dell'autore (Calpurnio Siculo?) della *Laus Pisonis*. I primi versi sono un vero e proprio concentrato di *tópoi*; il poeta loda da un lato la nobile stirpe di Pisone, dall'altro la sua vita tanto esemplare e virtuosa che, se per avventura egli non fosse stato nobile per nascita, da sola gli sarebbe valsa come titolo di nobiltà:

Vnde prius coepti surgat mihi carmine ordo
quosue canam titulos, dubius feror. Hinc tua, Piso,
nobilitas ueterisque citant sublimia Calpi
nomina, Romanas inter fulgentia gentes;
hinc tua me *uirtus* rapit et miranda per omnes
uita modos; quae, si deesset tibi forte creato
nobilitas, eadem pro nobilitate fuisset.

(*Laus Pisonis*, vv. 1-7)

A nulla servono le *imagines* degli antenati illustri, che stipano gli atrii dei palazzi dell'aristocrazia consolare, se poi si degenera rispetto al loro glorioso esempio. Colui che può essere lodato solo per il suo lignaggio manda in rovina la propria *nobilitas*; essa, infatti, risiede solo in parte nella schiatta, e può essere rinnovata soltanto per mezzo di una adeguata nobiltà d'animo:

Nam quid imaginibus, quid auitis fulta triumphis
Atria, quid pleni numero consule fasti
profuerint, cui uita labat? Perit omnis in illo
nobilitas, cuius laus est in origine sola.
Felix, qui claris animum natalibus aequas,
Et partem tituli, non summam, ponis in illis!

(*ibid.*, vv. 8-13)

La condizione perfetta risiede dunque, per l'autore della *Laus Pisonis*, in un'equilibrata sintesi tra nobiltà di natali (*ingenita nobilitas*) e nobiltà d'animo (*animus, mens*), tra libertà individuale, decoro aristocratico – compreso il possesso di un co-

spicuo patrimonio (v. 108, *possessiono... auro*) – e irrepreensibilità morale, secondo una prospettiva che richiama da vicino la definizione aristotelica di εὐγένεια:

[...] ingenitae stat nobilitatis in illo
pulcer honos et digna suis natalibus ora.
Additur huc et iusta fides et plena pudoris
libertas animusque mala ferrugine purus,
ipsaque possessiono mens est opulentior auro.
(vv. 104-108)

Prima di Giovenale, la discussione sulla vera natura della nobiltà era già stata introdotta nel genere satirico da Orazio. La satira VI del libro I si apre con una *laus* di Mecenate, celebrato perché, nonostante i suoi nobilissimi natali (v. 2, *nemo generosior est te*), non ‘storce il naso’ di fronte a chi, come lo stesso Orazio, figlio di un liberto, è privo di antenati illustri, solennemente commemorati con iscrizioni e ritratti (v. 17, *titulis et imaginibus*). Egli sa che il valore di un uomo non dipende dalla sua nascita (a condizione, però, che egli sia un uomo libero, *dum ingenuus* [v. 8]); anche prima dell’episodio di Servio Tullio, divenuto re pur essendo figlio di una schiava, molti uomini di origini oscure hanno infatti vissuto onestamente e onoratamente (*probos*), ottenendo di ricoprire importanti cariche e di essere, così, promossi socialmente (*auctos*)⁶:

Non quia, Maecenas, Lydorum quidquid Etruscos
incoluit finis, nemo *generosior* est te,
nec quod avus tibi maternus fuit atque paternus
olim qui magnis legionibus imperitarent,
ut plerique solent, naso suspendis adunco
ignotos, ut me libertino patre natum.
Cum referre negas, quali sit quisque parente
natus, dum ingenuus, persuades hoc tibi vere,
ante potestatem Tulli atque *ignobile* regnum
multos saepe viros nullis maioribus ortos

⁶ Dalla satira si ricava che il concetto di ‘nobiltà’ è legato alla vita politica della *res publica*. Il lignaggio conta per chi occupa alte cariche statali e religiose: «sic qui promittit civis, urbem sibi curae, / imperium fore et Italiam, delubra deorum, / quo patre sit natus, num *ignota* matre inhonestus, / omnis mortalis curare et quaerere cogit» (vv. 34-37). Si vedano inoltre, a conclusione dell’ultima parte della satira (vv. 89 ss.), nella quale l’*ignobilis* Orazio dichiara di condurre vita più comoda di quella di un senatore, i vv. 130-131: «his me consolor victurum suavius ac si / quaestor avus pater atque meus patruusque fuisset».

et vixisse probos amplis et honoribus auctos.

(I, *sat.* VI, vv. 1-11)

La gloria e l'infamia, afferma Orazio qualche verso più avanti (vv. 23-24, «Sed fulgente trahit constrictos Gloria curru / non minus *ignotos generosis* [...]») non fanno differenze tra nobili e non nobili⁷; pertanto, nell'intrecciare legami di *amicitia* (da intendere nel significato spirituale del greco *filieá*)⁸ Mecenate non dà peso alla nobiltà di nascita (*patre praeclaro*), ma distingue tra uomini onesti e uomini indegni sulla base della loro purezza di vita e di cuore (identica opinione sull'*amicitia* verrà espressa anche da Ovidio nella *epistula ex Ponto* indirizzata a Cotta Massimo in occasione della scomparsa di Celso, nella quale il poeta sostiene la superiorità delle doti morali su quelle di censo e nascita)⁹:

[...] Magnum hoc ego duco,
quod placui tibi, qui turpi secernis honestum
non patre praeclaro, sed vita et pectore puro.

(*ibid.*, vv. 62-64)

Orazio sembra volutamente evitare i termini *nobilis* e *nobilitas*, utilizzando invece l'aggettivo *generosus* e l'espressione *patre praeclaro* [*natus*]. La nozione viene però suggerita, e *contrario*, dall'uso di *ignobilis* (v. 9), 'non nobile', e soprattutto di *ignotus* (vv. 6, 24 e 36), 'non conosciuto'. L'assenza di un diretto riferimento al concetto di *nobilitas* potrebbe essere il sintomo di una riluttanza a fare uso di un concetto che, benché mai definito giuridicamente, aveva però, come vedremo meglio, una forte connotazione sociale e politica, e sembra voglia suggerire l'idea (confermata, del resto, dalla probabile etimologia di *nobilis*, < **noscibilis*, e da alcune occorrenze dell'aggettivo, nel

⁷ Interpreto così l'immagine, che mi pare ambigua, della Gloria personificata che sul suo carro splendente trascina in catene nobili e non nobili indistintamente, come usava fare il condottiero sul carro trionfale con i prigionieri di guerra.

⁸ Sul concetto di *amicitia* cfr. dello stesso ORAZIO *sat.* II, 6, vv. 71-76: «sermo oritur, non de villis domibusve alienis, / nec male necne Lepos saltet; / sed, quod magis ad nos / pertinet et nescire malum est, agitur, utrumne / divitiis homines an sint virtute beati, / quidve ad amicitias, usus rectumne, trahat nos, / et quae sit natura boni summumque quid eius».

⁹ *Pontica*, I, 9, vv. 37-40: «Crede mihi, multos habeas cum dignus amicos, / non fuit e multis quolibet ille minor, / si modo non census nec clarum nomen auro, / sed probitas magnos ingeniumque facit».

significato di ‘noto’ e ‘riconoscibile’, in Plauto e Livio)¹⁰ che la nobiltà non deve essere considerata una condizione di privilegio effettivo, stabilito dalla legge o, peggio, dalla natura, ma un semplice stato di ‘notorietà’, per lo più indipendente dai meriti personali, che caratterizza presso gli uomini coloro che nascano da una stirpe (*genus*) illustre e famosa.

Ricapitolando, nell’affrontare nella propria satira il tema della nobiltà Giovenale sembra dunque fare riferimento a due diverse tradizioni letterarie: da un lato al filone della *laus*¹¹ (con la differenza che la satira VIII non è un encomio, ma un prorettico), dall’altro alla tradizione propriamente satirica, rappresentata dall’illustre precedente oraziano (peraltro anch’esso legato, per l’elogio di Mecenate, proprio al genere della *laus*). I suoi versi, che dichiarano di ispirarsi più al vero che alla tradizione retorica (si richiami il v. 125, «Quod modo proposui, non est sententia: verum est»), non possono però essere compresi appieno senza tenere conto dell’insegnamento stoico di Seneca, che Giovenale dimostra di avere profondamente assimilato.

3.2. Seneca

Seneca si pronuncia più volte in merito alla questione della nobiltà, per sostenere la superiorità di quella d’animo su quella di stirpe. Nel *De beneficiis*, ad esempio, egli scrive che, dal momento che tutti abbiamo la medesima origine, nessun uomo è più nobile di un altro, se non per effetto di una maggiore rettitudine e disposizione a bene agire:

¹⁰ Cfr. PLAUTO, *Pseudolus*, v. 1112: «nec sermo convenit neque is umquam nobilis fui»; lo stesso vale per *ignobilis*: «quis hic est qui oculis meis obviam ignobilis obicitur», v. 592, e «peregrina facies videtur hominis atque ignobilis», v. 964. LIVIO, *Ab Urbe Condita*, 35: «inimicitiae autem nobiles inter eos erant».

¹¹ Per la convenzionalità di questo tipo di encomio, che consiste nel lodare la nobile discendenza di un personaggio evidenziando, però, come la sua straordinaria *virtus* gli consenta di superare la gloria degli avi, si veda anche il carme gratulatorio di STAZIO per la guarigione (*soteria*) di Rutilio Gallico, nelle *Silvae* (testo inaccessibile al Medioevo): «[...] genus ipse suis permissaque retro / nobilitas; nec origo latet, sed luce sequente / vincitur et magno gaudet cessisse nepoti» (I, iv, 68-70).

«Eadem omnibus principia eademque origo; nemo altero nobilior, nisi cui rectius ingenium et artibus bonis aptius».

(*De beneficiis*, III, xxviii, 1)

Utilizzando l'immagine già presente nella controversia paterna e nella *Laus Pisonis* (vv. 8-9), e che sarà ripresa dal Giovenale (VIII, vv. 1-20), il filosofo denuncia l'inutilità dell'ostentazione delle raffigurazioni degli antenati e degli alberi genealogici della famiglia (*imagines, stemmata*) negli atrii dei palazzi e afferma, attraverso un'efficace figura etimologica mutuata, forse, dalla *Pro Caelio* di Cicerone («cum Clodia, muliere non solum nobili verum etiam nota»)¹², che coloro che si fregiano di tali pregi esteriori devono essere considerati, a ragione, più 'noti' che 'nobili':

«Qui imagines in atrio exponunt et nomina familiae suae longo ordine ac multis stemmatum inligata flexuris in parte prima aedium collocant, non noti magis quam nobiles sunt? Unus omnium parens mundus est, sive per splendidos sive per sordidos gradus ad hunc prima cuiusque origo perducitur».

(*ibid.*, III, xxviii, 2)

Di grande interesse per la questione (e, come vedremo, anche per la comprensione dei versi di Guinizzelli) risulta l'epistola XLIV a Lucilio, che può essere considerata un piccolo trattato filosofico sulla nobiltà. Seneca si propone di far comprendere all'amico, che si lamenta di non poter accedere al senato e alla carriera militare, per il fatto di non essere di alto lignaggio, che la nobiltà non è un privilegio di nascita. Non sono – ancora il tema del *ius imaginum* – le immagini degli antenati a rendere un uomo nobile, ma il suo animo; in tal senso, la nobiltà è indipendente dal sangue, ed è attingibile a partire da qualunque condizione sociale:

«Non facit nobilem atrium plenum fumosis imaginibus. Nemo in nostram gloriam vixit nec quod ante nos fuit, nostrum est; *animus facit nobilem*, cui ex qualunque condizione supra fortunam licet surgere».

¹² *Pro Caelio*, 13, 31: «Res est omnis in hac causa nobis, iudices, cum Clodia, muliere non solum nobili verum etiam nota». La figura sarà ripresa anche da BOEZIO nella *Philosophiae consolatio*, II, pr. 4: «Huic census exuberat, sed est pudori degener sanguis; *hunc nobilitas notum facit*, sed angustia rei familiaris inclusus esse mallet ignotus».

(*ep.* XLIV, 5)

Seneca fornisce una solida base filosofica alle proprie affermazioni. La *philosophia*, che insegna a distinguere il bene dal male e ad innalzarsi al di sopra della false opinioni del volgo («si mala bonaque non populo auctore distinxeris» [XLIV, 6]), fino alla massima felicità terrena («eximere [...] vulgo et ad felicitatem hominum maximam emergere» [XLIV, 1]), non bada agli alberi genealogici («si quid est aliud in philosophia boni, hoc est, quod stemma non inspicit») ed è accessibile a tutti, perché, se si guarda all'origine prima del genere umano, tutti discendiamo dagli dei («omnes, si ad originem primam revocantur, a dis sunt»). Per non abdicare alla propria natura divina, l'uomo deve coltivare la saggezza (*bona mens*), realizzando nella tensione al bene la perfezione della propria anima razionale; in questo consiste la vera nobiltà, e in questo ogni uomo è per natura potenzialmente nobile:

«Bona mens omnibus patet, omnes ad hoc sumus nobiles».

(*ibid.*, 2)

Non vi sono, infatti, distinzioni *a priori* tra chi può e chi non può possedere un'animo incorruttibile: la luce della filosofia non sceglie e non respinge nessuno ma, come la luce del sole, risplende sempre per tutti in ugual misura:

«Nec reicit philosophia quemquam nec eligit; omnibus lucet».

(*ibid.*, 2)

Seneca, dunque, sposta l'opposizione tra *nobilitas* e *populus* (o *vulgus*) dal piano sociale a quello morale; nobile per nascita (*generosus*) non è chi discende da una famiglia antica e illustre, ma colui che è per natura ben disposto alla virtù:

«Quis est generosus? Ad virtutem bene a natura compositus. Hoc unum intuendum est; alioquin si ad vetera revocas, nemo non inde est, ante quod nihil est»¹³.

¹³ Notevole è la corrispondenza terminologica tra la *sententia* senecana e il *fram.* 535 Kock di MENANDRO: *generosus* rimanda a εὐγενής, *a natura* a τῇ φύσει, *bene compositus* a εὖ γεγονώς, *ad virtutem* a πρὸς τὰγαθὰ; tutta-

(ibid., 5)

Concetti simili a quelli del *De beneficiis* e della lettera 44 sembrano venire espressi da Seneca anche nell'*Hercules furens*, per bocca del personaggio di Lico. Questi, pur riconoscendo di non provenire da una stirpe gloriosa (*inclitum... genus*) e di non possedere nobili antenati (*nobiles... avi*), difende tuttavia la legittimità di un potere non ereditato passivamente (*ignavus heres*) dal padre, ma conquistato per mezzo del valore personale (*clara virtus*); chi si vanta della nobiltà della propria stirpe, sentenza Lico, esalta infatti meriti non suoi:

Non vetera patriae iura possideo domus
ignavus heres; nobiles non sunt mihi
avi nec altis inclitum titulis genus,
sed clara virtus. Qui genus iactat suum,
aliena laudat. [...]

(*Hercules furens*, vv. 337-341)

Tuttavia, le successive parole del personaggio chiariscono che Lico, lungi dall'essere il portavoce della superiore coscienza stoica dell'autore, in realtà si pronuncia a favore della preminenza della *virtus* individuale contro alla nobiltà di nascita per finalità puramente politiche, al solo scopo di giustificare il proprio atto di usurpazione del potere. Comprendendo bene che tali argomentazioni 'etiche' risultano del tutto insufficienti a rendere salda la sua posizione di regnante di fronte a sudditi stranieri e ostili, egli mira perciò a prendere in sposa la nobile Megàra, moglie di Ercole¹⁴, per cercare di sopperire alla propria mancanza di antenati illustri (*novitas*) attraverso il matrimonio con una donna di origine aristocratica (si noti il significativo ritornare dell'espressione, qui all'ablativo, *genus inclitum*, qualità che Lico non possiede e che sembra ossessionarlo):

via, la scelta di Seneca di utilizzare *generosus*, invece di *nobilis*, penso possa dipendere dalla distinzione operata da Aristotele nella *Retorica* (II, 15, 22-25 [1390 b]; v. sopra) tra εὐγενές e γενναῖον. Sulla questione della nobiltà d'animo in Seneca si veda anche *ep.* LXXVI, 29-30, in cui l'*animus* di chi ha saputo riconoscere nell'*honestum* l'unico vero bene viene definito come *generosus* e *indolis bonae*: «[...] 'Hoc esse honestum scio. Itaque quocumque ducit ac vocat, venio'. Hoc ergo unum bonum est, quod non tantum perfectus animus, sed *generosus* quoque et *indolis bonae* sentit; cetera levia sunt, mutabilia. Itaque sollicitè possidentur».

¹⁴ Lico si impadronisce del regno di Ercole mentre questi è agli Inferi ad affrontare la sua ultima fatica, la cattura di Cerbero, e mira a sottrarre all'eroe anche la moglie Megàra, che però lo rifiuta sdegnosamente.

[...] ducet e genere inclito
novitas colorem nostra [...].

(ibid., vv. 347-348)

3.3. *La nobilitas a Roma: problema etico e problema politico*

L'episodio della tragedia senecana, con la contrapposizione tra *nobilitas*, cioè una lunga tradizione familiare di comando, e *novitas*, suggerisce che il problema della definizione del concetto di nobiltà è, prima che una questione morale e filosofica, una questione politica. In quanto tale, essa compare nella letteratura latina allorché i privilegi riservati per consuetudine alla *nobilitas* – composta da quelle famiglie, patrie e plebee, i cui antenati avevano ricoperto le più alte cariche dello Stato (consolato, pretura, edilizia curule) e coincidente, in sostanza, con il ceto senatorio¹⁵ – cominciano ad essere messi in discussione dall'avvento nella vita istituzionale di Roma di ambiziosi *homines novi*, provenienti da famiglie in cui nessuno prima di loro aveva occupato dignità curuli e dotati di grande intraprendenza (*industria*) e valore personale (*virtus*). Come attesta l'*homo novus* Cicerone nella *seconda Verrina*, essi non erano ben visti dai *nobiles* più conservatori, e giungevano a ricoprire solo con molte difficoltà e a prezzo di grandi rischi e sacrifici le cariche che, invece, i cittadini aristocratici, anche non degni, ottenevano facilmente:

«Videmus quanta sit in invidia apud quosdam nobilis homines novorum hominum virtus et industria».

(II, v, 71, § 181)

«[...] non idem licet mihi quod iis qui nobili genere nati sunt, quibus omnia populi Romani beneficia dormientibus deferuntur. [...] Modo C. Fimbriam, C. Marium, C. Caelium vidimus non mediocribus inimiciis ac laboribus contendere, ut ad istos honores pervenirent ad quos vos per ludum et per negligentiam pervenistis».

(ibid., 70, § 180)

¹⁵ Cfr. BRUNT 1982.

Le parole di Cicerone ricordano quanto affermato nella *Rhetorica* da Aristotele che, dopo avere definito la nobiltà ‘un onore che deriva dagli antenati’ (εὐγένεια ἐντιμότης προγόνων ἐστίν), osservava come fosse diffuso il costume dei nobili per nascita (già riconosciuti come individui spesso degenerati e di poco valore) di disprezzare nei contemporanei proprio quelle qualità che, nel passato, avevano dato origine alla nobiltà dei loro progenitori:

«[...] ἡ δ' εὐγένεια ἐντιμότης προγόνων ἐστίν. Καὶ καταφρονητικὸν [scil. εὐγενείας ἡθὺς ἐστι] καὶ τῶν ὁμοίων ἐστὶν τοῖς προγόνοις αὐτῶν, διότι πόρρω ταῦτα μᾶλλον ἢ ἐγγὺς γινόμενα ἐντιμότερα καὶ εὐαλαζόνευστα».

(II, 15, 18-22 [1390 b])

[‘...la nobiltà è un onore che deriva dagli antenati. Un carattere tipico dei nobili per nascita è di essere sprezzanti persino nei confronti di coloro che sono simili ai loro stessi antenati, perché i medesimi beni divengono oggetto di maggiori onore e vanto quando sono lontani nel tempo, piuttosto che vicini’].

Tra gli uomini non nobili per nascita che seppero fondare il proprio prestigio non sul sangue ma sulla virtù, dando lustro alla propria stirpe a partire da sé, Cicerone porta l'esempio di Catone il Censore:

«Venit mihi in mentem M. Catonis, hominis sapientissimi et vigilantissimi; qui, cum se virtute, non genere, populo Romano commendari putaret, cum ipse sui generis initium ac nominis ab se gigni et propagari vellet, hominum potentissimorum suscepit inimicitias, et maximis laboribus suis usque ad summam senectutem summa cum gloria vixit».

(II, v, 70, § 180)

La questione del rapporto tra la nobiltà di nascita e il valore personale viene affrontata anche da Valerio Massimo ai capitoli 4 e 5 del libro III dei *Factorum et dictorum memorabilium libri*, in cui si tratta rispettivamente di uomini di umile origine divenuti famosi e di nobili degenerati («taeterrimis ignaviae ac nequitiae sordibus imbuta nobilia portenta»); grande rilievo viene dato, anche qui, alla figura di Catone, cittadino *ignobilis* per nascita divenuto *nobilissimus* grazie alla propria virtù personale:

«M. vero Porcii Catonis incrementa publicis votis expetenda fuerunt, qui nomen suum Tusculi ignobilem Romae nobilissimum reddidit: ornata sunt enim ab eo litterarum Latinarum monumenta, adiuta disciplina militaris, aucta maiestas senatus, prorogata familia, in qua maximum decus posterior ortus est Caton».

(*Factorum et dictorum memorabilium libri*, III, 4, 6)

Nel libro precedente Valerio Massimo si sofferma invece su un altro Catone, l'Uticense, presentato per mezzo della stessa opposizione tra umiltà di natali e nobiltà d'animo; se, da un lato, egli risulta privo di quelle caratteristiche esteriori che contraddistinguevano i membri della grande aristocrazia romana (grande patrimonio, stile di vita splendido, turbe di *clientes*, un'ampia serie di illustri antenati solennemente ritratti nell'atrio del palazzo)¹⁶, dall'altro ha saputo divenire un modello di *perfecta virtus*, al punto che il suo nome era ormai sinonimo di 'cittadino irreprensibile':

«[...] Exiguum viri patrimonium, astricti continentia mores, modicae clientelae, domus ambitioni clausa, paterni generis una illustris» imago [*scil.* il Censore], minime blanda frons, sed omnibus numeris perfecta virtus, quae quidem effecit ut quisquis sanctum et egregium civem significare velit, sub nomine Catonis definiat».

(*ibid.*, II, 10, 8)

Tra i primi e più celebri esempi di *homines novi* romani troviamo la figura di Gaio Mario, trionfatore della guerra contro Giugurta e protagonista, per usare le parole di Sallustio, del primo episodio della storia di Roma in cui 'si contrastò la superbia della nobiltà' («tunc primum superbiae nobilitatis obuiam itum est»)¹⁷. Nel discorso fattogli pronunciare nel *Bellum Iugurthinum*, Mario, da poco eletto console, difende la propria legittimità politica e, allo stesso tempo, attacca la nobiltà, che lo avversava,

¹⁶ In realtà, la famiglia di Catone non poteva vantare la sola *imago* del Censore: uno zio e due prozii erano stati consoli, e per parte di madre e della sorellastra egli risultava imparentato con alcune tra le più nobili famiglie di Roma. Sulle *imagines* cfr. anche GIOVENALE, *sat.* VIII, vv. 1-20; SENECA, *De beneficiis*, III, xxviii, 2; SENECA IL VECCHIO, *Controversiae*, I, 6, 3; *Laus Pisonis*, vv. 8-9 («quid imaginibus, quid auitis fula triumphis / atria»).

¹⁷ *De bello Iugurthino*, 5, 1.

enunciando il principio per cui quanto più un uomo è valente (*fortis*)¹⁸, tanto più è nobile (*generosus*):

«Quamquam ego naturam unam et communem omnium existumo, sed fortissimum quemque generosissimum».

(*De bello Iugurthino*, 85, 15)

Mario si serve, per una finalità politica, di un'argomentazione filosofica. Poiché la natura umana è unica e comune a tutti, le famiglie dell'aristocrazia consolare derivano la propria nobiltà non da un primato genetico, ma dal valore degli antenati; per effetto della propria *virtus*, dunque, anch'egli può definirsi nobile, un nobile di nuova nobiltà (*mibi noua nobilitas est*), mentre i suoi avversari con la loro vergognosa ignavia corrompono la nobiltà dei padri. A differenza dei beni materiali, dei ritratti degli antenati e di una gloriosa memoria, la virtù, fondamento della vera nobiltà, non può essere lasciata in eredità:

«Nunc uidete quam iniqui sint: quod ex aliena uirtute sibi adrogant, id mihi ex mea non concedunt, scilicet quia imagines non habeo et quia mihi noua nobilitas est, quam certe peperisse melius est quam acceptam corrupisse».

(*ibid.*, 85, 25)

«Maiores eorum omnia quae licebat illis reliquere, diuitias, imagines, memoriam sui praeclaram; uirtutem non reliquere, neque poterant: ea sola neque datur dono neque accipitur»¹⁹.

(*ibid.*, 85, 38)

La questione del delicato rapporto politico tra nobiltà di stirpe, che garantisce un rapido accesso alle cariche dello Stato, e virtù personale, che dovrebbe ammettere la promozione sociale di individui sprovvisti di nobili origini, viene toccata anche da Plinio il Giovane nel *Panegyricus Traiani*. L'autore elogia l'equilibrio e la benevo-

¹⁸ Per il significato morale dell'aggettivo *fortis* si veda CICERONE, *De officiis*, I, xxiii, 80: «Fortis vero animi et constantis est non perturbari in rebus asperis nec tumultuantem de gradu deici, ut dicitur, sed praesenti animo uti et consilio nec a ratione discedere».

¹⁹ Per l'opinione di Sallustio sulla questione della degenerazione morale dei nobili rispetto alla virtù degli antenati si veda anche la seconda lettera a Cesare, di dubbia attribuzione: «Reliqui de factione sunt inertissimi nobiles, in quibus sicut in titulo praeter bonum nomen nihil est additamenti» (*Epistula ad Caesarem senem de re publica*, 2, 9, 4).

lenza dell'imperatore, che nella gestione della *res publica* ha saputo temperare il rispetto per la dignità e i privilegi della classe senatoria con un'equa e illuminata apertura nei confronti di meritevoli *homines novi*: da un lato, infatti, Traiano non ha voluto oscurare l'antica aristocrazia consolare della Repubblica (*nobilitas*), ma anzi le ha ridato lustro, gratificandone i discendenti con importanti cariche, concesse anche in anticipo rispetto ai tempi prestabiliti, così da reinnalzarli al prestigio degli antenati («festinatis honoribus amplificat atque auget et maioribus suis reddit» [69, 5])²⁰; dall'altro, è stato capace di riconoscere e ricompensare il buon operato di individui provenienti dal ceto equestre che, benché privi di antenati illustri, hanno dimostrato di possedere doti personali. In tal modo, egli ha preservato l'antica nobiltà e, al contempo, ha dato origine a nuove nobili famiglie:

«...indulgentia Caesaris, cuius haec intentio est ut nobiles et conseruet et faciat».

(*Panegyricus Traiani*, 69, 6)

I *maiores* delle famiglie consolari romane hanno ottenuto le più alte cariche grazie al loro valore, trasmettendo così a tutta la stirpe la *nobilitas* acquisita attraverso l'attività politica svolta al servizio dello Stato; similmente, anche cittadini *ignobiles*, ma dotati di *virtus*, possono aspirare, sotto l'illuminato imperatore, a una brillante carriera politica, divenendo essi stessi *nobiles*, con la facoltà di trasmettere la propria nuova nobiltà ai discendenti. Il modello di riferimento è, al vertice della gerarchia, la figura stessa del *princeps*, elogiato (secondo un *tópos* del genere encomiastico, già osservato a proposito del *Panegyricus Messallae* e della *Laus Pisonis*) per aver superato il prestigio della sua già nobile origine per mezzo del valore personale; allo stesso modo, anche chi non è nobile per nascita può, se ne è degno, vincere i limiti della propria condizione sociale di partenza:

²⁰ Riporto il passo completo: «Tandem ergo nobilitas non obscuratur, sed inlustratur a principe, tandem illos ingentium uirorum nepotes, illos posteros libertatis nec terret Caesar nec pauet; quin immo festinatis honoribus amplificat atque auget et maioribus suis reddit. Si quid usquam stirpis antiquae, si quid residuae claritatis, hoc amplexatur ac refouet et in usum rei publicae promit. Sunt in honore hominum et in [hon]ore famae magna nomina «excitata» ex tenebris obliuionis indulgentia Caesaris, cuius haec intentio est ut nobiles et conseruet et faciat» (69, 5-6).

«Cur enim te princepe, qui generis tui claritatem uirtute superasti, deterior esset condicio eorum qui posteros habere nobiles mererentur, quam eorum qui parentes habuissent?».

(ibid., 70, 2)

La posizione di Plinio il Giovane sul problema della nobiltà è una posizione moderata. Tuttavia, se da un lato permane la deferenza per le antiche famiglie consolari (in linea, del resto, con l'atteggiamento di Traiano), dall'altro si può notare come venga accordata una certa superiorità alla *virtus* rispetto alla *nobilitas*: se è possibile superare la gloria della propria stirpe per mezzo del valore, e se attraverso il valore stesso si può aspirare a divenire nobili, se ne deduce allora (in accordo, del resto, con la tradizione) che la *nobilitas* non è altro che la conseguenza della *virtus*; agli occhi del *princeps*, cui spetta il privilegio di proporre al Senato i candidati alle magistrature, contano i meriti personali, che consentono a chiunque di aspirare a una brillante carriera politica (*honores*) e agli onori che ne derivano (*dignitas, gloria*):

«At nunc si bene aliquis provinciam rexerit, huic quaesita virtute dignitas offertur. Patet enim omnibus honoris et gloriae campus: ex hoc quisque quod concupiit petat et adsecutus sibi debeat».

(ibid., 70, 8)

Nell'epoca di Plinio e di Tacito, con il termine *nobilitas* si indicano generalmente i discendenti delle famiglie consolari del periodo della Repubblica e, forse, anche del principato di Augusto²¹ (*illos ingentium virorum nepotes, illos posteros libertatis*)²²; tuttavia, se la consuetudine aveva conferito a tale significato 'ristretto' una qualche legittimità politica, in realtà il concetto di *nobilitas* non era mai stato definito giuridicamente nel mondo romano (e la situazione si protrarrà almeno fino al XIV secolo d. C.), ed era quindi virtualmente soggetto, in mancanza di una normativa precisa, a

²¹ Cfr. DURRY 1938, p. 159 n. 2, «On appelait alors sans doute *nobilitas* [...] les descendants des familles sénatoriales de l'époque républicaine et du principat d'Auguste». Si veda anche SYME 1986, p. 83: «[...] i fatti lo confermano: nel dare la notizia della morte di L. Volusio Saturnino (suffetto nel 12), Tacito ebbe cura di precisare: 'Volusio vetus familia, neque tamen praeturam egressa' [*Annales*, III, 30, 1], mentre suo nipote è considerato *nobilis* [ibid., XIV, 4, 2]».

²² *Panegyricus Traiani*, 69, 5.

interpretazioni diverse. Nella nuova prospettiva, sostenuta da Plinio e appoggiata da Traiano, *nobilis* risulta non solo chi discende da un'antica famiglia consolare ma anche colui che, pur privo di antenati illustri, viene giudicato dal principe degno di compiere, per le sue doti individuali, il *cursus honorum*. L'allargamento della categoria di nobiltà, rispetto al significato allora corrente del termine, è presentato nel *Panegyricus* come effetto della illuminata *indulgentia* dell'imperatore, ma risponde naturalmente, ancora una volta, a un criterio politico: esso mira a semplificare il processo di rinnovamento della classe dirigente sottoposta al *princeps*, favorendo un avvicinamento tra il nobile ceto senatorio e quello equestre, che fornisce i quadri dell'amministrazione e della burocrazia.

In conclusione, si riporta un brano della *Pro Sestio* di Cicerone che, nella sua brevità, mi pare contenga *in nuce* il pensiero elaborato, tra riflessione politica, morale e filosofica, dagli scrittori latini in merito alla questione della nobiltà:

«Omnes boni semper nobilitati favemus, et quia utile est rei publicae nobilis homines esse dignos maioribus suis, et quia valet apud nos clarorum hominum et bene de re publica meritorum memoria, etiam mortuorum».

(*Pro Sestio*, 9, 21)

Dalle parole di Cicerone si ricava che il concetto di *nobilitas* è strettamente legato alla vita politica e civile²³, ma non è un concetto giuridico²⁴. In altre parole, almeno formalmente in epoca repubblicana esso non dovrebbe istituire né garantire privilegi sul piano legale e istituzionale, ma costituisce un valore essenzialmente morale (sappiamo però che, nella realtà dei fatti, le cose andavano diversamente, dato che i *nobiles*, come abbiamo visto nella seconda *Verrina*, accedevano più facilmente alla carriera politica)²⁵. Essere *nobilis* significa, in sostanza, appartenere a una famiglia nota, i cui antenati si sono distinti bene operando a vantaggio dello Stato e ricoprendo

²³ Lo stesso discorso vale per la satira I 6 di Orazio, come si è visto sopra.

²⁴ «La parola 'nobilis', che non aveva e non necessitava di una definizione legale, reca una chiara connotazione di rango sociale e politico nell'ultima epoca della Repubblica» (SYME 1986, p. 82).

²⁵ I privilegi dei nobili sono già più formalizzati sotto il principato di Augusto; cfr. SYME 1986, pp. 83-84: «per il periodo augusteo la questione trascende i nomi e i titoli, l'onore e le precedenze; essa possiede una grande rilevanza politica, in quanto determina la rapidità di accesso ai fasces: un *nobilis* può ora diventare console a trentadue anni, o poco più tardi».

onoratamente cariche importanti. In quanto condizione di notorietà acquisita per sé e per la propria discendenza grazie alla virtù, la nobiltà è quindi un valore apprezzato da tutti i cittadini onesti (*boni*), perché promuove attività e comportamenti positivi per la *res publica*; il ricordo degli uomini illustri e benemeriti, anche lontani nel tempo, spinge infatti all'emulazione sia i loro discendenti, che aspirano a divenire degni della *virtus* degli avi, sia coloro che, come Cicerone²⁶, pur non provenendo da famiglie consolari desiderano mettere le proprie doti individuali al servizio del bene e dell'utile dello Stato: così facendo, i primi divengono meritevoli di conservare la qualifica di *nobiles* ereditata dai padri, i secondi degni di acquisire la *nobilitas* e di poterla a loro volta trasmettere ai discendenti.

²⁶ Interpreto *apud nos* come 'presso di noi, che non siamo nobili'; l'espressione potrebbe però benissimo riferirsi all'intera comunità dei *cives*.

CAPITOLO 4

Il tema della nobiltà nella letteratura cristiana

4.1. *I primi secoli*

4.1.1. *Le etimologie isidoriane e il tema della nobiltà interiore*

Gli scrittori cristiani dei primi secoli vivono e si muovono in un contesto sociale fortemente gerarchizzato, nel quale ricchezza, potere e discendenza aristocratica costituiscono fattori discriminanti e di privilegio; per questo motivo la nozione di nobiltà di sangue, pur in contrasto con il messaggio egualitario e universale del cristianesimo, è da essi accettato come constatazione di un dato di fatto e di una realtà storica. Isidoro di Siviglia, ad esempio, nelle *Etymologiae* dimostra di prendere in considerazione solo l'aspetto socio-politico del concetto, tralasciando qualsiasi riferimento alla sfera morale; egli interpreta pertanto l'aggettivo 'nobile' nel senso di 'non vile', spiegando che esso si riferisce a ciò di cui sono noti nome (si osservi che il *nomen* identifica anche il 'cognome' di una famiglia) e stirpe:

«Nobilis, non uilis, cuius et nomen et genus scitur».

(*Etymologiae*, X, 184)

Nel *De differentiis verborum*, inoltre, Isidoro distingue tra due diverse accezioni dell'aggettivo *nobilis*, cui si può attribuire il senso generico di 'noto a tutti' (probabilmente sul modello di *notabilis*) o quello specifico di *generosus*, cioè – come confermato

da uno spoglio delle altre occorrenze di *nobilis*, *generosus* e *generositas* nell'opera dell'autore sivigliano – 'nobile per nascita'¹:

«Inter Nobilem et nobilem: Nobilis, generosus; nobilis, notus omnibus».
(*De differentiis verborum*, 396, 50)

Le *Etymologiae* raccolgono l'eredità classica e la travasano, pur con qualche superficialità e grossolanità, nel medioevo; così può accadere che, riportando quasi alla lettera un passo del *De definitionibus* di Mario Vittorino, in cui si forniva un modello di 'metafora volta ad ammonire', Isidoro consegna ai posteri, a sua insaputa, la definizione di eu\geéneia formulata da Aristotele nella *Rhetorica*, accoppiata però al noto *tópos* per cui la *nobilitas* può rivelarsi, per i discendenti degeneri, un fardello troppo pesante da portare:

«Nobilitas est uirtus maiorum, apud posteros sarcina»².

¹ L'aggettivo *generosus* è utilizzato da Isidoro altre quattro volte. In tre casi esso definisce la razza migliore di cavalli: «In generosis equis, ut aiunt ueteres, quattuor spectantur: forma, pulchritudo, meritum atque color» (*Etym.*, XII, 1, 45); «Equorum tria sunt genera: unum generosum, proeliis et oneribus aptum; alterum uulgare atque gregarium ad uehendum, non ad equitandum aptum; tertium ex permixtione diuersi generis ortum, quod etiam dicitur bigenerum quia ex diuersis nascitur, ut mulus» (ibid., XII, 56); «Denique et hoc ipsud in equarum gregibus fieri fertur, ut *generosos* obiciant *equos* uisibus concipientium, quo eorum similes concipere et creare possint» (ibid., XII, 1, 59); in tale senso, interessante risulta l'uso del sostantivo *generositas* in relazione alla razza dei bovini: «Cuius latitudo pellium a mento ad crura palaria dicuntur, a pelle ipsa, quasi pellaria; quod est generositatis in boue signum» (ibid., XII, 1, 30). Nel quarto caso *generosus* viene utilizzato per definire una delle caratteristiche considerate importanti, «apud veteres», nelle donne da marito: «Apud ueteres in elegendis maritis quattuor ista spectabantur: uirtus, genus, pulchritudo, oratio; in feminis tria: si *generosa*, si bene morata esset, si pulchra» (*De ecclesiasticis officiis*, II, 20, 9). L'aggettivo indica la nobiltà di stirpe, rispecchiando l'uso del termine *genus*, riferito ai mariti, nella prima parte della frase (si noterà che i tre aggettivi *generosa*, *bene morata* e *pulchra* corrispondono quasi simmetricamente a *uirtus*, *genus* e *pulchritudo*; significativamente, le capacità oratorie richieste in un uomo [*oratio*] non vengono contemplate nelle donne); la proposizione successiva, in ogni caso, chiarisce, attraverso l'uso del sostantivo *genus*, ogni residuo dubbio: «Nunc autem non *genus* ac mores, sed magis diuitiae in uxoribus placent; nec quaeritur femina quam sit pudica, sed potius quam formosa, quae et concupiscendi libidinem nutriat et cunctorum post se suspiria trahat».

² Riporto il passo completo: «Septima species definitionis est, quam Graeci kataè metaforaén, Latini per translationem dicunt, ut Cicero in Topicis: 'Litus est, qua fluctus eludit'. Hoc uarie tractari potest. Modo enim ut moneat, modo ut designet, modo ut uituperet aut laudet. Vt moneat: 'Nobilitas est uirtutis maiorum apud posteros sarcina' [...]. Ed ecco il passo del *De definitionibus* di Mario Vittorino: «Septima est kataè metaforaén, id est per translationem, ut Cicero in Topicis 'litus est qua fluctus eludit', item 'adulescentia est flos aetatis, senectus occasus aetatis'. Haec uarie tractari potest: modo enim ut moneat, modo ut designet, modo ut vituperet aut laudet. Vt moneat 'nobilitas est uirtus maiorum, apud posteros sarcina', ut designet 'caput est arx corporis', ut vituperet 'diuitiae sunt brevis vitae longum viaticum', ut laudet 'adulescentia est flos aetatis': his atque aliis modis proferri potest ista definitio» (22, 11). Mi pare evidente che l'espressione «nobilitas est uirtus maiorum» riprenda la definizione aristotelica «Ἔστι δὲ εὐγενὲς μὲν κατὰ τὴν τοῦ γένους ἀρετὴν» (*Rhetorica*, II, 15, 22-25 [1390 b]).

Tuttavia, dal momento che la *nobilitas* costituisce un valore puramente secolare, per di più inconciliabile con lo spirito evangelico, quando i Padri si occupano di essa la loro posizione si presenta generalmente come una ripresa del tema classico della superiorità della nobiltà d'animo rispetto a quella di schiatta. Paradigmatico a questo proposito risulta un passo dell'*Octavius* di Minucio Felice; senza ricorrere alla dirompente carica innovatrice della Scrittura, come il contemporaneo Tertulliano, ma utilizzando a difesa del cristianesimo concetti e categorie della tradizione classica, l'autore oppone alla *nobilitas* e al *census* romani, fondati sull'importanza della nascita e del patrimonio, la nozione della naturale uguaglianza tra gli uomini e l'idea che le distinzioni tra gli individui si fondano solo sulla virtù personale (*virtute*) e sull'onestà di costumi (*moribus et pudore*):

«Nobilitate generosus es? Parentes tuos laudas? Omnes tamen pari sorte nascimur; sola virtute distinguimur. Nos igitur qui moribus et pudore censemur, merito malis voluptatibus et pompis vestris et spectaculis abstinemus...»³.

(*Octavius*, XXXVII)

All'interno della categoria della *nobilitas animi*, gli autori cristiani dei primi secoli propongono, però, interessanti variazioni, sviluppando il tema-base secondo le indicazioni e le suggestioni fornite da un'assidua e meditata lettura del testo biblico. Passare in rassegna tutti i luoghi della letteratura cristiana dei primi secoli nei quali si parla di nobiltà, contrapponendo, esplicitamente o implicitamente, la nobiltà interiore a quella di sangue, sarebbe impresa titanica e probabilmente inutile, almeno in questo contesto; senza pretesa di esaustività, ci si accontenterà pertanto di illustrare, attraverso adeguate esemplificazioni, alcuni significativi sviluppi del tema, destinati a riprese e rielaborazioni più o meno feconde nel medioevo. La classificazione proposta, selezionando e ordinando i dati raccolti, intende presentare i risultati della ricerca in una forma minimamente critica, ma è lungi dal voler suggerire l'idea di filoni autonomi e indipendenti; come si avrà modo di osservare, tra i possibili sviluppi del

³ PL 3, col. 354.

tema della superiorità della *nobilitas animi* sulla *nobilitas generis* sono infatti possibili continue intersezioni e sovrapposizioni, che rivelano il carattere puramente funzionale della presente schematizzazione.

a) *La nobilitas sacerdotum*

L'idea per cui la nobiltà di stirpe può discendere non solo dagli onori e dal prestigio sociale e politico, ma anche dalla vita religiosa, è introdotta nel mondo cristiano da Ambrogio. Nel commento al passo del Vangelo di Luca relativo al sacerdote Zaccaria e a Elisabetta, genitori del Battista (*Luc* 1, 5), egli afferma che la nobiltà di Giovanni deriva non tanto dal potere secolare (*saeculari potestate*) dei progenitori, quanto da una tradizione familiare di sacerdozio e di pietà (*religionis successione*):

«Sacerdos itaque Zaccharias nec solum sacerdos, sed etiam de uice Abia, id est nobilis inter superiores feminae. Et uxor inquit eius de filiabus Aaron. Non solum igitur a parentibus, sed etiam a maioribus sancti Iohannis nobilitas propagatur, non saeculari potestate sublimis, sed religionis successione uenerabilis. Tales enim maiores habere debuit praenuntius Christi, ut non repente conceptam, sed a maioribus acceptam et ipso infusam iure naturae praedicare fidem dominici uideretur aduentus»⁴.

(*Expositio evangelii secundum Lucam*, I, 251-254)

Il concetto è espresso in modo ancora più deciso in un passo della *Exhortatio virginitatis*, nel quale Ambrogio elogia la vergine martire Sotère (membro della sua famiglia), che all'epoca delle persecuzioni di Diocleziano aveva saputo anteporre la fede all'illustre lignaggio (*maiorum prosapia*), rifiutandosi di fare sacrifici agli dei e affrontando con coraggio la morte⁵. Nel brano, interessante anche perché ci informa circa la nobiltà della famiglia del santo (egli apparteneva alla ricca aristocrazia romana, detentrici in forma sostanzialmente ereditaria delle più importanti cariche della

⁴ Il passo ambrosiano fa da modello a Beda, *In Lucae evangelium expositio*, I, 1: «Sacrosancta praecursoris Domini nobilitas non solum a parentibus sed et a progenitoribus gloriosa descendit, quatenus aduentus illius fidem non subita inspiratione conceptam uerum auita magis propagatione susceptam liberius praedicaret» (il passo è ripreso testualmente da Rabano Mauro, *Homilia* 102 [PL 110, col. 337]).

⁵ La vergine Sotère, come suggerisce l'espressione «domesticum pia parentis [...] exemplum», era la martire della famiglia di Ambrogio; «sorella forse della nonna del santo, essa nella persecuzione di Diocleziano aveva consacrato a Cristo col suo martirio il sangue e la famiglia degli Aurelii Ambrosii» (PAREDI 1994, p. 12).

burocrazia imperiale)⁶, Ambrogio afferma a chiare lettere che anche i *sacerdotes*, in virtù della fede, posseggono una loro nobiltà, persino superiore a quella derivante dall'aver ricoperto dignità curuli:

«habemus enim nos sacerdotes nostram nobilitatem praefecturis et consulatibus praeferendam; habemus, inquam, fidei dignitates, quae perire non norunt»⁷.
(*Exhortatio virginitatis*, XII, 82)

Ambrogio, in sostanza, rifunzionalizza in senso cristiano un concetto secolare come quello di *nobilitas*, allo scopo di sottolineare l'eccellenza della nuova aristocrazia dello spirito. L'operazione rispecchia l'ideologia profonda del vescovo milanese, deciso sostenitore della superiorità dell'autorità spirituale nei confronti di quella secolare; in modo analogo, ad esempio, egli aveva ripreso nella grande aula rettangolare della *Basilica Virginum* (oggi S. Simpliciano)⁸, sulla strada verso nord, la struttura dell'aula palatina di Treviri, sua città natale e sede imperiale, al probabile scopo di «sottolineare [...] la sua autorità episcopale nei confronti dell'Impero»⁹.

b) *La nobilitas filiorum Abraham*

Un ulteriore sviluppo del tema riguarda la questione della presunta nobiltà del popolo eletto degli ebrei, i quali, come scrive Girolamo, si vantano della loro nobile discendenza da Abramo:

«nobilitatem iactant generis, et filios Abraham esse se dicunt, et beatos putant qui habent semen in Sion, et domesticos in Hierusalem».

⁶ Cfr. ibid., p. 4: «I nobili romani si trasmettevano gli impieghi più alti della burocrazia imperiale, quasi come titoli ereditari. Il figlio entrava nelle cariche tenute dal padre, come per una tacita convenzione e le iscrizioni del quarto secolo ci fanno vedere spesso delle provincie governate successivamente dai membri di una medesima famiglia. Anche gli imperatori che venivano dai più umili gradi dell'esercito e da famiglie oscure e barbare come gli imperatori del quarto secolo, non fanno che continuare una tradizione che assicura loro dei funzionari abili ed esperimentati».

⁷ Ecco il passo completo: «At non sancta Soteris, ut domesticum piaie parentis proferamus exemplum (habemus enim nos sacerdotes nostram nobilitatem praefecturis et consulatibus praeferendam; habemus, inquam, fidei dignitates, quae perire non norunt), at non, ut dixi, Soteris uultus sui curam gerebat, quae cum esset decora facie ualde et nobilis uirgo maiorum prosapia, consulatus et praefecturas parentum sacra posthabuit fide et immolare iussa non acquieuit; quam persecutor immanis palmis caedi praecepit, ut tenera uirgo dolori cederet aut pudori».

⁸ La *Basilica Virginum* fu iniziata attorno al 385; la *Exhortatio virginitatis* è invece del 394.

⁹ M. ROSSI 1990, p. 8.

A onor del vero, nella Bibbia gli ebrei non vengono mai definiti ‘nobili’. La nobiltà si predica di uomini eminenti per nascita, saggezza, prestigio sociale – particolarmente significativo mi pare un versetto dell’Ecclesiaste, *beata terra cuius rex nobilis est* (10, 17), che pone la nobiltà del governante nella sua rettitudine¹⁰ – e della Sapienza personificata (*Sap* 8, 3, *generositatem glorificat contubernium habens Dei sed et omnium Dominus dilexit illam*), ma mai del popolo ebraico. Della sua supposta nobiltà parla invece Ambrogio, il quale obietta, a chi confidi nella semplice discendenza da Abramo, che per essere salvato è necessario avere fede e correggere i propri errori, cosicché alla *nobilitas generis* corrisponda una adeguata *nobilitas morum*:

¹⁰ «Beata terra cuius rex nobilis est et cuius principes vescuntur in tempore suo ad reficiendum et non ad luxuriam» (*Ecc* 10, 17). Fornisco un elenco delle occorrenze più significative: «hii *nobilissimi principes* multitudinis per tribus et cognationes suas et capita exercitus Israhel» (*Num* 1, 16); «rursum ille *multo plures et nobiliores quam ante* miserat misit» (*Num* 22, 15); «porro mulier madianitis quae pariter interfecta est vocabatur Chozbi filia Sur *principis nobilissimi* Madianitarum» (*Num* 25, 15); «tulique de tribubus vestris *viros sapientes et nobiles* et constitui eos principes tribunos et centuriones et quinquagenarios ac decanos qui docerent vos singula» (*De* 1, 15); «qui ait ei ecce est vir Dei in civitate hac *vir nobilis* omne quod loquitur absque ambiguitate venit...» (*1Sam* 9, 6); «et inter tres *nobilior* eratque eorum princeps sed usque ad tres primos non pervenerat» (*2Sam* 23, 19); «et ipse nominatus inter tres robustos qui erant inter triginta *nobiliores* verumtamen usque ad tres non pervenerat...» (*2Sam* 23, 23); «et vocavit pueros suos *nobiles* qui secum erant nutriti a iuventute et divisit illis regnum suum cum adhuc viveret» (*1Macc* 1, 7); «et reliquit Lysiam *hominem nobilem de genere regali* super negotia regia a flumine Eufraten usque ad flumen Aegypti» (*1Macc* 3, 32); «et misit rex Nicanorem *unum ex principibus suis nobilioribus* qui erat inimicitias exercens contra Israhel et mandavit ei evertere populum» (*1Macc* 7, 26); «[...] *nobilis* in portis *vir* eius quando sederit cum senatoribus terrae» (*Prov* 31, 23); «et inruet populus vir ad virum unusquisque ad proximum suum tumultuabitur puer contra senem et *ignobilis contra nobilem*» (*Is* 3, 5); «propterea captivus ductus est populus meus quia non habuit scientiam et *nobiles* eius interierunt fame et multitudo eius siti exaruit» (*Is* 5, 13); «*nobiles* eius non erunt ibi regem potius invocabunt et omnes principes eius erunt in nihilum» (*Is* 34, 12); «et occidit rex Babylonis filios Sedeciae in Reblatha in oculis eius et *omnes nobiles* Iuda occidit rex Babylonis» (*Hier* 39, 6); «filios Babylonis et universos Chaldeos *nobiles* tyrannosque et principes omnes...» (*Ez* 23, 23). Particolari i casi di *Ez* 26, 11, «ungulis equorum suorum conculcabit omnes plateas tuas populum tuum gladio caedet et *statuae tuae nobiles* in terram corruent», e *1Macc* 6, 1, «et rex Antiochus perambulavit superiores regiones et audivit esse *civitatem Elymaidem in Perside nobilissimam* et copiosam in argento et auro. Connotato in senso decisamente sociale *2Macc* 14, 42, «eligens *nobiliter mori* potius quam subditus fieri peccatoribus et *contra natales suos* indignis iniuriis agi». Nel Nuovo Testamento si registra un uso meno frequente del termine, impiegato non più solo in senso sociale, come in *At* 17, 4 («et quidam ex eis crediderunt et adiuncti sunt Paulo et Silae et de colentibus gentilibusque multitudo magna et mulieres *nobiles* non paucae»), e – direi – in *Mar* 15, 43, a proposito di Giuseppe di Arimatea («venit Ioseph ab Arimathia *nobilis decurio* qui et ipse erat expectans regnum Dei et audacter introiit ad Pilatum et petiit corpus Iesu»), ma anche in senso spirituale; si veda *At* 17, 11, «hii autem erant *nobiliores* eorum qui sunt Thessalonicae qui susceperunt verbum cum omni aviditate cotidie scrutantes scripturas si haec ita se haberent», e *Rom* 16, 7, «salutate Andronicum et Iuniam cognatos et concaptivos meos qui sunt *nobiles in apostolis* qui et ante me fuerunt in Christo». Infine, molto interessante risulta *Lu* 19, 12, «dixit ergo *homo quidam nobilis* abiit in regionem longinquam accipere sibi regnum et reverti», in cui l’uomo nobile della parabola viene interpretato come simbolo di Cristo (si veda, tra i tanti, Agostino, *Quaestiones evangeliorum*, II, q. 46: «ipse dominus noster iesus christus intellegitur; regio longinqua ecclesia gentium usque ad fines terrae»).

«Non suscipio personam hominis, non suscipio praerogatiuam generis, nisi uidero congruentem generi morum nobilitatem, ut fiat iusti generis electio»¹¹.
(*Expositio psalmi* 118, littera II, 14)

Gregorio Magno, ripreso alla lettera da Beda¹², commentando le parole di ammonimento rivolte da Giovanni agli ebrei che si sono recati da lui per ricevere il battesimo (secondo il racconto di *Luc* 3, 8, *facite ergo fructus dignos paenitentiae et ne coeperitis dicere patrem habemus Abraham: dico enim vobis quia potest Deus de lapidibus istis suscitare filios Abrahae*)¹³, spiega che essi non accettano di riconoscere i loro peccati, proclamandosi superbamente ‘figli di Abramo’: «Sed iudaei de generis nobilitate gloriantes idcirco se agnoscere peccatores nolebant quia de Abrahae stirpe descenderant»¹⁴. Tuttavia, poiché i *gentiles*, i non ebrei, nel loro duro cuore (Gregorio interpreta in questo significato ‘le pietre’ della seconda parte del versetto di Luca), hanno creduto, a differenza dei giudei, nella ‘discendenza di Abramo’, cioè in Cristo (*in Abrahae semine, id est in Christo*), allora sono proprio i cristiani, come afferma anche Paolo (*Gal* 3, 29, *Si autem vos Christi, ergo Abrahae semen estis*) a potersi dire discendenti del patriarca, e quindi nobili, mentre gli ebrei hanno cessato di esserlo. Come nella prospettiva ambrosiana, dunque, la nobiltà si acquisisce non per mezzo della nascita, ma della fede¹⁵.

Anche Alcuino, a commento delle parole pronunciate da Gesù nel vangelo di Giovanni, *si filii Abrahae estis opera Abrahae facite* (*Io* 8, 39), in risposta agli ebrei che

¹¹ «Et alibi in euangelio legisti, quia Abrahae filiam ligauit diabolus nequitiae suae uinculis, quam soluit Dominus die sabbati. Nisi ergo scias te, nihil tibi proderit, etsi dicas: ‘Abrahae sum filia’, quae non credis, quae errorem non corrigis; Abraham quidem saluatur, sed te nobilitas generis non iuuabit, nisi fides seruauerit. Non te decipiat data patribus repromissio. Non suscipio personam hominis, non suscipio praerogatiuam generis, nisi uidero congruentem generi morum nobilitatem, ut fiat iusti generis electio». Il pronunciamento di Ambrogio sulla nobiltà di Abramo e della sua stirpe si basa probabilmente su *Gen* 18, 17-19, in cui Dio afferma che la discendenza di Abramo, cui egli insegnerà a camminare nella via del Signore e della giustizia, diverrà una nazione grande e potente: «dixitque Dominus num celare potero Abraham quae gesturus sum cum futurus sit in gentem magnam ac robustissimam et benedicendae sint in illo omnes nationes terrae scio enim quod praecepturus sit filiis suis et domui suae post se ut custodiant viam Domini et faciant iustitiam et iudicium ut adducat Dominus propter Abraham omnia quae locutus est ad eum».

¹² *In Lucae euangelium expositio*, I, 3.

¹³ Il versetto prosegue così: «dico enim vobis quia potest Deus de lapidibus istis suscitare filios Abrahae».

¹⁴ *Homiliae in euangelia*, I, xx, 9.

¹⁵ *Homiliae in euangelia*, I, xx, 9: «Dum dura corda gentilium in Abrahae semine, id est in Christo crediderunt, eius filii facti sunt, cuius semini sunt uniti. Unde et eisdem gentibus per egregium praedicatorem dicitur: ‘Si autem vos Christi, ergo Abrahae semen estis’ [*Gal* 3,29]. Si igitur nos per fidem Christi, Abrahae iam semen existimus, Iudaei propter perfidiam Abrahae filii esse desierunt».

vantano la loro illustre origine¹⁶, sosterrà che è la fede a rendere figli di Abramo e che la propria nobiltà va provata non a parole, ma con i fatti, imitando la condotta del grande antenato: «Illi erunt filii Abrahae, qui fidem Abrahae imitantur. Ideo subjunxit Dominus, dicens: ‘Si filii Abrahae estis, opera Abrahae facite. Factis probate nobilitatem, non verbis’»¹⁷. Qualche secolo più tardi Ruperto di Deutz, a proposito dello stesso luogo evangelico, sarà ancora più esplicito, affermando che la nobiltà del padre Abramo, *nobilis generositas et generosa nobilitas*, si eredita per mezzo della fede, della virtù e della perseveranza nell’obbedienza:

Ita credendo et in sermone promissionis permanendo pater multarum gentium appellari et esse meruit [*scil.* Abraham] et reputatum est ei ad iustitiam et amicus Dei appellatus est. Haec illa est in qua uos gloriimini nobilis generositas et generosa nobilitas patris Abrahae, scilicet non ex carne sed ex fide, non ex genere sed ex uirtute, non ex propria seminis sui qualitate sed ex longanimitate oboedientiae»¹⁸.

(*Commentaria in evangelium sancti Iohannis*, VIII)

c) Nobilitas secundum hoc saeculum e nobilitas secundum Deum

Agostino, nel proporre una complicata interpretazione di un passo del *sermo montanus* di Gesù (Mt 5, 39, *ego autem dico vobis non resistere malo sed si quis te percusserit in dextera maxilla tua praebe illi et alteram*), resa necessaria dall’aver preferito la lezione in *dexteram maxillam*, sulla base dei codici greci, allontanandosi dalla lezione di molti codici latini dell’epoca, che non recavano l’aggettivo *dexteram*¹⁹, riconosce l’esistenza

¹⁶ Poco prima gli interlocutori di Gesù, alle parole di questo «et cognoscetis veritatem et veritas liberabit vos» (8,32), hanno obiettato di non essere mai stati servi, in quanto discendenti di Abramo, e di non capire dunque di quale liberazione Gesù possa parlare; al che Cristo risponde con le parole (già viste a proposito del passo dei *Moralia in Iob*) «omnis qui facit peccatum servus est peccati» (8,34).

¹⁷ *Epistula ad Gislam et Rodtrudam*. La lettera *ad Gislam et Rodtrudam* è premessa ai *Commentaria in sancti Iohannis evangelium* dello stesso Alcuino (PL 100, col. 871). Il brano è in parte esemplato su Agostino, *In Iohannis evangelium tractatus* XLII, 6: «Filii Abrahae gloriari iam desinant; audierunt quod audire debuerunt: si filii Abrahae estis, factis probate, non uerbis».

¹⁸ Sulla questione mi pare molto interessante, per le scelte verbali, un passo del *De doctrina christiana*, in cui Agostino mette a confronto *Israhel carnalis* e *Israhel spiritalis*, vale a dire ‘popolo eletto’ (il popolo ebraico) e ‘popolo degli eletti’ (coloro che ricevono la salvezza di Cristo). L’uno è caratterizzato dalla *nobilitas* della patria, l’altro dalla *novitas* della grazia; l’uno dalla *gens*, l’altro dalla *mens*: «Sic fit Israhel spiritalis non unius gentis, sed omnium, quae promissae sunt patribus in eorum semine, quod est Christus. Hic ergo Israhel spiritalis ab illo Israhele carnali, qui est unius gentis, nouitate gratiae, non nobilitate patriae, et mente, non gente distinguitur» (III, 34).

¹⁹ «Nam multa latina maxillam tantum habent, non etiam dextram» (I, 58). Agostino cerca di spiegare la precisa indicazione del lato destro del volto ricorrendo a 2Co 11, 20-21 «sustinetis enim si quis vos in servitutum

di due tipi di nobiltà, affermando che «nobilitas et secundum Deum et secundum hoc saeculum potest esse»²⁰. La nobiltà secondo il mondo discende dagli onori e dalle dignità (*honores*) conferiti all'individuo dalla società degli uomini; la nobiltà secondo Dio è, invece, una *nobilitas* nuova, che consiste nel farsi discepolo di Cristo²¹. Commentando il salmo 149, Agostino espone una teoria ancora più radicale, giungendo a identificare la *nobilitas in Christo* con la *paupertas in saeculo*. Secondo il precetto evangelico (Mt 19, 21), la *perfectio* consiste nello sciogliersi dalle catene dei beni terreni, rinunciando ai privilegi aristocratici (*nobilitatem*) e alle posizioni di potere (*regias potestates*) e spogliandosi di tutte le proprie sostanze a favore dei poveri, per seguire l'esempio di Gesù; la vera ricchezza, il vero tesoro, risiede infatti nel regno dei cieli. In tal senso, la nobiltà secondo Dio corrisponde esattamente alla *ignobilitas* secondo il mondo:

«Conuersa sunt corda hominum ad timorem Christi; coeperunt reges, coeperunt nobiles miraculis commoueri, prophetiae adimptione turbari, uidere in unum nomen concurrere genus humanum. Et quid facerent? Multi elegerunt ignobilitatem, et dimittentes domos suas, substantias suas distribuentes paupe-

redigit si quis devorat si quis accipit si quis extollitur si quis in faciem vos caedit; secundum ignobilitatem dico quasi nos infirmi fuerimus in quo quis audet in insipientia dico audeo et ego»), accostando l'espressione di Matteo a quella paolina «si quis in faciem uos caedit» e interpretando il successivo «secundum ignobilitatem» di 2Co 11, 21 come logicamente legato alla proposizione precedente: «et legimus apud apostolum: 'toleratis enim si quis uos in seruitutem redigit, si quis deuorat, si quis accipit, si quis extollitur, si quis in faciem uos caedit'; deinde continuo subiungit: 'secundum ignobilitatem dico', ut exponat, quid sit in faciem caedi, hoc est contemni ac despici» (I, 58).

²⁰ *De sermone Domini in monte*, I, 58: «Sed quoniam facies non potest dici dextra et sinistra, et tamen nobilitas et secundum Deum et secundum hoc saeculum potest esse, ita tribuitur tamquam in maxillam dextram et sinistram, ut in quocumque discipulo Christi contemptum fuerit quod christianus est, multo magis in se contemni paratus sit, si quos huius saeculi honores habet». Il passo di Agostino sarà ripreso da Rabano Mauro nei *Commentaria in Matthaum*, II, 6 (PL 107, 827): «Potest tamen non inconvenienter et in duabus maxillis duas nobilitates significatas intelligi: quia est nobilitas secundum Deum, et secundum hoc saeculum. Distribuantur vero ita, ut dextera divinae nobilitati, et sinistra humanae deputetur. Convenit ergo ut in quocumque discipulo Christi contemptum fuerit quod Christianus est, multo magis in se contemni paratus sit, si quos huius saeculi honores habet». Il tema della duplice nobiltà è affrontato anche da Arnobio il Giovane nel *Liber ad Gregoriam in Palatio constitutum*, ove però, come vedremo più avanti, la *nobilitas Dei* assume un carattere metafisico: «Sed duas esse nobilitates tui generis omnino negare non poteris: unam qua Dei filia, aliam qua hominis nuncuparis» (II).

²¹ Similmente, Faustino Luciferiano (IV sec.) riconosce la somma nobiltà nel farsi 'servo di Cristo', come aveva affermato di se stesso l'apostolo Paolo: «huius (*scil.* Christi) enim seruum fieri summi decoris est, et quasi quaedam supereminens mundo nobilitas. Ideo et apostolus ad gloriam suam scribit: Paulus seruus Iesu Christi» (*De Trinitate*, 38). Paolo si definisce *servus* anche in *Rom* 1, 1 («Paulus servus Christi Iesu vocatus apostolus segregatus in evangelium Dei»), *Tit* 1, 1 («Paulus servus Dei apostolus autem Iesu Christi secundum fidem electorum Dei et agnitionem veritatis quae secundum pietatem est»), *Phil* 1, 1 («Paulus et Timotheus servi Iesu Christi omnibus sanctis in Christo Iesu qui sunt Philippis cum episcopis et diaconis»).

ribus, cucurrerunt ad perfectionem. Tali enim imperfecto dicitur a Domino: ‘si uis perfectus esse, uade, uende omnia quae habes, et da pauperibus; et ueni, sequere me, et habebis thesaurum in caelis’ [Mt 19, 21]. Multi ex nobilibus fecerunt hoc; sed cessauerunt isti nobiles esse gentium; elegerunt paupertatem in saeculo, nobilitatem in Christo. Multi autem tenent ipsam nobilitatem, tenent regias potestates, et sic sunt christiani. Ipsi sunt tamquam in compedibus, et tamquam in uinculis ferreis».

(*Enarrationes in Psalmos*, ps. 149, 14)

d) «...illam Christi humilitatem, quae est uera nobilitas»

L’affermazione per cui la *uera nobilitas* consiste nell’emulare l’umiltà di Cristo è posta da Giovanni Cassiano a sigillo del racconto della vicenda esemplare di un giovane di nobile stirpe che, fattosi monaco, dà prova dell’ardore della propria fede e della propria umiltà d’animo accettando di recarsi a vendere, uno ad uno, i dieci panni (*sportas*) affidatigli dal superiore²². Il tema dell’umiltà è strettamente collegato a quello della *paupertas*, da cui è qui disgiunta solo per esigenze espositive e di schematizzazione. Si veda, ad esempio, la lettera 127 di Girolamo; il santo vi elogia la perfezione di Marcella la quale, rinunciando alle proprie ricchezze e all’alto lignaggio familiare (*nobilitate contempta*), ha scelto una condizione di povertà e umiltà, divenendo, per questo, ancora più nobile:

«nihil in illa laudabo, nisi quod proprium est et in eo nobilius, quod opibus et nobilitate contempta facta est paupertate et humilitate nobilior»²³.

(*Ep. 127 [ad Principiam virginem de vita sanctae Marcellae]*, 56, 1)

Identica a quella di Marcella era stata, del resto, la scelta dell’aristocratico Ambrogio che, al momento della sua elezione a vescovo, aveva deciso di rinunciare al

²² *De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis*, IV, 29: «Non tacebimus etiam nobis cognitum fratrem secundum saeculi huius ordinem summae familiae: nam patre comite ac ditissimo oriundus fuit, studiis quoque liberalibus non mediocriter institutus. Qui relictis parentibus cum ad monasterium peruolasset, ad conprobendam mentis humilitatem uel fidei eius ardorem confestim ei a seniore praeceptum est, ut decem sportas, quas necesse non erat publice uenditari, ceruicibus suis onerans distrahendas per plateas circumferret, adiecta condicione, qua diutius in hoc officio retineretur, ut, si forte unus eas pariter coemere uoluisset, non cederet, sed singillatim eas quaerentibus uenundaret. Quod ille tota deuotione compleuit et omni confusionis uerecundia pro nomine ac desiderio Christi calcata sportas umeris suis inponens pretio statuto distraxit ac pecuniam ad monasterium reportauit, nequaquam perterritus tam uilis et insueti officii nouitate nec considerans indignitatem rei nataliumque splendorem ac uenditionis iniuriam, dum illam Christi humilitatem, quae est uera nobilitas, per oboedientiae gratiam desiderat obtinere».

²³ *Ep. 127 [ad Principiam virginem de vita sanctae Marcellae]*, 56, 1.

suo immenso patrimonio, donando tutti i propri beni mobili e immobili ai poveri e alla chiesa e rimanendo così – come scrive il biografo milanese Paolino – *nudus et expeditus*²⁴.

Il legame tra nobiltà e umiltà in relazione alla figura di Cristo è diffusamente trattato da Cassiodoro nell'ultima parte del *De anima*. Gesù, assumendo la natura umana e abbassandosi, lui *dominus*, alla condizione di servo, ha reso nobile la virtù dell'*humilitas* («Hanc tu, Domine Christe, sic nobilitare uoluisti ut eam non solum praecipere sed etiam suscipere dignareris»)²⁵. Servire il Signore è la condizione di massima nobiltà, superiore al possesso di tutti i regni del mondo; l'umiltà consente infatti di liberarsi dal peccato e divenire, da servi, 'figli' (cioè eredi diretti) di Dio: «Tibi denique nobilius est seruire quam mundi regna capessere, merito, quando ex seruis filii, ex impiis iusti, de captiuis reddimur absoluti»²⁶. Apparentemente simile risulta la posizione di Ilario di Poitiers: «Humilitas ejus (*scil.* Christi) nostra nobilitas est, contumelia ejus honor noster est». L'espressione è però portatrice di un significato più profondo, per il quale il tema dell'umiltà risulta trasposto dal piano etico a quello metafisico: la volontaria discesa di Dio nella carne (*humilitas*) rende infatti possibile la *renovatio* «in Deum» dell'intero genere umano: «quod ille Deus in carne consistens, hoc nos vicissim in Deum ex carne renovati»²⁷.

e) *La condanna della superbia nobiliare*

I Padri sono concordi nel condannare la superbia di chi si gloria della propria nobile stirpe. In una lettera attribuita a Girolamo la matrona Celanzia è invitata a non andare eccessivamente orgogliosa della propria nascita aristocratica, ritenendosi

²⁴ *Vita Sancti Ambrosii*, 38). Sull'episodio cfr. PAREDI, *S. Ambrogio*, cit., pp. 167-171.

²⁵ *De anima*, XVII: «Nostra tibi humilitas accepta est [...]. Hanc tu, Domine Christe, sic nobilitare uoluisti ut eam non solum praecipere sed etiam suscipere dignareris. Subisti quippe in assumpta hominis natura iudicium qui iudicaturus es mundum; caesus es flagellis qui exaltas et humilias reges; pertulisti in faciem odiosos consputus quem insatiabiliter uidere cupiunt angeli; felle potatus es qui humanum genus sic habuisti dulce ut rerum dominus naturam serui dignareris assumere...».

²⁶ *De anima*, XVIII. La posizione di Cassiodoro si spiega alla luce, ad esempio, di *Heb* 2, 14-15: «quia ergo pueri communicauerunt sanguini et carni et ipse similiter participavit hisdem ut per mortem destrueret eum qui habebat mortis imperium id est diabolus et liberaret eos qui timore mortis per totam vitam obnoxii erant seruituti».

²⁷ *De Trinitate*, II, 25 (PL 10, col. 66). L'affermazione è già presente nella *ep. 1 (ad Iohannem et ad omnes episcopos Beoticae provinciae)* di papa Euticiano († 283) (PL 5, col. 169).

superiore alle altre donne di natali oscuri, perché presso Dio è nobile chi risplende per virtù:

«Nulli te umquam de generis nobilitate praeponas nec obscuriores quasque et humiliore loco natas te inferiores putes. Nescit religio nostra personas nec condiciones hominum sed animos inspicit, seruum et nobilem de moribus pronuntiat. Sola apud deum libertas est non seruire peccatis, summa apud eum nobilitas clarum esse uirtutibus».

(Ep. 148 [ad Celantiam matronam], 21)

Ambrogio afferma risolutamente che chi si gloria della propria ricchezza e del proprio lignaggio non è *nobilis* ma, al contrario, deve essere considerato per la sua insolenza *vilis*: «Sit aliquis praediues et nobilis: idem, si nobilitatem generis et diuitias suas iactet, insolentia sui uilis est»²⁸. Se si vuole seguire l'esempio di Cristo – prosegue Ambrogio – non bisogna ricercare la nobiltà, il potere e le ricchezze, né si deve disprezzare il plebeo, lo schiavo, l'indigente; Gesù scelse infatti di farsi povero, benché, per la sua natura divina, fosse più nobile, potente e ricco di ogni altro uomo²⁹. Il concetto per cui andare superbi della propria nobiltà rende vili e 'ignobili' viene esposto, ad esempio, anche da Cesario di Arles, «mala nobilitas, quae per superbiam aput Deum reddit ignobilem»³⁰, ed è ribadito qualche secolo più tardi da Sedulio Scoto (IX sec.), «ignobilitas quippe maxima est si filii Dei de terrena nobilitate se iactant»³¹.

In un altro scritto Ambrogio, dopo avere attaccato la superbia degli aristocratici, aver loro ricordato di condividere con i poveri una comune origine e una comune natura e, infine, averne deriso il costume di badare non solo allo stemma della famiglia, annoverando i nomi di antenati insigni per ricchezza e dignità consolare, ma

²⁸ *Expositio psalmi CXVIII*, 20, 4. La formulazione ambrosiana potrebbe eventualmente riflettersi sull'etimologia dell'aggettivo *nobilis*, < non vilis, proposta da Isidoro nelle *Etymologiae*.

²⁹ Ibid., 20, 17: «Nec nos igitur nobilitatem generis nec diuitias requiramus, si uolumus Christum sequi. Exinaniuit se, cum esset in dei forma, cum diues esset, pauper factus est. Noli et tu contemnere plebeum, quia nobilis es, noli despiciere seruum, quia potens es, noli pauperem fastidire, quia diues es. Numquid nobilior, numquid potentior, numquid ditior Christo es?». Nel *De virginibus* Ambrogio riconosce Maria, vergine madre di Dio, come 'la più nobile' tra tutte le creature: «Quid nobilior dei matre? Quid splendidius ea, quam splendor elegit, quid castius ea, quae corpus sine corporis contagione generauit?» (II, 2, 7).

³⁰ *Sermo* 202, 1.

³¹ *Collectaneum in Apostolum. In epist. ad Corinthios*, II, 178.

persino al *pedigree* di cani e cavalli, mette in guardia i nobili dal tenere uno stile di vita indegno, che manderebbe in rovina la loro *nobilitas* e farebbe arrossire gli stessi illustri progenitori³². Anche Agostino, partendo dal principio dell'uguaglianza tra gli uomini, considera la nobiltà di natali un titolo privo di valore nella prospettiva cristiana. Nobile e non nobile hanno padri diversi in terra, ma un unico Padre nei cieli («Omnes christiani fideles diuersos in terra habent patres, alii nobiles, alii ignobiles: unum uero patrem inuocant, qui est in coelis»)³³ e, inoltre, nascono entrambi nudi e sottoposti alla medesima condizione mortale:

«Quid enim eras, homo? Omnis homo, attende quid natus es: etsi nobilis natus es, nudus natus es. Quid est nobilitas? Natiuitas pauperis et diuitis aequalis est nuditas. An forte quia nobilis natus es, quantum uis uiuis? Quando nescisti, intrasti: quando non uis, exis».

(*Sermo* 289)

Interessante risulta, infine, la posizione di Fulgenzio di Ruspe (467-533), che in una lettera esorta la figlia Galla a rigettare la nobiltà di nascita (*nobilitas carnis*), che spinge alla superbia, e a ricercare la *nobilitas spiritus* nell'umiltà: «Nobilitatem carnis, quae superbiae fomes est, abice, et nobilitatem spiritus perfecta cordis humilitate sectare»³⁴.

³² *De Nabuthae*, XIII, 54: «Quid enim superbias, diues? Quid dicas pauperi: 'Noli me tangere' [Io 20,17]? Nonne sic utero conceptus et natus ex utero es, quemadmodum est pauper natus? Quid te iactas de nobilitatis prosapia? Soletis et canum uestrorum origines sicut diuitum recensere, soletis et equorum uestrorum nobilitatem sicut consulum praedicare. Ille ex illo patre generatus est et ex illa matre editus, ille auo illo gaudet, ille se proauis adtollit. Sed nihil istud currentem iuuat; non datur nobilitati palma, sed cursui. Deformior est uictus, in quo et nobilitas periclitatur. Caue igitur, diues, ne in te erubescant tuorum merita maiorum, ne forte et illis dicatur: 'Cur talem instituistis, cur talem elegistis heredem?'». Circa la posizione di Ambrogio sulla nobiltà di nascita si veda anche *Explanatio Psalmorum* XII, ps. I, 15, in cui si afferma che la *nobilitas generis* (così come le ricchezze, il potere, le cariche, l'onore e la bellezza) non ha in sé alcunché di buono secondo natura, ma, anzi, rischia di essere un male per chi non sappia farne un uso corretto: «Vide, ubi beatus appelleris, o homo: non in diuitiis, non in potestatibus et honoribus, non in nobilitate generis aut decore et pulchritudine, non in corporis salubritate, in quibus nihil naturae est bonum; denique non solum facilem commutationem habent in contraria, uerum etiam ministerium ad culpam exhibent ei, qui uti his nesciat. Quis enim iustus propter pecuniam, quis humilis in potestatibus, quis misericors propter nobilitatem, quis castus propter decorem?».

³³ *Sermo* 59. Le parole di Agostino sono riprese alla lettera da Cesario di Arles, *sermo* 147, 2, e Rabano Mauro, *homilia* 20 (PL 110, col. 40).

³⁴ *Ep.* 2 (*dominae vere illustri et in Christi timore venerabili filiae Gallae*), 32.

4.1.2. Non multi sapientes secundum carnem, non multi potentes, non multi nobiles (1Cor 1, 26)

Il tema della superbia degli aristocratici che si gloriano della propria stirpe, ultimo di questa schematica classificazione, ci conduce al cuore della posizione degli autori cristiani nei confronti della nobiltà di sangue. Pur presentandosi come l'ideale continuazione di posizioni di matrice stoica (si pensi a Seneca e a Giovenale), la polemica dei Padri contro l'arroganza nobiliare dimostra di non ricollegarsi direttamente alla tradizione classica (il che non esclude palesi e prevedibili intersezioni con essa), ma di avere la propria radice nella prima lettera ai Corinzi di Paolo. Riprendendo le parole del profeta Geremia, che aveva ammonito a non gloriarsi né della sapienza né della forza né della ricchezza, ma soltanto di avere senno e di conoscere il Signore (Ier 9, 23-24)³⁵, l'apostolo prescrive ai fedeli di non vantarsi se non nel Signore: *ut quemadmodum scriptum est qui gloriatur in Domino gloriatur* (1Cor 1, 31). Il monito è posto a suggello di un passo incentrato sull'arduo versetto 1, 25, *quod stultum est Dei sapientius est hominibus et quod infirmum est Dei fortius est hominibus*. Dio, poiché il mondo con tutta la sua sapienza non ha saputo riconoscerlo, ha scelto di compiere il suo progetto di salvezza dell'umanità attraverso la 'stoltezza della predicazione'³⁶; colui che è considerato sapiente in questo mondo (come è detto chiaramente più avanti: 3, 18-19) deve farsi stolto per divenire davvero sapiente, perché la sapienza del mondo è

³⁵ «Haec dicit Dominus non gloriatur sapiens in sapientia sua et non gloriatur fortis in fortitudine sua et non gloriatur dives in divitiis suis sed in hoc gloriatur qui gloriatur scire et nosse me quia ego sum Dominus qui facio misericordiam et iudicium et iustitiam in terra haec enim placent mihi ait Dominus».

³⁶ Riporto, per chiarezza, il passo completo: «Ubi sapiens, ubi scriba, ubi conquisitor huius saeculi? Nonne stultam fecit Deus sapientiam huius mundi? Nam quia in Dei sapientia non cognovit mundus per sapientiam Deum, placuit Deo per stultitiam praedicationis salvos facere credentes; quoniam et Iudaei signa petunt et Graeci sapientiam quaerunt, nos autem praedicamus Christum crucifixum, Iudaeis quidem scandalum, gentibus autem stultitiam; ipsis autem vocatis Iudaeis atque Graecis Christum Dei virtutem et Dei sapientiam. Quia quod stultum est Dei sapientius est hominibus et quod infirmum est Dei fortius est hominibus. Videte enim vocationem vestram, fratres, quia non multi sapientes secundum carnem, non multi potentes, non multi nobiles, sed quae stulta sunt mundi elegit Deus ut confundat sapientes, et infirma mundi elegit Deus ut confundat fortia, et ignobilia mundi et contemptibilia elegit Deus et quae non sunt ut ea quae sunt destrueret, ut non gloriatur omnis caro in conspectu eius. Ex ipso autem vos estis in Christo Iesu qui factus est sapientia nobis a Deo et iustitia et sanctificatio et redemptio, ut quemadmodum scriptum est: qui gloriatur in Domino gloriatur» (1Cor 1, 20-31).

stoltezza presso Dio³⁷. Sono pochi – prosegue Paolo – i sapienti *secundum carnem* (cioè secondo l'opinione degli uomini), i nobili e i potenti che hanno risposto alla prima chiamata di Cristo (*non multi sapientes secundum carnem non multi potentes non multi nobiles*); Dio ha scelto ciò che nel mondo è considerato stolto, debole, disprezzato e ignobile, per confondere i sapienti e i forti e affinché nessun mortale (*omnis caro*) possa vantarsi delle proprie terrene prerogative dinanzi a Dio:

«Videte enim vocationem vestram fratres quia non multi sapientes secundum carnem non multi potentes non multi nobiles sed quae stulta sunt mundi elegit Deus ut confundat sapientes et infirma mundi elegit Deus ut confundat fortia et ignobilia mundi et contemptibilia elegit Deus et quae non sunt ut ea quae sunt destrueret ut non gloriatur omnis caro in conspectu eius».

(1Cor 1, 26-29)

Il passo viene più volte commentato da Agostino, il quale spiega che non furono scelti da Gesù individui di origine aristocratica affinché la nobiltà di questa terra non divenisse superba («Non elegit ergo amplos natales, ne in hac terra nobilitas superbiret»); la superbia è, infatti, il principale ostacolo al raggiungimento della salvezza, che solo l'umiltà può procurare³⁸. Il fatto che Cristo abbia inizialmente scelto uomini di condizione sociale e culturale non elevata non implica che oggi la grazia divina sia preclusa ai nobili, ai ricchi, ai colti³⁹, ma significa semplicemente che essa può essere ottenuta soltanto per mezzo dell'umiltà («Denique hodie ad gratiam Do-

³⁷ 1Cor 3, 18-19: «Nemo se seducat si quis videtur inter vos sapiens esse in hoc saeculo stultus fiat ut sit sapiens; sapientia enim huius mundi stultitia est apud Deum». Che 1Cor 1, 25 vada chiosato con 1Cor 3, 18-19 viene suggerito ad esempio da GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, XX, 16: «Scriptum quippe est: 'quod stultum est Dei, sapientius est hominibus'. Hanc nos stultitiam Paulus comprehendere admonet, dicens: 'si quis uidetur inter uos sapiens esse in hoc saeculo, stultus fiat, ut sit sapiens'».

³⁸ *Sermo* 4A: «Non elegit ergo amplos natales, ne in hac terra nobilitas superbiret. [...] Elegit ergo infirmos, pauperes, indoctos: non quia reliquit firmos, diuites, sapientes, nobiles; sed si ipsos primos eligeret, merito diuitiarum suarum, merito substantiarum, merito natalium sibi eligi uiderentur, atque inflati de his rebus, salutem humilitatis non reciperent, sine qua nemo potest redire ad illam uitam, unde non laberemur nisi per superbiam». Cfr. anche *sermo* 43: «Propterea primis christianis loquens apostolus Paulus ait: 'Videte uocationem uestram, fratres, quia non multi sapientes secundum carnem, non multi potentes, non multi nobiles. Sed infirma mundi elegit Deus ut confundat fortia, et stulta mundi elegit Deus ut confundat sapientes, et ignobilia mundi et contemptibilia elegit Deus et ea quae non sunt tamquam sint ut ea quae sunt euacuantur'. Si enim eligeret Christus primitus oratorem, diceret orator: 'eloquentiae meae merito electus sum'. Si eligeret senatorem, diceret senator: 'dignitatis meae merito electus sum'. Postremo, si prius eligeret imperatorem, diceret imperator: 'potestatis meae merito electus sum'».

³⁹ Cfr. ad esempio GIROLAMO, *ep.* 66, 4: «tunc rari sapientes, potentes, nobiles christiani, nunc multi monachi sapientes, potentes, nobiles».

mini pariter accedunt nobiles et ignobiles, doctus et imperitus, pauper et diues. Ad istam gratiam accipiendam non se praeponit superbia humilitati, nihil scientis, nihil habentis, nihil ualentis»⁴⁰. In un passo del *De sermone Domini in monte*, infine, Agostino invita i ricchi e i nobili ad abbandonare, una volta divenuti cristiani, la superbia nei confronti dei poveri e degli *ignobiles*; le disuguaglianze tra individui esistono solo secondo il mondo (*secundum saeculum*), perché dinanzi a Dio, che Gesù stesso ha insegnato a pregare col nome di Padre, gli uomini sono tutti fratelli⁴¹:

«Admonentur hic etiam diuites uel genere nobiles secundum saeculum, cum christiani facti fuerint, non superbire aduersus pauperes et ignobiles, quoniam simul dicunt Deo: 'Pater noster', quod non possunt uere ac pie dicere, nisi se fratres esse cognoscant».

(*De sermone Domini in monte*, II, 16)

4.1.3. Gregorio Magno e il concetto di nobiltà metafisica

Circa la questione della nobiltà, il commento più interessante e originale alle parole dell'apostolo, nonché più fecondo (come vedremo) per i futuri sviluppi del concetto di *nobiltà* nel medioevo, è quello proposto da Gregorio Magno nei *Moralia in Iob* (XX, 16). Riprendendo i concetti di stoltezza, ignobiltà e nobiltà presenti nel testo paolino (richiamato dall'autore commentando *Iob* 30, 8, *filii stultorum et ignobilium et in terra penitus non parentes*) Gregorio distingue tra due categorie di 'stolti', la prima composta da coloro che sono *stulti et nobiles*, la seconda dagli *stulti et ignobiles*: «Sciendum nobis est quod alii intra sanctam ecclesiam uocantur stulti, sed tamen

⁴⁰ Agostino, *sermo* 250. Trascrivo l'intero passo, contenente la citazione dalla prima lettera ai Corinzi: «Hoc consilium secretum Dei, hoc consilium saluatoris nostri exponit apostolus, ubi dicit: 'Videte enim uocationem, fratres, apostoli uerba sunt, uidete enim uocationem uestram, fratres, quia non multi sapientes secundum carnem, non multi potentes, non multi nobiles; sed infirma mundi elegit Deus, ut confunderet fortia; et ignobilia mundi et contemptibilia elegit Deus, et ea quae non sunt tanquam sint, ut quae sunt euacuentur, ut non gloriatur omnis caro coram ipso' [1 Cor 1, 26-29]. Hoc et propheta dixit: 'Omnis uallis implebitur et omnis mons et collis humiliabitur' [Is 40,4], aequalitas campi constituetur. Denique hodie ad gratiam Domini pariter accedunt nobiles et ignobiles, doctus et imperitus, pauper et diues. Ad istam gratiam accipiendam non se praeponit superbia humilitati, nihil scientis, nihil habentis, nihil ualentis».

⁴¹ Si rammenti *Mt* 23, 8-10, già invocato nell'Introduzione: *Vos autem nolite vocari 'rabbi': unus enim est magister vester, omnes autem vos fratres estis. Et patrem nolite vocare uobis super terram: unus enim est Pater vester qui in caelis est; nec uocemini magistri, quia magister vester unus est Christus*.

nobiles, alii uero sunt stulti et ignobiles»⁴². Gli *stulti et nobiles* sono coloro che disprezzano la sapienza umana (*carnis prudentiam*), che è paradossalmente stoltezza nella prospettiva divina, e ricercano invece la sapienza di Dio, ciecamente considerata dagli uomini stoltezza (*sapientem Dei stultitiam*)⁴³. In tal modo essi si innalzano a un livello di interiore nobiltà che Gregorio paragona a quello dei figli virtuosi che rimangono nella casa del padre (*interna proles*) e ne ereditano la condizione. Gli uomini, fatti ‘a immagine e somiglianza’ del Creatore (*Gen* 1, 26-27; *Sap* 2, 23)⁴⁴, sono stirpe di Dio (*genus Dei*), non perché traggano origine direttamente dalla sua natura (*non ex eius natura editi*), ma perché sono da Lui creati con un atto di volontà per mezzo dello Spirito (*sed per spiritum illius*); in tal senso, essi hanno in sé fin dalla nascita l'impronta del Creatore (la sua *imago*). Il peccato originale priva però gli uomini della somiglianza con Dio (*similitudo*), la quale può essere recuperata solo grazie a un atto di misericordia del Padre, che decide di riformare, rinnovare la propria stirpe ‘per adozione’ (*adoptive*), attraverso la figura e l'opera salvifica del Figlio. La *nobilitas* consiste per Gregorio proprio in questo, nel riconoscere in sé l'immagine del Creatore (*acceptam imaginem*) e nel recuperare la somiglianza con Dio per mezzo della virtù, attraverso l'imitazione di Cristo (si noti come l'idea della *renovatio* sia suggerita tanto dal verbo *renovatur* dell'ultimo periodo quanto dall'espressione *virtutis novitate* del primo):

«Stulti namque dicuntur, sed esse ignobiles nequeunt, qui carnis prudentiam contemnentes, profuturam sibi stultitiam appetunt et ad nobilitatem internae proles uirtutis nouitate subleuantur»⁴⁵; qui stultam sapientiam mundi despiciunt

⁴² *Moralia in Iob*, XX, 16.

⁴³ Cfr. Cassiodoro, *Complexiones in Epistulas apostolorum. Ad Corinthios*, I, 3: «Evangelizavit autem in sapientia superna, non saeculi; placuit enim Deo per stultitiam praedicationis salvos facere credentes: nam cum sint pauci secundum carnem potentes et nobiles, elegit Deus humilia, ut non gloriatur in se omnis caro, sed in Domino Jesu Christo: sicut scriptum est in Jeremia propheta: qui gloriatur, in Domino gloriatur».

⁴⁴ «Et ait faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram [...]; et creavit Deus hominem ad imaginem suam ad imaginem Dei creavit illum masculum et feminam creavit eos» (*Gen* 1, 26-27); «quoniam Deus creavit hominem inexterminabilem et ad imaginem suae similitudinis fecit illum» (*Sap* 2, 23).

⁴⁵ In questo punto, il testo della *Patrologia latina* sceglie (segnalando in nota la diversa testimonianza di altri codici) la lezione «ad novitatem internae proles uirtutis nobilitate subleuantur», con inversione tra i termini *nobilitas* e *novitas*. Il testo proposto da M. ADRIAEN (CCSL) è a mio avviso da preferire; la bontà della lezione «ad nobilitatem internae proles», relativa agli *stulti et nobiles*, mi pare infatti confermata sia dalla vicina espressione «ad hanc nobilitatem quisque erigitur», sia dal fatto che essa istituisce una perfetta opposizione con il successivo «in abiectae proles vilitate», riferito agli *stulti et ignobiles*. Come vedremo, legge «ad nobilitatem internae proles» anche Rabano Mauro, che riporta il passo di Gregorio Magno in *Expositio in epistolam ad Corinthios primam*, 3 (PL 112, col. 41).

et sapientem Dei stultitiam concupiscunt. [...] Genus uidelicet Dei dicimur, non ex eius natura editi, sed per spiritum illius, et uoluntarie conditi, et adoptiue recreati. Tanto ergo ad hanc nobilitatem quisque erigitur, quanto per acceptam imaginem ad similitudinem illius ex imitatione renouatur»⁴⁶.

(*Moralia in Iob*, XX, 16)

Gli *stulti et ignobiles*, paragonati ai figli indegni, allontanati dalla casa paterna per la loro abiezione, sono invece coloro che, seguendo solo se stessi, fuggono la sapienza celeste (*supernam sapientiam*). Essi perdono la loro originaria nobiltà e condannano la propria anima a decadere nella schiavitù del peccato; chi insegue la sapienza terrena, conclude Gregorio, viene privato infatti della nobiltà interiore (*intima generositas*) ereditata dal Padre:

«At contra sunt stulti et ignobiles, qui dum supernam sapientiam, semetipsos sequentes, fugiunt, in sua ignorantia quasi in abiectae prolis uilitate sopiuntur. Quo enim id ad quod conditi sunt, non intellegunt, eo etiam cognitionem acceptae per imaginem generositatis perdunt. Stulti sunt ergo et ignobiles, quos ab aeternae hereditatis consortio repellit seruitus mentis. Scriptum quippe est: ‘Omnis qui facit peccatum, seruus est peccati’ [*Io* 8, 34]. Et uoce egregii praedicatoris dicitur: ‘sapientia huius mundi, stultitia est apud Deum’ [*1Cor* 3, 19]. Qui ergo dum terrena saperent ab intima generositate repulsi sunt, stulti simul et ignobiles fuerunt»⁴⁷.

(*ibid.*)

Nei due passi dei *Moralia in Iob* la distinzione tra *nobiles* e *ignobiles* serve, in sostanza, a specificare il senso duplice dell’espressione *stulti*, che antifrasticamente indica nel primo caso la sapienza celeste e nel secondo la sapienza terrena. È nobile, dunque, chi ricerca la sapienza di Dio; ignobile è, invece, colui che inivolisce la propria anima inseguendo la sapienza degli uomini, dimenticando il fine per cui è stato

⁴⁶ Il passo di Gregorio è ripreso da Rabano Mauro nella *Expositio in epistolam ad Corinthios primam*, III (PL 112, col. 41).

⁴⁷ Molte delle scelte lessicali del brano di Gregorio Magno (la cui straordinaria densità di significati richiederebbe di essere oggetto di un commento puntuale) si spiegano alla luce di due passi di Paolo: «Benedictus Deus et Pater Domini nostri Iesu Christi qui benedixit nos in omni benedictione spiritali in caelestibus in Christo sicut elegit nos in ipso ante mundi constitutionem ut essemus sancti et immaculati in conspectu eius in caritate qui praedestinavit nos in adoptionem filiorum per Iesum Christum in ipsum secundum propositum voluntatis suae» (*Eph* 1, 3-5); «Non enim accepistis spiritum seruitutis iterum in timore sed accepistis Spiritum adoptionis filiorum in quo clamamus Abba Pater ipse Spiritus testimonium reddit spiritui nostro quod sumus filii Dei si autem filii et heredes heredes quidem Dei coheredes autem Christi si tamen conpatimur ut et glorificemur» (*Rom* 8, 15-17).

creato: la vita eterna in Dio, significativamente definita, con ulteriore riferimento alla nostra natura di figli, *aeternae hereditatis consortium*. La distinzione è però più sottile, coinvolgendo – come si è visto – il problema dell’origine e della dignità dell’uomo, creato secondo il racconto della *Genesi* a immagine e somiglianza di Dio; in tal senso, la nobiltà consiste nell’adeguamento morale (*similitudo*) alla *generositas* originaria, ricevuta all’atto della creazione per mezzo dell’immagine (*per imaginem*) divina.

Il significato attribuito da Gregorio Magno ai termini *nobilis* e *nobilitas* risulta piuttosto originale nel panorama della letteratura dei Padri; a mia conoscenza, prima di Gregorio esso si ritrova (e in forma, per così dire, embrionale) solo in un passo del commento al Cantico dei Cantici di Apponio (scritto probabilmente a Roma tra il 410 e il 415), nel quale l’autore aveva sostenuto che la vera nobiltà consiste nella capacità dell’anima di recuperare la propria condizione primigenia, quando appunto venne creata da Dio a sua immagine e somiglianza⁴⁸, e nel *Liber ad Gregoriam in Palatio constitutam* di Arnobio il Giovane († post 455), ove si parla della duplice *nobilitas* della destinataria, l’una in quanto figlia di un uomo aristocratico, l’altra in quanto figlia di Dio («sed duas esse nobilitates tui generis omnino negare non poteris: unam qua Dei filia, aliam qua hominis nuncuparis»)⁴⁹. La novità di Gregorio pare il frutto di una ‘ruminata’ assimilazione e rielaborazione delle *auctoritates* a sua disposizione. Commentando l’epistola di Paolo, egli trasferisce sui termini *nobilis* e *nobilitas* il raro significato che alcuni autori cristiani, come Novaziano («Si enim hanc habet generositatem immortalitatis anima in quouis homine, ut non possit interfici, multo magis hanc habet potestatem generositas uerbi dei, ut non possit occidi»)⁵⁰, Cipriano («[...]

⁴⁸ APPONIO, *In Canticum Canticorum expositio*, IX, 84: «Et sicut ipse rex et dominus dicitur a regendo et dominando caelorum uirtutibus, angelis, hominibus uel omni creaturae, ita et perfectae animae, quae in se ueram illam nobilitatem, in qua creatae sunt, imaginis et similitudinis eius reformauerunt, reginae dicuntur uel coniuges, pro eo quod regnent uitis, regnent peccato, uel regendus eis populus Christo credentium sit commissus in terris».

⁴⁹ ARNOBIO IL GIOVANE, *Liber ad Gregoriam in Palatio constitutam*, II: «Sed duas esse nobilitates tui generis omnino negare non poteris: unam qua Dei filia, aliam qua hominis nuncuparis. [...] Atque primo omnium aduersus inpudicitiam querere de natalibus castitatis, aduersus iniustitiam de nobilitate iustitiae, aduersus inpatientiam de gloria patientiae, aduersus infidelitatem de claritate fidei, aduersus superbiam de celsitudine humilitatis, aduersus auaritiam de diuitiis elemosinae, aduersus seueritatem de natalibus misericordiae, et aduersus dissensionem age de inlustri gloria caritatis atque uniuersarum uirtutum caelestium, quarum auctore deo tua anima naturae fuit particeps, siue cum creata, siue cum recreata est, omnino non sileas».

⁵⁰ *De Trinitate*, 15.

quanto maior in deo patre laetitia est, cum quis sic spiritualiter nascitur, ut in actibus eius et laudibus diuina generositas praedicetur»⁵¹ e, soprattutto, l'Agostino del *De Genesi ad litteram* («suae generositatis index anima rationalis»)⁵², avevano assegnato al sostantivo *generositas*, impiegato per definire la natura divina dell'anima umana⁵³. A questa reminiscenza pare inoltre sovrapporsi il ricordo di *Sap* 8, 3, *generositatem glorificat contubernium habens Dei sed et omnium Dominus dilexit illam*, ove la *generositas* è attribuito della Sapienza personificata; di tale trama di rimandi, leggibili in filigrana nel passo preso in esame, recherebbe traccia l'ultima proposizione, in cui lo stesso Gregorio parla di una *intima generositas* dell'uomo, dalla quale si viene allontanati se si persegue la sapienza terrena e non la Sapienza divina («Qui ergo dum terrena saperent ab intima generositate repulsi sunt, stulti simul et ignobiles fuerunt»). In questa specifica accezione – sulla quale è importante soffermarsi per gli sviluppi che essa avrà nel medioevo, in particolare nel XIII secolo – la sovrapposizione semantica di *generositas* e *nobilitas* è riscontrabile anche in un passo delle *Expositiones* al primo libro dei Re, un tempo attribuito a Gregorio ma in realtà opera, come mostra Adalbert de Vogüé, del monaco medievale Pietro di Cava⁵⁴:

«[...] uiri Dei nobiles sunt, qui, dum fortiter ea, quae diuina sunt, agunt, in omni suo opere superna luce resplendent et nihil degenerositatis habent, qui in magna luce omnis suae conuersationis radios proferunt caelestis originis».

(*In librum primum Regum expositiones*, IV, 86)

Nel brano l'autore definisce nobili gli 'uomini di Dio', cioè coloro che compiono solo *ea quae diuina sunt*; in essi non vi è traccia alcuna di corruzione (*nihil degenerositatis*, lett. 'nessuna traccia di perdita della primigenia nobilità'), e nei loro atti risplende la luce di Dio, testimonianza della loro celeste origine.

⁵¹ *De zelo et livore*, 15.

⁵² *De Genesi ad litteram*, XI, 32.

⁵³ Su questo specifico significato di *generositas* e *generosus* cfr. BOCCIOLINI PALAGI 1978, p. 178.

⁵⁴ Cfr. DE VOGÜÉ 2000.

4.2. *La Philosophiae consolatio di Boezio: vanità della nobiltà secolare e concetto di nobiltà ontologica dell'uomo*

La posizione di Boezio sulla questione della nobiltà merita un discorso a parte, dato il carattere per così dire 'liminare' della *Philosophiae consolatio*, recepita dal medioevo come un testo cristiano⁵⁵ e tuttavia intimamente legata al mondo classico e alla sua civiltà filosofica e letteraria, di cui rappresenta forse l'ultimo straordinario esito. Boezio annovera la *nobilitas* tra i falsi beni, che allontanano l'uomo dal perseguire il fine vero; esso consiste nella felicità («verum illum beatitudinis finem»), riconosciuta come sommo bene («summum bonum beatitudinem esse definivimus»)⁵⁶. I falsi beni, latori di semplice prosperità terrena (*felicitas*), non di felicità (*beatitudo*), sono classificati dalla Filosofia in cinque categorie: ricchezze, onori, potenza, celebrità, piaceri («habes igitur ante oculos propositam fere formam felicitatis humanae: opes, honores, potentiam, gloriam, uoluptates»)⁵⁷. Insieme alla *gloria*, alla *fama* e alla *popularis gratia* (il 'favore popolare'), la nobiltà è registrata come uno degli aspetti della celebrità (*claritudo*). Ad essa Boezio dedica nel libro III una trattazione piuttosto ampia:

«Iam uero quam sit inane, quam futile nobilitatis nomen, quis non uideat? Quae si ad claritudinem refertur, aliena est; uidetur namque esse nobilitas quaedam de meritis ueniens laus parentum. Quodsi claritudinem praedicatio facit, illi sint clari necesse est qui praedicantur; quare splendidum te, si tuam non habes, aliena claritudo non efficit. Quodsi quid est in nobilitate bonum, id esse arbitror solum, ut imposita nobilibus necessitudo uideatur ne a maiorum uirtute degeneret».

Omne hominum genus in terris simili surgit ab ortu.
Unus enim rerum pater est, unus cuncta ministrat.
Ille dedit phoebo radios, dedit et cornua lunae,

⁵⁵ A Boezio sono attribuiti il *Liber contra Eutychen et Nestorium*, contro l'eresia monofisita e nestoriana, e le opere teologiche *De Trinitate*, *Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus de diuinitate substantialiter praedicentur*, *Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint*, *De fide catholica*.

⁵⁶ Alla trattazione dei falsi beni è dedicata la prima parte del libro III della *Consolatio*. Le due citazioni sono tratte rispettivamente da *Phil. Cons.* III, pr. 3, e III, pr. 2.

⁵⁷ *Philosophiae consolatio*, III, pr. 2. Nello specifico: 1) ricchezze (*opes*; l'autore parla anche di *pecunia* e *diuitiae* [III, 3]); 2) onori (*honores*, come effetto di *dignitates*, 'cariche' [III, 4]); 3) potenza (la categoria comprende *regna*, *familiaritas regum*, 'cortigianeria', e *potestates* in generale [III, 5]); 4) celebrità (*gloria* [III, 6]; il termine rappresenta però solo una delle forme della *claritudo* [cfr. III, 2]); 5) piaceri (*corporis voluptates* [III, 7] e *bona corporis* [III, 8]).

ille homines etiam terris dedit ut sidera caelo;
 hic clausit membris animos celsa sede petitos:
 mortales igitur cunctos edit nobile germen.
 Quid genus et proauos strepitis? Si primordia uestra
 auctoremque deum spectes, nullus degener exstat
 ni uitii peiora fouens proprium deserat ortum.

(*Philosophiae consolatio*, III, pr. 6 e c. 6)

Il titolo di nobiltà viene considerato dall'autore come vuoto e futile, in quanto conseguenza della celebrità altrui (degli antenati), non della propria. Nella prosa, Boezio sembra realizzare una sorta di 'consuntivo' della riflessione classica, greca e latina, sul concetto di *nobilitas*. La definizione «uidetur [...] esse nobilitas quaedam de meritis ueniens laus parentum» ('la nobiltà sembra consistere in una forma di onore discendente dai meriti dei parenti') si rivela infatti una traduzione quasi letterale della definizione proposta da Aristotele nella *Rhetorica*, «[...] ἡ δ' εὐγένεια ἐντιμότης προγόνων ἐστίν»⁵⁸: *nobilitas* traduce ἡ εὐγένεια; *laus*, preceduto dall'indefinito *quaedam*, corrisponde al sostantivo privo di articolo ἐντιμότης; *parentum* richiama il genitivo προγόνων⁵⁹. L'unica differenza significativa consiste nell'introduzione da parte di Boezio del complemento di provenienza «de meritis», reggente il genitivo «parentum», funzionale a rendere, pur con un lieve spostamento semantico, il senso del prefisso greco ἐν- (ἐν-τιμότης)⁶⁰. In secondo luogo, l'affermazione per cui la nobiltà, derivando dall'altrui fama, deve indicare una qualità altrui (*si ad claritudinem refertur, aliena est*), sembra rimandare alle parole attribuite a Mario da Sallustio nel *Bellum Iugurthinum* («quod ex aliena uirtute sibi adrogant, id mihi ex mea non concedunt»)⁶¹, o anche ai versi dell'*Hercules furens* di Seneca («Qui genus iactat suum, / aliena laudat»)⁶². Infine, l'opinione per cui l'unico aspetto positivo del titolo di nobiltà

⁵⁸ *Rhetorica*, II, 15, 18 (1390 b).

⁵⁹ Al plurale, *parentes* ha anche il significato di 'antenati', 'avi'; cfr. Virgilio, *Aeneides*, VI, v. 223: «Pars ingenti subiere feretro, / triste ministerium, et subiectam more parentum / aversi tenuere facem».

⁶⁰ La formulazione boeziana, «de meritis», suggerisce il concetto di trasmissione e discendenza familiare della nobiltà, quella aristotelica, ἐντιμοέθην, l'idea di immanenza (pur all'interno di un processo di successioni generazionali).

⁶¹ *De bello Iugurthino*, 85, 25.

⁶² *Hercules furens*, vv. 337-341. Per il contesto in cui sono pronunciati dal personaggio di Lico questi versi v. cap. 1.2. Boezio ha citato poco prima, a proposito della gloria, i versi di un altro poeta tragico, EURIPIDE (*An-*

consisterebbe nella sua funzione ‘parenetica’, visto che ai nobili è in un certo senso imposto il dovere morale di non degenerare rispetto alla virtù degli antenati («quid est in nobilitate bonum, id esse arbitror solum, ut imposita nobilibus necessitudo uideatur ne a maiorum uirtute degeneret»), richiama la nota posizione sostenuta nella *Pro Sestio* (opera certo nota all’autore della *Consolatio*, ma non più al medioevo) da Cicerone; il quale però, rispetto a Boezio, da cittadino della Repubblica sottolinea l’utilità pubblica, più che individuale, di una tale virtuosa imitazione («[...] utile est rei publicae nobilis homines esse dignos maioribus suis»)⁶³.

Attraverso il tacito ricorso all’autorità degli antichi e per mezzo di un sintetico procedimento deduttivo, Boezio fornisce dunque, nella prosa, sia una definizione del concetto di ‘nobiltà secolare’ sia un giudizio di valore su di esso, evidenziandone l’inermità. Il *carmen* successivo propone, invece, l’analisi di una seconda tipologia di *nobilitas*, definibile come ‘nobiltà dell’anima’.

La teoria boeziana richiama quella, nota, proposta da Seneca nel *De beneficiis* (III, 28, 1-2), secondo la quale è vano gloriarsi dei propri antenati, dal momento che tutti gli uomini hanno una medesima origine («Eadem omnibus principia eademque origo [...]. Unus omnium parens mundus est [...]»)⁶⁴. Simile a Seneca è anche l’insistenza sul fondamento morale sul quale dovrebbe basarsi il concetto di nobiltà, con la differenza che il filosofo di Cordova insiste sulla ulteriore nobilitazione di chi possiede una disposizione a bene agire («nemo altero *nobilior*, nisi cui rectius ingenium et artibus bonis aptius»), mentre Boezio sottolinea la degenerazione di chi fomenta coi vizi i propri peggiori istinti (vv 9-10: «[...] nullus *degener* exstat / ni uitiiis peiora fouens proprium deserat ortum»). Seneca parla di ‘unico mondo’ *parens* di tutti gli uomini; Boezio riconosce invece l’esistenza di un Dio *pater* dell’intero universo,

dromaca, vv. 319-320): «ὦ δόξα, δόξα, μυρίοισι δὴ βρωτῶν οὐδὲν γεῶσι βίοντον ὄγκωσας μέγαν» (‘o gloria, gloria, che a miriadi di mortali / insignificanti la vita rendi grande’).

⁶³ *Pro Sestio*, 9, 21.

⁶⁴ Si rammenti anche *De bello Iugurthino*, 85, 15: «Quamquam ego naturam unam et communem omnium existumo...». Il v. 7 «Quid genus et proauos strepitis?» rimanda, per le scelte verbali, ancora allo *Hercules furens*, vv. 338-339: «nobiles non sunt mihi / *avi* nec altis inclitum titulis *genus*».

creatore tanto del sole, della luna e delle stelle quanto del genere umano⁶⁵. I versi chiave del *carmen* boeziano sono i vv. 5-6:

hic clausit membris animos celsa sede petitos;
mortales igitur cunctos edit *nobile germen*.

L'anima è tratta nel corpo, nel quale resta imprigionata, da una sede superna (*celsa sede*); fu infatti un nobile seme (*nobile germen*) quello che produsse il genere umano, perché fu Dio stesso artefice dell'uomo (*auctorem*, v. 8). Il passo richiama i versi delle *Metamorfosi* di Ovidio dedicati all'origine dell'uomo, direttamente creato dal sommo artefice da un seme divino (*divino semine*) oppure plasmato, a immagine degli dei, dalla terra che aveva ancora in sé i *semina* del cielo, da cui era stata da poco separata: «Natus homo est, sive hunc divino semine fecit, / ille opifex rerum, mundi melioris origo, / sive recens tellus seductaque nuper ab alto / aethere cognati retinebat semina caeli; / quam satus Iapeto mixtam pluvialibus undis / finxit in effigiem moderantum cuncta deorum»⁶⁶. Attraverso l'immagine del corpo come carcere dell'anima (v. 5)⁶⁷, Boezio accentua però il carattere platonico già presente nel testo ovidiano (nella *Repubblica*, ad esempio, Platone aveva affermato che nell'uomo vi è un qualcosa di divino, «θεοειδές τε καὶ θεοείκελον»)⁶⁸, sicché il suo punto di vista risulta del tutto compatibile con la visione cristiana dell'origine dell'uomo, creato,

⁶⁵ La formulazione si accorda con il racconto biblico di *Gen* 1, 16-17, «fecitque Deus duo magna luminaria luminare maius ut praesset diei et luminare minus ut praesset nocti et stellas et posuit eas in firmamento caeli ut lucerent super terram». Molto interessante risulta la formulazione del v. 4 del *carmen* boeziano, «ille homines etiam terris dedit ut sidera caelo», che tradotto suona 'Egli diede alla terra gli uomini come (diede) le stelle al cielo'; l'*ut*, con valore comparativo ma portatore anche, a mio avviso, di una leggera, voluta, sfumatura temporale, istituisce un significativo legame tra la dimensione terrestre e quella celeste, anticipando quanto verrà detto dell'anima umana, dotata di origine divina anche se provvisoriamente relegata alla dimensione mortale del corpo.

⁶⁶ OVIDIO, *Metamorfosi*, I vv. 78-83. Si osservi che l'immagine successiva (vv. 84-86) dell'uomo che, a differenza degli altri animali, ha il viso rivolto verso l'alto e il privilegio/dovere (cfr. il verbo «iussit») di drizzare lo sguardo al cielo («pronaque cum spectent animalia cetera terram, / os homini sublime dedit caelumque videre / iussit et erectos ad sidera tollere vultus») sarà ampiamente ripresa dagli autori cristiani, nei quali diverrà un consolidato *tópos*.

⁶⁷ Sulla concezione platonica dell'unione dell'anima con il corpo come caduta cfr. almeno *Gorgia* 493a; *Cratilo* 400c; *Fedone* 81e, 82e, 83c-d.

⁶⁸ PLATONE, *Repubblica*, VI, 13 [501 b]: «ὅπ' ἐκείνου τεκμαιρόμενοι, ὃ δὴ καὶ Ὅμηρος ἐκάλεσεν ἐν τοῖς ἀνθρώποις ἐγγγόμενον θεοειδές τε καὶ θεοείκελον». Il personaggio di Socrate cita Omero; in effetti, nell'*Iliade* Agamennone chiama Achille θεοείκελον, 'simile a un dio' (I, v. 131), ma in un contesto ovviamente privo del profondo sostrato filosofico dell'opera platonica.

secondo il racconto della Genesi, a ‘immagine e somiglianza’ di Dio (*Gen* 1, 26-27, «et ait faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram [...] et creavit Deus hominem ad imaginem suam [...]). Alla nobiltà ‘secolare’, indicante un vuoto e futile privilegio di schiatta, Boezio oppone dunque una più alta nobiltà ‘spirituale’, predicabile di ogni singolo uomo in virtù della comune origine divina dell’intero genere umano. In tale prospettiva, nessuno, qualunque sia la sua razza o la sua stirpe (*genus*), può essere considerato ignobile (*degener*), tranne colui che tradisca la propria nobile nascita abbandonandosi ai vizi.

Una sorprendente sintesi dei due temi del ‘seme’ e della ‘immagine’ divini è già presente, del resto, nel *Liber ad Gregoriam in Palatio constitutam*, testo attribuito a Arnobio il Giovane e verosimilmente anteriore, seppur di poco, alla *Consolatio*. Vi si afferma che l’anima è figlia di Dio e partecipe della sua eternità; creata a sua immagine (*Deo imago consimilis*), e come tale anch’essa in qualche modo ‘dea’ del proprio corpo, essa trae origine da un *semen* celeste:

«Est enim anima caelesti stirpe progenita, ad quam Deus loquitur dicens: ‘Audi filia, et uide’. Nec inmerito filiam uocat, quam suae condidit aeternitati participem, et deam quodammodo corporis fecit; cui semen e caelo est, cuius Deo imago consimilis, et angelica omnis conpago membrorum».

Nel testo di Arnobio *semen* celeste e *imago Dei* tendono a coincidere, rimandando entrambi all’origine divina dell’uomo, implicitamente riconosciuta come una forma di *nobilitas*; nel periodo seguente, infatti, l’autore contrappone all’alta dignità ontologica della stirpe umana la vanità della nobiltà di sangue (*corporis nobilitas*), che è legata alle più basse funzioni e agli istinti della carne e il cui seme trae origine dal vizio:

«Est autem corporis nobilitas uana, cuius semen ex uitio, ex pollutione propago, ex sorde substantia, ex faece nata lubricae uoluptatis, quam partus dolentis excipit, et gemitus lactantis effundit».

(*ibid.*)

4.2.1. *Appendice: Giovanni di Salisbury*

Risulta di un certo interesse un passo del *Polycraticus* di Giovanni di Salisbury (1110-1180 ca), nel quale l'autore incrocia il noto verso di Giovenale, «Nobilitas sola est atque unica virtus» (VIII, v. 110), con l'opinione di Boezio per cui l'unico aspetto positivo del titolo di nobiltà consiste nel fatto che esso dovrebbe spingere a perseguire la *probitas*. La *generositas* è ridotta da Giovanni al rango di semplice *manifestatio morum*; discendere da una stirpe aristocratica significa cioè rendere visibile a tutti (per la propria rilevanza sociale e conseguente 'notorietà') la propria condotta morale, ottenendone gloria oppure ignominia⁶⁹:

«Nobilitas sola est, atque unica virtus'. Ergo generositas, et clari sanguinis lumen, etsi ea magnum quid esse per se Simonides gloriatur, nihil aliud sunt quam morum manifestatio: gloriosa quidem, si boni fuerint, ignominiosa si mali. Hoc tamen unum meo iudicio, quidquid ille sentiat, bonum habet generositas, quod necessitatem indicit probitatis. At rerum copia nunc avaritiam accendit, nunc in exitium et exterminium sui luxuriam instruit»⁷⁰.

(*Polycraticus*, VII, 15)

4.3. *L'età carolingia: Alcuino, Rabano Mauro, i Libri carolini*

La rinascita carolingia, preparata nei secoli precedenti dalla silenziosa e ininterrotta attività degli *scriptoria* monastici e delle scuole abbaziali ed episcopali, è una stagione straordinaria non solo per lo sforzo di riorganizzazione amministrativa e scolastica, ma anche per la riscoperta, lo studio e la rimeditazione delle opere, cristiane e profane, del passato. A tale grande operazione culturale non corrisponde però (almeno fino al *De praedestinatione* di Giovanni Scoto) un altrettanto originale livello speculativo; come stabilito dal Concilio di Francoforte del 794, presieduto da

⁶⁹ Per un concetto simile si veda *De Bello Ingurthino*, LXXXV, 23: «Et profecto ita se res habet: maiorum gloria posteris quasi lumen est; neque bona neque mala eorum in occulto patitur», e GIOVENALE, *sat.* VIII, vv. 138-139: «incipit ipsorum contra te stare parentum / nobilitas claramque facem praeferre pudendis».

⁷⁰ PL 199, col. 773.

Carlo Magno⁷¹, le risposte a problemi e questioni filosofiche e teologiche dovevano essere ricercate all'interno di quanto già autorevolmente affermato dai Padri della Chiesa⁷²:

«Tenete vos intra terminos Patrum, et nolite novas versare quaestiunculas; ad nihilum enim valent nisi ad subversionem audientium. Sufficit enim vobis sanctorum Patrum vestigia sequi, et illorum dicta firma tenere fide»⁷³.

Tuttavia, il poderoso e mirabile sforzo di recupero, lettura, ruminazione, interpretazione, scomposizione e ricomposizione, rielaborazione degli scritti dei Padri intrapreso dai dotti dell'epoca può spesso condurre a formulazioni relativamente originali che, per quanto costituite di materiali prelevati dalla tradizione (ricombinati però, negli autori maggiori, con raro acume e amorevole sottigliezza critica) possono risultare decisive nel modificare o riorientare un sistema di significati. È questo, in parte, anche il caso del concetto di *nobilitas*, riguardo al quale la letteratura di epoca carolingia non introduce innovazioni significative, ma fornisce un impulso decisivo all'affermazione della nozione di nobiltà metafisica.

Riprendendo l'antico *tópos*, Alcuino di York, vero e proprio 'ministro della pubblica istruzione' nel grande progetto di riforma culturale di Carlo Magno, si prodiga spesso nel suo vasto epistolario affinché i personaggi nobili e potenti con cui è in contatto non vengano meno al dovere morale di far corrispondere alla nobiltà di

⁷¹ Per un rapido ragguaglio sul Cocilio di Francoforte si veda *Dizionario dei Concili*, dir. da Pietro Palazzini, Istituto Giovanni XXIII, Città Nuova Editrice, Roma, 1964, pp. 86-87.

⁷² Cfr. TOLOMIO 1979, p. 25.

⁷³ Tale atteggiamento culturale si riscontra anche nelle parole pronunciate da Carlo Magno nel medesimo concilio: «Apostolicae sedi et antiquis ab initio nascentis ecclesiae et catholicis traditionibus tota mentis intentione, tota cordis alacritate, me conjungo. Quicquid in illorum legitur libris, qui divino Spiritu afflati, toti orbi a Deo Christo dati sunt doctores, indubitanter teneo; hoc ad salutem animae meae sufficere credens, quod sacratissimae evangelicae veritatis pandit historia, quod apostolica in suis epistolis confirmat auctoritas, quod eximii Sacrae Scripturae tractatores et praecipui Christianae fidei doctores ad perpetuam posteris scriptum reliquerunt memoriam». Per un ulteriore esempio di richiamo all'autorità dei Padri, si veda anche la prefazione al *De praedestinatione* di Ratramno di Corbais: «Et quia hujus quaestionis, id est de praedestinatione, profundum valde mysterium est, statui prius de divina dispositione sanctorum Patrum proferens testimonia dicere, deinde ad praedestinationis narrationem venire: ut cum probatum fuerit universa quae geruntur in mundo divinae dispensationis secretis moderari, facilius intelligentiae via pareat ad praedestinationis manifestationem» (PL 121, col. 14).

sangue la nobiltà di costumi⁷⁴. Si discosta leggermente dal tenore generale la lettera *ad Aedilredum regem*, in cui la consueta esortazione è accompagnata dal monito (fondato sull'autorità di Giovanni) a non perdere la propria nobiltà divenendo servo del peccato:

«Propter familiaritatem dilectionis familiares tibi soli litteras scribere curavi. Et quia semper te amabo, semper te admonere non cessabo, ut Dei voluntati subditus, Dei protectione dignus efficiaris, et nobilitas regiae sublimitatis magna morum nobilitate honorificetur. Non est liber vel nobilis qui peccatis serviet, dicente Domino: 'Omnis qui facit peccatum, servus est peccati' [Io 8,34]. Non decet te in solio sedentem regni rusticis vivere moribus. Ira tibi non dominetur, sed ratio...»⁷⁵.

(*ep.* 13)

Simile è la prospettiva di un'altra lettera, nella quale si afferma che l'uomo è reso 'ignobile' dal peccato. In questo caso, però, la formulazione è più interessante. Alcuino introduce la questione dell'anima umana come 'inclita immagine di Cristo'; la degenerazione è possibile perché, grazie al sacrificio di Gesù, Redentore della colpa antica, ogni uomo è di partenza 'nobile':

«'Quis dabit capiti meo aquam et fontem lacrymarum oculis meis' [Ier 9,1], ut plangam, non imaginariam civitatem Chaldaea perituram flamma, sed animam, imaginem Christi inclutam, et infinita permansuram aeternitate? Heu! Heu! Infelix anima! Ex pretio sanguinis Christi nobilis, sed ex peccati contagione ignobilis...»⁷⁶.

(*ep.* 207 [*ad filium prodigum*])

⁷⁴ Cfr. *ep.* 38 *ad Pippinum*: «Et tu, excellentissime juvenis, nobilitatem generationis morum nobilitate adornare studeas; et Dei omnipotentis voluntatem, atque honorem tota virtute implere contende, quatenus illius inestimabilis pietas solum regni tui exaltet, et terminos dilatet, et gentes tuae subiciat potestati» (PL 100, col. 197); *ep.* 125 *ad Gundradam virginem cognomento Eulaliam*: «Esto caeteris in palatio virginibus totius bonitatis exemplar, ut ex tua discant sancta conversatione seipsas custodire, vel cadentes resurgere. Praeveniant in conversione faciem iudicis. Sint nobiles in moribus, sicut sunt nobiles ex parentibus. Non serviant carnali desiderio, sed Christi magisterio» (ibid., col. 361); *ep.* 181 *ad quendam*: «Et quia Deus te honore nobilem fecit, esto quoque et moribus nobilis» (ibid., col. 452); *ep.* 43 *ad Carolum Magnum* (ma in contesto un po' differente): «In hanc vestram Deo amabilem, et vitae laudabilem semper proficere et gaudere agnovi diligentiam; et nobilitatem saecularis prosapiae maiore mentis nobilitate exornare» (ibid., col. 210).

⁷⁵ PL 100, col. 161.

⁷⁶ PL 100, col. 482.

La questione è esposta in modo meno sintetico e più chiaro in un passo del *De fide sanctae et individuae Trinitatis*. Dopo aver affermato che la nobiltà delle creature razionali, uomini e angeli, consiste nel loro libero arbitrio, Alcuino spiega che l'uomo, creato 'a immagine' di Dio, ha perso la propria *dignitas* a causa del peccato, spinto dal malvagio consiglio degli invidiosi angeli ribelli (il concetto si trova anche nell'*Enchiridion*, «Elevatus est homo honore imaginis Dei et libero arbitrio nobilitatus: sed hoc male usus allisus est et dejectus in hanc convallem lacrymarum»)⁷⁷. Dio ha però avuto misericordia dell'uomo e, attraverso l'invio di suo figlio, ha voluto riportarlo alla sua nobiltà originaria («ad pristinae dignitatis nobilitatem»); Cristo, assumendo la forma mortale, ha insegnato all'uomo a vincere il diavolo per mezzo della giustizia e a risollevarsi, così, alla primigenia condizione di volontario amore per Dio:

«Duas enim creaturas rationales condidit creator: unam coelestem, alteram terrestrem; et *utramque liberi arbitrii potestate nobilitavit*, ut voluntarie in dilectione Dei, et divinae potentiae laude perpetualiter atque beate permaneret. Sed quia prior, id est, angelica, non tamen tota, propria delectando potentia, ab amore summi boni recedens, in seipsam delapsa, sui homicida facta est, aerumnosam atque poenalem impietatis suae aeternitatem experta: proinde invidia contra hominem inardescens, ne coelestem beatitudinis sedem possideret, incitavit eum ad peccandum, efficiens eum suae socium miseriae, quasi quoddam solatium sibi esset cum plurimis poenas pati: vel etiam ut injuria creatori inureretur, si creatura ad imaginem suam condita, perduto dignitatis suae nomine et numine, suae subderetur impietati. Quod pius conditor non passus, miseratus hominem, *reformare eum volens ad pristinae dignitatis nobilitatem*, misit unicum Filium suum hominem suscipere, ut idem, qui Deus erat ex Deo, esset homo ex homine, et immortalis haberet aliquid unde mori potuisset. Assumpsit itaque Dei Filius ex mortalitate nostra, unde salva sua immortalitate, mortalis esset, et diabolum hominis victorem magis vinceret justitia quam potentia, ut ostenderet utrumque, et perpetuam aequitatis suae justitiam, et aeternae bonitatis [suae] misericordiam. Justitiam in angelo homicida sui ipsius atque hominis; in homine vero ab eodem perduto misericordiam, quem gratuito magnae pietatis suae munere redimere voluit»⁷⁸.

(*De fide sanctae et individuae Trinitatis*, III, prol.)

⁷⁷ *Exp. in ps.* 101, v. 11 (PL 100, col. 589).

⁷⁸ PL 100, coll. 37-38.

L'importanza della *iustitia* viene sottolineata da Alcuino anche nel *De virtutibus et vitiis*: «Justitia est animi nobilitas, unicuique rei propriam tribuens dignitatem»⁷⁹. Il concetto è ripreso dall'allievo Rabano Mauro nel *Tractatus de anima*, ove la densa formulazione del maestro viene per così dire 'volgarizzata', attraverso la soppressione e la parafrasi del termine *dignitatem*, sostituito da un più chiaro (anche se meno efficace e ricco di implicazioni di senso) *debitam... retributionem*: «Justitia ergo est propria nobilitas animi, quae unicuique debitam praestat retributionem. Bonis, scilicet dignam retribuens laudem: pravisque et malignis, debitam ingerens vituperationis reprehensionem»⁸⁰.

Alcuino si muove, come si è detto, nel solco della tradizione. In base a questa egli può ravvisare nell'umiltà la virtù che consente di divenire 'nobile', innalzandosi dalla terra al cielo⁸¹; e sempre seguendo la tradizione può parlare, a proposito della discendenza di Cristo dal re Davide, di due nobiltà, l'una 'umana', l'altra riferita *ad Deitatis gloriam*⁸²; o riconoscere la superiorità della nobiltà spirituale rispetto a quella carnale⁸³. Inoltre, riprendendo una tematica ambrosiana, può applicare la definizione di *nobile genus* alla categoria dei religiosi, senza perdere l'occasione di esortare, anche in questo caso, a perseguire un'adeguata nobiltà di costumi:

«Quid laus parentum proficit, si sectatores illorum non erint praeceptorum post eos? Vos vero filii estis sanctorum, vos nobile genus et regale sacerdotium, in Ecclesia Christi nutriti: nobilitatem vestram bonis moribus ostendite, quatenus plurimi vestris bonis exemplis erudiantur, et qui vos foris videat, a vobis discat quomodo vivere debeat»⁸⁴.

(ep. 15 [ad fratres Gyroensis ecclesiae])

⁷⁹ *De virtutibus et vitiis*, XXXV (PL 101, col. 637).

⁸⁰ *Tractatus de anima*, IX (PL 110, col. 1117).

⁸¹ Ep. 97: «Quanto magis nos de stercore paupertatis ad sedem gloriae sublimati, dignitatem nostram humilitatis officio sublevare debemus. Haec est quae ignobilem facit nobilem, et quae terrenum animal ad coeleste elevat tribunal» (PL 100, col. 307).

⁸² *Contra Felicem Urgellitanum episcopum*, VI, 2: «Si enim humana nobilitas alicujus momenti vel dignitatis aestimanda est, quis nobilior ipso David rege, ex cujus semine quasi de regalis excellentiae nobilitate, non servilis conditionis ignobilitate Christus nasci voluit in mundo? Si ad Deitatis gloriam respicis, quis Dei Filio, qui in duabus naturis unus atque idem fuit, aequari potest, cui nullus sanctorum nobilitate vel libertate, vel potestatis privilegio similis esse potuit vel poterit?» (PL 101, col. 201).

⁸³ *De virtutibus et vitiis*, III: «Nobilior est generatio spiritualis quam carnalis, de qua in Evangelio ipsa Veritas ait: 'Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu [sancto], non potest introire in regnum Dei' [Io 3,5]» (PL 101, col. 616). Il passo, pseudo-agostiniano, è anche in Rabano Mauro, *Homilia* 45 (PL 110, col. 85).

⁸⁴ PL 100, col. 167.

La *nobilitas*, con conseguente, topico richiamo alla necessaria dignità morale, viene attribuita da Alcuino anche a coloro che sono ‘figli di Dio’, espressione che non indica l’intera stirpe degli uomini, ma è da intendere come riferita agli ‘uomini consacrati a Dio’ o con il battesimo (i cristiani in generale), come in un passo del *De confessione peccatorum*, oppure con i vóti (si torna cioè al tema della nobiltà dei religiosi), come nella lettera *ad fratres Iuvavensis ecclesiae*:

«Noli degeneris animi esse. Dei Filius in baptismo consecratus es: sed tam excellens nobilitas, non nisi [magna] morum dignitate conservari poterit. Coelestis Pater, imo omnium Dominus peccatis subditos dedignatur habere filios»⁸⁵.

(*De confessione peccatorum*, VI)

«Summa nobilitas est filium esse omnipotentis Dei. Sed haec nobilitas magna morum dignitate promerenda est. Non enim estis vestri, sed Christi, qui vos magno emit pretio, hoc est, suo sanguine»⁸⁶.

(*ep.* 93 [*ad fratres Iuvavensis ecclesiae*])

L’opera di Alcuino – ne è prova la continua insistenza sul luogo comune della *nobilitas morum* – pare dunque non aggiungere molto al dibattito sulla nobiltà, rimanendo, come invocato nel Concilio di Francoforte, all’interno dei *terminos Patrum*, cioè dei concetti e delle categorie fissati dalla tradizione. Tuttavia, alcuni utilizzi di ‘nobile’ e ‘nobiltà’, pur non essendo portatori di novità dal punto di vista speculativo, hanno l’effetto di produrre un ampliamento del campo semantico del termine *nobilitas*. Alcuino parla di nobiltà in riferimento alla condizione ontologica dell’uomo: egli è nobile in quanto creato ‘a immagine’ di Dio, secondo il racconto della Genesi (1, 26-27), ed è nobile in quanto dotato di anima razionale. In realtà, come sappiamo, tale concezione non è del tutto originale nella letteratura cristiana, essendo già

⁸⁵ PL 101, col. 654.

⁸⁶ PL 100, col. 299. Cfr. anche *ep.* 14 (*ad fratres Wirensis et Gyrvensis ecclesiae*), in cui non si parla esplicitamente della nobiltà dei «filios Dei», che però sembra essere una conseguenza logica del fatto che ad essi si addica la «morum nobilitas»: «Vos decet, ut filios Dei, morum nobilitas, vitae sanctitas, vestimentorum modestia» (PL 100, col. 165).

presente – a volerci limitare agli esempi più significativi⁸⁷ – in un passo dei *Moralia in Iob* (XX, 16) di Gregorio Magno (che non sembra però esercitare un influsso diretto su Alcuino) e, in forma diversa, nella teoria del *nobile germen* esposta da Boezio nella *Consolatio philosophiae* (III, c. 6). Tuttavia, come sarà chiaro più avanti, l'opera di Alcuino, insieme a un altro gruppo di testi di epoca carolingia, risulta decisiva per l'affermarsi di un concetto di 'nobiltà ontologica' che sarà pienamente sviluppato tra XII e XIII secolo, quando riprenderà vigore, per le mutate condizioni socio-politiche, il dibattito sulla nobiltà.

In Alcuino, troviamo una prima traccia di tale posizione in una lettera scritta a una religiosa, in cui il tema della nobiltà della 'immagine di Dio' è però solo accennato, e subito abbandonato a favore del *tópos* della nobiltà interiore e dell'invito a perseguire l'umiltà, non la superbia («Primo omnium te de Dei charitate admoneo, et nobilitatem imaginis illius serva [...]. Noli de terrena nobilitate gloriari, sed gratias age ei qui, dum te hominem esse voluit, tam sublimes et claros tibi perdonavit parentes, quorum nobilitatem non superbia, sed humilitate proseguere»)⁸⁸. Più articolata e coerente è la prospettiva illustrata nel *De animae ratione*, trattato sull'anima scritto su richiesta di Gundrada, cugina di Carlo Magno, soprannominata 'Eulalia' nell'Accademia Palatina. Alcuino sostiene che l'anima umana è nobile 'se ama colui grazie al quale ella è ciò che è', cioè se ama Dio, che l'ha creata a propria immagine e somiglianza:

⁸⁷ Considerato il carattere 'onnivoro' delle letture dei dotti di epoca carolingia, che compulsavano anche gli scritti dei Padri che noi definiremmo 'minori' e che, oltretutto, potevano attingere a testi antichi oggi perduti, dobbiamo immaginare che la nozione di *nobilitas* metafisica potesse derivare loro da fonti diverse; noi abbiamo indicato (al di là della specifica accezione di *generositas* presente in Novaziano, Cipriano e Agostino) Apponio, *In Canticum Canticorum expositio*, IX, 84, e Arnobio il Giovane, *Liber ad Gregoriam in Palatio constitutam*, II.

⁸⁸ *Ep.* 232 (*ad Gislam*): «Primo omnium te de Dei charitate admoneo, et nobilitatem imaginis illius serva; et cuius viri sponsa esse coepisti, semper rememora. Inclytus est valde et gloriosus sponsus tuus, qui alium ornatum in te non quaerit nisi spiritalem; non tortas crinium alligationes, sed rectas morum bonorum conligationes; nec vestimentorum vanum exterius nitorem, sed sanctitatis et castimoniae nobilem interius splendorem [...]. Noli de terrena nobilitate gloriari, sed gratias age ei qui, dum te hominem esse voluit, tam sublimes et claros tibi perdonavit parentes, quorum nobilitatem non superbia, sed humilitate proseguere; et maxime in eo gaude, quia alterius noluit te esse sponsam, ni suam» (*PL* 100, coll. 509-510). Il tema della nobiltà interiore torna anche poco dopo, quando si accenna ai maestri che hanno istruito Gislà: «De quibus sapientiae vestrae me scribere supervacuum aestimo, quia in utrisque ab optimis ac nobilissimis magistris a prima aetate abundantius imbuta es, et excellens naturaleque animi tui ingenium te ubique docet».

«Et haec sola anima nobilis est, si illum amat a quo est quod est; qui illam talem creavit, ut in se sui ipsius imaginem et similitudinem haberet impressam, et digna Dei esset habitatione, secundum modum, quem quaelibet creatura in se Creatorem habere possit; sic ordinata, ut id quod sibi excellentius est, id est Deus, tota amaret intentione: et id quod sibi inferius est, id est carnem, toto regeret studio»⁸⁹.

(*De animae ratione*, II)

La posizione è chiarita e specificata da un passo successivo, nel quale si spiega che l'anima è resa nobile ed eccellente dalla *imago et similitudo* del Creatore nella sua parte principale: la *mens*, cioè l'anima razionale. In quanto immagine di Dio, l'anima umana è dunque per natura *magna... et nobilis*; solo il vizio può renderla *ignobilis*, senza tuttavia che gli effetti di esso possano influire sulla sua struttura profonda (l'*imago Dei*, appunto)⁹⁰. In altre parole, l'anima può farsi ignobile moralmente, ma resta ontologicamente nobile (vedremo più avanti che tale distinzione, qui appena suggerita, sarà sviluppata da altri autori, che distingueranno tra *imago*, struttura profonda, e *similitudo*, adeguamento morale ad essa)⁹¹:

«Est quoque anima imagine et similitudine sui Conditoris in principali sui parte, quae mens dicitur, excellenter nobilitata. Quae imago tandem in ea clara et pulchra est, si toto Deo Conditori desiderio vineta est. Quamvis vero vilis et deformis a Deo recedens efficiatur, tamen si ratione viget, vel intellectu sentit, manet in ea quaedam naturae dignitas suae. Unde de tali anima, a sui Conditoris recedente dilectione, divina dicit Scriptura: 'Quanquam in imagine Dei ambulet homo, tamen vane conturbatur; thesaurizat, et ignorat, cui congregat ea' [Ps 38,7]. Nec hanc vanitatem auferre posse ostendit ab ea imaginem Dei: quanquam scilicet magna sit natura anima humana, tamen vitari potest, quia summa non est: tamen quia summae naturae imago est, id est, divinae, magna est natura, et nobilis. Nobilis a Conditore creata, sed ignobilis vitio proprio fac-

⁸⁹ PL 101, col. 639.

⁹⁰ Alcuino riprende una tematica già affrontata da Agostino in *De Trinitate*, 14, 4, 6, sostituendo però all'espressione «magna et mira natura» del vescovo di Ippona la dittologia «magna [...] et nobilis».

⁹¹ Al cap. IX Alcuino fornisce una spiegazione più articolata, pur non distinguendo tra *imago* e *similitudo*, tra nobiltà 'ontologica' e nobiltà morale. Il Creatore ha glorificato l'anima dell'uomo con due doni: eternità e beatitudine. L'eternità non può essere persa, essendo il fine per cui l'anima è stata creata; la beatitudine, invece, può essere conservata, o riacquistata, solo perseguendo le virtù divine (giustizia, misericordia, bontà, santità, carità). L'anima che si abbandona ai peccati, seguendo le parti concupiscibile e irascibile più di quella razionale, diviene viva per metà: conserva necessariamente l'eternità, ma perde la beatitudine della visione e della 'inabitazione' di Dio: «Semiviva erit anima, si propter vitia et iniquitates, beatitudinem visionis et habitationis Dei perdiderit; ad quam autem creata est, aeternitatem perdere non potest. Mutabitur enim propter peccata sua beatitudo in miseriam; et hoc erit, si concupiscentia vel ira plus dominabitur in homine quam ratio, in qua sola praecellit animantibus» (PL 101, col. 643).

ta, id est, dum a Dei declinat servitio, sua volens uti potestate, quod est primum malum omni rationali creaturae»⁹².

(ibid., V)

Alcuino torna sulla questione dell'originaria nobiltà dell'anima umana poco più avanti, illustrando come sia proprio la ragione ciò che rende l'anima dell'uomo più nobile rispetto a quella degli altri esseri animati, dotati, secondo la tradizione platonica seguita anche da Agostino, delle sole parti concupiscibile e irascibile:

«Sciendum est certissime, animam, si in ea nobilitate permansisset qua condita est a Creatore, omnimodis immortalem esse, sicut sanctorum animae sunt; sed dum libero arbitrio, spiritu instigante maligno, depravata est, partim mortalis ex immortalis facta est, sed non tota. Sicut corporis vita anima est, ita animae vita Deus est. [...] Sicut enim loquela praecellit in carne caeteris animantibus, ita et anima ratione sola nobilior est eis, quae omnes carnales concupiscentias et animi motus quasi domina et regina de sublimi aequitatis sede regere et temperare debet»⁹³.

(ibid. IX)

La teoria della nobiltà esposta nel corso del trattato viene infine ripresa e fissata nei versi del bel *carmen elegiacum*, dal carattere 'boeziano' e denso di reminiscenze classiche, posto quasi al termine dell'opera. L'uomo, unica creatura dotata di senso e ragione, è stato creato da Dio per essere felice ed eterno e per dominare su tutto il mondo; egli solo è 'meravigliosa immagine di Dio', capace di conoscere il Creatore nella 'rocca', cioè nella parte più elevata, della propria anima razionale (*Creatorem mentis in arce suum*)⁹⁴. Per questo motivo è nobile la natura dell'anima umana, capace di scrutare (*cernere*) e penetrare (*sagacis*), anche se costretta nella prigione del corpo, tutta la realtà a lei sottoposta (mare, terre, cielo):

⁹² PL 101, col. 641.

⁹³ PL 101, col. 643.

⁹⁴ Il concetto viene ribadito con chiarezza nel seguente *carmen adonicum* in metro senario, in cui l'uomo, unica tra le creature, è definito 'grande immagine' del Creatore 'nella rocca della sua mente': «Te homo laudet, / alme Creator, / pectore, mente, / pacis amore: / non modo parva / pars quia mundi est, / sed tibi, sancte, / solus imago / magna, Creator, / mentis in arce, / pectore puro / dum pie vivit» (PL 101, col 648; per facilitare la comprensione del testo latino ho leggermente modificato la punteggiatura). Il legame tra nobiltà e parte razionale dell'anima si trova anche nelle *Interrogationes et responsiones in Genesin*, int. 9, «Cur homo sexto die creatus est, cum propter rationem nobilior caeteris esset creaturis, quae ante [sex diebus] factae sunt», e int. 36, «Quare de solo homine dictum est: *Faciamus hominem* [Gen 1,26]; de aliis autem creaturis legitur: *Dixit Deus?* 'Ut videlicet, quae rationalis creatura condebatur, cum consilio facta videretur, et ut ejus nobilitas ostenderetur'» (PL 100, col. 520).

Qui mare, qui terram, coelum qui condidit altum
 qui regit imperio cuncta creata suo,
 jusserat hic hominem rebus dominare sub astris,
 qui sensu solus et ratione viget:
 qui valet inter enim viventia, noscere mundi
 jamque Creatorem mentis in arce suum.
 Factus ab aeterno, felixque aeternus ut esset
 mira quidem magni solus imago Dei;
 nobilis exinde est animae natura sagacis,
 atque potens sensu cernere cuncta suo
 quae mare, quae terras, coelum quae pervolat altum,
 quamvis sit carnis carcere clausa suae⁹⁵.
 (ibid., *elegiacum carmen*, vv. 1-10)

Un interessante contributo all'ampliamento semantico di 'nobiltà' e 'nobile' viene fornito anche da Rabano Mauro. Come Alcuino, che era stato suo maestro nel monastero di Saint-Martin di Tours, anche Rabano utilizza i termini in contesti tradizionali, sia per affermare che nello scegliere i propri ministri Dio non bada alla nobiltà di sangue, ma a quella dell'anima⁹⁶; sia per spiegare che in un versetto del libro della *Sapienza* (8, 3, *Generositatem glorificat contubernium habens Dei*) il sostantivo *generositatem* va riferito alla 'nobiltà' di Cristo-Sapienza⁹⁷; sia per sottolineare che colui che, pur ignobile per nascita, si dimostra nobile per fede e conoscenza, è da preferire a quanti si vantano della propria origine aristocratica⁹⁸. In un brano del commento

⁹⁵ PL 101, col. 647. I versi finali del *carmen* rivelano, però, che tale teoria della nobiltà non è perseguita in modo sistematico nel trattato, visto che il termine *nobilitas* viene qui riferito alla costanza nell'occuparsi esclusivamente delle cose del cielo (posizione che ricorda quella, vista sopra, di Gregorio Magno nel commento al primo libro dei Re): «Quocirca incubuit magnum nos namque necesse, / ut pia pertractet mens bene digna Deo: / quatenus inspiciat tantum tractare superna, / jam plenum sancto pectus amore Dei. / Haec vera est animae vere super omnia nostrae / gloria, nobilitas, atque beata quies» (vv. 43-48; PL 101, col. 648).

⁹⁶ Cfr. *Commentarii in Exodum*, IV, 23: «Beseleel quoque ex tribu Juda qui de Lia libera natus est processit, et Ooliab de tribu Dan qui fuit filius Balae ancillae Rachel progenitus est; spiritualiter nobis innuens, quia non solum nobiles, sed etiam ignobiles, quantum ad saeculi dignitatem pertinet, ad regimen Ecclesiae eliguntur, quia juxta Petri vocem, non est personarum acceptor Deus, sed in omni gente qui timet Deum et operatur justitiam, acceptus est illi. Non enim Deus nobilitatem carnis, sed nobilitatem animi pensat, et solummodo recta fide et bonis operibus apud Deum discernimur ab illis» (PL 108, coll. 244-245).

⁹⁷ *Commentarii in librum Sapientiae*, II, 5: «Generositas ergo atque nobilitas est unigeniti Filii, aeternum et omnipotentem habere Patrem, cum quo ipse coequalis et coaeternus ab initio manet: quia 'in principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum. Et Verbum caro factum est, et habitavit in nobis, et vidimus gloriam ejus, gloriam quasi unigeniti a Patre, plenum gratiae et veritatis' [Io 1, 1.14]» (PL 109, col. 705).

⁹⁸ *Commentarii in Ecclesiasticum*, III, 3: «Servo sensato liberi servient' [Sir 10, 28]. Hoc juxta historiam saepe evenit, quod ille qui ignobilis est genere, sed nobilis fide et scientia Scripturarum, illis, qui de nobilitate generis se jactitant, praeferatur, sicut in Proverbiis scriptum est: 'Servus sapiens dominabitur filiis stultis, et inter fra-

all'*Ecclesiastico*, Rabano riprende però lo specifico significato di nobiltà già proposto da Alcuino nel *De animae ratione*. Nella prima parte, egli afferma che l'uomo – anzi, agostinianamente, l'uomo interiore – è nobile perché la sua anima è per natura immagine di Dio, tanto della sua *unitas* quanto della *Trinitas* (come Dio, l'anima possiede i caratteri di *esse*, *vivere* e *sapere*; inoltre, benché abbia una sola natura, possiede in sé tre distinte *dignitates*, intelletto volontà memoria):

«Quae imago diligentius ex interioris hominis nobilitate est consideranda. Primo quidem, ut sicuti Deus unus semper et ubique totus est, omnia vivificans, movens et gubernans, sicut Apostolus confirmat, quod in eo 'vivimus, move-mur et sumus' [*At* 17, 28], sic anima in suo corpore ubique tota viget, vivificans eum, movens et gubernans; nec enim in majoribus corporis sui membris major et in minoribus minor, sed in minimis tota, et in maximis tota, et haec est imago unitatis omnipotentis Dei quam anima habet in se; quae quoque quamdam sanctae Trinitatis habet imaginem, primo in eo, quia sicut Deus est, vivit, et sapit. Est quoque et alia trinitas in ea, qua ad imaginem sui conditoris perfectae quidem et summae Trinitatis (quae est in Patre et Filio et Spiritu sancto) condita est; et licet unius sit illa naturae, tres tamen in se dignitates habet, nempe intellectum, voluntatem et memoriam, quod idem, licet aliis verbis, in Evangelio designatur dum dicitur: 'Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota anima tua, et ex tota mente tua' [*Mat* 22, 37]; id est, ex toto intellectu, et ex tota voluntate, et tota memoria»⁹⁹.

(*Commentarii in Ecclesiasticum*, V)

Nella seconda parte, Rabano spiega invece che, mentre l'essere *imago Dei* riguarda la struttura profonda, ontologica, dell'anima umana, la 'nobilissima' *similitudo* afferisce invece alla sfera morale («in moribus cernenda est») e può dunque essere persa dall'uomo degenerare, che cessi di seguire le virtù divine abbandonandosi al peccato:

«Nunc vero de similitudine aliqua intellige, quae in moribus cernenda est, ut sicut Deus creator, qui hominem ad similitudinem suam creavit est charitas, est bonus, et justus, atque mitis, mundus et misericors, et caetera virtutum sanctarum insignia quae de eo leguntur, ita homo creatus est, ut charitatem haberet,

tres haereditatem dividet' [*Prov* 17, 2] [...]. Juxta allegoriam vero, servus ecclesiasticus, qui devota mente religionem servat Christianam, praeponitur nobilibus synagogae filiis, secundum illud quod scriptum est: 'Major serviet minori' [*Gen* 25, 23] et 'Jacob dilexi, Esau autem odio habui' [*Mal* 1, 3; i due passi sono però accostati già in *Rom* 9, 12-13]» (PL 109, coll. 836-837).

⁹⁹ PL 109, col. 874.

ut bonus esset et justus, ut patiens atque mitis, mundus et misericors foret: quas virtutes quanto plus quisque in seipso habet, tanto propius est et maiorem sui conditoris gerit similitudinem. Si vero (quod absit) aliquis per devia vitiorum et divortia criminum ab hac nobilissima sui factoris similitudine degener aberrat, similitudinem Dei in se non conservat»¹⁰⁰.

(ibid.)

Il brano dei *Commentarii in Ecclesiasticum* ha il pregio di presentare in modo chiaro la questione della *nobilitas* dell'anima umana; essa appartiene tanto alla *imago Dei*, forma interiore dell'uomo («quae imago diligentius ex interioris hominis nobilitate est consideranda»), quanto alla *similitudo*, cioè l'adeguamento morale ad essa («ab hac nobilissima sui factoris similitudine»). Tuttavia, la posizione di Rabano Mauro non può essere definita originale; mi pare evidente, infatti, che il testo dipenda quasi completamente da un breve scritto su *Gen* 1, 26, già assegnato ad Ambrogio e ad Agostino e attribuito invece nella *Patrologia latina* ad Alcuino, perché ritrovato in tre codici, adespoto, incluso tra gli altri suoi opuscoli¹⁰¹; tra questo breve testo e il brano di Rabano sembra esistere una corrispondenza diretta, dato che il passo del commento in *Ecclesiasticum* risulta identico allo scritto su *Gen* 1, 26, salvo due lievi differenze¹⁰².

¹⁰⁰ PL 109, col. 875.

¹⁰¹ Cfr. la breve introduzione premessa al testo in PL 100, col. 565. Riporto anche in questo caso il passo completo dello scritto su *Gen* 1, 26: «Quae imago diligentius ex interioris hominis nobilitate est consideranda. Primo quidem, ut sicuti Deus unus semper ubique totus est, omnia vivificans, movens et gubernans, sicut apostolus confirmat, quod in eo 'vivimus, et movemur, et sumus': sic et anima in suo corpore ubique tota viget, vivificans illud, movens et gubernans. Nec enim in maioribus corporis sui membris maior est, et in minoribus minor; sed in minimis tota et in maximis tota. Et haec est imago unitatis Dei omnipotentis, quam anima habet in se. Quae quoque quamdam sanctae Trinitatis habet imaginem. Primo in eo quia, sicut Deus est, vivit et sapit; ita anima secundum suum modum est, vivit et sapit. Est quoque et alia Trinitas in ea, qua ad imaginem sui Conditoris, perfectae quidem et summae Trinitatis, quae [est] in Patre, et Filio, et Spiritu sancto condita est. Et licet unus sit illa naturae, tres [tamen] in se dignitates habet, id est, intellectum, voluntatem et memoriam. [...] Hoc vero nunc de similitudine aliqua intellige, quae in moribus cernenda est: ut sicut Deus Creator, qui hominem ad similitudinem suam creavit, est charitas, est bonus et justus, patiens atque mitis, mundus, misericors, et caetera virtutum sanctarum insignia quae de eo leguntur: ita homo creatus est ut charitatem haberet, ut bonus esset et justus, patiens atque mitis, mundus et misericors foret. Quas virtutes quanto plus quisque in seipso habet, tanto propius est Deo, et maiorem sui Conditoris gerit similitudinem. Si vero, quod absit, aliquis per devia vitiorum et divortia criminum ab hac nobilissima sui Conditoris similitudine degener aberret, tunc fiet de eo quod scriptum est: 'Et homo, cum in honore esset non intellexit, comparatus est iumentis insipientibus et similis factus est illis'» (PL 100, coll. 566-568; per maggior chiarezza, ho ommesso un paio di indicazioni tra parentesi quadre di lezioni alternative).

¹⁰² Nel breve scritto sul versetto della Genesi troviamo «ab hac nobilissima sui *Conditoris* similitudine degener aberrat», mentre in Rabano si legge «ab hac nobilissima sui *factoris* similitudine degener aberrat» (ma il genitivo «Factoris» compare nel testo attribuito ad Alcuino poco dopo). Quanto all'uscita del verbo, essa può essere considerata indifferente, potendo dipendere da un comunissimo errore del copista; la *variatio Conditor / Factor*,

A sua volta, il breve scritto presenta dei significativi contatti con un brano del *Capitulare de imaginibus*, più noto come *Opus Caroli regis contra synodum* o come *Libri carolini*, composto probabilmente da Teodolfo d'Orléans, sotto il controllo del re e con la collaborazione di Alcuino e altri intellettuali¹⁰³, il testo fu pubblicato nel concilio di Francoforte del 794, presieduto da Carlo Magno stesso, come polemica risposta ai pronunciamenti del concilio orientale di Nicea del 787¹⁰⁴. Nello specifico, si tratta del capitolo VII del libro I, nel quale si prova, invocando l'autorità di Am-

invece, può essere spiegata pensando alla personalità di Rabano, 'plagiario esteta', che potrebbe aver voluto evitare la greve ripetizione del genitivo *conditoris*, utilizzato poco prima («et maiorem sui conditoris gerit similitudinem»). Inoltre, mentre Rabano conclude il concetto con un netto «similitudinem Dei in se non conservat», il primo testo prosegue citando Ps 48, 13, «tunc fiet de eo quod scriptum est: 'Et homo, cum in honore esset non intellexit, comparatus est iumentis insipientibus et similis factus est illis'»; tale citazione risulta particolarmente significativa per la comprensione dell'evoluzione semantica del termine *nobilitas*, come vedremo tra breve.

¹⁰³ Cfr. BOULHOL 2002, pp. 69-70: «Ouverte dès 727 à Bysance par Léon III, la crise iconoclaste n'impliqua directement l'Occident qu'au lendemain du VII concile oecuménique (787). Jusqu'alors, les seules interventions latines avaient été celles de la papauté. Quand l'exécrable première traduction des Actes de Nicée II, que les Francs croyaient provenir de Constantinople mais qui avait été faite à Rome vers 788 à la demande d'Hadrien, parvint à la cour de Charlemagne, elle suscita un rejet qui se traduisit par la rédaction, de 790 à 793, de l'*Opus Caroli regis contra synodum* ou *Libri Carolini*, ouvrage exécuté très probablement par Théodulf, futur évêque d'Orléans et abbé de Fleury, mais sous le contrôle permanent et personnel du roi et avec la collaboration, pour des compléments ou des retouches, d'autres intellectuels, notamment Alcuin quant à certaines additions antiadoptiennes». Il capitulare era prima ritenuto opera di ALCUINO; cfr. AMANN 1977, p. 138: «Non è molto difficile stabilire chi abbia prestato la sua penna al sovrano per mettere a punto tutte queste idee e per corredarle di tutte le indispensabili argomentazioni tecniche. Solo Alcuino era capace di schierare una tale somma di conoscenze esegetiche, patristiche, anche profane. In quel periodo egli era certamente in Inghilterra, ma niente di più facile, per Carlomagno, che trasmettergli gli Atti del concilio [*scil.* di Nicea] che erano arrivati da Roma, con accluse le osservazioni cui la lettura di questo documento aveva dato luogo nelle cerchie ecclesiastiche del *palatium*. Gli *Annales Nordhumbrani* [cfr. a. 792] sembrano avere conservato una traccia di questo invio».

¹⁰⁴ Il capitulare, «contra Synodum quae in partibus Graeciae pro adorandis imaginibus stolidae sive arroganter gesta est», è pubblicato tra le opere di CARLO MAGNO in PL 98, coll. 999-1248. Trascrivo per completezza l'intero passo del capitulare utile al nostro discorso: «Imago ergo Dei ex interioris hominis nobilitate est consideranda: primo quidem, ut sicuti Deus unus, semper, ubique totus est, omnia vivificans, movens et gubernans, sicut Apostolus confirmat, quod in eo 'vivimus, movemur et sumus': sic anima in suo corpore ubique tota viget vivificans illud, movens et gubernans. Nec enim in maioribus corporis sui membris major, et in minoribus minor, sed in minimis tota, et in maximis tota: et haec est imago unitatis omnipotentis Dei, quam anima habet in se: quae quamdam sanctae Trinitatis habet imaginem: primo in eo, quia sicut Deus est, vivit et sapit, ita et anima secundum suum modum est, vivit et sapit. Est quoque et alia Trinitas in ea, qua ad imaginem sui Conditoris perfectae quidem et summae Trinitatis quae est in Patre, Filio et Spiritu sancto condita: et licet unus sit illa naturae, tres tamen in se dignitates habet, id est intellectum, voluntatem et memoriam, quod idem licet aliis verbis in Evangelio designatur dum dicitur: 'Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota anima tua, et ex tota mente tua', id est, ex toto intellectu, et ex tota voluntate, et ex tota memoria. [...] Similitudo vero in moribus cernenda est: ut sicut Deus creator, qui hominem ad similitudinem suam creavit, est charitas, est bonitas, et justus, patiens atque mitis, mundus et misericors, et caetera virtutum sanctorum insignia quae de eo leguntur, ita homo creatus est ut charitatem haberet, ut bonus esset, et justus, et patiens atque mitis, mundus et misericors foret: quas virtutes quanto plus quisque in seipso habet, tanto propius est Deo, et maiorem sui Conditoris gerit similitudinem» (PL 98, coll. 1022-1023).

brogio¹⁰⁵ e di Agostino, che l'espressione «faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram» di *Gen* 1, 26 non può essere intesa in relazione al culto delle immagini¹⁰⁶.

In ogni caso, la questione dell'attribuzione del breve scritto su *Gen* 1, 26 non è di fondamentale importanza per lo studio dell'evoluzione semantica del termine *nobilitas*, oggetto della nostra indagine, né risulta indispensabile stabilire con certezza se esso sia precedente o successivo ai *Commentarii in Ecclesiasticum* di Rabano, o se invece sia stato scritto, magari in funzione preparatoria, prima del concilio di Francoforte¹⁰⁷. Anzitutto, perché già il Venerabile Beda, due generazioni prima di Alcuino (i cui maestri, Egberto e Alberto, erano stati allievi proprio di Beda) nel commento alla Genesi aveva parlato di nobiltà in riferimento alla creazione dell'uomo (*rationalis creatura*) a immagine e somiglianza di Dio; si tratta, certo, di una veloce formula di transizione (si noti il nesso relativo), sufficiente però a fondare un autorevole precedente:

«Praevidebatur enim futura eius creatio qui non solum suo generi similitudine congrueret et specie sed etiam ad imaginem sui creatoris ac similitudinem fieret. Cuius nobilitati creationis etiam hoc testimonium dat, quod non sicut in ceteris creaturis dixit Deus, 'fiat homo, et factus est homo', vel 'producat terra hominem, et produxit terra hominem'. Sed priusquam fieret, 'faciamus hominem'»

¹⁰⁵ Nella *Patrologia latina* (PL 98, coll. 1022-1023), tutto il brano del capitolare qui preso in considerazione viene considerato un'unica lunga citazione di Ambrogio; tuttavia, a un esame attento si rivela ambrosiano solo il breve passo precedente, che risulta tratto dal *De fide* (I, 7, 53: «Ergo pater dixit: 'Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram'. In principio ipsius mundi patrem et filium esse audio et unum opus cerno, audio loquentem, agnosco facientem. Sed et patris et filii unam imaginem, unam similitudinem lego: similitudo haec non diuersitatis, sed unitatis est»). Probabilmente riconosciuto da Rabano, il passo di Ambrogio non viene da lui riportato nel commento in *Ecclesiasticum*.

¹⁰⁶ Sulla polemica relativa alle immagini tra mondo orientale e mondo occidentale nella seconda metà del secolo IX si veda AMANN 1977, pp. 115-141. Risulta molto interessante uno dei passi conclusivi del cap. VII del capitolare, in cui si spiega chiaramente che la *imago Dei* si manifesta nell'anima dell'uomo, sede di intelletto volontà e memoria, mentre la *similitudo Dei* si realizza nell'agire morale: «Ecce quam subtiliter quamque salubriter sancti viri hominem ad imaginem et similitudinem Dei factum esse, imaginem videlicet in anima, in qua est intellectus, voluntas et memoria; similitudinem in moribus, id est, in charitate, iustitia, bonitate et sanctitate, quae omnia incorporea sunt, intelligentes disseruere» (PL 98, col. 1025).

¹⁰⁷ Come mi fa osservare ROSSANA GUGLIELMETTI, ciò che si può affermare con certezza è che il brano dei *Commentarii in Ecclesiasticum* di RABANO MAURO e lo scritto su *Gen* 1, 26 attribuito ad ALCUINO sono tra loro collegati, come dimostrano due elementi: 1) l'espressione «[...] vero de similitudine aliqua intellige, quae in moribus cernenda est», mentre nel capitolare si legge semplicemente «Similitudo vero in moribus cernenda est»; 2) l'aggettivo *bonus* («ut charitatem haberet, ut bonus esset et iustus» in RABANO, «est charitas, est bonus et iustus» nel breve scritto), mentre nei Libri carolini troviamo il sostantivo *bonitas* («est charitas, est bonitas, et iustus»).

dicitur, ut videlicet quia rationalis creatura condebatur quasi cum consilio facta videretur»¹⁰⁸.

(*Hexaëmeron*, I)

In secondo luogo, perché lo scritto su *Gen* 1, 26, chiunque ne sia l'autore, ci rivela, attraverso la citazione di *Ps* 48, 13, «et homo cum in honore esset non intellexit comparatus est iumentis insipientibus et similis factus est illis», il processo logico che conduce gli autori di epoca carolingia ad utilizzare *nobilitas* in relazione alla natura dell'anima umana. L'uso del termine, per quanto inedito, non introduce alcuna novità dal punto di vista speculativo; i testi esaminati (il capitolare, il *De animae ratione* di Alcuino e i *Commentarii in Ecclesiasticum* di Rabano, oltre allo scritto su *Gen* 1, 26) riprendono infatti quanto già autorevolmente affermato dai Padri circa la questione della creazione dell'uomo¹⁰⁹. La vera novità consiste invece nell'estensione del campo semantico di *nobilitas* a un ambito, quello della natura divina dell'anima razionale dell'uomo, per il quale la tradizione aveva utilizzato *dignitas* (Agostino, ad esempio, nel *De civitate Dei* parla di «rationalis animae, quae in nobis est, dignitatem»)¹¹⁰ e soprattutto, sulla scorta proprio del salmo 48, *honos*, come risulta chiaro dai seguenti commenti di Ambrogio e Agostino:

«Homo cum in honore esset, non intellexit: comparatus est iumentis quae sine sensu sunt; et similis factus est illis' [*Ps* 48,13]. [...] Quia non intellexit homo, cum in honore esset (*est autem honor, quia ad imaginem Dei factus est, factus est rationis capax*), comparatus est iumentis, quae sensum non habent: qui autem intellexit, angelis comparatur»¹¹¹.

¹⁰⁸ PL 91, col. 28. Tra l'altro, il testo del capitolare presenta molti contatti con il commento di Beda.

¹⁰⁹ AGOSTINO, ad esempio, nel *De Genesi ad litteram* (XII, 22) sostiene che ciò che distingue l'uomo dagli altri animali consiste nell'essere stato creato a immagine di Dio; non «secundum corpus», visto che sia l'uomo che gli animali sono stati plasmati «de terra», ma «secundum intellectum mentis»: «Si ergo et hominem de terra et bestias de terra ipse formavit, quid habet homo excellentius in hac re, nisi quod ipse ad imaginem Dei creatus est? Nec tamen hoc secundum corpus, sed secundum intellectum mentis, de quo post loquimur» (PL 34, col. 348). Il concetto è ripreso anche da Beda in *Hexaëmeron*, I: «Non ergo secundum corpus sed secundum intellectum mentis ad imaginem dei creatus est homo» (PL 91, col. 29).

¹¹⁰ *De civitate Dei*, VIII, 15, 2: «Sicut enim fieri potuit ut aëriae volucres terrestribus nobis non solum non praeferantur, verum etiam subiciantur propter rationalis animae, quae in nobis est, dignitatem; ita fieri potuit ut daemones, quamvis magis aërii sint, terrestribus nobis non ideo meliores sint, quia est aer quam terra superior; sed ideo eis homines praeferendi sint, quoniam spei piorum hominum nequaquam illorum desperatio comparanda est» (PL 41, col. 240). Si veda anche GIROLAMO, *Commentarii in Isaiam prophetam*, XIV (cap. 50, verss. 12-13): «Juxta LXX, ad omnem credentium dicitur animam, quia creata ad imaginem et similitudinem Dei, suam ignoraverit dignitatem» (PL 24, col. 490).

¹¹¹ PL 14, col. 1163.

(*Enarrationes in Psalmos Davidicos*, 48, 20)

«Homo in honore positus», factus est ad imaginem Dei: *levatus in hunc honorem*, erectus a pulvere, erectus a terra, *accepit animam rationalem*, praepositus est rationis ipsius vivacitate omnibus bestiis, pecoribus, volatilibus, piscibus. Quid enim horum habet intelligentiae rationem? Quia nullum horum factum est ad imaginem Dei»¹¹².

(*In psalmum 101 enarratio*, s. I, 11)

Gli autori dei nostri testi non fanno dunque altro che sostituire un termine – *honos* (o *dignitas*) – con un altro – *nobilitas* – a lui semanticamente prossimo, in quanto portatore anch'esso di un'idea di eccellenza, distinzione, grandezza. Ai loro occhi, tanto attenti a non valicare i «terminos Patrum», l'operazione risulta del tutto legittima; del resto, in una società come quella carolingia, caratterizzata da una scarsa mobilità sociale, è naturale che i termini *honos*, *dignitas* e *nobilitas*, per quanto semanticamente differenziati, possano in qualche modo risultare intercambiabili (come dimostrano gli stessi epistolari di Alcuino e Rabano Mauro), visto che la categoria di coloro cui sono riservati onori e cariche coincide sostanzialmente con il ceto aristocratico dei *nobiles*, composto da coloro che gravitano intorno alla corte e al potere regio.

Il particolare utilizzo di *nobilitas* di cui ci siamo occupati non dovette dunque risultare particolarmente innovativo all'epoca, convergendo in sostanza sul significato del termine *honos* del salmo 48, che i Padri avevano interpretato in relazione alla 'dignità' dell'anima umana, dotata di ragione e fatta a immagine di Dio, e alla sua alta collocazione nella gerarchia del creato. Gli effetti dell'innovazione terminologica si faranno invece sentire – come vedremo nel prossimo capitolo – due secoli più tardi, quando, nella mutata e mutevole realtà sociale, i termini *honos*, *dignitas* e *nobilitas* riacquisteranno autonomia di significato, e il rinnovato interesse politico per il concetto

¹¹² PL 37, col. 1302. Di Agostino si veda anche ep. 23, 1: «Honorabilem igitur ex ea regula te libenter appello, qua novi te esse hominem, et novi hominem ad imaginem Dei et similitudinem factum, et in honore positum ipso ordine et jure naturae, si tamen intelligendo quae intelligenda sunt, servet honorem suum. Nam ita scriptum est: 'Homo in honore positus non intellexit; comparatus est jumentis insensatis, et similis factus est illis'. Cur ergo te honorabilem in quantum homo es non appellem, cum praesertim de tua salute atque correctione, quandiu in hac vita es, desperare non audeam?» (PL 33, col. 95); *Enarrationes in Psalmos*, 48, 16, «Quia ergo non intellexit 'homo in honore positus'. Quid est, 'in honore positus'? Factus ad imaginem et similitudinem Dei, homo praelatus jumentis» (PL 36, col. 554), e 54, 3, «Et alio loco dicit: 'Homo in honore positus'. In quo honore, nisi quia factus ad imaginem Dei?» (ibid., col. 628).

di nobiltà porterà allo sviluppo di una teoria radicale della ‘nobiltà ontologica’ dell’anima umana.

4.4. *Bernardo di Chiaravalle e Bonaventura da Bagnoregio*

Il nuovo concetto di *nobilitas* ‘ontologica’ dell’anima umana proposto, quasi inconsapevolmente, in epoca carolingia, come ripresa, mediata magari dalle isolate posizioni di Boezio e Gregorio Magno o dalla specifica accezione metafisica di *generositas*, del tradizionale concetto di *honos* formulato dai Padri a partire dal salmo 48, viene pienamente sviluppato nei secoli XII e XIII, proprio in corrispondenza – come vedremo – con il rinnovato interesse della società per una (ri)definizione della categoria di nobiltà secolare.

Dell’attualità del tema testimoniano nel XII secolo la figura e l’opera di Bernardo di Chiaravalle. Ecco come inizia la biografia di Bernardo, scritta, quando questi era ancora in vita, dall’amico Guglielmo di Saint-Thierry:

«Bernardus castellione Burgundiae oppido oriundus fuit, parentibus claris secundum dignitatem seculi, sed dignioribus ac nobilioribus secundum christianae religionis pietatem. Pater eius Tecelinus, vir antiquae et legitimae militiae fuit, cultor Dei, iustitiae tenax. Euangelicam namque secundum instituta precursoris Domini miliciam agens, neminem concutiebat, nemini faciebat calumpniam, contentus stipendiis suis, quibus ad omne opus bonum habundabat; sic consilio et armis serviebat temporalibus dominis suis, ut etiam Domino Deo suo non negligeret reddere quod debebat. Mater Aalez ex castro cui nomen Mons-Barrus et ipsa in ordine suo apostolicam regulam tenens, subdita viro, sub eo secundum timorem Dei domum suam regebat, operibus misericordiae insistens, filios enutrens in omni disciplina»¹¹³.

(*Vita Bernardi Claraevallensis* [vita prima], I)

Guglielmo mette in risalto le origini aristocratiche di Bernardo; il padre, in particolare, è nobile in quanto ‘uomo di antica e legittima milizia’, ossia *miles*, cavaliere

¹¹³ MGH, *Scriptores*, vol. 26, p. 96; il testo si trova anche, con alcune differenze, in PL 185, col. 227. L’espressione «castellione Burgundiae oppido» indica Châtillon-sur-Seine, mentre «Mons-Barrus» identifica Montbard *ad Brenne fluvium*.

addobbato, discendente di un'antica stirpe di *milites* (ma ritorneremo più avanti sull'importante rapporto che lega *militia* e *nobilitas* tra XII e XIII secolo). Il biografo si preoccupa però di puntualizzare che i genitori di Bernardo sono nobili non solo «secundum dignitatem seculi», ma anche «secundum christianae religionis pietatem»; motivo per il quale essi sono da considerare – secondo il consueto *tópos* – ancora più degni e ancora più nobili («dignioribus ac nobilioribus»). La loro pietà viene sottolineata per mezzo di due chiari riferimenti evangelici. La madre «Aalez» governa la casa rimanendo sottoposta al marito, secondo il precetto paolino, «mulieres viris suis subditae sint sicut Domino» (*Eph* 5, 22). Il padre «Tecelinus» compie il proprio dovere di cavaliere rispettando i dettami del Battista, che aveva prescritto ai *milites* di accontentarsi delle proprie paghe, senza abusare della forza per opprimere o estorcere denaro con false accuse (*Luc* 5, 14, «interrogabant autem eum et milites dicentes quid faciemus et nos et ait illis neminem conculcatis neque calumniam faciatis et contenti estote stipendiis vestris»); in tal modo, egli attua il proprio *servitium* nei confronti del signore, come consigliere e combattente («consilio et armis serviebat temporalibus dominis suis»), senza tralasciare di essere anche un buon servo del Signore Dio.

Come il proprio biografo, anche Bernardo mostra di anteporre alla nobiltà secolare quella spirituale. Se nella lettera all'abate Amedeo (*ep.* 448) definisce l'abate di Farfa, cardinale della Santa Sede, «virum nobilem et genere et moribus»¹¹⁴, in un'omelia sottolinea come l'illustre nascita di Giuseppe, discendente della casa di Davide, fosse superata dalla sua nobiltà d'animo, per la quale egli seppe non degenerare rispetto alla virtù dell'avo («Vere enim de domo David, vere de regia stirpe descendit vir iste Ioseph, nobilis genere, mente nobilior. Plane filius David, non degenerans a patre suo David. Prorsus, inquam, filius David, non tantum carne, sed fide, sed sanctitate, sed devotione...»)¹¹⁵. In un'altra missiva (*ep.* 110), Bernardo raccomanda ai genitori di famiglie aristocratiche di non dispiacersi della perdita causata dalla monacazione di un figlio, perché in realtà il nuovo stato costituisce una 'nobili-

¹¹⁴ «Virum nobilem et genere et moribus, abbatem Farfensem Apostolicae Sedis cardinalem, vobis commendamus, ut eum honorifice et amicabiliter suscipiatis» (*SBO*, VIII, p. 425).

¹¹⁵ *Homilia II in laudibus Virginis Matris*, 16 (*SBO*, IV, pp. 33-34).

tazione' della pur elevata condizione precedente («Si filium vestrum Deus facit et suum, quid vos perditis, aut ipse quid perdit? Fit de divite ditior, *de nobili generosior*, clarior de illustri, et, quod his omnibus maius est, sanctus de peccatore»)¹¹⁶, mentre nella lettera inviata a *Humbaldus*, arcivescovo di Lione, Bernardo afferma che la povertà rende nobili e illustri più di qualsiasi regale tesoro («Nobilis revera titulus paupertatis, quam ipse Deus ore commendans prophetico: 'Ego sum', ait, 'vir videns paupertatem' [*Lam* 3, 1]. Super omnes regiones thesauros hic vos titulus nobilitat amplius, et reddit illustrem»)¹¹⁷. Infine, nel *De consideratione* esorta papa Eugenio III a rivendicare per sé la nobiltà («nobile genus») dei profeti e degli apostoli, di cui egli è erede¹¹⁸, attraverso l'imitazione dei loro costumi irreprensibili («morum ingenuitate», lett. 'nobiltà di costumi') e della loro fede incrollabile; la nobiltà si eredita infatti per mezzo della virtù e dell'umiltà:

«Si filius es Apostolorum et Prophetarum, et tu fac similiter. Vindica tibi nobile genus similibus moribus, quod non aliunde nobile quam morum ingenuitate et fidei fortitudine fuit. Per hanc vicerunt regna, operati sunt iustitiam, adepti sunt repromissiones [*Heb* 11, 33]. Hoc chirographum paternae tuae hereditatis, quod tibi evolvimus, ubi inspicias portionem quae te contingit. Induere fortitudinem, et hereditasti. Posside fidem, posside pietatem, posside sapientiam, sed sapientiam sanctorum – ipsa est timor Domini – et habes quod tuum est. Habes sine defraudatione integrum paternum fundum. Pretiosissimus fundus virtus est. Bonus fundus humilitas, in quo omne aedificium spirituale constructum crescit in templum sanctum in Domino»¹¹⁹.

(*De consideratione*, II, 13)¹²⁰

Le affermazioni di Bernardo nascono dalla convinzione che non vi sono uomini superiori e inferiori, nobili e ignobili per natura; le differenze individuali non sono dunque 'biologiche' o 'genetiche', ma dipendono dalla diversa distribuzione della Grazia sapientemente operata da Dio Creatore:

¹¹⁶ *Ep.* 110, 1 (*SBO*, VII, p. 282).

¹¹⁷ *Ep.* 23, 1 (*SBO*, VII, p. 74).

¹¹⁸ Per un concetto simile si veda Alcuino, *ep.* 178 (*ad Aedilbertum episcopum*): «O nobilissima sanctorum progenies Patrum! Illorum honoris venerabilisque vitae successores et pulcherrimorum habitatores locorum vestrorum sequimini vestigia Patrum, ut de his pulcherrimis habitationibus ad eorum, qui vos genuerunt, aeternae beatitudinis consortium, in coelestis regni pulchritudinem, Deo donante, pervenire mereamini» (*PL* 100, 448).

¹¹⁹ *SBO*, III, pp. 420-421.

¹²⁰ *PL* 182, col. 750.

«In natura enim, nullus inferior, nullus superior; nullus anterior, nullus posterior; *nemo nobilis, nemo ignobilis; sed omnes aequales nos ipsa natura semper creat*. Quod vero alius alii praeponitur vel supponitur, non naturae refertur, sed omnium auctori, qui iusto ordine dona suae gratiae dividere et disponere creditur. Ingressus itaque cellam naturae, quantum in prima proficit, in secunda positus aequalibus suis debet ostendere»¹²¹.

(*Sententiae*, s. III, 123)

La nozione cristiana di uguaglianza tra gli uomini apre la via a una diversa considerazione del concetto di nobiltà, non più politico-sociale, come nella tradizione romana, o etico-spirituale, come nella riflessione stoica e patristica. Come già avevano fatto Boezio nella *Consolatio philosophiae*, Gregorio Magno nei *Moralia in Iob* e, in epoca carolingia, Alcuino, Rabano Mauro e l'autore dei *Libri carolini*, Bernardo utilizza il termine *nobilitas* in senso, per così dire, 'ontologico'. Ogni uomo è nobile in virtù della sua anima razionale, per la quale egli partecipa, nonostante la condizione mortale del corpo, che accomuna il genere umano alle bestie, della natura degli angeli:

«Ut verbis tibi familiaribus loquar, homo est animal rationale, mortale. Aliud nobis gratia Creatoris, aliud nobis intulit meritum peccatoris; in uno sumus consortes angelicae nobilitatis, in altero bestialis infirmitatis. Utrumque tamen debet excitare nos et elevare ad quaerendum Deum, et timor mortis, et dignitas rationis»¹²².

(*ep.* 412, 1)

Attraverso l'anima razionale, e spinto dal timore della morte, l'uomo ha dunque il compito di ricercare Dio, seguendo il proprio naturale desiderio di ascesa, che fa di lui una creatura privilegiata e, appunto, nobile:

«Cupidi siquidem sumus ascensionis: exaltationem concupiscimus omnes. Nobiles enim creaturae sumus, et magni cuiusdam animi, ideoque altitudinem naturali appetimus desiderio»¹²³.

¹²¹ *SBO*, VI/2, p. 234.

¹²² *SBO*, VIII, p. 394.

¹²³ *SBO*, V, pp. 139-140. In cosa consista tale 'innalzamento' dell'animo viene spiegato più avanti (IV, 8-9): «Ascendite ad cor altum, et exaltabitur Deus. Hic est enim mons, in quo transfiguratur Christus. Ascendite, et

Come Bernardo spiega in un sermone dedicato al commento di un versetto del *Siracide* (7, 40, «in omnibus operibus tuis memorare novissima tua et in aeternum non peccabis»), la nobiltà dell'uomo consiste nel suo essere stato creato, secondo il racconto di *Gen* 1, 26-27, 'a immagine e somiglianza' di Dio. L'essere *imago Dei* è per l'uomo un fatto sostanziale, irrinunciabile e informante; la *similitudo Dei* è invece legata al libero arbitrio del singolo individuo: persa da Adamo a causa del peccato originale, può essere recuperata solo rinunciando al peccato stesso e uniformandosi alla vita del Signore. In breve, si è liberi di decidere se essere o no 'simili' a Dio, ma non si può cessare di essere 'immagine' del Creatore. Nel brano, Bernardo sottolinea anche la natura mortale del corpo, plasmato da Dio con del fango (*Gen* 2, 7, «formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terrae et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae et factus est homo in animam viventem»)¹²⁴. Fu la superbia a far perdere all'uomo, che dimenticò di essere *limus*, la somiglianza con Dio, e lo rese simile alle bestie, privandolo del paradiso, ove era 'concittadino' degli angeli e vicino al Signore («incola paradisi, angelorum civis et domesticus Domini sabaoth»). Allo stesso modo ora, sprofondata nel fango della condizione terrena («infixus in limo profundum»)¹²⁵, l'uomo deve richiamare alla memoria la propria nobile essenza di creatura fatta a immagine del creatore e, vergognandosi di aver sovrapposto ad essa un'innaturale condizione di similarità alle bestie («peregrinam [...] similitudinem»), recuperare la propria somiglianza con Dio e la propria bellezza («pulchritudinem»).

«Verumtamen qui ad imaginem et similitudinem Dei creatus es, si perdidisti similitudinem, similis factus iumentis; sed in imagine pertransisti. Ergo si, in sublimi positus, non intellexisti quoniam limus esses, noli, 'infixus in limo pro-

scietis, quoniam Dominus sanctum suum mirificavit. Obsecro vos, fratres mei, non graventur corda vestra in curis saecularibus; nam de crapula et ebrietate – gratias Deo – non magnopere necesse habeo vos admonere. Exonerate, obsecro, corda vestra gravi mole terrenarum cogitationum, ut sciatis mirificatum a Domino sanctum suum. Levate corda vestra cum manibus quibusdam cogitationum, ut transfiguratum Dominum videatis» (*SBO*, V, pp. 144-145).

¹²⁴ Cfr. anche *Sir* 17,1, ove si può ravvisare una netta distinzione tra il corpo mortale, plasmato con la terra, e l'anima immortale, creata a immagine di Dio: «Deus creavit de terra hominem et secundum imaginem suam fecit illum».

¹²⁵ L'espressione riprende *Ps* 68,3, «infixus sum in limo profundum».

fundi' [Ps 68, 3], ignorare quia *imago Dei es*, et *erubescere quod peregrinam ei superduxeris similitudinem*. Memor esto nobilitatis tuae, et pudeat te tantae deiectionis. Ne ignores pulchritudinem tuam, ut de foeditate amplius confundaris. Haec est, iuxta Salomonem, 'confusio adducens gloriam' [Sir 4, 25], quando a tanta gloria cecidisse confunderis. Eras aliquando gloria et honore coronatus, constitutus super opera manuum Domini, incola paradisi, angelorum civis et domesticus Domini sabaoth. Hinc deiecisti teipsum in has interiores tenebras, unde ad exteriores quoque et palpabiles tenebras eiciendus eris aliquando, si non caves. Ab ista, inquam, gloria filiorum Dei deposuisti temetipsum; a felici illa et dulcissima patria, ab horto voluptatis exsulem te fecisti»¹²⁶.

(*Sermones de diversis*, s. XII, 2)

In forma meno analitica, e con un richiamo al delfico γνῶθι σαυτόν, filtrato attraverso un versetto del *Cantico dei cantici*, il concetto viene ribadito anche in un altro sermone, in cui l'uomo viene definito «nobilis creatura» in quanto «imago Dei» e «creatoris similitudo»:

«Prima semita et primus gradus in via ista est cognitio sui. De caelo cecidit ista sententia: 'Nosce te ipsum, homo'. Vide si non et Sponsus in amoris Cantico sponsae idem loquatur: 'Si ignoras te, o pulchra inter mulieres, egredere' et cetera [Cant 1, 7]. Cognitio sui stat in tribus, ut cognoscat homo quid fecit, quid meruit, quid amisit. Quid vilius, o *nobilis creatura, imago Dei, creatoris similitudo*, quam carnem tuam carnalibus illecebris deturpare et pro brevi voluptate torrentem perdere voluptatis?»¹²⁷.

(*Sermones de diversis*, s. XL, 3)

La posizione di Bernardo è condivisa dall'autore del *De spiritu et anima*, opera del XII secolo falsamente attribuita (tra gli altri) ad Agostino e composta, forse, dal monaco Alchero di Chiaravalle, contemporaneo del santo¹²⁸. Come nel sermone di Bernardo, anche qui l'anima umana (paragonata alla *civitas Dei*) viene detta «nobilis creatura» per essere stata creata, unica tra tutte¹²⁹, a immagine e somiglianza di Dio:

«Nobilis creatura est anima. Civitas namque Dei est, de qua tam gloriosa dicta sunt, quod ad imaginem et similitudinem Dei facta est»¹³⁰.

¹²⁶ SBO, VI/1, p. 128.

¹²⁷ SBO, VI/1, p. 236.

¹²⁸ Cfr. PL 40, col 779.

¹²⁹ *De spiritu et anima*, 35 (PL 40, col. 805): «[...] ad imaginem et similitudinem suam Creator omnium eum [scil. hominem] creavit, quod nulli alteri ex creaturis donavit».

¹³⁰ PL 40, col. 807.

I termini ‘nobiltà’ e ‘nobile’ vengono applicati nel trattato proprio ai concetti di *imago* e di *similitudo Dei*, riguardo ai quali l’autore, riprendendo alla lettera il noto passo di epoca carolingia contenuto nel *Capitulare de imaginibus*, nel breve scritto su *Gen* 1, 26 attribuito ad Alcuino e nel commento all’*Ecclesiastico* di Rabano Mauro, istituisce (ancora in accordo con Bernardo) una precisa distinzione: l’*imago Dei* è ‘geneticamente’ presente nell’anima e costituisce come una *notitia* del Creatore, che attende solo di essere riconosciuta; la *similitudo Dei* è, invece, il fine cui deve tendere l’uomo, e rappresenta l’adeguamento morale alla realtà ontologica, lo sforzo di far corrispondere alla *interioris hominis nobilitas* la *nobilitas morum* e l’esercizio della virtù¹³¹.

Concetti simili a quelli di Bernardo e dell’autore del *De spiritu et anima* vengono espressi e approfonditi nel secolo successivo da Bonaventura da Bagnoregio. Nel *Breviloquium* (1257), il teologo francescano definisce l’anima razionale dell’uomo come ‘la forma più nobile tra tutte’ («nobilissimam formam»), alla quale è ordinato e nella quale ha termine il desiderio di ogni natura sensibile e corporea di ritornare a Dio. L’uomo è infatti, secondo l’autorità di Aristotele, il fine di tutto ciò che esiste¹³², perché Dio «ha creato tutto questo mondo sensibile, il macrocosmo, in vista del microcosmo, cioè dell’uomo, che è posto come intermediario tra Dio e le realtà inferiori»¹³³:

¹³¹ *De spiritu et anima*, 35 (PL 40, col. 806): «Quae imago diligentius in interioris hominis dignitate et nobilitate est consideranda...»; «Si vero, quod absit, aliquis per devia vitiorum et diverticula malorum ab hac nobilissima sui Conditoris similitudine degener aberrat, tunc fiet de eo quod scriptum est, ‘Homo cum in honore esset, non intellexit’, etc. [Ps 48, 21]. [...] Quapropter quisque diligentius attendat primae conditionis suae excellentiam, et venerandam sanctae Trinitatis in se ipso imaginem agnoscat, honoremque divinae similitudinis, ad quam creatus est, nobilitate morum, exercitatione virtutum, dignitate meritorum habere contendat: ut quando apparebit qualis sit, tunc similis ei appareat, qui mirabiliter eum ad similitudinem suam in primo homine condidit, mirabiliusque in secundo; id est, in se ipso reformavit».

¹³² *Fisica*, II, 2, 194a, 34-36: «καὶ χρώμεθα ὡς ἡμῶν ἕνεκα πάντων ὑπαρχόντων· ἐσμὲν γάρ πως καὶ ἡμεῖς τέλος».

¹³³ *Breviloquium*, pars VII, cap. IV, 3: «[...] Deus secundum sapientiam suam ordinatissimam cunctum mundum istum sensibilem et maiorem fecit propter mundum minorem, videlicet hominem, qui inter deum et res istas inferiores in medio collocatus est»; trad. LETTERIO MAURO (a cura di), Bonaventura da Bagnoregio, *Itinerario dell’anima a Dio. Breviloquio. Riduzione delle arti alla teologia*, Rusconi, Milano, 1985, p. 324. Si può proficuamente consultare anche la traduzione del *Breviloquium* a cura di LUC MATHIEU: SAINT BONAVENTURE, *Breviloquium*, Editions Franciscaines, Paris, 1967, 8 voll.

«Per virtutem autem et calorem influunt ad productionem eorum quae ex elementis generantur, excitando, promovendo, conciliando; ita quod secundum conciliationem contrariorum ab aequalitate remotam influunt in mineralia; secundum conciliationem ab aequalitate minus longinquam, in vegetabilia; secundum conciliationem aequalitati proximantem, in sensibilia; secundum vero conciliationem aequalem, in corpora humana, quae disposita sunt *ad nobilissimam formam, quae est anima rationalis*; ad quam ordinatur et terminatur appetitus omnis naturae sensibilis et corporalis, ut per eam quae est forma, ens, vivens, sentiens et intelligens, quasi ad modum circuli intelligibilis reducat ad suum principium, in quo perficiatur et beatificetur. [...] Et propterea indubitanter verum est, quod sumus finis omnium eorum quae sunt; et omnia corporalia facta sunt ad humanum obsequium, ut ex illis omnibus accendatur homo ad amandum et laudandum Factorem universorum, cuius providentia cuncta disponuntur»¹³⁴.

(*Breviloquium*, pars II, cap. IV, 3 e 5)

Qualche capitolo oltre, Bonaventura spiega che il Principio primo si manifesta come infinitamente potente, sapiente e buono in tutta la creazione («in producendo») e, soprattutto, nell'uomo, che è l'ultima e la più nobile tra le creature («in ultimo effectu et nobilissimo»), perché in essa risplende la perfezione («consummatio») dell'opera di Dio:

«[...] cum primum principium sit in producendo potentissimum, sapientissimum et optimum, et in omnibus effectibus suis hoc aliquo modo manifestet, potissime debuit hoc manifestare *in ultimo effectu et nobilissimo, cuiusmodi est homo*, quem inter ceteras creaturas produxit ultimo, ut in hoc potissime appareret et reluceret divinorum operum consummatio».

(*ibid.*, cap. X, 2)

Una posizione analoga si può ravvisare anche in un passo del monumentale commento al *Liber Sententiarum* di Pietro Lombardo, in cui Bonaventura definisce l'uomo «dignissimam creaturarum»¹³⁵ in virtù della sua perfetta composizione di anima razionale e corpo, che fa di lui una creatura superiore anche agli angeli, costi-

¹³⁴ La definizione di anima razionale come 'forma più nobile di tutte' viene ripresa anche più avanti (*Breviloquium*, pars VII, cap. IV): «Cum enim omnia ista ordinentur ad formam nobilissimam, quae quidem est anima rationalis...».

¹³⁵ *Commentarius in II Librum Sententiarum*, d. 12, a. 1, q. 2, f. 6 (II 296).

tuiti di sola *mens*¹³⁶. Diversamente dalla tradizione (neo)platonica, dunque, Bonaventura non considera l'unione dell'anima («nobilissima formarum omnium») con il corpo come una caduta, ma come un atto che completa e perfeziona entrambi, per la loro naturale tendenza a unirsi:

«Hoc enim, quod est animam uniri corpori humano sive vivificare corpus humanum, non dicit actum accidentalem nec dicit ignobilem: non accidentalem, quia ratione illius est anima forma substantialis; non ignobile, quia ratione illius est anima nobilissima formarum omnium, et in anima stat appetitus totius naturae. Corpus enim humanum nobilissima complexione et organizatione, quae sit in natura, est organizatum et complexionatum; ideo non completur nec natum est compleri nisi nobilissima forma sive natura. Illud ergo, quo anima est unibilis corpori, tale dicit quid essenziale respiciens, quod est nobilissimum in anima; et ita penes illud recte sumitur spæcifica differentia, secundum quam differt anima a natur angelica».

(*Commentarius in II Librum Sententiarum*, d. 1, p. II, a. 3, q. 2 [II 50])

Il sinolo di anima razionale e materia corporea costituisce una nobile e perfetta *generatio*; al di sopra di essa, come Bonaventura dice nel *De reductione artium ad theologiam*, vi è solo la «summa perfectio et nobilissima» del Figlio, nella cui persona sono presenti non solo, come nell'uomo, le ragioni seminali¹³⁷ e intellettuali (contenute rispettivamente in corpo e anima), ma anche le ragioni ideali, cioè i modelli eterni alla luce dei quali Dio ha dato origine all'universo¹³⁸.

È frequente l'utilizzo da parte di Bonaventura dei termini 'nobiltà' e 'nobile' in riferimento alla natura di Dio: come si dice nel *De scientia Christi*, «nobiliora sunt Deo tribuenda»¹³⁹, posizione che verrà ribadita anche nelle *Collationes in Hexaëmeron*

¹³⁶ Cfr. *Commentarius in II Librum Sententiarum*, d. 1, p. 2, a. 2, q. 2 (II 46): «Sed anima propter coniunctionem sui cum corpore non deterioratur, immo maius bene est, cum corpus sit bonum; ergo simpliciter totus homo est Angelo melior».

¹³⁷ Sulla dottrina delle ragioni seminali, si veda MAZZARELLA 1978.

¹³⁸ *Opusculum de reductione artium ad theologiam*, 20: «[...] dixit Augustinus quod filius Dei est 'ars Patris' (*De Trinitate*, VI, 10, 11, «Verbum perfectum, cui non desit aliquid, et ars quaedam omnipotentis atque sapientis Dei, plena omnium rationum viventium incommutabilium» [PL 42, col. 931]). Rursus appetitus qui est in materia ordinatur ad rationes intellectuales, ut nullo modo perfecta sit generatio, nisi anima rationalis uniatur materiae corporali. Per similem igitur rationem potest argui quod summa perfectio et nobilissima in universo esse non possit, nisi natura in qua sunt rationes seminales, et natura in qua sunt rationes intellectuales, et natura in qua sunt rationes ideales simul concurrant in unitatem personae, quod factum est in filii Dei incarnatione».

¹³⁹ *Quaestiones disputatae de scientia Christi*, quaestio II, 12; la *quaestio* si occupa della *divina cognitio*, definita *nobilissima* perché Dio non conosce le cose *per similitudines*, come gli uomini, ma *per essentias*.

(1273), in cui si affermerà che «quod nobilitatis est, debet poni in divinis»¹⁴⁰. Coerentemente con questa prospettiva, «altissimae nobilitates» vengono definite le prerogative che Agostino aveva assegnato all'Essere divino nel *De Trinitate*¹⁴¹. Nobilissimo è il Principio primo, al quale viene attribuita una «triplex nobilitas», in virtù del suo essere «omnipotentissimum, sapientissimum et benevolentissimum»¹⁴²; e nobile è la persona («hypostasis») del Padre, che è il Principio stesso, perché «non viene posta» («non producitur»), cioè per la sua non generabilità (*innascibilitas*)¹⁴³. Inoltre, nobili sono definiti lo Spirito Santo¹⁴⁴ e la Grazia divina¹⁴⁵; e «una et aequalis» verrà detta nelle *Collationes in Hexaëmeron* la «nobilitas» delle tre persone divine¹⁴⁶.

L'attribuzione del concetto di *nobilitas* sia all'anima razionale sia alla natura divina risponde a un preciso criterio ontologico, per il quale, come chiarisce un passo del commento al *Liber Sententiarum*, si è tanto più nobili quanto più ci si allontana dalla materia e ci si avvicina alla forma:

«quod magis nobile est, maxime elongatur a materia et maxime accedit ad formam»¹⁴⁷.

¹⁴⁰ *Collationes in Hexaëmeron*, visio II, coll. IV, 12.

¹⁴¹ *Breviloquium*, pars I, cap. 2, 5: «Ac per hoc, quoniam rebus creatis creatorem sine dubitatione praeponimus, oportet, ut eum et summe vivere et cuncta sentire atque intelligere, et mori et corrumpi mutarique non posse, nec corpus esse, sed spiritum omnipotentissimum, iustissimum, speciosissimum, optimum beatissimumque fateamur» [Agostino, *De Trinitate*, XV, 4, 6; *PL* 42, col. 1061]. Ecce, in his duodecim includuntur *altissimae nobilitates* divini esse. Sed post, ut ipse ostendit [ibid., 5-6; 7-9], haec duodecim reducuntur ad tria, scilicet aeternitatem, sapientiam, et beatitudinem, et haec tria ad unum, scilicet ad sapientiam, in qua includuntur mens generans, verbum proles et amor nectens utrumque, in quibus fides dictat beatissimam consistere Trinitatem.

¹⁴² *Breviloquium*, pars I, cap. 6, 2: «Quia enim primum principium est nobilissimum et perfectissimum, ideo conditiones entis nobilissimae et generalissimae in eo reperiuntur in summo»; ibid., cap. 9, 4: «Primum principium, cum sit summe nobile, et voluntatem habet et nobili modo habet».

¹⁴³ *Breviloquium*, pars I, cap. 3, 5: «Quia vero per has habitudines innotescunt nobis divinae hypostases; et praeter hoc etiam hypostasis illa, in qua est prima ratio principiandi, innotescit, quia non producitur – nam *hoc est nobilitatis in ipsa* – ideo quinque sunt notiones, scilicet quatuor relationes praedictae cum innascibilitate».

¹⁴⁴ *Sermones de tempore, dominica IV post Pascha, sermo* I, p. 309: «nihil enim excellentius, nihil pretiosius, *nihil nobilius Spiritu Sancto*».

¹⁴⁵ La Grazia è detta «nobilis influentia quae a deo incarnato habet originem» (*Collationes de septem donis Spiritus Sancti*, coll. 1, 8); cfr. anche *Breviloquium*, pars V, cap. 10, 2, in cui si parla della *nobilitas doni* della Grazia.

¹⁴⁶ *Collationes in Hexaëmeron*, principium, coll. I, 12: «Secundum hoc, persona Patris habet rationem originantis principii, Filius habet rationem exemplantis medii, Spiritus sanctus habet rationem terminantis complementi. Et quia eiusdem et aequalis est virtutis creaturas originare, exemplare et terminare, *una et aequalis est in personis divinis nobilitas*, scilicet in Patre originante, in Filio exemplante, in Spiritu sancto finiente».

¹⁴⁷ *Commentarius in II Librum Sententiarum*, d. 3, p. 1, a. 2, q. 3, f. 3 (II 108).

In tal senso, nobile in sommo grado è Dio, che è «pura forma»¹⁴⁸. Ma è nobile, a un livello inferiore, anche l'anima razionale dell'uomo, che è la più alta tra tutte le forme («anima, et maxime rationalis, est forma nobilior»)¹⁴⁹, quella che più si avvicina alla purezza divina, dalla quale si differenzia in quanto composta di forma e materia (termine da intendere «in senso metafisico, come principio di passività, di potenzialità»)¹⁵⁰. Conseguentemente l'uomo, nella sua totalità di carne e spirito («totus homo»), deve essere considerato la più nobile tra tutte le creature (cioè gli *effectus* del *primum principium*); grazie all'anima razionale, che è forma sostanziale del corpo, in lui solo diviene concretamente attuabile il desiderio dell'universo sensibile di ritornare a Dio.

La concezione bonaventuriana della ontologica *nobilitas* dell'uomo è ben illustrata da un sermone, nel quale il teologo commenta l'*incipit* della parabola delle zizzanie, «Simile est regnum caelorum homini qui seminavit bonum semen in agro suo» (Mt 13, 24), interpretando il versetto come metafora della 'nobilissima creazione dell'uomo'. Secondo Bonaventura, il seminatore rappresenta il «principium effectivum» della creazione, cioè Dio creatore; il campo è il «subiectum receptivum», vale a dire il genere umano; il buon seme, infine, costituisce l'«actum intermedium», ossia l'atto di creazione dell'uomo a 'immagine e somiglianza' del Creatore:

«Tunc Dominus bonum semen seminavit in agro suo, quando in agro machinae mundialis fecit hominem ad imaginem et similitudinem suam. *Sub hac metaphora, nobilissima exprimitur creatio hominis*: quantum ad principium effectivum in metaphorica hominis similitudine, quantum ad subiectum receptivum in agri nominis designatione, et quantum ad actum intermedium in boni seminis iactione. Primo igitur exprimitur creatio hominis quantum ad principium effectivum: cum dicit 'simile est regnum caelorum homini', homo ille, metaphorice loquendo, Deus est. Secundo exprimitur creatio hominis quantum ad subiectum receptivum: cum subdit 'in agro suo', ager est machina mundialis. Tertio exprimitur creatio hominis quantum ad actum intermedium, cum subinfert 'seminavit bonum semen', quando hominem creavit ad imaginem et similitudinem suam».

¹⁴⁸ Ibid., f. 2.

¹⁴⁹ *Commentarius in II Librum Sententiarum*, d. 17, a. 1, q. 2 (II 415).

¹⁵⁰ *Commentarius in II Librum Sententiarum*, d. 17, a. 1, q. 2 (II 415): «[...] concedendum est, animam humanam materiam habere. Illa autem materia sublevata est supra esse extensionis, et supra esse privationis et corruptionis, et ideo dicitur materia spiritualis»; «anima autem non tantum est forma, immo etiam est hoc aliquald».

(*Sermones de tempore, dominica V post Epiphaniam, sermo I, p. 192*)

La creazione del genere umano è «nobilissima» perché nobilissimo è il Creatore. L'uomo, «subiectum receptivum», riceve nella propria componente fisica e materiale (il corpo, «machina mundialis») il 'seme' di Dio, costituito dalla sua «*imaginem et similitudinem*» e corrispondente all'anima razionale, «*nobilissimam formam*» tra quelle procedenti dalla «pura forma» dell'*auctor universalis*¹⁵¹. Tale seme-immagine di Dio (che richiama il passo del *Liber ad Gregoriam* attribuito a Arnobio il Giovane e il «nobile germen» della *Consolatio philosophiae* di Boezio, di cui ci siamo occupati in precedenza) è 'informativo' dell'anima umana, nella quale risulta così sempre presente una *notitia* del Creatore. Il concetto è spiegato con chiarezza di termini in un passo del *De scientia Christi*, nel quale si distingue tra la Verità eterna (corrispondente a Dio «pura forma») e la *notitia* della Verità, di cui è informata *ab origine* l'anima razionale:

«Ex quo apparet, quod ad sapientiam concurrunt aeterna ueritas et concepta apud nos ueritatis notitia, quae quidem est ipsius animae nostrae informatiua».

(*Quaestiones disputatae de scientia Christi*, quaestio 5, conclusio)

La nobiltà dell'uomo consiste dunque nella *notitia* di Dio Creatore contenuta nella sua anima (l'*imago Dei*), per mezzo della quale egli, unica tra tutte le creature, può rendere concretamente attuabile, come mirabilmente illustrato nell'*Itinerarium mentis in Deum*, il desiderio universale di ritornare a Dio.

4.5. Conclusione

Giunti al termine di questa lunga disamina sull'evoluzione del concetto di nobiltà nel mondo cristiano, è opportuno ripercorrere sinteticamente le tappe fondamentali della questione, evidenziando il processo che, accanto alla rinnovata no-

¹⁵¹ Nel passo Bonaventura non procede, come Bernardo, a una distinzione tra i concetti di *imago* e *similitudo*, ma focalizza la propria attenzione sulla questione della ontologica dignità dell'anima umana, che contiene in sé l'impronta di Dio.

zione di ‘nobiltà d’animo’, promuove quella di ‘nobiltà ontologica’ dell’uomo, che ha la sua più radicale formulazione in Bonaventura.

Il concetto di *nobilitas* nasce nell’antichità come categoria secolare, a definizione di una condizione di eminenza, prestigio e privilegio familiare connessa con l’esercizio di importanti funzioni pubbliche e l’assunzione di dignità curuli. Essere nobili significa far parte di una famiglia nota e notevole, che generalmente può annoverare antenati illustri per valore, autorità e potenza. Pur con le naturali differenze dovute alle contingenti situazioni storiche, geografiche, politiche (che di volta in volta attenuano o accentuano l’importanza da attribuire al ‘sangue’), tale primario significato del termine *nobilitas* attraversa i secoli in Occidente. Con esso devono fare i conti gli autori cristiani; la storia dell’idea di nobiltà nelle loro opere è dunque, necessariamente, la storia di un continuo dialogo e confronto con la nozione di nobiltà secolare.

Come nel mondo romano, così anche nella prima era cristiana la definizione della *nobilitas* è un problema fondamentalmente politico e sociale. Lo è per l’aristocratico Ambrogio che, dopo avere rinunciato alla carriera nelle burocrazia imperiale riservata agli uomini del suo rango e al prestigio ad essa legato, si preoccupa di sostenere la superiore dignità della propria nuova condizione di sacerdote rispetto a quella dei membri delle illustri *gentes* romane (per questo definiti *gentiles*; significativamente, è proprio da tale espressione, che in latino indica i ‘pagani’, che derivano i termini volgari relativi alla nobiltà, *gentile* e *gentilezza*). E lo è per la comunità cristiana, tesa a diffondere l’idea che Dio non fa preferenze personali di casta, censo o razza («Non est personarum acceptor Deus» [At 10, 34])¹⁵² e a divulgare nella so-

¹⁵² Il concetto, che ha le proprie radici in un passo del secondo libro delle Cronache, «sit timor Domini vobiscum et cum diligentia cuncta facite non est enim apud Dominum Deum nostrum iniquitas nec personarum acceptio nec cupido munerum» (2Cro 19, 5), è espresso chiaramente in molti altri luoghi del Nuovo Testamento. In Rom 2, 10-11, Paolo afferma che la salvezza è offerta tanto all’ebreo quanto al greco («gloria autem et honor et pax omni operanti bonum Iudaeo primum et Graeco non est enim personarum acceptio apud Deum») e in Eph 6, 8-9, sottolinea che Dio non fa distinzioni tra schiavi e uomini liberi («scientes quoniam unusquisque quodcumque fecerit bonum hoc percipiet a Domino sive servus sive liber et domini eadem facite illis remittentes minas scientes quia et illorum et vester Dominus est in caelis et personarum acceptio non est apud eum»); Pietro, invece, sostiene che non è attraverso la ricchezza che si ottiene la Redenzione (1Pt 1, 17-19, «et si Patrem invocatis eum qui sine acceptione personarum iudicat secundum uniuscuiusque opus in timore incolatus vestri tempore conversamini scientes quod non corruptibilibus argento vel auro redempti estis de vana vestra conversatione paternae traditionis sed pretioso sanguine quasi agni incontaminati et immaculati

cietà romana gli inediti ideali di *paupertas* e *humilitas*, in aperto contrasto con il sistema di valori della tradizione, che attribuisce alla classe aristocratica i tratti distintivi della disponibilità finanziaria e dell'orgoglio.

Per questi motivi il pensiero dei Padri sulla questione si presenta come la naturale prosecuzione del tema classico della superiorità della nobiltà d'animo su quella di sangue, incrociato però – ed è questa la sostanziale novità – con il pronunciamento di Paolo (1Cor 1, 26-29) contro la superbia di *nobiles et potentes*, che rivitalizza e attualizza l'antico *tópos*. Fanno eccezione in questo panorama le due posizioni, entrambe di VI secolo, di Boezio e Gregorio Magno che, benché strettamente dipendenti l'una dal tradizionale dibattito sulla nobiltà d'animo (Aristotele, Sallustio, Cicerone, Seneca) e l'altra dal testo paolino, introducono autorevolmente nel mondo cristiano il concetto di *nobilitas* ontologica dell'uomo: Boezio parlando di *nobile germen*, in riferimento all'origine divina dei mortali, Gregorio invece, con riferimento alla specifica accezione metafisica del termine *generositas* (Novaziano, Cipriano, Agostino), sottolineando la primigenia nobiltà dell'uomo, creato da Dio a propria immagine e somiglianza.

Tale nozione, cursoriamente ripresa da Beda al principio dello *Hexaëmeron*, riemerge in epoca carolingia, nel *De animae ratione* di Alcuino e nel gruppo di testi gravitanti attorno al *Capitulare de imaginibus* (o *Libri carolini*) pubblicato nel concilio di Francoforte (794), anche se il significato di *nobilitas* proposto non sembra derivare direttamente dalle posizioni di Boezio e Gregorio (il che non esclude un loro probabile e autorevole ruolo di mediatori), ma si presenta come ripresa del concetto di *honor* elaborato dai Padri sulla base del salmo 48 («Homo in honore positus, factus est ad imaginem Dei: [...] accepit animam rationalem...»)¹⁵³. Anche in questo caso è l'idea di nobiltà secolare, secondo la percezione dell'epoca, a influire sullo sviluppo della nozione cristiana: la traslazione di significato da *honor* a *nobilitas* è possibile infatti in una società, quella carolingia, nella quale i due termini (che indicano in realtà due concetti ben distinti) sono virtualmente sovrapponibili, data la circoscrizione e

Christi»). Cfr. anche Col 3, 23, «qui enim iniuriam facit recipiet id quod inique gessit et non est personarum acceptio».

¹⁵³ Si è qui ripresa l'affermazione di Agostino, *In psalmum 101 enarratio*, s. I, 11 (PL 37, col. 1302).

relativa immobilità della classe aristocratica, detentrica del potere. L'innovazione è solo terminologica, non concettuale, non riguardando tanto la sostanza della dottrina (si resta infatti all'interno dei *terminos Patrum*), quanto i *signa* utilizzati per trasmetterla. Tuttavia, determinando (sia pur inconsapevolmente) un ampliamento semantico di *nobilitas* e *nobilis*, essa risulta significativa in prospettiva diacronica. Sull'autorità dei testi carolingi, infatti, nel XII secolo Bernardo di Chiaravalle può parlare di nobiltà in relazione alla natura razionale dell'anima umana (come Alcuino nel *De animae ratione*) e, insieme all'autore del trattato *De spiritu et anima*, di nobiltà ontologica dell'uomo, distinguendo (come nel capitolare e nei testi ad esso correlati)¹⁵⁴ tra *imago Dei*, forma interiore comune a tutti gli individui, e *similitudo Dei*, adeguamento morale ad essa. Il processo di evoluzione semantica del termine viene portato alle estreme conseguenze nel secolo successivo da Bonaventura da Bagnoregio. La nobiltà viene considerata dal teologo francescano una proprietà sostanziale del divino («quod nobilitatis est, debet poni in divinis»)¹⁵⁵; l'anima umana è dunque la più nobile tra tutte le creature, perché, in virtù della sua natura razionale, è tra tutte quella che più si avvicina a Dio.

Il Duecento è un secolo che, come vedremo, conosce una fortissima ripresa del dibattito sulla questione della nobiltà. La consuetudine al comando e alla ricchezza non basta più, come nei secoli precedenti, a identificare i 'notabili'; la nuova realtà economica favorisce la mobilità sociale e, nei comuni, l'ascesa del ceto popolare; i confini della classe dirigente si allargano e si fanno più sfumati. In questa situazione, e in mancanza di una specifica norma giuridica tanto nel *Corpus iuris civilis* quanto nel *Corpus iuris canonici*, sono molti i tentativi, soprattutto in Italia, di fornire una (ri)definizione del concetto di nobiltà, allo scopo, a seconda dei casi e degli orientamenti ideologici, di circoscrivere o estendere, garantire o negare privilegi politici sociali fiscali prima regolati dalla consuetudine. Proprio mentre la società, tra posizioni conservatrici e istanze di rinnovamento, dibatte sul fondamento della disuguaglianza, il francescano Bonaventura propone una radicale concezione della nobil-

¹⁵⁴ Questa distinzione, come si ricorderà, era già in qualche modo abbozzata da Gregorio Magno nel passo dei *Moralia in Iob* di cui ci siamo diffusamente occupati sopra.

¹⁵⁵ *Collationes in Hexaëmeron*, visio II, coll. IV, 12.

tà in senso assolutamente cristiano. La nozione secolare di *nobilitas* subisce un decisivo innalzamento: dalla politica alla teologia, dalla fisica alla metafisica, dall'accidente alla sostanza. Da onore terreno, la nobiltà diviene un attributo del divino e, quindi, anche dell'anima umana, dotata di natura razionale. Tale spostamento di livello comporta, però, anche una democratizzazione del concetto: se la *nobilitas* è una caratteristica ontologica dell'anima umana, allora ogni individuo è per natura nobile. In tal senso, la categoria che nel mondo sancisce il privilegio e la gerarchia diviene, sul piano metafisico, il fondamento dell'uguaglianza.

CAPITOLO 5

Le enciclopedie moralistiche duecentesche

5.1. *Testi latini*

Come ha messo in luce Maria Corti in un noto saggio¹, il problema della definizione del concetto di nobiltà trova ampio spazio anche nelle enciclopedie moralistiche medievali. Lasciando in po' in ombra lo *Speculum* di Vincenzo di Beauvais (autore che si occupa dell'argomento anche nel trattatello *De eruditione filiorum regalium*), la studiosa si soffermava soprattutto sulla *Summa virtutum ac vitiorum* di Guglielmo Peraldo, ove la *quaestio nobilitatis* è sviluppata all'interno di due capitoli dedicati al tema della superbia². Nel capitolo II xxviii il Peraldo si sforza di dimostrare, facendo ricorso a molte *auctoritates* (Seneca in particolare) e a procedimenti deduttivi di tipo filosofico, «quod fatuum sit de nobilitate generis superbire» (II xxviii, 1) e «quod nullus fit nobilis ex eo quod nobilibus parentibus sit generatus» (II xxviii, 2). Nel capitolo II xxix egli si sofferma invece a considerare il duplice concetto di 'nobiltà d'animo' (II xxix, 1, «De animi nobilitate duplici»), distinguendo tra una nobiltà *naturalis*, definita sulla scorta di Seneca (ep. XLIV, 5) come la qualità di chi è per natura ben disposto alla virtù («Quis est generosus? ad virtutem bene a natura composi-

¹ CORTI 1959, in partic. pp. 64 ss.

² Nei due capitoli del Peraldo la CORTI individua, «forse con eccessiva baldanza» (LO CASCIO 1967, p. 123), la fonte del *Convivio* dantesco riguardo alla trattazione del tema della nobiltà.

tus»)³, e una nobiltà gratuita, corrispondente alla grazia divina, per la quale si diviene a tutti gli effetti ‘figli di Dio’, mantenendosi puri dal peccato⁴:

«Alia nobilitas est gratuita, quando aliquis gratiam Dei habet, qua Dei filius est, quae custodit eum ut nulli turpitudini serviatur».

Abbandonando le speculazioni metafisiche, il capitolo si chiude con una disamina delle virtù etiche che identificano nell’individuo la vera nobiltà (II xxix, 2, «Quod sex sunt signa verae nobilitatis»): *liberalitas, gratitudo seu recognitio beneficij, mansuetudo et misericordia, virilitas seu strenuitas, timere opprobrium vel servitutis vel prodicionis vel alterius cuiusque turpitudinis, cordis magnitudo*.

Assai interessante, nell’ottica di uno studio della teoria della nobiltà in Guinizelli, risulta anche l’ampia trattazione dedicata al tema da parte di Giovanni Gallense (†1285) nel suo *Communiloquium*, opera assai diffusa nel Duecento⁵. Dopo aver sostenuto che la nobiltà di stirpe è solo *umbra nobilitatis*, l’autore paragona coloro che tralasciano rispetto ai nobili predecessori ai *loca sordida* illuminati dal sole:

«Hinc et quidem sapiens ait quod non viventes secundum nobilitatem parentum, sed sub umbra eorum, sunt similes locis sordidis, sole illuminati»⁶.

L’immagine viene richiamata da Guinizelli nella quarta stanza della canzone *Al cor gentil*, dove l’aristocratico *alter(o)*, che rivendica la propria nobiltà per privilegio di schiatta, viene equiparato al fango esposto ai raggi solari:

Fere lo sol lo fango tutto ’l giorno:
vile reman, né ’l sol perde calore;
dis’ omo alter: ‘Gentil per sclatta torno’;
lui semblo al fango, al sol gentil valore.

(vv. 31-34)

³ L’edizione della *Summa* del 1571 riporta un’interpunzione errata («Quis est generosus ad virtutem? bene a natura compositus»), che ho qui corretto.

⁴ Il concetto si avvicina a quello che Bartolo da Sassoferrato avrebbe definito come *nobilitas theologica*; cfr. BARTOLUS A SAXOFERRATO, *In Secundam Codicis Partem*, f. 47r, n. 58.

⁵ Cfr. CORTI 1959, p. 73.

⁶ *Communiloquium*, III, dist. III, cap. I, p. 96.

Merito della Corti è anche quello di aver individuato due altre interessanti fonti circa la questione. L'una consiste in un fortunato verso dell'*Alexandreis*, «Nobilitas sola est animum quae moribus ornat» (I, v. 104), citato anche nella *Summa* del Peraldo, nel trattato *De eruditione principum*, un tempo ritenuto opera di Tommaso d'Aquino e oggi attribuito (a mio avviso un po' avventatamente) allo stesso Peraldo⁷, e nel *Tresor* di Brunetto Latini: «Et pour çou dist Alixandres que noblesce n'est autre chose se cele non ki adorne les corages a bonnes meurs»⁸. L'altra è invece un passo di Diogene Laerzio, noto al Peraldo, secondo il quale esisterebbero tre tipologie di nobiltà ereditaria – *a maioribus bonis, a dynastis, ab illustribus* – e una quarta, superiore a tutte le altre (*optima*), di natura etica:

«[...] aliud: si quis ipse sit generosus et animi nobilitate excellens, hunc quoque nobilem dicimus. Eaque optima est nobilitas»⁹.

Le parole della studiosa risultano illuminanti per comprendere la modalità con cui gli enciclopedisti del Duecento si accostano al tema della nobiltà, rinunciando a qualsiasi inclinazione socio-politica per privilegiare un approccio rigorosamente astratto e filosofico, che, in particolare in Italia, con Guinizzelli ma ancor più con Dante, avrebbe alimentato profonde ed incisive riflessioni; sarà dunque opportuno riportare per intero le conclusioni della Corti:

«Se [...] ci indirizziamo alle enciclopedie moralistiche di pensatori quali il Peraldo, Giovallì Gallense e lo stesso Vincenzo di Beauvais nello *Speculum*, notiamo l'affermarsi di un punto di vista squisitamente intellettualistico-filosofico ed etico al contempo; la formazione stessa di questi autori e l'ambiente culturale, in cui si inseriscono le loro enormi opere, li conduce a strutturare la *quaestio nobilitatis* su ragioni dell'ordine di una logica filosofica, che rendono più essenziale la discussione e nello stesso tempo più astratta, quasi che il simpatizzare verso determinate soluzioni etico-sociali non si presentasse che come corollario, indi-

⁷ *De eruditione principum*, I, 5. Il testo (Parmae, 1864) è stato ripubblicato nell'*Opera omnia* di TOMMASO con la proposta di attribuzione al PERALDO. In effetti, l'autore del trattato fa chiaro riferimento alla *Summa*, da cui trae molteplici argomenti e citazioni; ciò non significa, però, che egli debba necessariamente essere lo stesso PERALDO.

⁸ *Li Livres dou Tresor*, II, 114.

⁹ *De clarorum philosophorum vitis...*, III, 88. Per un diligente riassunto delle problematiche analizzate dalla CORTI, con qualche piccola aggiunta e precisazione, si potrà utilmente consultare LO CASCIO 1967, pp. 123-127.

spensabile ma sempre corollario, di una trattazione che solo riceva la sua validità da insostituibili premesse filosofiche. Quando Vincenzo di Beauvais e il Peraldo combattono con sentenze di pensatori e moralisti, con sottigliezze sillogistiche la teoria delle *generis nobilitas*, si assiste a un travaglio intellettuale, che un'avidità curiosità filosofica nutre e alimenta, a un incontro tra il vecchio e il nuovo, cui pertengono i caratteri di una fervida analisi del pensiero, non di una vitale scoperta di uomini immersi nel proprio tempo. È la chiarezza dell'intelletto più che l'oscurità dell'esistenza a sollecitarli nei loro rinvenimenti, anche se non ignorano le intermittenze del tempo storico. [...] Affascinante rimane pur tuttavia il fatto che tali scrittori con la propria sostanza intellettuale abbiano mosso gli oggetti della storia e nutrito, anche al di là delle loro frontiere e particolarmente in Italia, inquietudini e commerci di idee aderenti a nuove soluzioni dell'ordine sociale»¹⁰.

Queste osservazioni mettono a fuoco la necessità, già più volte sottolineata nel corso dei capitoli precedenti, di non fermarsi a considerare il dibattito duecentesco sulla superiorità del concetto di nobiltà d'animo e le posizioni 'stilnoviste' come la semplice ripresa di un antico e collaudato *tópos*. Il tema può oggi apparire un luogo comune solo quando lo si valuti dal punto di vista esclusivo della produzione letteraria, nella quale il concetto di *nobilitas animi* trova ampio spazio; tuttavia, non si può dimenticare che le argomentazioni morali, filosofiche, religiose, teologiche di questi intellettuali (gli enciclopedisti d'oltralpe, ma anche Guinizzelli e Dante) non sono la placida affermazione di un concetto scontato e universalmente condiviso, anche se raramente applicato nella pratica sociale, ma si oppongono a una situazione storica e politica in cui i privilegi di nascita e la nozione di *nobilitas generis* rappresentano, invece, un indiscutibile dato di fatto¹¹.

Del resto la definizione della *Politica* di Aristotele¹², pur attribuendo importanza al valore individuale (si tratta, però, sempre di *virtus maiorum*), poneva l'accento proprio sul concetto di nobiltà di nascita, come ricorda Dante (che nel *Convivio* ave-

¹⁰ CORTI 1959, pp. 75-76.

¹¹ Una simile 'deformazione ottica' riguarda, ad esempio, anche la percezione moderna del gioco degli scacchi, che appaiono oggi agli occhi degli studiosi come un *ludus* eminentemente aristocratico e nobile solo perché la letteratura – poesia cortese, trattatistica in latino – ce li ha presentati come tali, accentuando la loro dimensione simbolica (erotica, militare, intellettuale,...); in realtà, come illustra RAO 2003, i ritrovamenti archeologici e i documenti d'archivio dimostrano che gli scacchi erano assai diffusi anche negli strati più bassi della popolazione, e si associavano spesso ai giochi da taverna e a pratiche non proprio cortesi.

¹² *Politica*, IV, 8, 21-22 [1294a].

va invece attribuito l'opinione a Federico II, vedremo più avanti se erroneamente o meno)¹³ nella *Monarchia*:

«Est enim nobilitas virtus et divitiae antiquae, iuxta Philosophus in *Politicis*»¹⁴.

Il cinquecentesco *De nobilitate et iure progenitorum* del Tiraquel raccoglie numerose testimonianze di autori antichi che appoggiano la *sententia* aristotelica¹⁵. Inoltre, lo stesso Dante nel *Convivio* ci informa che è opinione «quasi di tutti» che la *nobilitas* consista nell'appartenere a una stirpe con un'antica tradizione di ricchezza:

«E dico che questa opinione è quasi di tutti, dicendo che dietro da costui [*scil.* colui che 'levò via l'ultima particola, cioè li belli costumi, e tennesi alla prima, cioè all'antica ricchezza']¹⁶ vanno tutti coloro che fanno altrui gentile per essere di progenie lungamente stata ricca, con ciò sia cosa che quasi tutti così latrano»¹⁷.

Del medesimo avviso di Dante è Egidio Romano, il quale nel *De regimine principum*, dopo aver difeso la definizione di *nobilitas* (di cui ci siamo occupati in precedenza) fornita da Aristotele nel secondo libro della *Retorica* – «Virtus enim generis, quam dicit Philosophus nobilitatem esse, nihil est aliud quam esse ex aliquo genere vel ex aliqua prosapia in qua etiam ab antiquo fuere multi principantes et multi insignes. Sic ergo sentiendum est de nobilitate»¹⁸ – commenta, alludendo all'altra definizione della *Politica*, che è invece opinione comune degli uomini far risalire la nobiltà al possesso di *antiquatae divitiae*:

¹³ Cfr. *Convivio*, IV, iii, 6: «[...] è da sapere che Federigo di Soave, ultimo imperadore delli Romani – ultimo dico per rispetto al tempo presente, non ostante che Ridolfo e Andolfo e Alberto poi eletti siano, apresso la sua morte e delli suoi discendenti –, domandato che fosse gentilezza, rispuose ch'era antica ricchezza e belli costumi».

¹⁴ *Monarchia*, II, iii, 4. Riporto il passo completo, «Est enim nobilitas virtus et divitiae antiquae, iuxta Philosophus in *Politicis*; et iuxta Iuvenalem: 'nobilitas animi sola est atque unica virtus'. Que due sententiae ad duas nobilitates dantur: propriam scilicet et maiorum», dal quale sembra di evincere che la prima *sententia*, di Aristotele, afferisce al concetto di *nobilitas generis*, mentre la seconda, di Giovenale, riguarda quello di *nobilitas animi*.

¹⁵ Il testo del TIRAQUEL (TIRAQUELLUS, *De nobilitate et iure progenitorum*, Venetiis, 1574) è indicato da BUSNELLI-VANDELLI 1954, II, p. 27.

¹⁶ *Convivio*, IV, iii, 7.

¹⁷ *Convivio*, IV, iii, 8.

¹⁸ *Retorica*, II, 15, 22-25 [1390 b]: «Ἔστι δὲ εὐγενὲς μὲν κατὰ τὴν τοῦ γένους ἀρετὴν, γενναῖον δὲ κατὰ τὸ μὴ ἐξίστασθαι τῆς φύσεως· ὃ περ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ οὐ συμβαίνει τοῖς εὐγενέσιν, ἀλλ' εἰσὶν οἱ πολλοὶ εὐτελεῖς».

«Verum quia secundum communem opinionem hominum omnia mesurantur numismate et divitiae videntur esse pretium rei cuiuslibet, ex hoc quod aliqui sunt dives, reputantur digni principari et eo ipso creduntur esse insignes et honore digni. Quia ergo sic est nobilitas secundum communem acceptionem hominum, nihil est aliud quam antiquatae divitiae».

Lette in questa prospettiva, le posizioni dei moralisti duecenteschi, sia francesi che italiani, recuperano il loro specifico significato storico e culturale, il loro valore di poderoso e coraggioso sforzo speculativo, scaturito dalle esigenze di rinnovamento e moralizzazione di una società in rapida trasformazione.

5.2. *Il Tresor di Brunetto Latini*

Alla ‘confluenza’ tra elaborazioni francesi e ambiente italiano si colloca la posizione di Brunetto Latini, interessantissima, a mio avviso, per comprendere il contesto culturale e ideologico in cui prende forma l’intervento guinizzelliano sulla nobiltà:

«Et por ce que la foiblece des homes est si decheables as visces, dit Senekes, ha, comme li hom est vil chose et despisable, s’il ne s’eslieve sor les humaines choses. Et quant il si est eslevés donc il est nobles, lors est il gentil et de très haute nature; car la u la volentés est obeissans a raison, lors di je que la plus noble partie de celui est dame et roine dou roiaume dou cuer. Et cis hom est apelés nobles por les nobles oevres de vertu, et de ce nasqui premierement la noblece de gentiz gens, non pas de lor ancestres; car a estre de chetif cuer et de haute lignie est autresi comme pot de tiere ki est covert de fin or par dehors. De ce dit Salemons, boneeuree est la terre ki a noble signour; car la raison ki li donne noblece abat toutes mauvestiés. Senekes dist, ki est nobles? celui ki est par nature establis a vertus. Jerome dist, souveraine noblece est la clartés de vertus»¹⁹.

La novità rilevante del *Tresor* consiste nel fatto che la trattazione del tema della vera nobiltà, diversamente dalle onnicomprensive enciclopedie moralistiche

¹⁹ *Li Livres dou Tresor*, II, 54, 7-8.

d'oltralpe come la *Summa virtutum ac vitiorum* del Peraldo e gli *Specula naturale, doctrinale, morale e historiale* del Bellovacense, è sussunto all'interno di un discorso finalizzato a un obiettivo che è, in ultimo luogo, politico e civile; come vedremo più avanti, l'opera di Brunetto culmina infatti in un terzo libro specificamente dedicato alla formazione del podestà, «selonc les us as ytaliens»²⁰.

La dipendenza del discorso brunettiano da fonti di ambito verosimilmente francese è provata dal gran numero di citazioni da Seneca, tra cui spicca il fortuntissimo rimando, già osservato a proposito della *Summa* del Peraldo, all'epistola XLIV, 5 («Seneques dist, ki est nobles? celui ki est par nature establis a vertus»), che troveremo attivo probabilmente anche a livello della canzone *Al cor gentil rempaira sempre amore* di Guinizzelli (v. 38, «sed a vertute non à gentil core») ²¹.

La trattazione, benché condotta in maniera sintetica, si rivela tuttavia straordinariamente densa. Brunetto fa coincidere la vera nobiltà con la capacità dell'individuo di elevarsi al di sopra delle 'umane cose' («sor les humaines choses»); nobile è, dunque, colui che è capace di vincere la debolezza umana e l'inclinazione al vizio, innalzandosi a un superiore livello 'di natura', a un più alto grado, per così dire, 'antropologico':

«Et quant il si est eslevés donc il est nobles, lors est il gentil et de très haute nature».

Il passo è interessante anche dal punto di vista lessicale; ci conferma infatti che il concetto latino di *nobilitas* è del tutto sovrapponibile a quello volgare di *gentilezza*, dato che gli aggettivi francesi *nobles* e *gentil* risultano sinonimi.

Inoltre, è forse possibile scorgere un riferimento al concetto che abbiamo definito di 'nobiltà ontologica' (ormai affermatosi nel Duecento) laddove Brunetto individua la capacità di elevarsi al di sopra delle cose umane nella completa sottomis-

²⁰ *Li Livres dou Tresor*, I, 1, 4.

²¹ Testo CONTINI 1960, con la sola variante grafica di «à» per «ba»; mi pare infatti che la soluzione proposta da ROSSI 2002, p. 36, con diversa divisione delle parole («se da vertute non à gentil core»), sia da respingere proprio sulla testimonianza del passo di SENECA e della sua enorme diffusione nella letteratura enciclopedica e moralistica del Duecento. Sulla questione ritornemo anche più avanti.

sione della volontà alla ragione, riconosciuta come la parte più nobile dell'uomo («la plus noble partie de celui»). L'autore chiarisce l'affermazione per mezzo di una similitudine: quando la volontà si uniforma e obbedisce alla ragione, allora questa ultima diviene a buon diritto signora (*dame*; a. it. *donna*; <lat. DOM[IN]A) e regina del reame del cuore:

«dors di je que la plus noble partie de celui est dame et roine dou roiaume dou cuer».

Dai presupposti metafisici – la *raison*, l'anima razionale, come parte più nobile dell'uomo – si discende rapidamente agli sviluppi morali del concetto. Se dal punto di vista ontologico la nobiltà di un uomo risiede nella sua *ratio*, a livello pratico essa si manifesta per mezzo dell'adeguamento etico alla ragione, i cui effetti sono le 'nobili opere di virtù' («nobles oeuvres de vertu»); ne consegue che sarebbe stata proprio la *virtus* di alcuni uomini a conferire originariamente ad alcune stirpi il titolo di nobiltà, e non una generica superiorità 'antropologica' degli antenati («de ce nasqui premierement la noblece de gentiz gens, non pas de lor ancestres»). Brunetto ricorre ancora una volta alla forza visiva di una similitudine, affermando che colui che è di alto lignaggio ma di cuore malvagio (*chetif cuer*), cioè – secondo l'associazione istituita poco sopra tra *cuer*, cuore, e *volentés*, intensione morale – di 'cattiva volontà', è paragonabile a un vaso di umile terracotta ricoperto esteriormente di oro fino²². Infine, la discussione culmina in una citazione biblica dall'*Ecclesiaste* – «beata terra cuius rex nobilis est» (10, 17) – che sembra voler ricondurre il tema della nobiltà a una prospettiva politica e civile; degno di nota è che Brunetto traduca il termine biblico *rex* con il francese *signour*, più generico e più vicino al termine *sires*, con cui egli designa i

²² All'immagine, certamente banale e in un certo senso analoga a quella evangelica dei sepolcri imbiancati (*Mt* 23, 27, «vae vobis scribae et Pharisei hypocritae quia similes estis sepulchris dealbatis quae a foris parent hominibus speciosa intus vero plena sunt ossibus mortuorum et omni spurcitia»), rimanda in qualche modo l'episodio dantesco degli ipocriti (*Inf.* XXIII), gravati di pesanti cappe di piombo ricoperte d'oro. Curioso è il fatto che protagonisti del canto, al di là dei farisei Caifa e Anna, colpevoli di aver mandato a morte Cristo, siano i due frati gaudenti Loderingo e Catalano che, come sappiamo, in quanto cavalieri della Vergine si piccavano proprio del titolo di *nobiles*; un titolo che, secondo una considerazione etica della nozione di *nobilitas*, comune tanto a Brunetto quanto a Dante, per il loro comportamento essi – almeno secondo l'autore della *Commedia* – non avrebbero certo meritato.

‘governanti’ *selonc les us as ytalians*, cioè i podestà²³, di quanto sarebbe stato il sostantivo *roi*, applicabile solo a situazioni specifiche e poco significativo rispetto alla situazione dell’Italia comunale. La conclusione cui giunge l’autore è che la nobiltà di un ‘reggente’ deriva, giusta la successiva citazione da Seneca, da una naturale inclinazione alla virtù; è infatti l’adeguamento dell’azione politica ai precetti della ragione che conferisce al *signour* la qualifica di nobile e che lo rende capace di sconfiggere ogni *mauvestiés* (‘malvagità’)²⁴. Pochi capitoli prima Brunetto aveva spiegato che i nobili governanti, i quali rifuggono dal seguire *sa volenté*, rendono nobili anche i cittadini, proprio perché li conducono a comportarsi secondo ragione e, quindi, virtuosamente: bene operando, rispettando la legge e opponendosi a coloro che non la rispettano:

«Li nobles governemens de la cité fet les citeins nobles, et les fet bien ovrer et garder la loi et contrarier as autres ki ne le gardent. Ja soit ce k’il facent bien, maintes cités sont ou li gouverneur de la vie des homes sont destruit et vivent dessoluement, car chascuns va après sa volenté»²⁵.

²³ Cfr. ancora *Li Livres dou Tresor*, I, 1, 4.

²⁴ Ritengo che nella proposizione «la raison ki li donne noblece abat toutes mauvestiés» il termine *raison*, benché preceduto dall’articolo, debba essere inteso nel senso specifico di *ratio*, *mens*, anima razionale («la raison, ki li donne noblece...»), come nel passo precedente («da u la volentés est obeissans a raison, lors di je que la plus noble partie de celui est dame...»), e non in quello generico di ‘ragione’, ‘causa’, ‘motivazione’, ecc. In entrambe le interpretazioni, il significato della frase risulta comunque simile.

²⁵ *Li Livres dou Tresor*, II, 49, 1.

CAPITOLO 6

Il tema della nobiltà nella letteratura cortese: la poesia trobadorica e il *De amore*

6.1. *La poesia trobadorica*

6.1.1. *Sirventesi e ensenhamens: nobiltà e ruolo sociale*

È noto che il tema della natura della nobiltà è presente, prima che nella canzone di Guinizzelli, nella letteratura trobadorica. Tuttavia, i rimandi della critica risultano spesso troppo generici perché si possa valutare l'effettiva portata dell'influenza provenzale su *Al cor genti*¹. In queste pagine si intende dunque di compiere una più attenta – ancorché sintetica – ricognizione all'interno della tradizione poetica in lingua d'oc, allo scopo di evidenziare il ricorrere di alcuni argomenti e di specifici 'gruppi verbali' che sembrano aver esercitato un significativo influsso sul testo guinizzelliano.

Il discorso può prendere le mosse da *Los apleiz | ab qu'ieu sueyll* di Guiraut de Bornelh², *canço-sirventes* incentrato sul tema del rammarico per la decadenza delle tradizioni cortesi («Hai, Dieus! Quals danz / s'en sec e quals dampnatges, / car cortz e bos usatges / aisi menuz'e fayl», vv. 8-11). Dopo aver enumerato le caratteristiche po-

¹ Si veda ad es. CONTINI 1960, II, p. 462. ROSSI 2002, p. 30, sottolinea anche la possibilità di influenze francesi, oltre che provenzali: «[...] la tesi mette a frutto analoghe affermazioni, reperibili nella tradizione poetica gallo-romanza, da Dalfi d'Alvernhe a Gece Brulé, etc., nelle quali viene illustrata l'eccellenza degli alti sentimenti, di gran lunga preferibile alle origini gentilizie»; interessante è la testimonianza della *vida* di Bernart de Ventadorn, allegata dallo stesso ROSSI, della quale ci occuperemo più avanti anche qui.

² *BdT* 242, 47; il componimento è il XLIII nell'edizione SHARMAN (XLII in KOLSEN).

sitive della vita di corte, in una sorta di breve *plazer* («C'a mi platz ades canz, / e bels mazanz / e cortz e vassalatges», vv. 24-26), Guiraut lamenta la degenerazione dei *rics linhatges*, le 'nobili schiatte'³, in cui il valore dei padri non si rispecchia più nei figli, malvagi e inoperosi, sicché appare ingiusto, tanto secondo la legge degli uomini (*tortz*) quanto di fronte a Dio (*pecatz*), che essi possano ereditare i beni paterni (*heretatz*):

Ia perd'els rics linhatges
payre pros son mirayll;
qu'oi ses esperonayll
non s'esmera barnatz,
e si'l pair fo lauzatz
e'l filz se fay malvatz,
sembla'm tortz e pecatz
qu'aia las heretatz.

(vv. 27-34)

In sostanza, Guiraut sostiene la tesi per cui il diritto a ereditare le ricchezze paterne dovrebbe dipendere del *prez*, la 'buona reputazione'; nel caso questa venga meno, allora i beni dovrebbero toccare a qualcun altro. L'affermazione si giustifica in base a una ricostruzione 'mitica' dell'antica origine della nobiltà e del potere, che si sarebbero originati come conseguenza delle qualità morali: liberalità (*costas*), operosità (*trebayll*) e, soprattutto, *pretz coratges* (si rammentino i vv. 35-37 di *Al cor gentil*, «ché non dé dar om fé / che gentilezza sia fòr di *coraggio*, / in dignità d'eré»). Un discendente che non possiede queste medesime qualità deve essere a buon diritto considerato *for-linhatz*, un degenerare che traligna rispetto alla propria schiatta (*linhatge*) e che merita di esserne escluso, allontanato (*for*):

Doncs quals dreiz
ho acueyll
que'l fyls ai'atretan
de rend'e'l prez soan,

³ È da osservare che l'aggettivo *ric* non corrisponde all'it. 'ricco', ma si carica in provenzale di un significato sociale che si avvicina all'idea di nobiltà, potere, antica tradizione familiare (*rics* corrisponde spesso all'espressione in latino *potentes*); basti pensare all'espressione topica *rics malvatz*, con vengono indicati dai trovatori i potenti che vengono meno ai loro doveri morali di cortesia, nel significato più ampio del termine.

ni quals raizos aduy
 que mielz no taihn'au truy?
 Qu'ieu crey que fos enanz
 outra mil anz
 qu'onors e senhoratges
 davon pretz e coratges
 e costas e trebayll,
 e'l fils, si'l mielz tresayll,
 no es doncs forlinhatz?
 Ara con no mostratz,
 vos savis, qui iutiatz,
 s'als pros fos dos donatz,
 con er dels desprezatz?

(vv. 35-51)

Lo stesso Guiraut de Bornelh racconta il 'mito' dell'origine della nobiltà (*paraties*) nel sirventese *Mot era dous e plazens*⁴, narrando che un giorno gli uomini dotati di maggiori virtù morali (tra le quali spicca un *ric coratie*, un 'cuore nobile'; troveremo l'espressione anche in Arnaut de Marueilh) furono scelti e creati nobili, e che da questa iniziale selezione nacquero le singole virtù cortesi:

Mot era dous e plazens
 lo temps gays cant fon eslitz
 paraties, et establitz;
 qu'ls drechuriers conoisens
 lials, francx, de ric coratie,
 plazens, larcx, de bona fe,
 vertadiers, de gran merce,
 establi hom de paratie,
 per cui fo servirs trobatz,
 cortz e domneis e donars,
 amors e totz benestars
 d'onor e de gran drechura.

(vv. 1-12)

Guiraut è un sostenitore della funzione di guida e dell'utilità sociale della classe nobiliare, a patto però che essa si mantenga coerente ai principi da cui si è originata. Gli antichi diedero alla nobiltà, appena istituita, i mezzi materiali per poter condurre vita conveniente e adeguata alla sue alte funzioni; tale concessione da parte

⁴ *BdT* 242, 23 (LXXII ed. SHARMAN; LXIV ed. KOLSEN).

della comunità non implica, però, l'acquisizione di un diritto perpetuo ed ereditario, inscindibilmente legato alla condizione di potere. L'ottenimento dei privilegi appartenuti ai padri e il titolo di nobiltà devono essere meritati; essi risultano infatti, secondo un noto *tópos*, un fardello troppo pesante per l'aristocratico che non adegui i propri *mores* alla virtù dei progenitori e a quella dei propri pari degni della qualifica di nobili:

E paraties e bos sens
 deu esser capdels e guitz
 de totz autres bes complitz;
 per que las premieiras gens
 donero al ric linhatie
 rendas, que tenguesso be
 zo c'a paratie cove.
 E doncx qui ten l'eretatie
 ni'l fieu, don el es cazatz,
 no serf, com vol esser pars
 als pros, mas tot l'er pezarz
 a far so don pretz melhura?

(vv. 13-19)

A proposito di questi versi di Guiraut, Köhler ha parlato di pensiero «che sembra anticipare la teoria del contratto sociale»⁵. Tuttavia, come si legge nell'altro sirventese *Solatx, ioyz e chantar*⁶, l'istituzione della nobiltà su basi morali non sarebbe solo il frutto un'iniziativa della comunità degli uomini, ma sarebbe stata voluta da Dio stesso, che affidò *las heretatz* agli individui più meritevoli:

Quar Dieus als plus prezatx
 donet las heretatz.

(vv. 12-13)

Analogo ai temi trattati da Guiraut de Bornelh è l'argomento affrontato da Arnaut de Marueilh in alcuni versi del suo *ensenhamen, Razos es e mezura*, specificamente dedicati al problema dell'origine della *proeza*, qualità che nei trovatori rappresenta

⁵ KÖHLER 1951-52, p. 56.

⁶ *BdT* 242, 75 (LXXIII ed. SHARMAN; LXIII ed. KOLSEN).

«la totalità dei valori cortesii»⁷; il poeta colloca il principio della *proeza* nel cuore (*cor*), attribuendo la funzione di alimentare la *proeza* stessa alla volontà (*voluntatz*), cioè all'intensione morale (si tratta di un argomento fortunato, dato che, come abbiamo visto, l'associazione tra cuore e volontà si trova anche nella teoria della nobiltà esposta da Brunetto nel *Tresor*)⁸:

E si dirai als gais
de proeza don nais.
Ges no nais ni comensa
segon autra naissensa,
qu'ins el cor, so sapchatz,
la noiris voluntatz.

(vv. 145-151)

Come Guiraut, anche Arnaut affronta il problema dei figli degeneri; egli non mette però in discussione il principio per cui essi possono beneficiare dell'eredità paterna (*heretar*), ma sottolinea che si tratta solo di un passaggio di proprietà (*poders d'aur ni d'argen*) e di titolo (*paratge d'auta gen*), dato che il *pretz* non può essere ugualmente tramandato per via patrilineare; esso, infatti, è una qualità individuale e non trasmissibile, perché trae origine da un «ric cor sens desmezura», un 'cuore nobile' (e si osservi la presenza, significativa in prospettiva guinizzelliana, della variante lessicale di *cor*, *coratge* [v. 169], in rima con *linbatge*) che si uniforma alla virtù sovrana della *mezura*:

Er no us sia veiaire
s'el filhs fo de bon paire,
hom no s'en meravilh,
si non pareis al filh;
terras pot hom laisser
e son filh heretar,
mas pretz non aura ja,
si de son cor non l'a;

⁷ KÖHLER 1955-56, p. 93. Tuttavia, come afferma altrove lo stesso KÖHLER, Arnaut «si guarda bene dal pretendere dal cavaliere cortese la perfezione. Egli dissolve la *Proeza* in una serie di qualità autonome: basta il possesso di una sola di esse per giustificare una minima pretesa al *pretz* e all'*onor*» (KÖHLER 1951-52, p. 53).

⁸ Cfr. *Li Livres dou Tresor*, II, 54, 7: «car la u la volentés est obeissans a raison, lors di je que la plus noble partie de celui est dame et roine dou roiaume dou cuer».

[...]
 paratge d'auta gen,
 poders d'aur ni d'argen
 no us daran ja bon pretz,
 si ric cor non avetz,
 ric cor, sens desmezura,
 que d'autre non ai cura.
 Proeza eis del coratge,
 veus son melhor linhatge.

(vv. 151-158; 163-170)

Il tema della vera nobiltà è ampiamente discusso anche nell'*Ensenhamen d'onor* di Sordello, il quale mette a confronto due tipologie umane che, in modo diverso e opposto, 'forzano' la loro natura: da un lato i discendenti di nobili schiatte, che non fanno nulla per uniformarsi alla virtù degli avi e per essere, come quelli, graditi al mondo; dall'altro i 'borghesi' che, pur essendo di bassa condizione e non essendo per questo obbligati a sottoporsi a una rigida disciplina morale (mi pare questo il significato pieno dell'espressione *bas dever*), amano a tal punto l'onore da comportarsi in modo del tutto virtuoso:

Dos n'i a, que natura forsan
 diveramen, et s'en esforsan
 l'uns per be e l'autres per mal;
 e dirai vos don son ni qual:
 l'uns es de gentilz genz mogutz,
 e l'autres de borges nasqutz:
 lo borges ama tan onor,
 qu'el en fai totz faiz de valor;
 e'l gentilz no fai re ni diz
 per qu'esser deia al mon grazitz.
 Cel degr'om negar e somsir,
 e'l borges en palmas tenir;
 que'l borges, qui, per pretz aver,
 sa natura e son bas dever
 forza, non pot el mon melz faire;
 ni'l gentilz pieg, al meu veiaire,
 que sa natura forza e venz
 per esser malvaz recrezenz.

(vv. 613-630)

La conclusione è in linea con i concetti già espressi da Guiraut de Bornelh e Arnaut de Marueilh. Fonte del bene che un uomo compie, a voler parlare secondo verità («qui·n vol ver dire»), non è una nobile discendenza, ma un nobile cuore (*noble cor*); la nobiltà (*noblesa*) non discende infatti dalla sola origine aristocratica (*gentilesa*), ma può appartenere a qualunque individuo possieda virtù e pregio:

Per qu'es tot, qui que plaza o tire,
 en noble cor, qui·n vol ver dire,
 lo be[s] que om fai tota via,
 de qualque gen que mogutz sia.
 Donx non pot om dir que noblesa
 mova de sola gentilesa,
 que·l gentilz es soven malvatz,
 e·l borges valenz e presatz.

(vv. 631-638)

In ogni caso, la posizione di Sordello non è affatto rivoluzionaria. Egli ammette, certo, che un *borges* possa superare per virtù e onore un aristocratico malvagio; tuttavia, è ben lungi dal mettere in discussione il concetto di *gentilesa*, di nascita, a favore di una nozione di *noblesa* del tutto fondata sul valore personale. Già la teoria di una diversa *natura*, che sarebbe alla base delle distinzioni tra le classi sociali e che verrebbe 'forzata' in male dall'aristocratico degenerare e in bene dal *borges* affinato, suggerisce che la concezione sociale del poeta non è – né potrebbe essere – una concezione 'egualitaria'. I versi seguenti ce ne danno la conferma. Per Sordello, come del resto per Guiraut, la nobiltà è una qualità positiva, che comporta di per sé un bene (analoga sarebbe stata, come abbiamo visto, anche la posizione del giurista Bartolo da Sassoferrato nel Trecento); stante la distinzione illustrata precedentemente tra *noblesa*, nobiltà d'animo, e *gentilesa*, nobiltà di stirpe, Sordello conclude quindi che eccellente è il cuore che si rivela nobile tanto per virtù (*nobles*) quanto per antico lignaggio (*gentils*):

pero nobles cors e gentils
 es de totz bos faiz segnorils.

(vv. 639-640)

La posizione più ‘estrema’ sulla questione è però, senza alcun dubbio, quella di Falquet (Folquet) de Romans, trovatore attivo tra Provenza e Italia nei primi decenni del Duecento. Nel *serventes* *Qan cuit chantar, eu plaing e plor*⁹, composto probabilmente tra 1226 e 1228, alla vigilia della partenza dell'imperatore Federico II, già crociato, per la Terrasanta (vv. 41-44, «Ar prec al bon emperador / qi s'es croisaz per Deu servir / qe mova ab força e ab vigor / vers la terra on Deus volc morir»)¹⁰, Falquet lamenta la malvagità dei *rics* (i *potentes*), che con il loro scellerato comportamento hanno mandato in rovina la nobiltà (*parage*), trascurando e calpestando le virtù su cui essa ha fondato la propria *clartaz*, cioè «preç e valors e leialtaz» (v. 30)¹¹. Nella quarta strofa il trovatore auspica l'avvento di un signore dotato di potere e capacità di giudizio tali da ripristinare l'età antica e felice nella quale – come nel ‘mito’ raccontato da Guiraut de Bornelh in *Mot era dous e plazens* e ‘sotteso’ anche alle affermazioni di *Los apleiz* | *ab qu'ieu sneyll* – la nobiltà era attribuita a «pros e preisaz, / q'aissi fo·l segles comenchaz»; allora egli, senza curarsi delle consuetudini di successione e della schiatta (*linage*), attribuirebbe l'*eritage* (si noti la posizione in rima con *linage*, come in *Mot era dous e plazens* di Guiraut) a chi davvero lo merita e si uniforma ai doveri morali imposti, fin dalle origini, agli uomini della sua condizione sociale:

Ben volgra agessem un senior
 ab tant de poder e d'albir
 q'al avol tolgues la richor
 e no·il laisses terra tenir
 e dones l'eritage
 a tal qi fos pros e preisaz,
 q'aissi fo·l segles comenchaz,
 e no·i gardes linage.

(vv. 31-38)

⁹ *BdT* 156, 11; il componimento [VII] è definito *serventes* dallo stesso Falquet nel secondo congedo, v. 66 («*Serventes, Mon-Cenis passaz...*»).

¹⁰ Per la datazione del componimento cfr. ARVEILLER-GOUIRAN 1987, p. 85.

¹¹ Str. III, vv. 21-30: «E son vers lor meçeis trator / le mais dels *rics*, per qe·ls air, / q'il ant oilç e non an lugor, / q'en re non sabont avenir / qe sia d'agradage, / q'aisi·ls eisorba cobeitaz, / enjanç e fina malvestaz / qe destruch an *parage* / e per aqels pert sas *clartaz* / preç e valors e leialtaz».

Molto interessanti risultano i due versi conclusivi della strofa, nei quali l'azione di questo signore-demiurgo, che sostituisce i potenti malvagi con individui degni, viene paragonata alle procedure per cui in un'abbazia vengono eletti priori e abati («si com fai priors et abaz») oppure, secondo la testimonianza di un diverso ramo della tradizione manoscritta, latore probabilmente di una variante d'autore (si tratterebbe, in sostanza, di un caso di doppia redazione), alla modalità con cui nell'Italia centro-settentrionale vengono designati i podestà:

e mudes hom los rics malvaç
si cum fan Lombart poestatz¹².

(vv. 39-40)

Parage e *richor*, nobiltà e potenza, da ereditari diverrebbero dunque 'elettivi', con una restaurazione della giustizia originaria che aveva presieduto all'istituzione, su base morale, delle differenze sociali. La radicalizzazione del problema da parte di Falquet non rappresenta però, nemmeno in questo caso, una critica all'istituto ideale della *nobilitas*, in nome di un utopico egualitarismo cristiano. La divisione in classi è un dato di fatto incontestabile, su cui si fonda il mondo (*segles*) *ab origine*: davvero radicale è solo la contestazione dell'ereditarietà del titolo (e dei privilegi ad esso connessi) a favore di una rivalutazione della virtù individuale, il cui riconoscimento viene affidato alla figura simil-divina di un illuminato e onnipotente signore¹³.

¹² È attestato anche il verso «com fan Lombart lor poestatz»; si veda sulla questione ARVEILLER-GOUIRAN 1987, p. 97, n. al v. 40.

¹³ Tale signore è forse riconoscibile nella figura ideale di un unico e giusto Imperatore *figura Dei*, ben difficilmente egli sarebbe identificabile con Federico II, citato al v. 41, sia perché Falquet non avrebbe utilizzato il condizionale, «Ben volgra agessem un senior / ab tant de poder e d'albir» (ché, a rigor di logica, tale signore esisterebbe già), sia in considerazione delle lamentele espresse altrove dallo stesso trovatore circa la mancanza di liberalità di Federico, fattosi improvvisamente avaro non appena divenuto potente: «pois mos seign'En Frederics, / que sobre tozt reigna, / fo larcs enans que fos rics. / Er li plai que teigna / la terra e l'aver» (*Far vnoill un nou sirventes* [VI], vv. 21-25).

6.1.2. *La tenzone tra Dalfi d'Alvernha e Perdigo: nobiltà e fin'amors*

Se i testi analizzati affrontano la questione dal punto di vista politico-sociale, assumendo la forma di sirventesi o di *ensenhamen*, il tema della nobiltà è invece strettamente associato alla problematica amorosa (e, in particolare, alla nozione di *fin'amor*) nel *partimen* tra il conte Dalfi d'Alvernha e Perdigo¹⁴.

La tenzone, della fine del XII secolo, ha dei precedenti illustri, risalenti agli anni intorno al 1170. Guiraut de Bornelh aveva discusso in un *partimen* con il giovane Alfonso II d'Aragona (*Be·m plairia, seingner en reis*)¹⁵ se una donna possa ricevere onore dall'amore di un uomo ricco e potente; secondo Guiraut, i grandi signori mirerebbero esclusivamente all'ultimo grado d'amore, lo *iauzimen* («car vos ric ome so-bransier / non voles mas lo iauzimen», vv. 23-24) e, abituati a veder immediatamente soddisfatti i propri desideri, non passerebbero attraverso i livelli precedenti del pensiero e della speranza d'amore («da cug'e·l ben esper, / que trop val enen del iazer», vv. 34-35), in cui si realizza il vero processo di affinamento dell'amante. Alfonso II sostiene ovviamente la tesi opposta: «pur ammettendo che per certi potenti l'amore sia ormai degradato a sesso e inganno, [...] rivendica per sé, contro le calunnie dei *lauzengiers*, una nobiltà spirituale da *fin aman*»¹⁶. Sul medesimo tema era intervenuto, in *A mon vers dirai chansso*, anche Raimbaut d'Aurenga¹⁷, che aveva energicamente difeso le ragioni dell'alta aristocrazia sostenendo che, in amore, deve essere preferito un «ric hom francs ez enseignatz» (v. 26), cioè 'un uomo nobile e potente, educato come si conviene al suo rango'¹⁸.

¹⁴ Per il testo si farà riferimento alla nuova edizione critica della tenzone a cura di Loredana Boldini (BOLDINI 2003).

¹⁵ *BdT* 242, 22 (LVIII ed. SHARMAN; LIX ed. KOLSEN).

¹⁶ LAZZERINI 2001, p. 104.

¹⁷ *BdT* 389, 7.

¹⁸ L'ottima traduzione è di LAZZERINI 2001, p. 104 n. 45; si apprezzi soprattutto la resa «enseignatz» nel senso di 'educato come si conviene al suo rango', che pone l'accento sul problema, messo a fuoco da BARBERO (si veda ad es. BARBERO 2001) di una specifica educazione tecnica come caratteristica fondamentale per la definizione della qualità di *nobilis*. La questione dibattuta da Guiraut de Bornelh, Alfonso II d'Aragona e Raimbaut d'Aurenga verrà ripresa nel secolo successivo nella tenzone fra Enrico II di Rodez e Guilhem de Mur; cfr. GUIDA 1983, pp. 133-138. Sull'intera questione si veda anche KÖHLER 1960; utile risulta anche la sintesi di DI GIROLAMO 1989, pp. 77-99.

Il *partimen* tra Dalfi d'Alvernha e Perdigo si discosta in qualche modo dai testi precedenti per il fatto che i termini della questione vengono, per così dire, estremizzati; se il dibattito era sempre stato tutto interno alla classe aristocratica, vertendo sul problema dei rapporti tra potenza e *fin'amor* e sullo scontro, per la rivendicazione ideologica della perfezione cortese, tra *joves* e cavalieri poveri da un lato e *ric hom* dall'altro, nella proposizione del tema da parte di Dalfi la questione esce dai ristretti confini della nobiltà, e il dilemma riguarda se una donna debba preferire l'amore di un *cavalier vilan* oppure quello di un *vilan valen*: «Perdigo, ses vassalatge / vei cavalliers e baros / laitz e vilans e fellos, / e vei de vilan lignatge / homes cortes e chausitz, / larcs e valens et arditz. / Digatz me, al vostre semblan, / qal d'aquest deu amar enan / dompna, qan la destreing Amors?» (vv. 1-9).

Perdigo, «da *parvenu* della cavalleria o, rimanendo su un terreno più sicuro, da giullare che si fa portavoce dei *joves*»¹⁹ (la *vida* di Perdigo racconta infatti che egli era un giullare, figlio di un povero pescatore, e che per i propri meriti fu fatto cavaliere e nobilitato proprio da Dalfi)²⁰, difende i privilegi della nobiltà di nascita, affermando che una donna riceve onore dall'amore di un nobile cavaliere, proprio pari («si'l dompn'es valens e pros, / qu'il am engal son paratge», vv. 12-13), e al contrario onta e disonore dal rapporto con un *vilan*, per quanto distinto. Egli si spinge anche più in là, fino a postulare una vera e propria differenza antropologica tra nobili e villani; in un 'villano ingentilito' (*vilan paratgos*, v. 30), infatti, il processo di affinamento non può essere altro che una finzione, un rivestimento superficiale che al momento critico si dissolve, lasciando necessariamente affiorare la vera natura al di sotto del velame dell'educazione, così come avviene nell'antica favola del gatto addestrato a reggere la candela, che non riesce a resistere al proprio naturale istinto di cacciare il topo («huoi tant vilas no's feing bos / q'als ops non perda'l barnatge, / c'aissi co'l gatz gen noiritz / s'esperdet per la soritz, / s'esperdon lai on mestier an», vv. 48-

¹⁹ BOLDINI 2003.

²⁰ «Perdigons si fo joglars e saup trop ben violar e trobar. E fo de l'evesquat de Javaudan, d'un borget que a nom Lesperon. E fo fils d'un paubre home que era pescaire. E per so sen e per son trobar montet en gran pretz et en gran honor, que'l Dalfins d'Alverne lo tenc per son cavallier e'l vesti e l'arma ab si lonc temps, e'ill det terra et renda. E tuit li prince e'ill gran baron li fasian fort gran honor. E de grans bonas venturas ac lonc temps» (BOUTIERE-SCHUTZ, pp. 252-253). HOEPPFNER 1927 considera però i dati della biografia di Perdigo come puramente inventati e frutto della suggestione dei testi letterari, tra cui appunto la tenzone.

52)²¹. Il giudizio conclusivo di Perdigo è, nella sua dura icasticità, ancora più reciso. La *fîn'amors* è e deve restare appannaggio esclusivo dell'aristocrazia militare; infatti, come ai *cavalliers* si appaiano naturalmente le donne, così al villano si addice, quasi per una legge universale, la vanga (*fossors*):

que dompn'e cavalliers si fan,
et al vilan taing us fossors.

(vv. 63-64)

Curioso mi pare il fatto che l'associazione tra condizione ignobile e *fossors* sia in qualche modo recepita in Provenza anche sul piano strettamente giuridico; uno statuto del 1235 stabilisce infatti che un individuo di stirpe cavalleresca perda i propri privilegi fiscali, e dunque il titolo nobiliare, qualora si sia abbassato alla condizione rustica del villano, «arando, *fodiendo*, ligna adducendo cum asino vel fimum»²².

Dalfi sostiene, al contrario, che «aissil son ric que bon cor an» (v. 57), ossia che sono davvero nobili solo coloro che posseggono un 'cuore buono'. Egli ribatte a Perdigo che è il *gentil coratge* a determinare la vera nobiltà, e che la *gentilesa*, l'eccellenza dei natali, è solo un bene esteriore, tale e quale alla trasmissione ereditaria del patrimonio (*eretatge*); gli uomini, secondo un principio già classico e cristiano (si pensi al Seneca del *De beneficiis*, «Eadem omnibus principia eademque origo; nemo altero nobilior, nisi cui rectius ingenium et artibus bonis aptius», o a Boezio, «Omne hominum genus in terris simili surgit ab ortu», o al *De amore*, come vedremo tra poco)²³, sono tutti uguali tra loro, perché discendono dalla medesima 'radice'²⁴:

Perdigo, gentil coratge
fant los gentils e'ls ioios,
e' il gentilesa de ios
no val mas a eretatge,

²¹ Per la favola, ampiamente diffusa nella tradizione narrativa occidentale e orientale e la cui origine è stata ravvisata nel folklore indiano, si rimanda a BOLDINI 2003, p. 38, con relativa bibliografia.

²² V. TABACCO 1976, con rimando a BLANC 1973.

²³ SENECA, *De beneficiis*, III, xxviii, 1; BOEZIO, *Philosophiae consolatio*, III, c. 6, v. 1.

²⁴ Il concetto viene ribadito anche più avanti, quando si osserva, a partire dal caso di due individui figli dello stesso padre, che il valore personale vale più del titolo: «Pos d'un paire son li enfan, / doncs val lo noms mais que valors?» (vv. 44-45).

car tuich fom d'una razitz.

(vv. 19-23)

L'intervento di Dalfi d'Alvernha († 1234), che muove con ogni probabilità da sentite ragioni etiche, risulta in qualche modo accomunabile a quelli degli altri due grandi aristocratici Alfonso II d'Aragona e di Raimbaut d'Aurenga²⁵. Come scrive Loredana Boldini, «i tre componimenti sono la risposta che tre *senhors* oppongono a una visione dell'amor cortese che la piccola nobiltà considerava a proprio esclusivo appannaggio. Alfonso d'Aragona si riprende il diritto di partecipare alla *fin'amor* rinunciando ai privilegi che la sua condizione regale gli concede. Raimbaut d'Aurenga reagisce fieramente sostenendo che il potere e la ricchezza non solo non impediscono al signore di divenire un perfetto amante, ma sono anzi strumenti che lo facilitano nel processo di distinzione. Dalfi, invece, affermando che la vera nobiltà non è determinata dai natali, opera un'apertura verso il basso, ma nel contempo mira ad abbattere quella barriera che i *joves* avevano alzato al di sopra di sé anche nei confronti della grande aristocrazia»²⁶.

Tramontata, con la crociata contro gli albigesi, la grande stagione poetica e culturale provenzale, e venute meno le ragioni sociali e ideologiche della diatriba tra *joves* e grande aristocrazia sul tema dell'amor cortese, ciò che dovette trasmettersi dei versi del conte di Clermont sul tema della nobiltà fu proprio il principio della sottomissione dell'*eretatge* alle ragioni etiche del *gentil coratge*. Questo fu almeno, verosimilmente, ciò che colpì Guinizzelli, sulla cui teoria del *cor gentile* le parole di Dalfi sembrano aver esercitato un'influenza decisiva; i vv. 36-38 della canzone *Al cor gentil*, infatti, riprendono significativamente alcuni termini chiave del passo di Dalfi (*gentilezza* : *gentilesa*; *coraggio* : *coratge*; *eré* : *eretatge*; *gentil core* : *gentil coratge*):

²⁵ Si legga la prima parte della *vida* di Dalfi, in cui il conte è descritto come un perfetto *nobilis*, dotato al massimo grado sia di virtù guerresche sia di qualità 'cortesi' (*largueza*, competenza sulle questioni teoriche e pratiche d'amore, capacità versificatoria, buona conversazione sia in situazioni serie che frivole): «Lo Dalfins d'Alverne si fo coms d'Alverne, uns dels plus savis cavalliers, e dels plus cortes del mon, e dels lars, e'l meiller d'armas, e que plus saup d'amor e de domnei e de guerra e de totz faitz avinenz, e'l plus conoissenz e'l plus entendenz, e que meilz trobet sirventes e coblas e tensos, e'l plus gen parlanz hom que anc fos a sen e a solatz» (BOUTIÈRE-SCHUTZ, p. 84).

²⁶ BOLDINI 2003, p. 3.

ché non dé dar om fé
che gentilezza sia fòr di coraggio,
in dignità d'eré',
sed a vertute non à gentil core.

(vv. 35-38)

6.2. *Il De amore di Andrea Cappellano*

L'associazione di *nobilitas* e *amor* trova la sua più perfetta sintesi nel *De amore* di Andrea Cappellano. In uno dei primi capitoli (X, *Qualiter amor aquiratur et quot modis*), l'autore fornisce una definizione di nobiltà che, come ha sottolineato Contini²⁷, è assai prossima al pensiero espresso da Dalfi (che, probabilmente, si ispira proprio al *De amore*) nel *partimen Perdigo, ses vassalatge* (vv. 19-23, «Perdigo, gentil coratge / fant los gentils e·ls ioios, / e·il gentilesa de ios / no val mas a eretatge, / car tuich fom d'una razitz»). Facendo riferimento al 'mito' già incontrato nei versi di Guiraut de Bornelh, Andrea pone l'origine della nobiltà nella *morum probitas*, rigettando come false le opinioni – certo molto diffuse, come vedremo affrontando la siciliana *Contentio de nobilitate generis et probitate animi* – secondo cui essa sarebbe stata generata da beni esteriori come la bellezza o la ricchezza. Come Dalfi, che parla di *una razitz*, così Andrea considera tutti gli uomini derivati da un medesimo progenitore (*uno... stipite*), sicché le differenze sociali (*generis differentia*) devono necessariamente aver tratto origine dalle qualità interiori, indicate appunto con l'espressione *morum probitas*. L'istituzione del titolo di nobiltà non esclude però che, come sostengono anche i trovatori, alcuni individui possano degenerare rispetto a quei 'primi nobili', da cui essi traggono origine biologica (*sementivam originem*), oppure che, al contrario, uomini discesi da antenati ignobili possano riscattarsi socialmente grazie al valore personale:

«[...] morum atque probitas sola est, quae vera facit hominem nobilitate beari
et rutilanti forma pollere. Nam quum omnes homines uno sumus ab initio sti-

²⁷ CONTINI 1960, II, p. 462.

pite derivati unamque secundum naturam originem traximus omnes, non forma, non corporis cultus, non etiam opulentia rerum, sed sola fuit morum probitas, quae primitus nobilitate distinxit homines ac generis induxit differentiam. Sed plures quidem sunt, qui ab ipsis primis nobilibus sementivam trahentes originem in aliam partem degenerando declinant: 'Et si convertas, non est propositio falsa'».

L'associazione tra *nobilitas* e *amor* è resa esplicita dalla *sententia* che chiude il periodo: «Sola ergo probitas amoris est digna corona». Se la nobiltà discende dalla *probitas*, e la *fin'amors*, in quanto disciplina di elevazione e perfezionamento spirituale, è – come si intuisce – il coronamento della nozione di *nobilitas* secolare, allora solo la *probitas* è degna della corona d'amore. Tale concetto viene icasticamente fissato, alla conclusione del libro II, nella diciannovesima *regula amoris*:

«Probitas sola quemque dignum facit amore».

(II, xxi)

Le idee espresse al principio del *De amore* ritornano – ripetute, modificate, talora anche stravolte, a seconda delle finalità pratiche del locutore – nei susseguenti dialoghi fittizi messi in scena da Andrea. Nella discussione tra il *plebeius* e la *plebeia*, ad esempio, il personaggio maschile riprende l'argomento della comune origine degli uomini e dell'istituzione della nobiltà su basi morali (alla *probitas morum* egli aggiunge la *magnanimitas*) allo scopo di lodare e sedurre la donna:

«Dixisti etiam, te ex vili generi ortam. Sed in hoc longe maioribus te dignam fore laudibus ostendisti et maiori nobilitate gaudere, quum nobilitatem tibi non generis vel sanguinis propinavit origo, sed sola probitas et compositio morum digniori te nobilitatis specie ditaverunt. Nam homines universos ab initio prodiit una natura, unaque omnes usque ad hoc tempus tenuisset aequalitas, nisi magnanimitas et morum probitas coepisset homines nobilitatis inaequalitate distinguere».

(I, xi)

Nel dialogo tra l'uomo *nobilior* (presentato nella circostanza come *clericus*) e la donna di pari grado sociale ritroviamo invece il tema dell'amore come effetto della

cordis nobilitas (argomento che rimanda all'associazione guinizzelliana di *amor* e *cor genti*):

«Amor enim res est gratiosa et ex sola cordis nobilitate procedens et pura mentis liberalitate, et ideo cunctis debet gratis nullius scilicet muneris interveniente figura largiri, quamvis liceat amantes solatiandi causa quibusdam se adinvicem muneribus honorare».

(I, xviii)

Anche la prospettiva del *De amore* è, però, solo apparentemente 'democratica'. Ce lo suggerisce, anzitutto, la struttura stessa del primo libro, nel quale i dialoghi prevedono personaggi di quattro classi sociali, di cui tre costituiscono semplici gradazioni all'interno della medesima categoria di nobiltà: *nobilis*, *nobilior*, *nobilissimus/-a*²⁸. Il quarto e infimo grado è costituito dalla qualifica di *plebeius/-a*, nella quale non rientrano tutte le restanti classi sociali; i 'plebei' del trattato si mostrano infatti personaggi appartenenti al mondo cortese e a conoscenza delle sue regole etiche ed erotiche, cui manca solo il titolo per poter entrare nella classe superiore. L'osservazione trova conferma in un passo del dialogo tra *plebeius* e donna *nobilior*, in cui l'uomo difende il proprio diritto a godere dell'amore di una nobildonna in ragione del valore personale. Poiché solo la *probitas* rende degno un uomo di essere nobilitato, e solo la nobiltà di accedere alla *fin'amor*, allora la sua *probitas* è a buon diritto degna di essere coronata dall'amore di una nobile dama. Il ragionamento è preceduto da un preambolo molto interessante, in cui viene esplicitata la consuetudine per cui il detentore della sovranità (*princeps*) può concedere a un *plebeius* che si sia mostrato particolarmente virtuoso il titolo di nobiltà:

«Homo ait: 'Si propter suos mores et probitatem aliquis plebeius a principe nobilitari inveniatur, cur nobili non dignus sit amore, non video. Nam quum sola probitas faciam hominem dignum nobilitari, et sola nobilitas nobili reperitur digna amore, merito sola probitas nobilis amoris est digna corona».

(I, xiii)

²⁸ Come scrive FLORI 1998, la nobiltà è «una qualità 'modulabile'; comporta gradi di intensità, che vanno dal nobilissimus al meno nobile, mediocrement nobile, ecc.» (p. 65).

Si tratta di un costume effettivamente esistente, che abbiamo già incontrato a proposito della *vida* di Perdigo, secondo la quale il poeta sarebbe stato di umilissime origini e sarebbe stato reso nobile proprio da Dalfi:

«Perdigons si fo joglars e saup trop ben violar e trobar. E fo de l'evesquat de Javaudan, d'un borget que a nom Lesperon. E fo fils d'un paubre home que era pescaire. E per so sen e per son trobar montet en gran pretz et en gran honor, que'l Dalfins d'Alverne lo tenc per son cavallier e'l vesti e l'arma ab si lonc temps, e'ill det terra et renda»²⁹.

Sul piano pratico, la 'nobilitazione' si traduceva essenzialmente nell'investitura a cavaliere, accompagnata più tardi, in area francese e provenzale, anche dalla concessione di una *charta nobilitatis*, che dava diritto alle specifiche esenzioni fiscali riservate ai *milites*³⁰.

Che i plebei costituiscano lo strato sociale più prossimo alla nobiltà cavalleresca, e non l'intera comunità umana esclusa dall'aristocrazia, è provato anche dalle parole sprezzanti con cui Andrea Cappellano descrive la categoria dei *rustici*, presentati (come vedremo meglio nel capitolo dedicato al sonetto di Guinizzelli *Chi vedesse a Lucia un var capuzço*) come creature poste ad un livello antropologico più basso rispetto ai 'protagonisti ideologici' del *De amore*. Se la *fin'amors* costituisce la *perfectio*, il coronamento di *probitas* e *nobilitas*, i rustici sono del tutto esclusi dalla possibilità di parteciparne, e l'amore costituisce per loro il semplice soddisfacimento dei più bassi istinti sessuali, sicché essi possono amare solo *naturaliter sicut equus et mulus*; di più, il duro lavoro nei campi rappresenta per tali uomini una sufficiente gratificazione e, semmai qualcuno di essi si senta spinto a vincere la propria *natura* ferina, spinto dall'*aculeus amoris*, è necessario che non sia istruito nella dottrina d'amore, affinché un'attività a lui 'naturalmente estranea' (*actibus sibi naturaliter alienis*) non lo distraga dalle sue occupazioni agresti, facendo mancare alla classe aristocratica il fondamentale sostentamento:

²⁹ BOUTIÈRE-SCHUTZ, pp. 252-253; si veda anche sopra.

³⁰ Cfr. BLANC 1973.

«Dicimus enim vix contingere posse, quod agricolae in amoris inveniantur curia militare, sed naturaliter sicut equus et mulus ad Veneris opera promoventur, quemadmodum impetus eis naturae demonstrat. Sufficit ergo agricultori labor assiduus et vomeris ligonisque continua sine intermissione solatia. Sed, etsi quandoque, licet raro, contingat, eos ultra sui naturam amoris aculeo concitari, ipsos tamen in amoris doctrina non expedit erudire, ne, dum actibus sibi naturaliter alienis intendunt, humana praedia, illorum solita fructificare labore, cultoris defectu nobis facta infructifera sentiamus»³¹.

³¹ Non senza ragioni, PELOSI 1998, p. 71, osserva che sembra «molto improbabile» che Guinizzelli faccia riferimento al *De amore*, «poiché tutto il sonetto, e in particolare la seconda terzina, non lascia intendere per nulla un amore per una ‘rusticana mulier’».

CAPITOLO 7

Federico II e la Magna Curia

7.1. *Federico II: la lettera al figlio Corrado e il sonetto Misura*, provvidentia e meritanza

Le ricerche sulla concezione della nobiltà presso la *Magna Curia* di Federico II hanno certamente tratto un significativo impulso da quanto Dante scrive nel *Convivio*, quando, a commento di alcuni versi della canzone *Le dolci rime d'amor ch'ì solia* («Tale imperò che gentilezza volse, / secondo 'l suo parere, / che fosse antica possession d'avere / e reggimenti belli»)¹, attribuisce all'imperatore l'opinione – che nella *Monarchia* avrebbe invece ascrivito alla *Politica* di Aristotele² – per cui la *gentilezza* consisterebbe in *antica ricchezza e belli costumi*:

«dov'è da sapere che Federigo di Soave, ultimo imperadore de li Romani – ultimo dico per rispetto al tempo presente, non ostante che Ridolfo e Andolfo e Alberto poi eletti siano, appresso la sua morte e de li suoi discendenti –, domandato che fosse gentilezza, rispuose ch'era antica ricchezza e belli costumi».
(IV, iii, 1)

Alla ricerca di una possibile fonte che confermasse la definizione dell'imperatore, fieramente avversata da Dante, Maria Corti ha segnalato un passo di

¹ DANTE, *Convivio*, IV, canz. III, vv. 21-24.

² DANTE, *Monarchia*, II, iv, 4: «Est enim nobilitas virtus et divitie antique, iuxta Phylosophum in *Politiciis*; et iuxta Iuvenalem: nobilitas animi sola est atque unica virtus. Que due sententie ad duas nobilitates dantur: propriam scilicet et maiorum. Ergo nobilibus ratione cause premium prelacionis conveniens est».

una lettera del cosiddetto epistolario di Pier della Vigna, indirizzata ai senatori e al popolo romani, nella quale, in effetti, si sostengono le ragioni della schiatta, poiché si fanno discendere la forza e la nobiltà dalla *proavorum generositas*:

«Vos igitur viri fortes et nobiles, in quos vires et animos grata proavorum generositas propagavit, de potentiae vestrae felicitate confidite, et honorem nostrum qui vester est, clarorum operum affectibus promovete»³.

In seguito gli studiosi, a partire dall'approfondita disamina di Renzo Lo Cascio⁴, hanno cercato di dimostrare, con abbondanza di argomenti, che l'opinione riportata nel *Convivio* è difficilmente ascrivibile a Federico⁵, dato che la sua posizione circa il tema della nobiltà sembrerebbe più vicina proprio al pensiero dantesco che alla formulazione aristotelica. Nel diploma di fondazione dello *Studium* di Napoli, dopo aver manifestato il desiderio che la nuova istituzione possa rendere molti *prudentes et providos*, indirizzandoli a Dio e al culto della giustizia, Federico presenta la nobiltà come una conseguenza della *bonitas* («cum sterilis esse non possit bonitatis accessio, quam nobilitas sequitur»)⁶, subordinando dunque i privilegi della nascita alle virtù individuali. Inoltre, in una lettera del 1238 indirizzata al figlio Corrado egli sostiene che lo splendore dei natali (*clara progenies*) non è sufficiente ai re e ai potenti della terra, ma deve essere accompagnata dalle qualità dell'animo (*generositas*) e da una attività illustre; i re, infatti, non si distinguono dagli altri uomini solo per la loro posizione altolocata, ma per il fatto che vedono in modo più penetrante e operano più virtuosamente:

³ Liber III, cap. XXVII, pp. 432-433. Testo: PETRUS DE VINEA *Friderici II. Imperatoris epistulae*, novam editionem curavit JOHANNES RUDOLPHUS ISELIUS, mit einer Einführung von HANS-MARTIN SCHALLER, 2 voll., Weidmann, Hildesheim, 1991 (Nachdruck der Ausgabe Basel, 1740).

⁴ LO CASCIO 1967, pp. 125-129; cfr. quanto afferma di recente DELLE DONNE 1999, p. 3: «A dire il vero, però, l'affermazione che da Dante viene attribuita all'imperatore svevo non trova conferma né riscontro in nessun documento da lui emanato e in nessun'altra fonte narrativa, poetica o cronachistica pervenutaci. Anzi, diverse epistole elaborate dalla sua cancelleria e anche il sonetto *Misura, provvidenza e meritanza*, a lui attribuito, sembrano proprio andare in direzione contraria a quella della massima riportata da Dante».

⁵ CONSOLI 1960, p. 59, ha ipotizzato che Dante possa avere «attribuito all'imperatore una massima circolante alla sua corte, emersa da una di quelle dispute che vi si svolgevano di frequente».

⁶ HUILLARD-BREHOLLES, II, pp. 450-451.

«Primatibus orbis et regibus clara progenies sola non sufficit nisi genus egregium generositas adjuvet et illustris industria clarificet principatum; nec ob solum quod altius sedeant reges et Cesaes ab aliis distinguntur, sed quod profundius videant et virtuosius operentur»⁷.

Visto che, tanto con Dante quanto con Guinizelli, ci troviamo in un contesto eminentemente poetico e letterario, la testimonianza di gran lunga più interessante circa il pensiero di Federico sul tema della nobiltà deve essere senz'altro riconosciuta nel sonetto morale *Misura, providentia e meritanza* – ideologicamente accostabile alla lettera a Corrado per più di un motivo, come vedremo – nel quale l'imperatore afferma (vv. 7-8) che «de perordinata costumanza / discende gentileza fra le gente»⁸:

Misura, providentia e meritanza
fa l'uomo esser sagio e conoscente;
e ogni nobiltà com si n'avanzal;
e ciascuna richeza fa prudente.

Né di richeze aver grande abundanza 5
faria l'uomo ch'è vile esser valente,
ma de perordinata costumanza
discende gentileza fra le gente.

Homo ch'è posto in alto signoragio
e in richeze abunda, tosto scende, 10
credendo fermo stare in signoria.

Unde non salti troppo, homo ch'è sagio,
per grande alteze che ventura prende,
ma tutora mantegna cortesia.

Una lettura attenta di questi due ultimi testi – la lettera al figlio Corrado e il sonetto –, non condizionata *a priori* dall'immagine di sovrano illuminato che tradizionalmente accompagna la figura dello *stupor mundi* e dall'aura di sapienza che lo circonda, ci rivela però che è quantomeno avventato affermare che la posizione di Federico sul tema sia accostabile a quella dantesca, come pretende

⁷ HUILLARD-BREHOLLES, V, pp. 274-275.

⁸ Non sono molti i sonetti morali composti presso la *Magna Curia*, la cui esperienza poetica è incentrata sulla tematica amorosa; si possono ricordare i sonetti «*de patientia*» (Giacomo da Lentini, 31 *Per sofferenza si vince gran vetoria*); «*de amicitia*» (Giacomo da Lentini, 38 *Quand'om à un bon amico leiale*); sull'opportunità del dire e del tacere (Rinaldo d'Aquino, *Meglio val dire ciò c'omo à 'n talento*); sulla fortuna, e sul tempo dominatore delle vicende umane (Re Enzo, *Tempo vène che sale chi discende*)» (CASSATA 2001, p. XV).

un'interpretazione che sembra ormai vulgata⁹. Il poeta fiorentino, come è noto, nella canzone *Le dolci rime d'amor ch'i' solia* (e nel relativo commento in prosa del *Convivio*) sostiene la tesi dell'indipendenza di *gentilezza* da *ricchezza*¹⁰ e quella della potenziale universalità della nobiltà, definita «seme di felicità [...] / messo da Dio ne l'anima ben posta» (vv. 119-120)¹¹; diversamente, l'idea dell'imperatore svevo non sembra discostarsi del tutto dall'opinione attribuitagli, magari in forma un po' 'brutale', nel *Convivio* e, se non corrisponde proprio perfettamente alla formula dantesca «antica ricchezza e belli costumi», avvicinandosi piuttosto – come osserva Letterio Cassata – alla concezione della nobiltà espressa dall'Alighieri nella *Monarchia*¹², sembra però porsi come ragionevole compromesso tra i due elementi «messi a confronto come antitetici nel quarto trattato del *Convivio*»¹³, cioè *potentia* e *mores*¹⁴.

Con ciò non si vuole sostenere che Dante non abbia erroneamente ascritto a Federico la definizione di Aristotele; la *Monarchia*, con la corretta attribuzione della *sententia* allo Stagirita, conferma infatti che l'Alighieri, «avendo fatto evidentemente

⁹ Cfr. ancora DELLE DONNE 1999, p. 3.

¹⁰ Cfr. vv. 15-17, «riprovando 'l giudicio falso e vile / di quei che voglion che di gentilezza / sia principio ricchezza».

¹¹ Come cercherò di dimostrare in altra sede, la definizione dantesca mi pare fortemente influenzata dalla teoria del «nobile germen» illustrata da BOEZIO nel libro III della *Philosophiae consolatio* (il sintagma «nobile germen» si trova al v. 6 del metro 6), tutto incentrato sul problema della *beatitudo* come sommo bene (cfr. III, 2-3). Poiché il la *beatitudo*/sommo bene coincide con Dio, il «seme di felicità»/nobiltà è dunque un seme divino, che trae origine da Dio e in Lui ha fine; ciò spiega perché «son quasi dèi» (v. 114) coloro ricevono la grazia di potersi dire nobili.

¹² La lettura di CASSATA 2001, anche se mi trova in disaccordo sul fatto che la definizione dell'imperatore svevo sarebbe «assai diversa da quella attribuitagli da DANTE nel *Convivio*», si rivela a mio avviso molto interessante: «In questo sonetto Federico II dà della nobiltà, appunto, una definizione assai diversa da quella attribuitagli da Dante nel *Convivio*, e del tutto conciliabile con quella della *Monarchia*: non negando esplicitamente che la nobiltà di sangue sia un pregio, ma neanche affermandolo, insiste invece sul concetto che senza *misura*, *providentia* e *meritanza*, senza *perordinata costumanza*, senza costante *cortesia* di comportamento, né *nobiltà* né *ricchezza* possono far valente chi è vile: non si può dunque escludere del tutto l'eventualità che Dante abbia conosciuto il sonetto di Federico II dopo aver scritto il *Convivio*, e che l'abbia tenuto presente nella *Monarchia*, elaborando una più matura concezione sull'argomento, in sintonia con l'altissima valutazione della provvidenziale funzione storica dell'impero» (pp. 38-39).

¹³ F. SANGUINETI 1994, p. 421; mi pare piuttosto acuta l'osservazione (opportunamente citata anche da CASSATA 2001, p. 38) di SANGUINETI, per il quale la polemica dantesca «non rende [...] piena giustizia del pensiero di Federico (che a riguardo è assai più articolato, costituendo piuttosto una sorta di compromesso fra le due posizioni poste a confronto come antitetiche nel quarto trattato del *Convivio*)».

¹⁴ Il termine *ricchezza*, presente anche al v. 16 della canzone commentata, è qui da intendere, a mio avviso, nell'accezione dei provenzali *ric* e *richor*, utilizzati dai trovatori che si sono occupati del tema della nobiltà (GUIRAUT DE BORNELH, RAIMBAUT D'AURENGA, DALFI D'ALVERNHA, FOLQUET DE ROMANS) nel significato lato di 'ricco e potente', 'ricchezza e potenza'.

migliori letture aristoteliche»¹⁵, dovette accorgersi della svista commessa nel *Convivio* e intese in qualche modo porvi rimedio. Tuttavia, non mi pare inverosimile che Dante, avendo letto i testi di Federico (in particolare il sonetto *Misura, providentia e meritanza*), si fosse fatto un'idea della posizione dell'imperatore tale da ammettere, almeno ideologicamente, la confusione con la definizione della *Politica*; in altre parole, la formula aristotelica, nella quale l'Alighieri si doveva essere imbattuto nel corso delle proprie letture e dei propri studi, sembrava riflettere adeguatamente la concezione della nobiltà di Federico, quale emergeva ed emerge dai testi¹⁶.

In effetti in Federico, così come in Aristotele, le *ricchezze* – cioè, sul modello dei termini provenzali *ric* e *richor* incontrati nei testi trobadorici dedicati al tema della *gentilesa*, la '*potentia*' – sono date come pre-requisito essenziale del discorso sulla nobiltà; i *belli costumi*, cioè i *mores* cortesi, si pongono come discriminine fondamentale all'interno della classe nobiliare, come già nella prospettiva trobadorica (Guiraut de Bornelh, Arnaut de Marueilh, Sordello, fino alla posizione radicale di Folquet de Romans), in cui l'*hom ric* viene giudicato davvero degno dell'*eretatge* solo qualora si uniformi al codice etico cortese e alla virtù degli antenati, radice della nobiltà del *linage*.

L'affermazione è immediatamente verificabile nella prima quartina del sonetto *Misura, providentia e meritanza*, ove *nobiltà* e *richeza* sono presentate come elementi *a priori* e indipendenti, cui le qualità morali, che rendono saggi e assennati, non possono che arrecare un ulteriore beneficio; la nobiltà ne trae vantaggio, mentre la *potentia* si arricchisce della virtù della prudenza:

Misura, providentia e meritanza
fa l'uomo esser sagio e conoscente;
e ogni nobiltà com si n'avanzal;
e ciascuna richeza fa prudente.

(vv. 1-4)

¹⁵ CONTINI 1970, p. 377.

¹⁶ Se così fosse, acquisterebbe rilevanza la notazione dantesca per cui FEDERICO II sarebbe stato *domandato* su cosa fosse la *gentilezza* (*Conv.* IV, iii, 1), che potrebbe far pensare a una lettura da parte di DANTE del sonetto *Misura, providentia e meritanza* non come testo autonomo, ma come risposta a una specifica domanda sulla nobiltà formulata all'imperatore in un precedente sonetto.

Allo stesso modo, nella lettera a Corrado la disquisizione sulla nobiltà non è condotta a livello puramente ideale, ma investe solo la privilegiata e ristretta categoria dei re e dei signori del mondo (*primatibus orbis et regibus*), vale a dire di coloro che nella gerarchia degli uomini sono già posti al di sopra degli altri. Significativamente, infatti, non si afferma che la *clara progenies* non ha alcuna importanza nella definizione della nobiltà, ma solo che essa non è sufficiente a legittimare la primazia; alla schiatta illustre (*genus egregium*) deve accompagnarsi una natura virtuosa (*generositas*; non sfugga la figura etimologica con il membro precedente), mentre il *principatum* deve ricevere lustro da una eccellente attività pratica:

«Primatibus orbis et regibus clara progenies sola non sufficit nisi genus egregium generositas adjuvet et illustris industria clarificet principatum».

Il discorso federiciano non è rivolto a tutti, ma solo all'*Homo ch'è posto in alto signoragio* e a *reges et Cesares* che *altius sedeant* rispetto agli altri uomini. Senza mettere in discussione i diritti della schiatta, Federico si limita ad indicare ai *principes*, quale egli era, la necessità ineludibile di coltivare la virtù, dal momento che essi hanno l'obbligo di distinguersi dagli altri mortali non solo per la loro posizione di potere, ma anche per le loro qualità intellettuali e morali, la loro capacità di scrutare con maggior acume intellettuale nelle cose (caratteristica cui fa riferimento nel sonetto il termine *providentia*) e di agire in maniera più virtuosa (*quod profundius videant et virtuosius operentur*). Si tratta di un'affermazione dalle profonde implicazioni ideologiche e politiche. Come osserveremo nell'analisi del proemio del *Liber Augustalis*, il potere temporale è concepito da Federico II come un'istituzione voluta da Dio; i *principes gentium* hanno infatti il compito di arginare la malvagità umana e la *licentia scelerum* favorita dall'originario stato di anarchia, e sono dunque vere e proprie *figurae Dei*, esecutori del volere divino in terra («Sicque ipsarum rerum necessitate cogente nec minus divine provisioni instinctu principes gentium sunt creati, per quos posset licentia scelerum coherceri; qui vite necisque arbitri gentibus, qualem quisque fortunam, sortem statumque haberet, velud executores quodammodo divine sententie stabili-

rent»)¹⁷. La loro altissima *nobilitas* non comporta dunque solo privilegi materiali, ma si configura naturalmente come una superiorità antropologica, di ordine etico e intellettuale.

È significativo che queste medesime qualità siano invocate anche dai cavalieri della Vergine nel momento in cui decidono di costituirsi come *super-militia*, al di sopra delle istituzioni umane, e di legittimare il proprio potere e la propria nobiltà su basi metafisiche e cosmologiche, rivendicando proprio una superiore luce intellettuale e un maggior ardore di carità rispetto agli altri fedeli:

«Sol ille verus [...] sepe nobiles et potentes micantioribus contingens radiis in eorum mentes lucem ingerit potiore, per quam iidem, intuitu perspicaciori sublimius contemplantes, altiora liberius comprehendunt et celsiora etiam de hiis subtilius eligunt et ardentius amplectuntur»¹⁸.

Il sonetto, infine, contiene un ulteriore argomento, assente invece nella lettera a Corrado, vale a dire il richiamo alla prudenza e alla necessità di valutare l'instabilità delle umane fortune (tema, tra l'altro, specificamente trattato dal figlio Enzo nel sonetto *Tempo vène che sale chi discende*), la quale sconsiglia di assumere atteggiamenti di superbia e suggerisce, invece, di mantenere un comportamento irreprensibile, che Federico definisce per mezzo del pregnante termine *cortesia*, nel quale si riassumono le tre fondamentali qualità enumerate al v. 1: *misura* (caratteristica basilare dell'etica cortese, come illumina Wettstein in un ormai classico saggio)¹⁹, *providentia* e *meritanza*.

Insomma, nei testi federiciani il problema fondamentale sembra quello di meglio definire la nozione di nobiltà all'interno della ristretta cerchia aristocratica di coloro che sono generalmente definiti *nobiles et potentes*; di più, i referenti dell'imperatore sembrano essere non tanto gli esponenti della classe 'nobiliare' in generale, nelle sue infinite gradazioni, quanto coloro che stanno al vertice della gerarchia umana, *reges et Caesares*: in effetti, la lettera del '38 è indirizzata al figlio, e quan-

¹⁷ *Liber Augustalis*, 23-29.

¹⁸ Si tratta, naturalmente, del prologo della nota bolla *Sol ille verus* (*Archivum Secretum Vaticanum*, Urbanus IV, Reg. Vat. 26, an. I [1261], f. 30r, 118; v. POTTHAST 18195).

¹⁹ WETTSTEIN 1945.

to al sonetto *Misura, providentia e meritanza* è stato ipotizzato, con argomentazioni non del tutto trascurabili, che sia stato scritto in tenzone con l'altro figlio Enzo²⁰.

L'argomento principale della *quaestio* riguarda il valore da attribuire al potere e al possesso di beni materiali (*ricchezza*), i quali non vengono di per sé considerati sufficienti a procurare valore a chi è fondalmente *vile* (e si rammenti a questo proposito la celebre definizione isidoriana di 'nobile' come contrario di 'vile': *Nobilis, non uilis, cuius et nomen et genus scitur*)²¹:

Né di riccheze aver grande abundanza
faria l'uomo ch'è vile esser valente.

(vv. 5-6)

Tuttavia, quella che a prima vista appare come una svalutazione delle ricchezze – che, come dirà Dante, «vili son da lor natura»²² – a favore di un'esaltazione delle qualità dell'animo sembra rivelarsi, invece, un attacco contro le pretese dei nuovi potenti, privi di tradizioni aristocratiche di *belli costumi*. Mi pare infatti che i due versi successivi,

ma de perordinata costumanza
discende gentileza fra le gente,

(vv. 7-8)

non siano da leggere nel senso che la *gentileza* sarebbe determinata nel mondo (*fra le gente*) da una perfetta rettitudine morale (*perordinata costumanza*), ma come richiamo al 'mito' trobadorico – analizzato nel precedente capitolo – della nascita della nobiltà. *Le gente* non indicherebbe, dunque, semplicemente 'il mondo', ma possiederebbe l'accezione specifica di 'stirpi', 'famiglie', 'lignaggi' (lat. GENTES); sicché la proposizione significherebbe che la *gentileza*, che *discende* attraverso le generazioni, ha avuto origine dalle qualità morali di alcuni individui e può mantenersi per mezzo di

²⁰ MONTEVERDI 1954.

²¹ *Etymologiae*, X, 184.

²² *Le dolci rime d'amor ch'i' solia*, vv. 49-51: «ché le divizie, sì come si crede, / non posson gentilezza dar né tòrre, / però che vili son da lor natura» (*Conv.*, canz. 3).

un costante adeguamento alla *costumanza* dei padri. Di più, ho l'impressione che il sintagma *perordinata costumanza* non valga tanto 'perfetta rettitudine morale', con funzione elativa del prefisso *per-* dell'aggettivo²³, ma sia da intendere in senso diacronico, nel significato di 'virtù morale ordinata attraverso (*per-*) i gradi di una discendenza' (si noti il verbo *discende*)²⁴.

Se, insomma, dove c'è nobiltà c'è generalmente anche *potentia*, non è altrettanto vero che ovunque vi sia *ricchezza* vi è anche nobiltà. La *ricchezza* può essere una naturale conseguenza della *gentilezza*, ma non può in alcun modo determinare l'origine della *nobilitas* di un uomo e della sua discendenza. L'unica deroga di Federico al concetto tradizionale di *nobilitas* come *ereditage*, 'titolo ereditario', consiste dunque nella maggior considerazione attribuita ai *mores*, i *belli costumi*, rispetto alla *potentia* ereditata dai padri. In ciò non vi è però molto di originale, dato che si tratta su per giù della stessa posizione sostenuta, talora in termini ben più radicali rispetto all'imperatore svevo, dai trovatori; né, soprattutto, vi è molto di dantesco, dal momento che la discussione si mantiene sul piano sociale, mentre la tesi del *Convivio* parte da premesse rigorosamente filosofiche, che portano l'autore a trattare non di nobiltà mondana, ma di nobiltà ontologica. Nuova appare, invece, la prospettiva fortemente elitaria della *quaestio*: l'argomento è sollevato da un imperatore, si rivolge ad altri *principes* e coinvolge solo la ristretta cerchia dei *primates orbis*, cioè di coloro che sono posti *in alto signoragio* e che esercitano una *signoria*.

7.2. *Il dibattito sulla questione della nobiltà presso la Magna Curia*

Come rilevava già Curtius, alcune testimonianze letterarie documentano che presso la Magna Curia di Federico II l'interesse per il dibattito sul tema della nobiltà

²³ Cfr. CASSATA 2001, p. 42 (con indicazioni bibliografiche).

²⁴ Il tema dell'*ordine* e della *discendenza* è, del resto, ricorrente nei testi che si occupano del problema della nobiltà di sangue; si legga, ad esempio, quanto scrive Parini nell'apostrofe al Giovin Signore che apre la prima redazione del *Mattino*: «Giovin Signore, o a te *scenda* per lungo / di magnanimi lombi *ordine* il sangue / purissimo celeste...» (vv. 1-3).

dovette essere assai vivo²⁵. Lo studioso indicava in primo luogo la commedia elegiaca *De Paulino et Polla*, composta da Riccardo di Venosa tra il giugno 1228 e il giugno 1229 e rappresentata di fronte all'imperatore. In essa il discorso sulla nobiltà si sviluppa all'interno di un dialogo tra Paolino e il *causidicus* Fulcone, cui i due anziani amanti Paolino e Polla si sono rivolti per stipulare il loro contratto matrimoniale²⁶. Paolino, nel domandare a Fulcone se Polla possa vantare origini aristocratiche, pronuncia alcune frasi in lode delle qualità morali che contraddistinguerebbero i nobili per stirpe, sottolineando in particolare la loro naturale predisposizione alla *fides* (virtù che, come sappiamo, sarebbe stata rivendicata, in contesto diverso, anche dai cambiatori bolognesi, a sostegno della loro promozione a *nobilis et comendanda generatio*, degna di occupare il *locus principalis* della città) e la loro costitutiva incapacità di degenerare:

Stirps generosa quidem plerumque fidelis habetur,
omnibus in causis pectora fida gerens.

...

Ingenuus genitus degenerare nequit.

(vv. 891-892; 898)

A queste parole Fulcone replica, con altrettanto virtuosismo retorico, osservando che non sempre nella discendenza si rispecchiano i valori paterni, mentre, all'opposto, può accadere che da un genitore malvagio discenda una progenie virtuosa. Pur non contestando affatto l'istituto della nobiltà di sangue, egli difende dunque la superiorità della virtù individuale (*ingenium*) rispetto al valore ereditario del lignaggio (*genus*):

Degenerat quandoque Deo natura volente,
ut sint in cunctis facta stupenda Dei;
de patre sepe bono soboles descendit iniqua,
et bona progenies de genitore malo.

...

²⁵ CURTIUS 1948, p. 203.

²⁶ Sulla questione cfr. DELLE DONNE 1999, pp. 4-5, che sviluppa sinteticamente anche alcune interessanti osservazioni di ordine retorico.

Non genus ingenium, generis sed nobilitatem
ingenium superet: sic generosus eris.

(vv. 951-954; 961-962)

Il documento più notevole a riguardo della questione è, però, una *Contentio de nobilitate generis et probitate animi*, conservata in tre manoscritti del XIV secolo e recentemente pubblicata per intero da Fulvio Delle Donne, che propone una datazione compresa tra la fine degli anni Trenta e il 1248²⁷. Si tratta di un testo molto interessante, perché testimonia dell'attenzione che l'ambiente giuridico riservava a un problema, quello della definizione del concetto di *nobilitas*, che nel Duecento si era fatto sempre più scottante, a causa degli sconvolgimenti economici, sociali e politici in atto in tutta Europa e soprattutto in Italia. La disputa, di autore incerto (se ne conosce solo l'iniziale, anch'essa dubbia; l'editore propende per «T.», avanzando cautamente il nome di maestro Terrisio di Atina)²⁸, come si legge nell'*inscriptio* è inviata a Pier della Vigna e a Taddeo di Sessa, giudici imperiali, perché con il loro senno dirimano la questione e, *tanquam... argutos iudices*²⁹, pronuncino un giudizio. I termini della *contentio*, che verte sul problema della superiorità della nobiltà di sangue o della probità d'animo e che è strutturata come un vero e proprio dibattito giuridico, «una lite giudiziaria tra due parti rappresentate ognuna da un difensore»³⁰, sono enunciati immediatamente dopo l'*inscriptio* e l'*intitulatio*:

«In scolis nostris iocosus quodam incidente litigio de nobilitate generis et animi probitate facta est contentio»³¹.

In questa sede non ci si soffermerà ad analizzare nel dettaglio la disputa, rimandando alla bella introduzione al testo di Delle Donne, ma ci si limiterà a esporre schematicamente i principali argomenti utilizzati dai contendenti. Il sostenitore della

²⁷ DELLE DONNE 1999. Per indicazioni sulla tradizione manoscritta cfr. *ibid.*, p. 15; per notizie sulle precedenti parziali pubblicazioni del testo della disputa (tra cui ricordiamo PAOLUCCI 1900, pp. 53-54, n. 16, e LO CASCIO 1967, pp. 127-129) v. invece p. 5, n. 12; sulla probabile datazione della *contentio* DELLE DONNE si pronuncia a p. 6.

²⁸ Cfr. DELLE DONNE 1999, p. 7. Un manoscritto riporta però «P.» e un altro «G.» (v. *ibid.*, p. 6).

²⁹ *Contentio de nobilitate generis et probitate animi*, 10.

³⁰ DELLE DONNE 1999, p. 8.

³¹ *Contentio...*, 4-5.

superiorità della nobiltà di sangue, muovendo da una citazione (usata però in modo improprio) della *Consolatio* boeziana (III, metr. 6, vv. 1-3), afferma che l'intera stirpe umana è discesa da un unico antenato, il quale però degenerò immediatamente rispetto all'originaria nobiltà della sua creazione («sed primus ille a sue creationis nobilitate degenerans corruptionis vicium...»)³². Fu allora, al livello delle prime generazioni di uomini, che si crearono le differenze antropologiche che si sarebbero trasmesse fino al tempo presente: alcuni uomini, infatti, desiderando porre rimedio alla degenerazione e ripristinare la nobiltà primigenia («ad gloriam prime nobilitatis redire»)³³, precedente il peccato adamitico, si diedero a compiere azioni mirabili e a 'commisurare la lode ai meriti'; altri invece, definiti *rustica pars hominum* si diedero a condurre un'esistenza ferina, coincidente in tutto e per tutto con la vita contadina e agreste («movere glebas, vellere fructices, defendere sentibus agros, colere glandes»)³⁴, perdendo qualsiasi diritto a fregiarsi del titolo di nobiltà. Da allora la *nobilitas* si trasmette *per propagationem*, sicché le *laudes* attribuite agli antenati, come affermava Boezio (citato ancora una volta impropriamente), si riflettono sui discendenti: «Preterea nobilitas est per propagationem et a primis relinquit laudes in posteros, sed quod est laus quedam ex meritis parentum proveniens»³⁵.

Le conseguenze di una tale differenziazione sono essenzialmente materiali: i *nobiles* sono identificati, infatti, dall'essere *potentes et fortes* e dall'avere *corporis magnitudinem*. Le qualità morali, invece, sono sì una caratteristica nobiliare, ma accessoria e non essenziale: la *mentis industria* è infatti soltanto ancilla di *fortitudo* e *potentia*, che sono invece da reputare *ut comites* tra di loro. L'ultima argomentazione, direttamente legata a queste premesse ideologiche, è, almeno apparentemente, di natura medico-fisiologica:

³² *Contentio*..., 23.

³³ *Contentio*..., 25-26.

³⁴ *Contentio*..., 28-29.

³⁵ *Contentio*..., 48-50. Cfr. *Cons.* III, 6: «uidetur namque esse nobilitas quaedam de meritis ueniens laus parentum».

«dico insuper quod ex nobilium sanguine candidiores fetus procreantur tanquam ex delicato humore et ex purioribus elementis»³⁶.

La teoria è presentata in una forma straordinariamente grossolana, secondo una modalità che, come osseva Delle Donne, è praticamente impossibile rintracciare altrove³⁷. Per parte mia posso solo limitarmi a indicare un passo della pastorella di Guiraut de Bornelh *L'autrier, lo premier iorn d'aost*³⁸, in cui il cavaliere-poeta motiva bruscamente la propria rinuncia a consolarsi con la giovane e cortese *bergieira* sulla base di evidenti differenze antropologiche, non solo sociali; la villana ha, infatti, la *tencha nieira*, la pelle nera:

Mas vos ab la tencha nieira
non crezatz que pus vos quieira.

(vv. 44-45)

La conclusione del discorso del difensore della nobiltà di sangue è che la *nobilitas* è di per sé più degna della *probitas*; quest'ultima, infatti, in quanto caratteristica individuale, viene meno con la morte del soggetto, mentre la nobiltà si trasmette incorrotta attraverso le generazioni. Inoltre, poiché la *probitas* è una caratteristica accidentale della *nobilitas*, una degenerazione morale del soggetto non può arrecare danno alcuno alla naturale *dignitas* che la nobiltà stessa comporta, ma costituisce semplicemente un *viciū degenerantis*.

Il sostenitore della probità d'animo ribalta invece la tesi del proprio avversario su basi metafisiche, affermando aristotelicamente che ciò che muove è più degno di ciò che è mosso, e che perciò la *probitas* è più degna della *nobilitas*, perché quest'ultima è mossa e resa perfetta dalla prima. Il concetto viene illustrato per mezzo dell'esempio di Giuda che, tra i dodici figli di Giacobbe, «non ex parentum meritis sed ex virtute propria regnum promeruit»³⁹; se tutti i fratelli avessero avuto la stessa dignità, in ragione della discendenza dallo stesso padre, la preminenza di Giu-

³⁶ *Contentio*..., 55-57.

³⁷ DELLE DONNE 1999, p. 11.

³⁸ *BdT* 242, 44 (LV ed. SHARMAN; LVI ed. KOLSEN).

³⁹ *Contentio*..., 68-69.

da non si sarebbe potuta spiegare (come forse si ricorderà, l'argomento era stato utilizzato anche da Dalfi d'Alvernha nel *partimen* con Perdigo, vv. 44-45: «Pos d'un paire son li enfan, / doncs val lo noms mais que valors?»). Le conclusioni sono diametralmente opposte a quelle dell'avversario:

«Necessario igitur concluditur quod probitas nobilitatem inducit et non nobilitas probitatem. Item omne perficiens dignius est perfecto. Sed virtus probitatis nobilitatem perficit et informat»⁴⁰.

La nobiltà è di per sé *informis*, quando non venga informata dalla *probitas*: se questa non la rende *perfecta*, essa rimane dunque *vacua et cassa*⁴¹; similmente, i nobili privi di virtù etica sono come *parietes dealbatae, picti nobiles et non veri*⁴². La stretta associazione istituita tra *probitas* e *nobilitas* viene espressa in una forma molto efficace, che sottolinea il valore tanto delle qualità morali quanto di quelle intellettuali:

«est enim probitas morum generositas virtutum et scientiarum»⁴³.

Infine, il sostenitore della probità si prodiga a confutare le argomentazioni medico-fisiologiche dell'avversario, osservando in primo luogo che, spesso, gli animali più piccoli sono migliori dei più grandi (il sostenitore della nobiltà di sangue era partito dal presupposto che i nobili posseggono, per natura, una superiore bellezza e una maggiore imponenza fisica) e, poi, che l'esperienza insegna che da genitori belli e nobili può nascere una prole deforme, mentre si conoscono casi di figli di uomini vilissimi (*agrestes rustici*; ritorna il tema della vita contadina come massima degradazione della condizione umana) adorni di ogni bellezza.

⁴⁰ *Contentio*..., 70-73.

⁴¹ *Contentio*..., 74.

⁴² *Contentio*..., 75. In questo caso il rimando va certamente a *At* 23, 3, «tunc Paulus ad eum dixit percutiet te Deus, *paries dealbate*, et tu sedens iudicas me secundum legem et contra legem iubes me percuti», a sua volta modellato sull'immagine dei 'sepolcri imbiancati' di *Mt* 23, 27, «vae vobis scribae et Pharisei hypocritae quia similes estis *sepulchris dealbatis* quae a foris parent hominibus speciosa intus vero plena sunt ossibus mortuorum et omni spurcitia».

⁴³ *Contentio*..., 77-78.

CAPITOLO 8

Nobiltà e diritto:

legittimità della nobiltà e nobiltà come legittimazione

8.1. *La nozione di nobilitas, tra diritto e consuetudine, nei secoli XII e XIII*

8.1.1. *Il tema della nobiltà in Guinizelli e Dante: tópos letterario e problema giuridico*

Uno studio approfondito sul concetto di nobiltà, che permetta di cogliere il senso dell'intervento guinizelliano (per quanto consentitoci dalla distanza temporale e culturale, spesso incolmabile, che ci separa da quell'epoca), non può prescindere da un'indagine sulla nozione di nobiltà nella storia del diritto. Come già in epoca romana, nel medioevo la *nobilitas* identifica prima di tutto una categoria politica e sociale; solo successivamente il concetto può essere piegato ad esprimere la più vaga idea di 'nobiltà d'animo', virtualmente attingibile a tutti perché non più basata sul privilegio di nascita di un ristretto gruppo sociale ma sul valore personale del singolo individuo, o addirittura la 'nobiltà ontologica' dell'uomo, la sua condizione di privilegio rispetto alle altre creature, che non partecipano della natura divina. Va da sé, però, che il significato morale e quello filosofico-religioso del termine *nobilitas* nascono e si sviluppano in conseguenza e opposizione all'originario e primario significato, in assenza del quale sarebbe sufficiente fare riferimento ai concetti 'puri' di *virtus* e *deitas*. Con ciò non si intende negare autonomia alla nozione di nobiltà d'animo, ben presto affrancatasi da quella politico-sociale fino a divenire luogo comune, o a quella di nobiltà ontologica, affermata più tardi in ambito cristiano, attraverso un

percorso piuttosto tortuoso, ma si vuole portare l'attenzione sul fatto che ogni intervento specificamente incentrato sul tema della nobiltà, qualunque sia la tesi in esso sostenuta (dalla più conservatrice difesa dei privilegi del sangue, alla rivendicazione del primato della virtù, all'estrema opzione metafisica), si pone necessariamente come confronto, e spesso confutazione, del concetto-base di *nobilitas*. In altre parole, nessun contributo sulla nobiltà, che non voglia essere un esercizio retorico o la stanca ripetizione di un luogo comune (e non è certo questo il caso della canzone-manifesto *Al cor gentil* di Guinizzelli o della canzone *Le dolci rime* di Dante, dedicate entrambe alla questione della *gentilezza*) può essere concepito se non sullo sfondo di una realtà storica in cui, per i più diversi motivi, ha o assume rilevanza – sociale, politica, fiscale – il concetto di *nobilitas* come condizione di privilegio di classe.

La necessità di approfondire i fondamentali aspetti giuridici del problema è stata autorevolmente segnalata qualche anno fa, dalla pagine della «Rivista storica italiana», da Carlo Dionisotti, il quale, a proposito del trattato quarto del *Convivio* (canz. III, *Le dolci rime d'amor ch'ì' solia*, e relativa prosa), doveva constatare «che tuttora gli studi danteschi prescindono dalla storia del diritto [...] e conseguentemente [...] anche dalla storia politica e militare»¹. L'appello dello studioso, se si eccettui l'apprezzabile ma sintetico contributo di Pispisa², è stato, però, generalmente ignorato dalla critica letteraria, quasi che Dante e, prima di lui, Guinizzelli fossero davvero quei «perditempo» di cui ironicamente parlava Dionisotti, e non fossero invece due aristocratici pienamente partecipi della vita politica, oltre che culturale, della loro città e della loro epoca. Dante, intellettuale e poeta, combatte come *miles* nel 1289 a Campaldino, siede prima nel Consiglio del popolo e poi in quello dei Cento, diventa priore nel 1300, viene esiliato in quanto guelfo bianco, ma anche in esilio «non si acquieta, morde come e quanto può, non cessa di complottare e di offendere, rischia la pelle»; nel 1295, cioè proprio all'epoca della composizione della canzone sulla nobil-

¹ DIONISOTTI 1989, p. 307: «Concludo che tuttora gli studi danteschi prescindono dalla storia del diritto. Temono anche, e conseguentemente, che prescindano un po' troppo anche dalla storia politica e militare, e dal fatto che l'autore, poeta e pensatore, è lo stesso uomo perditempo che combatte a Campaldino, che diventa priore, che finisce esule e proscritto, che nell'esilio non si acquieta, morde come e quanto può, non cessa di complottare e di offendere, rischia la pelle». La notazione di Dionisotti nasce da un esame dell'edizione del *Convivio* a cura di CESARE VASOLI e DOMENICO DE ROBERTIS (Ricciardi, Firenze, 1988).

² PISPISA 1997, in particolare pp. 449 ss.

tà *Le dolci rime*, partecipa al temperamento degli Ordinamenti di Giustizia di Giano della Bella e alla chiusura della vita politica agli immigrati di bassa condizione³. Quanto a Guinizzelli, la sua attiva presenza nella vita politica bolognese è confermata dalle recenti e importanti ricerche biografiche condotte da Armando Antonelli⁴: membro di una famiglia magnatizia e *de milicia*, legata ad altre famiglie aristocratiche, potenti e ricche di Bologna (tutte connesse con l'ambiente giuridico e universitario), in seguito agli scontri cittadini del 1274, che vedono prevalere la parte guelfa dei Ghermei su quella ghibellina dei Lambertazzi, Guido è condannato all'esilio, a Monselice o ad Argenta (località che probabilmente non raggiunse mai, perché colto prima dalla morte)⁵; come il padre Guinizzello figlio di Magnano, egli è uno *iudex*, cioè un 'giurisperito', un esperto di diritto (il termine definisce infatti, come spiega Jean-Claude Maire Vigueur, «una qualità e non una funzione»)⁶, e solo secondariamente – lo dimostra l'esiguità del suo canzoniere superstite – è un poeta in volgare.

Un riesame dell'intervento sulla nobiltà di Guinizzelli, *iudex* e poeta, risulta dunque incompleto se limitato a un'analisi dei soli precedenti letterari; dato «il duecentesco nesso felsineo tra cultura giuridica, poesia e prosa volgare», ben esemplifi-

³ Cfr. PISPISA 1997, p. 454; la citazione precedente è ancora da DIONISOTTI 1989, p. 307.

⁴ Sulla biografia di Guido Guinizzelli si veda ANTONELLI 2002 e, dello stesso autore, i due contributi *Nuovi documenti sulla famiglia Guinizzelli* (presentato al convegno guinizzelliano di Monselice del maggio 2002) e *Nuovi documenti su Guido Guinizzelli, Dante Alighieri e la cultura laica a Bologna nel Duecento* (Bologna, novembre 2002), entrambi ancora in bozze e che ho potuto consultare per cortesia dell'amico Armando Antonelli.

⁵ A conferma dello *status* sociale e politico di Guido e della famiglia Guinizzelli si possono citare, sulla scorta di ANTONELLI (*Nuovi documenti sulla famiglia Guinizzelli*), due registri del 1287, contenenti un elenco dei lambertazzi. Nel primo, redatto sotto la capitaneria di Corrado di Montemagno prima e di Giacomo de Rivola poi, i nomi dei parenti di Guido compaiono sotto la rubrica «Magne domus nobilium et populanum Quarterii Porte Sterii. In nomine Domini amen. Infrascripti sunt banniti et inobedientes comunis Bononie pro parte Lambertaziorum qui sunt de domibus Magnatum et de nobili progenie», nella cappella di San Benedetto di Porta Nuova; nel secondo, scritto durante la capitaneria di Bartolomeo Maggi, sotto cappella di San Benedetto di Porta Nuova si leggono i nomi dei due fratelli di Guido, Uberto e Giacomo figli di Guinizzello, entrambi *de milicia*, mentre il nome del poeta, deceduto ormai più di dieci anni prima, compare nella carta seguente, seguito da varie indicazioni quali *de milicia*, una croce puntinata («•†•») e «mortuus est».

⁶ MAIRE VIGUEUR 1994, p. 161. Lo studioso spiega che «se è vero che non viene designata con la parola *iudex* una professione vera e propria, è però certo che gli *iudices* hanno il monopolio, o quasi il monopolio, di alcune funzioni per le quali una formazione giuridica è necessaria o quantomeno altamente auspicabile: uno *iudex* esercita di solito la professione di avvocato presso i tribunali del suo comune e ricopre talora una delle cariche di giudice presso i tribunali minori del comune stesso; può eccezionalmente, se ne ha le qualità e «se conosce le persone giuste», divenire giudice forestiero al seguito di un podestà o di un capitano, o anche giudice presso un tribunale pontificio o un tribunale imperiale; inoltre, è chiamato a fornire alle autorità politiche del proprio comune dei *consilia*, cioè dei pareri di contenuto tecnico-giuridico. In breve, conclude MAIRE VIGUEUR (e le sue parole paiono calzare benissimo alla figura di Guido Guinizzelli), «si può dire che la qualità di *iudex* apre le porte a più funzioni, ma che nella maggior parte dei casi uno *iudex* compirà una carriera di avvocato inframezzata da incarichi giudiziari per periodi più brevi e più o meno numerosi» (p. 162).

cato dalla vicenda personale di Guido e dalle strette relazioni della famiglia Guinizelli con gli Odofredi e i de' Libri⁷ (ed inferibile anche dalla presenza nello *Studium* bolognese di molti studenti di provenienza gallo-romanza, tra cui, come segnalato da Luciano Rossi, anche un certo *Jean Chopinel de Meung*)⁸, esso non può invece prescindere da un'indagine, qui necessariamente incompleta e sintetica, sul contesto giuridico in cui si colloca.

8.1.2. *Nobiltà di diritto e nobiltà di fatto*

Secondo la nota distinzione di Paul Guilhiermoz⁹, ripresa da Marc Bloch nel suo importante studio sulla società feudale¹⁰, il concetto di 'nobiltà' non può essere sovrapposto a o confuso con quello di 'aristocrazia' o di 'classe dominante'. In una società, l'aristocrazia indica in generale il ceto dirigente, che deve la propria considerazione e la propria influenza ad alcuni privilegi di fatto, derivati dalla ricchezza, dal ruolo politico, dalle illustri tradizioni familiari; la nobiltà, invece, per poter essere considerata tale deve essere «une réalité juridique»¹¹: deve, cioè, possedere uno statuto giuridico proprio, che legittimi la superiorità che pretende di esercitare e che si perpetui ereditariamente, *par le sang*, ai discendenti¹². La definizione di Guilhiermoz e Bloch si adatta perfettamente al concetto di nobiltà che si era affermato e formaliz-

⁷ Faccio riferimento alle bozze di *Nuovi documenti sulla famiglia Guinizelli* di ARMANDO ANTONELLI, da cui è tratta anche la citazione precedente (p. 2).

⁸ Il personaggio, attestato a Bologna tra il 1265 e il 1269, sarebbe Jean de Meun autore della seconda parte del *Roman de la Rose*, «a condizione ch'egli sia identificabile coll'omonimo arcidiacono d'Orléans che appare in atti dal 1270 al 1303»; cfr. ROSSI 2002, pp. XVI-XVII e p. XLVII.

⁹ GUILHIERMOZ 1902, p. 1: «La noblesse, telle que l'ancien régime l'a connue, peut se définir ainsi: une classe sociale, à laquelle le droit reconnaît des privilèges se transmettant héréditairement par le seul fait de la naissance»; essa è «une réalité juridique», distinta dall'aristocrazia, «dont les membres doivent à leurs richesses, à leur rôle politique, à l'illustration de leurs ancêtres une considération et une influence héréditaires, mais ne jouissent que de privilèges purement moraux, ou, tout au moins, que de privilèges de fait».

¹⁰ BLOCH 1940, p. 1: «Toute classe dominante n'est pas une noblesse. Pour mériter ce nom, elle doit, semble-t-il, réunir deux conditions: d'abord, la possession d'un statut juridique propre, qui confirme et matérialise la supériorité à quoi elle prétend; en second lieu, que ce statut se perpétue par le sang». L'importanza dello studio di Bloch è stata messa in luce da TABACCO (1979) in un noto intervento apparso sulla «Rivista storica italiana».

¹¹ GUILHIERMOZ 1902, p. 1.

¹² La definizione è quasi una traduzione da BLOCH 1940, p. 1, da cui è tratta anche la breve citazione.

zato attraverso l'*ancien régime*; nel medioevo però, almeno fino a tutto il XII secolo, non è possibile parlare di una *noblesse de droit*, ma solo di una *noblesse de fait*, che comincia a trasformarsi in 'nobiltà di diritto' solo nel Duecento, «nel generale processo di crescente determinazione giuridica che investe tutte le istituzioni e i gruppi sociali»¹³. Tale passaggio non si verifica però dappertutto e, comunque, anche nei rari casi in cui si può scorgere una trasformazione (o, meglio, una tendenza alla trasformazione), ciò non avviene mai in modo regolare, secondo un modello sistematico e coerente, ma attraverso una sorta di continua 'approssimazione legislativa', spesso incline a confondere – come vedremo – i concetti di *nobilitas*, *honor*, *potentia*, *magnitudo* ('condizione magnatizia'), *militia* (nell'ulteriore doppio significato di 'dignità cavalleresca', sancita dall'*adoubement*, e semplice 'servizio militare a cavallo'). Dal punto di vista giuridico la nobiltà risulta, dunque, una nozione del tutto vaga e imprecisa: soggetta a confusioni di piani (politico, sociale, giuridico, morale, religioso, teologico) e a molteplici e differenti interpretazioni, a seconda dei luoghi, delle epoche, delle consuetudini, delle diverse forme di organizzazione politica, sociale, economica, essa rimane sostanzialmente per tutto il medioevo una 'realtà di fatto'.

8.1.3. Nuovi appunti sul concetto di nobilitas in Bartolo da Sassoferrato

L'osservazione è confermata dalle parole con cui il grande giurista Bartolo da Sassoferrato introduce, intorno alla metà del Trecento, il proprio intervento sulla nobiltà, scritto a commento del titolo *De dignitatibus* del libro XII del *Codex* giustiniano¹⁴:

«sub nomine nobilitatis non habemus aliquem specialem tractatum».

¹³ BORDONE 1988, p. 146.

¹⁴ Ho fatto riferimento alla seguente edizione (da cui sporadicamente mi discosto per la punteggiatura): BARTOLUS A SAXOFERRATO, *In Secundam Codicis Partem* [...], *Novissime accesserunt additiones Jacobi Menochii*, Venetiis, 1590, ff. 45v-48v. La citazione è tratta da f. 46v, n. 46: «Ergo apparet, quia licet sub nomine nobilitatis non habemus aliquem specialem tractatum, tamen habemus hoc librum de deignitatibus, et in multis aliis partibus iuris, ideo de nobilitate recte tractare possumus».

Bartolo sottolinea la mancanza nelle fonti di una qualsiasi formalizzazione giuridica della nozione di *nobilitas*; la nobiltà rappresentava una realtà preesistente al diritto, regolata ovunque, pur in modi e forme differenti, dalla consuetudine, e «né il diritto generale della Chiesa, *vetus* e *novum*, né il diritto laico, dal *corpus* giustiniano alle fonti più recenti, la *Lombarda* e i *Libri feudorum*»¹⁵, offrivano una trattazione specifica ed esaustiva su di essa, che fosse «efficacemente utilizzabile nella pratica politica e sociale contemporanea»¹⁶. Tutt'al più, era possibile ritrovare nel *corpus iuris* qualche suggerimento, come nel caso del titolo *De dignitatibus* del *Codex*; il quadro che se ne poteva ricavare era, però, quello di una serie di sparse indicazioni, prive di sistematicità e, oltretutto, spesso in contraddizione tra loro. Le fonti, oltretutto, non concordavano nemmeno sulla natura della *nobilitas*, oscillando tra i concetti di nobiltà di sangue, nobiltà d'ufficio, connessa all'esercizio di un'alta carica (imperiale o ecclesiastica), e nobiltà d'animo, come effetto della *virtus* e della *probitas* individuali.

Un'analisi degli spunti offerti dal *Corpus iuris civilis* e dal *Corpus iuris canonici* sulla questione è stato condotto da Mario Ascheri. L'autore (il cui esame non pretende di essere esaustivo) si sofferma in particolare sulle Glosse ordinarie, gli apparati di esplicazione e commento che accompagnavano le fonti giuridiche, ricavandone interessanti indicazioni circa l'atteggiamento dei glossatori nei confronti di una problematica che era divenuta di scottante attualità nella realtà dei Comuni¹⁷. Egli nota come la Glossa civilistica, attenta all'evoluzione e alle dinamiche sociali del mondo comunale italiano, tenda a limitare il ruolo della nobiltà, ammettendo che anche i *negotiatores* possano divenire nobili e evitando di sovrapporre i concetti di *militia* e *nobilitas* (un tema sul quale torneremo più avanti); la Glossa canonistica, inve-

¹⁵ ASCHERI 1990, p. 240.

¹⁶ GRILLO 2001, p. 240; molto interessante il parallelismo tra la riflessione giuridica bolognese in materia e quella bizantina («i giuristi dell'epoca, tanto a Bologna quanto a Bisanzio, dovettero [...] arrendersi al fatto che il Codice giustiniano non forniva alcuna nozione di *nobilitas*»), con rimando a KAZHDAN-RONCHEY 1997, p. 79.

¹⁷ Cfr. ASCHERI 1990, pp. 264-265; l'interessante contributo di Ascheri mi pare sia sfuggito all'attenzione di gran parte degli studiosi; tra i lavori più recenti, ne ho trovato traccia solo nel suo monumentale studio di PAOLO GRILLO (2001, p. 240, n. 16) su Milano nell'età comunale.

ce, sembra avere la tendenza ad enfatizzare l'importanza della nobiltà, attenuando il rigore dei pronunciamenti più antinobiliari e 'democratici' del testo¹⁸.

In tale situazione di incertezza, il primo coerente tentativo di dare una definizione giuridica al concetto è, appunto, quello compiuto, nel periodo compreso tra il 1242/43 e il 1355, da Bartolo di Sassoferato¹⁹. La novità della trattazione di Bartolo (che all'epoca insegnava a Perugia, dove qualche anno prima aveva seguito i corsi di diritto civile di Cino da Pistoia)²⁰ consiste nell'identificare la *nobilitas* con la nozione di *dignitas* del titolo del *Codex*²¹. Egli riconosce due tipologie di *dignitas*: l'una, prevista anche dal libro I del *Codex*, come effetto del ricoprire alcuni prestigiosi *officia*²², l'altra come *dignitas sine administratione*²³, cioè come qualità personale indipendente dal ricoprire un ufficio; essa è identificabile con la *nobilitas secundum vulgare nostrum*²⁴, è eventualmente trasmissibile²⁵ e costituisce un fattore di differenziazione sociale, che permette di distinguersi dalla plebe:

«Sola dignitas est, quae facit quem differre a plebeis, et quem non esse plebeium [...]; quod omnis carens dignitate est plebeius [...]; illud vero quod se-

¹⁸ L'autore pensa soprattutto al caso delle gll. *Consuetudinem*, *Non generis* e *Non multos* al c. *Venerabilis* del *Liber Extra* (3.5.37, *De praebendis et dignitatibus*), da lui analizzate a p. 259.

¹⁹ Sulla figura di BARTOLO, la sua formazione e i suoi scritti si veda preliminarmente CALASSO 1964 (segnalo, in particolare, le interessanti conclusioni delle pp. 665-667); per il trattato sulla nobiltà cfr. pp. 648 e 657. Il testo è indicato nei manoscritti ora come *repetitio* ora come *tractatus*, con vari titoli: *de dignitate continua*, *de multis qualitatibus personarum*, *de dignitatibus*, *de nobilitate mulierum* (quest'ultimo fuorviante, dovuto alla prima questione che viene esaminata e alla 'cornice' presentata dal giurista, per le quali si rimanda a BARNI 1958, pp. 132-134; il trattato di BARTOLO muove infatti dal testo della prima costituzione del titolo I del libro XII del *Codex*, nella quale si afferma che anche la donna può conservare la propria nobiltà, a patto però che, sposandosi, si unisca non a un plebeo, ma a un nobile: «Si, ut proponimus, et avum consularem et patrem praetorium virum habuistis, et non privatae condicionis hominibus, sed clarissimis nupseritis, claritatem generis retinetis»). Sulla datazione del trattato cfr. DONATI 1988, p. 18 n. 1.

²⁰ Cfr. CALASSO 1964, p. 640.

²¹ Il trattato di BARTOLO muove dal testo della prima costituzione del titolo I del libro XII del *Codex* («Si, ut proponimus, et avum consularem et patrem praetorium virum habuistis, et non privatae condicionis hominibus, sed clarissimis nupseritis, claritatem generis retinetis»), nella quale si afferma che anche la donna può conservare la propria nobiltà, a patto però che, sposandosi, si unisse non a un plebeo, ma a un nobile.

²² «In primo [*scil.* libro] tractatur principaliter de officiis, ex quibus sequitur dignitas» (f. 46r, n. 37). Poco più avanti (f. 46v, n. 38) si puntualizza che *officium* e *dignitas* sono concetti separati: «proprie enim loquendo aliud est officium, aliud est dignitas».

²³ Cfr. f. 46v, nn. 42 e 43.

²⁴ F. 46v, n. 44: «Quandoque dignitas accipitur pro quadam qualitate, quae facit personam differre a plebeis, et ista est nobilitas secundum vulgare nostrum».

²⁵ Il concetto non è espresso qui, ma è ricavabile dal contesto e ed è confermato dalla trattazione seguente (cfr., ad esempio, f. 47v, n. 70, «apparet expresse in puero nato ex nobili, quia statim est nobilis»).

cundum nostros mores appellatur nobilitas, illud idem est dignitas, quae facit quem non esse plebeium»²⁶.

Posta preliminarmente l'equiparazione di *nobilitas* e *dignitas*, Bartolo passa ad analizzare che cosa sia la nobiltà («quid sit nobilitas, seu dignitas, prout idem sunt») ²⁷ e quale ne sia l'origine. Inaspettatamente, egli comincia con l'esaminare e il confutare quanto sull'argomento aveva scritto Dante nel *Convivio*, nella canzone *Le dolci rime d'amor ch'ï solia* (III) e nel relativo trattato²⁸. La circostanza è significativa: da un lato dimostra che le fonti giuridiche in materia dovevano essere davvero scarse, se sulla questione si doveva far riferimento all'autorità di un letterato, per quanto *laudabilis et recolendae memoriae*; dall'altro «è anche indice di un modo di pensare per il quale la società era vista come una manifestazione complessa, ma unitaria, identificabile ed inquadrabile nelle sue norme giuridiche ed anche nelle interpretazioni dei poeti»²⁹. Dopo aver respinto, insieme a Dante, sia l'affermazione (erroneamente attribuita nel *Convivio* all'imperatore Federico II) secondo la quale la nobiltà deriverebbe da «antica ricchezza e belli costumi», sia l'opinione comune per cui un uomo sarebbe nobile per «progenie lungamente stata ricca», Bartolo contesta al poeta l'idea che la *nobilitas* possa essere «seme di felicità [...] / messo da Dio ne l'anima ben posta», respingendo così il legame instaurato da Dante (e già presente, come sappiamo, negli autori classici e cristiani, pur nelle differenze delle singole posizioni) tra nobiltà e virtù, per il quale «ubicunque est virtus, ibi est nobilitas»³⁰.

²⁶ F. 46v, n. 46.

²⁷ «Quaero, quid sit nobilitas, seu dignitas, prout idem sunt, et ut circa haec veritas elucescat, multorum opiniones referam» (f. 46v, n. 46).

²⁸ «Fuit enim quidam nomine Dantes Aligerius de Florentia, poeta vulgaris, laudabilis, et recolendae memoriae, qui circa hoc fecit unam cantilenam in vulgari quae incipit *Le dolce rime d'amor ch'io solea cercar ne' miei pensieri*, etc. et ibi recitat tres opiniones antiquorum. Prima est, quae dicit quod quidam Imperator dicit, quod nobilitas est antiqua aeris et divitiarum possessio, cum pulchris regiminibus et moribus. Alii dixerunt, quod antiqui mores faciunt hominem nobilem, et isti de divitiis non curant. Tertii dicunt, quod ille est nobilis, qui descendit ex patre vel avo valentibus, et omnes istas opiniones reprobant. Ultimo ipse determinat, quod quicumque est virtuosus, est nobilis. [...] Concluditur ergo quod omnis anima praedestinata a Deo in felicitate, ut in omni tempore bene operetur, etiam antequam alium actum virtuosum operetur, dicatur nobilis, et ista sunt eius dicta in summa» (f. 46v, nn. 46-47).

²⁹ BARNI 1958, p. 138. Sulla problematica si veda ora l'ampio quadro di PISPISA 1997, pp. 451 ss.

³⁰ «Quarta opinio fuit ipsius poetae, quod ubicunque est virtus, ibi est nobilitas. Et intelligitur de virtute, qua homo felix efficitur» (f. 47r, n. 56).

Con lucidità e senso pratico, il giurista comprende che ciò che impedisce di giungere a una definizione accettabile e concretamente utilizzabile del concetto è la confusione di base riguardo alla natura di esso; egli introduce quindi una triplice distinzione della nozione di *nobilitas*, distinguendo tra 1) una nobiltà teologica o sovrannaturale, 2) una nobiltà naturale e 3) una nobiltà politica e civile³¹. Bartolo rinuncia ad occuparsi della nobiltà teologica («nobilitatem Theologicam dimittamus theologis»), in quanto inconoscibile all'uomo se non *per revelationem*; essa riguarda infatti i *nobiles* presso Dio, cioè gli eletti³². Egli rinuncia anche a trattare della nobiltà naturale, della quale fornisce una interessante (anche se spesso trascurata o addirittura non compresa) doppia definizione³³. In senso estensivo, la *nobilitas naturalis* è predicabile di tutti gli esseri viventi, uomini animali vegetali, i quali, all'interno della loro *species*, possono essere distinti in nobili e ignobili a seconda del grado di perfezione delle loro operazioni (*secundum nobilitatem operationum*), cioè delle loro attività peculiari. Così formalizzata, la definizione risulta in effetti tautologica; il concetto viene però subito chiarito da due esempi (più un terzo, relativo agli alberi da frutto, *de pomis*, appena accennato e logicamente dipendente dal primo). Anche tra gli uccelli della stessa specie vi sono delle differenze naturali: così tra i falconi si distingue (e non sfugga la possibile allusione 'sociale') tra un falcone *gentilis* e uno *peregrinus*³⁴; allo stesso modo, tra gli *artifices*, i maestri di un'arte, si definiscono nobili quelli dotati di maggior competenza (*magis instructi*) rispetto agli altri. Vale la pena di riportare il passo completo:

³¹ «Prima est nobilitas Theologica, seu supernaturalis. Secunda est nobilitas naturalis. Tertia est nobilitas politica et civilis» (f. 47r, n. 57).

³² Cfr. f. 47r, n. 58.

³³ DONATI 1988, p. 4, accenna al concetto di *nobilitas naturalis*, riportando solo la seconda definizione; ASCHERI 1990, p. 266, si limita a citare la tripartizione bartoliana. BARNI 1958, infine, travisa del tutto le parole del giurista, spiegando senza alcun fondamento testuale, che nel *tractatus* la nobiltà naturale indicherebbe quella nobiltà che è «insita in ogni uomo per il solo fatto di essere uomo» (p. 141); l'autore viene probabilmente condizionato da quanto precedentemente detto (pp. 134-135) a proposito della glossa *dignitatis* a *Digestum* L, 13, 5, § 1, la quale per spiegare un argomento giuridico ricorreva al concetto di *dignitas* ontologica dell'uomo, dipendente – come sappiamo – da quello di *honos* elaborato dai Padri sulla base di *Ps* 48, 13 («et homo cum in honore esset non intellexit comparatus est iumentis insipientibus et similis factus est illis»).

³⁴ La scelta terminologica non mi pare casuale: «gentilis» richiama infatti l'aggettivo utilizzato in volgare nel significato del latino *nobilis*, mentre a «peregrinus» si associa l'immagine dell'umile errante, vagabondo ed emarginato.

«Primo, prout congruit animalibus rationalibus et etiam irrationalibus et aliis etiam sensu carentibus, et isto modo dicuntur nobilia et ignobilia secundum nobilitatem operationum, ut in brutis patet. Videmus enim quasdam aves eiusdem speciei nobiles et ignobiles. Exemplum in falcone, aliquis dicitur gentilis et aliquis peregrinus, etc. Idem de caeteris animalibus. Idem de pomis, et eodem modo inter artifices distinguimus quosdam nobiles, qui sunt magis instructi aliis, et alii sunt quos ignobiles dicimus»³⁵.

In senso restrittivo, la nobiltà naturale identifica invece una qualità umana, e viene definita come la virtù, nel senso aristotelico di *habitus electivus in medio consistens*³⁶, per la quale si è idonei a comandare e dominare (*praeesse vel dominari*)³⁷.

Lasciati da parte i concetti di nobiltà teologica e naturale, Bartolo punta quindi deciso a trattare della questione dal punto di vista esclusivamente giuridico, focalizzando la propria attenzione sulla *nobilitas politica et civilis*. La teoria di Bartolo, che nasce «nella Perugia dei governi ‘popolari’»³⁸, sottolinea il primato degli statuti cittadini e delle consuetudini locali, rispetto al diritto comune, in materia di nobiltà³⁹ («illa, quae non est dignitas de iure communi, tamen potest esse nobilitas per statuta vel consuetudines civitatum») ⁴⁰; sottratto alle incertezze e agli arbitri di una concezione «pre-legale, pre-politica, ‘naturale’»⁴¹, l’istituto viene così relativizzato e adattato alle singole realtà municipali («idem homo loco certo [...] nobilis et loco certo ignobilis») ⁴². Bartolo specifica che alcune particolari condizioni non concedono di per sé, *de iure communi*, il titolo di nobiltà, ma conferiscono la *dignitas* solo quando ciò sia esplicitamente previsto dallo statuto cittadino; è questo il caso della *militia* (*milites*, o

³⁵ F. 47r, n. 59.

³⁶ F. 47r, n. 60. BARTOLO cita l’*Etica nicomachea* (II, 6 [1106b, 36-107a, 1]; riporto per chiarezza anche il testo greco, naturalmente inaccessibile a BARTOLO: «ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὗσα»). Se non si trattasse di un passo celebre di un’opera nota a chiunque fosse provvisto di cultura universitaria, si potrebbe pensare a un influsso del *Convivio* (discusso da BARTOLO precedentemente, come sappiamo), visto che DANTE cita il luogo aristotelico sia nella canzone *Le dolci rime* (vv. 85-87, «Questo è, secondo che l’Etica dice, / un abito eligente / lo qual dimora in mezzo solamente») sia nella successiva prosa (IV, xvii, 7, «in abito elettivo consistente nel mezzo»).

³⁷ Riporto la definizione completa: «Haec nobilitas est quidam habitus electivus in medio consistens circa ea, quae pertinent ad praeesse vel dominari» (f. 47r, n. 60; ma si veda anche poco sopra, al n. 59).

³⁸ ASCHERI 1990, p. 265.

³⁹ Cfr. DONATI 1988, p. 4.

⁴⁰ F. 47v, n. 82.

⁴¹ ASCHERI 1990, p. 268.

⁴² F. 47v, n. 62.

histriones, erano i cavalieri addobbati)⁴³ e della condizione di frate gaudente, cioè di appartenente all'ordine dei cavalieri della beata Vergine Maria (*milites gaudentes*):

«Militia de iure communi non est dignitas, ergo nec nobilitas [...]. Et ex hoc patet, quod non omnis militia facit quem nobilem, sed quem populus acceptat. Unde milites curiarum, vel civitatum, ut sunt isti histriones, non erunt nobiles, quia non acceptantur ut nobiles. Ita de his, qui vocantur milites gaudentes. Possunt ergo per statuta fieri de ignobilibus nobiles, et econtra, et hoc in multis locis servatur»⁴⁴.

La nozione di *nobilitas* civile viene ricavata per analogia da quella di nobiltà teologica («nobilitas apud nos inventa est ad similitudinem et imitationem illius nobilitatis, quae est apud Deum»)⁴⁵: come questa è donata da Dio agli eletti per mezzo della grazia, allo stesso modo la nobiltà civile viene concessa dalla benevolenza del *princeps* (termine da intendere nel senso di 'governo sovrano', *qui non recognoscit superiorem*)⁴⁶ o da una legge da lui emanata: «Apud Deum est nobilis, quem Deus sua gratia sibi gratum facit, ita in foro nostro ille est nobilis quem Princeps sua gratia vel lex sibi gratum vel nobilem facit»⁴⁷. Ne discende una definizione di *nobilitas* civile come qualità, concessa dal governo sovrano, che consente di distinguersi dalla plebe⁴⁸:

⁴³ Per questo significato di *histrion* si veda, ad esempio, GASPARRI 1992, p. 84, che riporta una vicenda raccontata nel *Chronicon Parmense*: «Giunti a Quaresima, Ghencio fu fatto cavaliere da quelli delle Porte di Parma [...], e da quel momento egli si ritenne un istrione, ovvero un *miles curiae*».

⁴⁴ Ff. 47v-48r, n. 83. Si veda anche, precedentemente, f. 47v, n. 63, in cui BARTOLO mette a confronto i diversi casi di Perugia, ove la dignità di cavaliere addobbato conferisce il titolo di nobiltà anche a un plebeo, e di Firenze, nella quale ciò non avviene: «Et expressius videmus in Civitate ista Perusii, quod si aliquis plebeius efficiat miles, habitur pro nobili. Sed in Civitate Florentiae etiam post militiam remanet popularis».

⁴⁵ F. 47v, n. 61.

⁴⁶ F. 47v, n. 67. Propendo, con ASCHERI (1990, p. 266), per questa interpretazione di «princeps», giustificata da f. 47v, nn. 77-78, ove si dice che il termine può riferirsi non solo a Dio, all'Imperatore («de Principe universali mundanorum, sicut de Principe Romanorum»), a un re, a un duca, a un marchese o a un conte «magnus», ma anche a un governo popolare: «Et idem intelligo de quolibet populo, qui habet potestatem condendi leges». BARNI 1958, pp. 141 ss., pare invece intendere il termine, erroneamente, nel significato ristretto di 'principe'.

⁴⁷ F. 47v, n. 61. Interpreto «lex» come legge emanata dal governo sovrano, per via di quel «sibi» logicamente riferito proprio a «Princeps».

⁴⁸ BARTOLO chiarisce più avanti il significato da attribuire al termine «plebeios», presente nel *Corpus iuris* ma non più utilizzato in volgare («in nostro vulgari nomine plebeiorum non utimur»): «Nam in istis civitatibus Italiae, et specialiter Tusciae, appellamus Commune et populum, ut cum dico Commune comprehenduntur omnes nobiles et ignobiles. Cum dico populum comprehenduntur plebei et ignobiles tantum» (f. 48r, n. 86).

«nobilitas est qualitas illata per principatum tenentem, qua quis ultra honestos plebeios acceptus ostenditur»⁴⁹.

Il lucido intervento di Bartolo da Sassoferrato mira a mettere ordine in una situazione che, dal secolo precedente, si era fatta sempre più confusa e complessa, a causa dei rapidi mutamenti economici, sociali e politici che avevano investito la realtà comunale italiana; il concetto di *nobilitas*, avvertito come centrale nella precisazione dei confini della classe dirigente, era infatti divenuto sempre più sfuggente, tra tentativi di aristocratica chiusura e democratica apertura all'ascesa dei nuovi potenti, leggi antinobiliari e antimagnatizie (finalizzate a escludere dalla gestione del potere la classe degli antichi e nuovi privilegiati) e successivi 'temperamenti' di esse. Lo stesso Bartolo avvertiva che, di per sé, «verbum 'nobile' est aequivocum»⁵⁰, e anche il suo *tractatus*, a dispetto del rivoluzionario (e geniale) approccio alla materia, rivela in alcuni luoghi (soprattutto nella parte finale, nella quale si discutono casistiche particolari) che alcune problematiche di ordine sociale, intimamente connesse con la nozione di nobiltà, continuavano a sfuggire a un completo e rigoroso inquadramento giuridico.

Anzitutto, da alcuni passi emerge che, al di là di ogni formalizzazione legislativa, al titolo di *nobilis* si accompagna un peculiare stile di vita; si dice chiaramente, infatti, che la *qualitas* di nobile si imprime in un individuo solo allorché questi diviene consapevole della propria elezione e dà prova di accettare il proprio *status*, cominciando a 'incedere e operare' come un nobile, assumendone cioè l'atteggiamento tipico (lo stile di vita, appunto). A questo punto, riconoscendosi ammesso in una categoria che lo pone al di sopra degli altri (*acceptus*)⁵¹, egli comincerà ad essere più au-

⁴⁹ F. 47v, n. 62. BARTOLO spiega che la *nobilitas* è una qualità perché può essere acquisita o persa senza corruzione sostanziale del soggetto: «Dixi quod nobilitas est qualitas, hoc esse verum apparet, quia potest adesse vel abesse praeter subiecti corruptione» (ibid.).

⁵⁰ F. 48r, n. 99.

⁵¹ Si noti l'ambiguità del termine, oscillante tra il significato di 'essere accolto' e quello di 'essere preferito', sul modello del termine paolino *acceptio*. Cfr. ad es. *Rom* 2,11, «non est enim personarum acceptio apud Deum», ma anche *Eph* 6,9 («et domini eadem facite illis remittentes minas scientes quia et illorum et vester Dominus est in caelis et personarum acceptio non est apud eum») e *Col* 3,25 («qui enim iniuriam facit recipiet id quod inique gessit et non est personarum acceptio») e, per il modello vetero-testamentario, *2Cro* 19,7 («sit timor Domini vobiscum et cum diligentia cuncta facite non est enim apud Dominum Deum nostrum iniquitas nec

dace e a prendersi maggiori libertà (*audebit plura*); determinando nel concessionario l'adozione di un tale costume sociale, il titolo di nobiltà non è dunque 'cosa da poco' (*parum*):

«Et sic ante cognitionem illam nulla obvenit nova qualitas in persona nobilitata, sed dicitur nobilis respectu acceptationis. Fateor tamen, quod postquam sciverit, imprimeretur in eum qualitas, quia *incedet ut nobilis et operabitur ut nobilis*, et similia. [...] Non ergo est parum ista nobilitas, quia cum homo se acceptus cognoscet, *plura audebit*»⁵².

Sull'importanza dello stile di vita per la determinazione della *nobilitas* ci informa anche un altro passo della *repetitio*, nel quale Bartolo, dopo aver trattato delle *consuetudines* di alcune parti d'Italia, in cui la nobiltà della schiatta (*nobilitas quae attribuitur ex genere*)⁵³ si propaga a tutti i discendenti, a patto che essi possano provare tale discendenza⁵⁴, si sofferma sulle limitazioni poste altrove alla trasmissione del titolo di nobiltà, che viene meno quando si cada in povertà e ci si dedichi ad attività considerate vili, non degne di un aristocratico («Quandoque isti admittuntur limitative, ut habeantur pro nobilibus donec pervenerint ad paupertatem et ad viles artes, et tunc incipiunt esse ignobiles»)⁵⁵.

Connessa con la questione dello stile di vita è quella della 'pubblica fama' (concetto su cui torneremo anche più avanti). In mancanza di una definizione giuridica della nozione di nobiltà, essa risulta fondamentale lungo tutto il medioevo; non stupisce dunque che, dopo un intero trattato dedicato a porre le basi per un inquadramento giuridico della questione (che pure ammette una pluralità di forme di no-

personarum acceptio nec cupido munerum»). Nel passo di BARTOLO compaiono i termini *acceptationis* e *acceptus*.

⁵² F. 47v, n. 71 (corsivo mio).

⁵³ F. 48r, n. 102.

⁵⁴ BARTOLO fornisce un'interpretazione estensiva della glossa, che limitava la trasmissibilità del titolo ai propinqui; cfr. DONATI 1988, p. 6.

⁵⁵ F. 48r, n. 102. Per una disposizione simile, fuori dei confini italiani, si veda il caso della Provenza, in cui uno statuto del 1235 stabilisce che i discendenti di stirpe cavalleresca che siano discesi a condizione rustica, «arando, fodiendo, ligna adducendo cum asino vel fimum», perdano i privilegi fiscali concessi alla classe dei *militēs* (cfr. TABACCO 1976, con rimando a BLANC 1973; il testo, citato come «uno statuto di Nizza dei primi del XIII secolo», è riportato già da SALVEMINI 1896, p. 358, ma in un contesto diverso e con una differente interpretazione).

biltà, quante sono i *principes* che la concedono), Bartolo debba alla fine ammettere che, in sostanza, «verbaliter ille est nobilis, qui nobilis appellatur vel reputatur»⁵⁶.

Dall'intervento di Bartolo emerge, infine, il problema della legislazione e della politica antinobiliare (e, più latamente, antimagnatizia)⁵⁷ perseguita, a partire dalla seconda metà del Duecento, da molti comuni italiani, retti da un governo popolare. I *nobiles* erano stati spesso esclusi dalle cariche pubbliche ed erano stati sottoposti a pene e sanzioni pecuniarie superiori rispetto agli *ignobiles*. La circostanza pare essere in contrasto con la definizione di nobiltà, precedentemente fornita nel *tractatus*, come condizione di privilegio graziosamente concessa dal governo sovrano («dixi quia nobilitas consistit in hoc, quod superior facit quem sibi gratum et acceptum»); in questo caso, infatti, i nobili non sono privilegiati, ma emarginati («et sic videtur quod illi non possunt dici nobiles, cum non sint magis accepti, sed minus, et sic diffinitio nobilitatis eis non congruit»)⁵⁸. Bartolo si affretta però a puntualizzare che si tratta di casi-limite, spiegando che talora risulta necessario arginare preventivamente un abuso da parte degli aristocratici della loro *potentia* e che è moralmente giusto che chi ha accettato di far parte della classe privilegiata dei *nobiles* sia sottoposto a pene superiori a quelle previste per gli altri. Le disposizioni antinobiliari costituiscono senza dubbio dei *gravamina*, spesso inevitabilmente connessi alla condizione di *nobilis*; essi, però, sono *mala* di per sé e non intaccano la natura profonda della *nobilitas* che, nella sostanza, comporta sempre un *bonum commune*:

⁵⁶ F. 48r, n. 101: «Dicis ergo quod verbaliter ille est nobilis, qui nobilis appellatur, vel reputatur». Ho la sensazione, però, che la numerazione delle parti del *tractatus* e l'indice iniziale, che fa ad essa riferimento (f. 45v), possa forse concedere un'importanza eccessiva, per motivi di 'disposizione grafica' (la breve frase costituisce infatti da sola l'intero n. 101), a una proposizione che potrebbe, invece, essere considerata anche un semplice corollario del passo precedente, nel quale si discute dei diversi nomi attribuiti ai *nobiles* nelle diverse città d'Italia. In ogni caso, la frase fa riferimento al concetto giuridico di *publica fama*.

⁵⁷ Sulla differenza tra la qualifica di *nobilis* e quella di *magnas*, cfr. FASOLI 1939, pp. 90-91 e GAI 1980, p. 108, citati anche in seguito.

⁵⁸ Trascrivo per chiarezza il passo completo: «dixi quia nobilitas consistit in hoc, quod superior facit quem sibi gratum et acceptum [...]. Sed hic insurgit dubium. Nam in istis civitatibus, quae reguntur ad populum, illi qui dicuntur nobiles sunt minus accepti in impositione poenarum et in multorum officiorum exhibitione et in poenis pecuniariis, in quibus magis puniuntur nobiles quam ignobiles, et in multorum officiorum exhibitione, a quibus excludunt nobiles, et sic videtur quod illi non possunt dici nobiles, cum non sint magis accepti, sed minus, et sic diffinitio nobilitatis eis non congruit» (f. 48r, n. 87).

«Vides ergo quod per se, vel respectu causae, nobilitas commune importat bonum. Ex praedictis apparet quod nobilitas habet in se aliqua gravamina annexa, quae per se sunt mala»⁵⁹.

Concludendo, si può dunque scorgere un'ambiguità di fondo nelle considerazioni di Bartolo. Da un lato vi è l'approccio giuridico, per cui si considera oggetto di trattazione esclusivamente quanto deciso in materia di nobiltà e formalizzato da parte dei singoli governi sovrani e si denuncia la «antigiuridicità di situazioni di fatto che il costume accettava»⁶⁰ (come nel caso del rapporto tra *militia* e *nobilitas*); dall'altro, però, affiora ancora una visione legata alla persistenza di un secolare ed elaborato modello culturale⁶¹, per il quale la *nobilitas* rappresenta comunque una condizione di privilegio e distinzione, legittimata dalla disponibilità economica e da un peculiare stile di vita, che colloca *socialmente* al di sopra dei non nobili. Ciò risulta vero anche ove sia vigente una dura legislazione antinobiliare: l'emarginazione, per quanto grave da sopportare (e spesso giustificata dai comportamenti violenti e asociali dei *nobiles* e dai loro abusi di *potentia*), è solo politica, e non stravolge la percezione delle gerarchie sociali⁶².

⁵⁹ F. 48r, n. 91

⁶⁰ CALASSO 1964, p. 667.

⁶¹ Si tenga presente che BARTOLO, all'apogeo della fama, fu decorato a Pisa (ove si era recato come ambasciatore) da parte dell'imperatore Carlo IV del cingolo militare e della facoltà, trasmissibile agli eredi, di fregiarsi di un blasone con le insegne imperiali; «leonem rubeum cum caudibus duabus in campo aureo», come scrive lo stesso BARTOLO nel trattato *De insigniis et armis* (cfr. CALASSO 1964, p. 664, e DONATI 1988, p. 6).

⁶² Si veda, a questo proposito, FASOLI 1939, p. 247: «La pratica era però meno rigida di quanto si potrebbe credere: i magnati conservano sempre un'autorità, un prestigio notevole; incarichi delicati, spedizioni militari, ambascerie, capitanai e podestarie in città vicine ed amiche o nelle città soggette – salvo eccezioni – vengono loro affidati. La potenza che malgrado tutto essi ancora conservano non è più dovuta alle particolari condizioni di privilegio della loro classe, ma alle loro qualità personali, alle loro possibilità economiche, all'importanza delle tradizioni sociali e politiche della famiglia da cui escono e che rappresentano». Il passo citato risulta pertinente anche se non parla specificamente di *nobiles*, ma di *magnates*; si veda a questo proposito la definizione di *magnas* fornita qualche anno prima dalla stessa FASOLI (1933, p. 356; il passo è ripreso con lievi modifiche in FASOLI 1939, pp. 240-241): «In questa parola noi siamo abituati a sentire espresso oltre alla ricchezza e alla potenza, la riottosità attaccabrighe, la prepotenza delle grandi famiglie cittadine, sempre in guerra tra loro, e sempre pronti [sic] ad opprimere i deboli. Certo non fu questo il significato originale di 'magnates', che deriva da 'magnus', e la prima idea che vi si esprime è quella di grandezza e nobiltà e ricchezza: ma il loro modo di comportarsi – negli atti criminali della curia possiamo controllarlo – giustificò il secondo significato che si accompagnò al primo e lo soverchiò».

8.1.4. *I caratteri distintivi della 'nobiltà di fatto' nei secoli XII e XIII*

Con il suo solido impianto giuridico e il suo serrato esame, ma anche con le sue piccole contraddizioni, il trattato di Bartolo da Sassoferrato si rivela uno strumento molto efficace per gettare uno sguardo retrospettivo sulla definizione del concetto di *nobilitas*, che dalla fine del XII secolo assume una speciale rilevanza in Italia e che alla metà del Trecento rimane ancora aperta, sospesa tra il retaggio delle antiche consuetudini e le nuove esigenze comunali di precisazione e codificazione giuridica di esse. Ma chi sono, allora, i *nobiles* tra XII e XIII secolo?

La risposta al quesito non è semplice, dato che i termini *nobilitas* e *nobilis*, che compaiono nelle fonti, in assenza di una formalizzazione *de iure communi* fanno riferimento, di luogo in luogo e di momento in momento, a situazioni diverse. Il quadro complessivo è quello di una diffusa 'nobiltà di fatto', che manifesta (ma non ovunque, e comunque non senza contraddizioni) una tendenza a chiudersi in una condizione di privilegio giuridico, definendosi come 'nobiltà di diritto'. Tale processo, che si sviluppa in ambito cittadino in concomitanza con un orientamento generale della società comunale verso la costituzione di corpi organizzati («dalle singole consorterie signorili, in cui i *nobiliores* disciplinavano la propria attività, alle *societates* rionali, mercantili, artigiane di popolo») ⁶³ non si compie però perfettamente; le stesse leggi 'antinobiliari' che nell'ultimo quarto del Duecento colpiscono la classe aristocratica, di cui abbiamo trovato traccia nel trattato di Bartolo, sono in realtà leggi 'antimagnatizie', dirette cioè contro tutti i potenti – tanto di antica tradizione nobiliare e cavalleresca quanto di nuova ricchezza – che con l'abuso della forza cercano «di ostacolare e di limitare la partecipazione del popolo alla vita politica» ⁶⁴, e non sono dunque in grado di fornirci una valida definizione della nobiltà ma, semmai, della più ampia nozione di *magnitudo*, o *grandigia* ⁶⁵.

⁶³ TABACCO 1974, p. 18.

⁶⁴ FASOLI 1939, pp. 90-91 (si vedano anche le pp. 240-244).

⁶⁵ Cfr. GAI 1980, p. 108: «[...] i *magnates* erano i potenti che perturbavano il popolo. Erano potenti, come è noto, coloro che, godendo di una posizione di prestigio, si arrogavano a vario titolo il diritto di usare le armi: erano perciò i *militēs*, i *nobiles* [...] e anche i ricchi. Per tutti costoro il porto d'arme o la possibilità di disporre di armati al proprio seguito segnalava alla cittadinanza il diritto o la facoltà di farsi privatamente giustizia. Era

Nel periodo considerato, la qualità di *nobilis* non è dunque determinata da uno statuto giuridico, come richiederebbe la ristretta nozione di nobiltà postulata da Guilhiermoz e Bloch, sul modello della *noblesse de droit* dell'*ancien régime*, ma è individuata, in Italia, dal concorrere e compenetrarsi di una serie di caratteristiche specifiche e distintive del ceto privilegiato, che Giovanni Tabacco, in un articolo su «Nobiltà e potere ad Arezzo in età comunale», ha riconosciuto in 1) una consuetudine antica di vita non volgare, generalmente cavalleresca, 2) una solida e rispettata agiatezza e 3) un'attiva presenza nei rapporti sociali e politici⁶⁶; da qui l'accostamento terminologico di *nobilitas* e *potentia*, nelle formula *nobiles et potentes* o in quella comparativa *nobiliores et potentiores*, che sottintende una certa gradualità del concetto⁶⁷.

L'analisi di Tabacco (*nobilitas* come stile di vita cavalleresco, potenza economica e molteplice presenza politica) può essere utilmente integrata con le osservazioni di Franco Cardini il quale, facendo riferimento ai provvedimenti antimagnatizi del Duecento, individua i segni distintivi della nobiltà comunale e dei gruppi che le si vogliono avvicinare con intenzioni di ascesa sociale 1) nella dignità cavalleresca, 2) nel possesso di «tipologie d'abitazione urbana che ripetono le caratteristiche di fondo della dimora fortificata extraurbana» e – notazione importante, perché pone l'accento sulla pericolosa inclinazione dell'aristocrazia a porsi al di sopra del diritto comune, fondamento della convivenza civile – 3) nella pratica della giustizia privata, cioè della vendetta⁶⁸. Dell'importanza sociale di questa consuetudine, che fa tutt'uno

perciò considerato magnate, sul finire del '200, il nobile, il ricco e il cavaliere nella misura in cui godeva di privilegi non controllati o concessi dal Comune, e di conseguenza costituiva un attentato permanente alla potestà pubblica».

⁶⁶ TABACCO 1974, pp. 13-14; si veda anche p. 7, ove si parla di «una nozione di nobiltà, coincidente con l'idea di un tenore di vita libero e cavalleresco e di una connessa responsabilità militare».

⁶⁷ Cfr. TABACCO 1974, *passim*. Il caso di Ughetto di Sarna, un non-libero (*homo alterius*) originario del contado che la *publica fama* considerava parte dell'aristocrazia cittadina («more nobilis viri utebatur et pro honorabili et nobili homine habebatur et tanquam nobilis et honorabilis recipiebatur inter homines»), in conseguenza del suo stile di vita militare e dispendioso, risulta a questo proposito significativo: Ughetto (le testimonianze sono del 1238) viene infatti definito *nobilis* per il suo genere di vita militare, che si qualifica sia nel rispetto della ritualità cavalleresca («vidit eum pluries ludere cum armis, more nobilium, cum equis», afferma un testimone) sia nell'esercizio del servizio militare a cavallo per il comune, venendo convocato per la cavalcata, «sicut alii milites», in ragione di un sufficiente patrimonio privato (ibid., p. 2).

⁶⁸ CARDINI 1981, pp. 19-20. Sul tema della vendetta privata e sulla sua rilevanza sociale si veda il fondamentale contributo di ENRIQUES 1933; interessanti le osservazioni della studiosa a proposito dell'azione legislativa del comune fiorentino, che cerca progressivamente di ridurre ai minimi termini lo spazio concesso alla vendetta privata, ma preserva sempre la possibilità di compierla: la consuetudine era infatti profondamente radi-

con il concetto di onore familiare, e della sua diffusione nelle casate e nelle consorterie nobiliari dell'epoca reca traccia, del resto, anche la *Commedia*, nell'episodio di Geri del Bello, il congiunto invendicato che il personaggio Dante incontra tra i seminatori di discordie (*Inf.* XXIX, vv. 31-36):

«O duca mio, la violenta morte
che non li è vendicata ancor», diss'io,
«per alcun che de l'onta sia consorte,
fece lui disdegnoso; ond'el sen gio
senza parlarmi, sì com'io estimo:
e in ciò m'ha el fatto a sé più pio»⁶⁹.

A queste caratteristiche si aggiunge, naturalmente, anche 4) la 'pubblica fama', concetto giuridicamente labile, ma che testimonia di una realtà, sociale e politica, che doveva risultare ai contemporanei evidente ed immediata⁷⁰.

Un importante contributo alla determinazione dei confini del ceto aristocratico cittadino, che tende a definirsi (pur senza arrivare a chiudersi) come nobiltà, è stato recentemente fornito, infine, da Stefano Gasparri il quale, nel suo libro dedicato ai *milites* cittadini, ha proposto, con dovizia di argomenti e di fonti, la tesi per cui la classe nobiliare in Italia fosse circoscritta e qualificata – si richiami il *mos nobilis viri* di Ughetto – dall'insieme delle ritualità cavalleresche: l'investitura cavalleresca (*adoubement*), il torneo e la festa (la *curia* cortese)⁷¹. A queste si può forse aggiungere – con tutte le cautele dovute alle grandi differenze politiche, sociali e culturali esistenti nel-

cata nel costume del ceto nobiliare e magnatizio e continuava ad essere «tollerata perché sopprimerla non era considerata cosa attuabile» (p. 188).

⁶⁹ Il termine 'consorteria' indica un raggruppamento di famiglie aristocratiche, generalmente (ma non necessariamente) unite da legami di sangue, strette da comuni interessi politici ed economici e da patti di alleanza e mutua assistenza (cfr. ENRIQUES 1933, p. 109); si noti che DANTE, al v. 33, utilizza proprio l'aggettivo «consorte», riferito a «l'onta» ancora invendicata, alludendo probabilmente proprio alla consuetudine – peraltro combattuta dal comune di Firenze; gli *Statuti del podestà* (libr. III, rubr. 45), ad esempio, stabilivano che alla vendetta potessero partecipare i parenti fino al quarto grado (cfr. ENRIQUES 1933, p. 186) – per cui non solo la famiglia, ma l'intera 'consorteria' sentiva il dovere morale di vendicare l'offesa arrecata a un suo membro.

⁷⁰ CARDINI 1981, p. 20. L'importanza della *publica fama* è riscontrabile anche in ambito europeo; si veda ad esempio l'attento studio compiuto da BARBERO 1984 sul *De nugis curialium* di Walter Map (opera composta tra il 1181 e il 1192), nel quale si evidenzia come anche per il conservatore autore inglese le qualità fondamentali per identificare un nobile siano *mores*, *divicie*, *milicia* e *fama* (cfr. p. 727 e *passim*).

⁷¹ GASPARRI 1992; sintetica e chiara l'introduzione, pp. 5-13. a proposito dell'aristocrazia boloignese già HESSEL 1910, pp. 146-147, indicava tre caratteristiche distintive: 1) agiatezza economica, fondata soprattutto su un ampio patrimonio fondiario e immobiliare; 2) organizzazione, in sodalizi e consorterie, basata sulla parentela; 3) costumi cavallereschi e «inestinguibile bellicosità».

la penisola, ad esempio tra la Marca trevigiana, fortemente segnata dalla cultura cortese provenzale, e la realtà cittadina dei comuni toscani e emiliani – «il rispetto, magari superficiale, delle regole cortesi e cavalleresche»⁷², cioè di un codice etico comune che si potrebbe approssimativamente riassumere nella formula, presa a prestito dalla *Cronica* di Gerardo Maurisio, *servicium et amor*⁷³.

Si può dunque affermare, sulla scorta di Barbero⁷⁴, che la classe nobiliare è in qualche modo identificata da tutta una serie di ‘ritualità’ sociali, comportanti uno specifico sapere tecnico e una raffinata – e generalmente costosa – educazione ricevuta. Particolarmente indicativo a questo proposito risulta un passo di una *chanson de geste* duecentesca, *Huon de Bordeaux*, citato dallo stesso Barbero, nel quale il protagonista, travestito da giullare, nel rivelare la propria vera identità di nobile cavaliere «rivendica puntigliosamente tutte le capacità che lo identificano come tale»: l’arte della caccia (e la relativa familiarità con i falconi, i cani, i cavalli), la convivialità («attività sociale ed estetica»), il gioco («tanto nella forma stilizzata della dama o degli scacchi, quanto in forme più fisiche e sportive», come il torneo o la giostra), l’arte della guerra e dell’uso delle armi (confinante, del resto, con il *ludus* cavalleresco), l’amore (sia nella sua ritualità galante, ‘cortese’, che nei suoi risvolti più schiettamente erotici):

Je sai mout bien un esprivier muer
Si sai cacier le cerf e le sangler;
quant jou l’ai pris, le prise sai corner
et la droiture ensai as ciens donner,
si sai moult bien servir a un disner.
Si sai des tables et des eskiès asés...
Je sai moult bien un hauber endosser,
l’escu au col et me lance porter
et un cheval et courre et galoper...
Si sai moult bien ens es cambres entrer
et les plus beles baisier et acoler...⁷⁵

⁷² GASPARRI 1992, p. 26.

⁷³ GERARDUS MAURISIUS, *Cronica*, p. 16. La formula, usata dal Maurisio a proposito della pace tra Ezzelino II e Azzo VI, è utilizzata anche nella *Cronica* di ROLANDINO DA PADOVA (I, 6), questa volta però in relazione alla promessa matrimoniale di Ezzelino III a Beatrice Bontraversi; cfr. GASPARRI 1992, p. 27.

⁷⁴ BARBERO 2001.

⁷⁵ I versi dello *Huon de Bordeaux* sono citati da BARBERO 2001 a p. 241; le due citazioni precedenti sono tratte da p. 244 e p. 241. Trad.: ‘So allevare molto bene uno sparviero, e so cacciare il cervo e il cinghiale; quando l’ho preso, so suonare il corno e distribuire ai cani la parte che spetta loro, e so servire molto bene a un ban-

Tra le ritualità di questa classe aristocratica non si può dimenticare infine la fruizione di generi e prodotti letterari specifici, certo meno importante e meno qualificante dei caratteri segnalati da Tabacco, Cardini, Gasparri e Bordone, ma non trascurabile per la formazione di una comune ideologia 'cortese'. Da un lato il romanzo, con l'irruzione della tematica amorosa nella raffigurazione del mondo feudale e cavalleresco; originario dell'area d'oïl, il genere penetra e si diffonde anche nell'ambiente culturale italiano⁷⁶ (ne sono una prova *a posteriori* la pagina del *De vulgari eloquentia* che celebra la «faciliorem ac delectabiliorem vulgaritatem» della lingua d'oïl [I, x, 2] e, nella *Commedia*, l'episodio di Francesca e Paolo). Dall'altro la lirica in volgare, nata con i trovatori attivi nelle corti provenzali (molti dei quali, come il presunto capostipite Guglielmo IX d'Aquitania, erano dei *domini*, inequivocabilmente *nobiles*) e presto diffusasi anche in Italia dove, pur continuando a settentrione come tradizione autonoma, fornisce il decisivo impulso al sorgere della poesia in volgare di sì, che nasce 'per emulazione' presso la *Magna Curia* di Federico II⁷⁷, sviluppandosi poi attraverso le elaborazioni e gli approfondimenti della cultura comunale toscano-emiliana⁷⁸. Proprio la produzione e fruizione della letteratura in lingua volgare, portatrice di ideali e ideologie (l'amore, la cavalleria) alternativi rispetto ai valori della

chetto. Sono competente nella dama e negli scacchi... So indossare molto bene un usbergo, portare lo scudo al collo e (impugnare) la mia lancia e (so) far correre al galoppo un cavallo... E so entrare molto bene nelle camere e baciare e abbracciare le (donne) più belle...?.

⁷⁶ Interessante la notazione di CARDINI 1980, pp. 174-175, circa il probabile ruolo attivo di Pisa nel produrre e divulgare nella penisola testi arturiani.

⁷⁷ Si rammenti che la canzone di Giacomo da Lentini *Madonna, dir vo voglio*, che apre la più importante silloge delle rime volgari delle origini, il cazoniere Vaticano Latino 3793, si presenta come una 'traduzione artistica' della canzone trobadorica *A vos, Midontz, voill retrair' en cantan*, attribuita a Folquet de Marselha (cfr. RONCAGLIA 1975); lo stesso Notaro, inoltre, nell'*incipit* di *S'eo doglio non è meraviglia* allude chiaramente alla canzone di Bernart de Ventadorn *No es meravelha s'en chan*.

⁷⁸ L'importanza del ruolo della poesia nella corte, e poi nella civiltà 'borghese', è sottolineato da RONCAGLIA 1982, p. 106: «Come della gioia e dell'amore, la corte diviene così sede elettiva della poesia; e la poesia, impegnata a cercare amore e gioia, ad analizzarne la fenomenologia e a definirne l'essenza, s'impone come segno di distinzione indispensabile al prestigio della corte». Interessanti anche le pagine relative alla scuola poetica sorta presso la corte siciliana di Federico II (ibid., pp. 141 ss.), ove l'esercizio della poesia d'amore in volgare diviene elemento di distinzione per i funzionari e gli impiegati (notai) di corte. Tra i personaggi che contribuiscono a 'trapiantare' la poesia d'amore provenzale dall'ambiente di corte a quello comunale si segnala la figura di Rambertino Buvaelli, nobile *index* bolognese (di famiglia derivata dal ceppo dei Geremei) uscito dallo *studium* cittadino, che ebbe una brillante carriera sia nelle magistrature di Bologna sia, soprattutto, come podestà nelle più importanti città dell'Italia settentrionale (cfr. ibid., pp. 116-117; per le sue rime v. MELLI 1978).

tradizione cristiana ed ecclesiastica (e talora in opposizione ad essi), sembrerebbe porsi come ulteriore caratteristica specifica del ceto aristocratico: magari non deciseva per demarcare il confine con la classe degli *ignobiles* (per i quali, anzi, l'adesione ai valori dell'ideologia cortese poteva rappresentare una possibile occasione di ingentimento), ma certamente funzionale alla formazione di una comune identità culturale, strettamente intrecciata con le forme di presenza sociale e di azione politica. Il rapporto tra cavalleria e poesia in volgare pare dunque divenire un tratto caratteristico della 'vita nobile'; Pietro Alfonso, ad esempio, nella *Disciplina clericalis*, dopo avere enumerato le sette *artes* (*dialectica, arithmetica, geometria, phisica, musica, astronomia* e una tra *nigromantia, philosophia e grammatica*) e prima di elencare le sette *industriæ* («ne sit vorax, potator, luxuriosus, violentus, mendax, avarus et de mala conversatione»), tra le sette *probitates* che definiscono l'uomo compiuto inserisce tanto le competenze specifiche del cavaliere quanto la capacità di comporre in versi (*versificari*):

«Probitates vero hae sunt: Equitare, natare, sagittare, cestibus certare, aucupare, scaccis ludere, versificari»⁷⁹.

Nel definire la qualità di nobile non sembrano invece rivestire un ruolo decisivo, salvo qualche eccezione (come il caso di Milano studiato da Grillo)⁸⁰, i legami vassallatici; certamente le fedeltà vassallatiche hanno una funzione importante nel trasmettere di generazione in generazione uno stile di vita militare e cavalleresco e

⁷⁹ Su tutta la questione si veda VITALE-BROVARONE 1988, pp. 709-710. Testimonianze letterarie come quella di Pietro Alfonso hanno spinto la storiografia a considerare gli scacchi un gioco esclusivamente riservato alla nobiltà. Tuttavia, come illustra RICCARDO RAO in un articolo di prossima pubblicazione (RAO 2003; ho potuto consultare le bozze per cortesia dell'autore), «l'abitudine al gioco e l'amore degli scacchi da parte dell'aristocrazia non devono fare inferire che esso non fosse diffuso, fin dalle origini, presso il resto della popolazione»; all'immagine del gioco inserita nel codice di comportamento cortese si affiancano infatti interessanti testimonianze, che presentano gli scacchi in stretta associazione con i giochi da taverna e d'azzardo. La conclusione che se ne trae è che nemmeno il gioco degli scacchi, allo stesso modo delle altre caratteristiche che dovrebbero identificare la *nobilitas*, serve a distinguere con sicurezza nobile e non-nobile; indicativa a questo proposito mi pare la tenzone tra i poeti provenzali Figuera e Aimeric de Peguilhan (anni '20 del Duecento), citata dallo stesso RAO, incentrata sul tema di una partita a scacchi tra due domini, nella quale sono messi in luce elementi associati al gioco che non sono propriamente consoni al codice cortese: la puntata, il rilancio, l'estrazione del coltello per porre fine alla partita.

⁸⁰ Cfr. GRILLO 2001, pp. 238-239: «Nel caso di Milano ci si trova di fronte ad un'eccezione, con un precocissimo strutturarsi di una vera 'nobiltà' locale, giuridicamente delimitata alle famiglie vassallaticamente legate all'arcivescovo e chiusa nei confronti del resto della società urbana».

una solida potenza sociale e politica, ma non si pongono mai come elemento costitutivo della nobiltà, che non è infatti nell'alto medioevo un'istituzione formale⁸¹.

Nonostante il permanere dell'indeterminatezza giuridica della nozione di *nobilitas*, tra XII e XIII secolo si osserva però, in ambito comunale, una progressiva tendenza della classe aristocratica a definirsi in modo più preciso e, quindi, a chiudersi in ceto privilegiato. È interessante notare che il fenomeno si verifica non solo in concomitanza con il diffuso costituirsi di corpi organizzati (consorterie, *societates artium* e *armorum*)⁸², come si è detto sopra, ma anche contemporaneamente al processo di formalizzazione e codificazione giuridica delle imposizioni ed esazioni fiscali, prima regolate dalla consuetudine, tanto nel contado (ove si sovrappongono spesso potere signorile e potere comunale) quanto in città⁸³. In questo particolare momento storico, situato negli anni a cavallo tra i due secoli, la qualifica di *miles* sembra assumere un ruolo fondamentale nel definire il ceto nobiliare. Con la regolamentazione del sistema di imposte e riscossioni, infatti, la classe al potere, per la quale la storiografia contemporanea ha coniato l'espressione, non attestata nelle fonti, di 'aristocrazia consolare' (formula che indica «tutte le famiglie che, indipendentemente dal loro rango, ebbero un ruolo nella prima organizzazione del governo comunale»)⁸⁴, comincia a favorire i propri membri attraverso esenzioni fiscali concesse in cambio del servizio militare a cavallo, cioè di una prestazione di guerra qualificata e peculiare, in relazione al patrimonio personale e al costume di vita. Come ha detto Bordone, «essere nobili significa allora, in primo luogo, sfuggire al fisco»⁸⁵; diviene dunque fondamentale per il *princeps* (nel senso tecnico-giuridico di 'detentore della sovranità') stabilire i criteri con i quali individuare e circoscrivere la classe dei privilegiati e, tra le

⁸¹ L'ascesa sociale di Ughetto di Sarna, che da *homo alterius* giunge ad essere annoverato tra i *nobiles* di Arezzo, dimostra che caratteristiche come il costume di vita cavalleresco, la *potentia* socio-economica e la *publica fama* contano più del sangue e dei legami feudo-vassallatici; tuttavia, la conclusione della vicenda familiare dello stesso Ughetto, con la decisione del tribunale che obbliga i suoi eredi a cedere i beni ereditati al vecchio *dominus* del padre, il monastero delle Sante Fiora e Lucilla (v. TABACCO 1974, pp. 1-6), evidenzia come la definizione della *nobilitas* sia soggetta a una molteplicità di istanze, che creano spesso confusioni e incertezze, e che rendono conto della sostanziale indeterminatezza e fluidità del ceto aristocratico medievale.

⁸² Sulle *societates* popolari di arti e d'armi, con particolare attenzione al caso bolognese, si veda DE VERGOTTINI 1943b.

⁸³ Mainoni, Studi storici 2003.

⁸⁴ GRILLO 2001, p. 242.

⁸⁵ BORDONE 1988, p. 168, da cui sono tratte anche le informazioni sulla situazione provenzale.

varie possibilità, la condizione di *miles*, come cavaliere addobbato effettivamente esercitante i propri doveri militari, pare rivelarsi funzionale allo scopo, tanto nell'Italia comunale quanto soprattutto nella Provenza di Raimondo Berengario IV e del suo ministro plenipotenziario – di dantesca memoria – Romeo di Villanova⁸⁶ (anni '30 del Duecento)⁸⁷.

A questa altezza storica le nozioni di *nobilitas* e di *militia* parrebbero dunque convergere, tanto che Gaetano Salvemini, in un saggio del 1896 sul cavalierato nel comune di Firenze che rimane ancora, per molti versi, fondamentale, si sentiva autorizzato ad affermare che «il cavaliere propriamente detto non esiste; esiste il nobile che, a causa della sua nascita, gode di alcuni determinati privilegi, e insieme è cinto del cingolo militare in segno di questo speciale valore giuridico della sua persona; quei privilegi sono dati al cavaliere non perché è cavaliere, ma perché è nobile»⁸⁸. E, in effetti, l'investitura cavalleresca, come sanzione di uno specifico stile di vita militare e dispendioso, rappresenta uno strumento di definizione della classe dominante assai efficace, capace verso l'esterno di distinguere rispetto all'ampio e stratificato ceto degli *ignobiles* e, all'interno, di stemperare l'inevitabile gradualità di condizioni esistente tra singoli individui e singoli gruppi familiari o consortili: un cittadino infatti «può essere più o meno *bonus*, *nobilis*, *potens*, ma non più o meno *miles*»⁸⁹. Tuttavia, i numerosi e approfonditi studi seguiti al contributo di Salvemini hanno dimostrato

⁸⁶ Par. VI, vv. 127-142. Il personaggio è presentato da DANTE al v. 134 come «Romeo, persona umile e peregrina», ove il gioco semantico (frequente in DANTE; si pensi ad esempio a *Purg.* XIII, vv. 109-110, «*Savia* non fui, avvegna che *Sapia* / fossi chiamata...») tra il nome proprio *Romeo* e l'aggettivo *peregrino* (che richiama il passo di *Vita nova* 29, 7 [XL, 7] sulla tripartizione onomastica di coloro «che vanno al servizio dell'Altissimo» in *palmieri*, *peregrini* e *romei*: «chiamansi palmieri in quanto vanno Oltremare, là onde molte volte recano la palma; chiamansi peregrini in quanto vanno a la Casa di Galitia, però che la sepultura di Sa' Iacopo fue più lontana dalla sua patria che d'alcuno altro apostolo; chiamansi romei in quanto vanno a Roma, là ove questi cu' io chiamo peregrini andavano») si rivela un'acuta *interpretatio nominis*, dato che, secondo una leggenda seguita da DANTE, Romeo di Villanova, calunniato dagli invidiosi di corte (come Belisario?), si allontanò dalla Provenza, riprendendo la veste di pellegrino con la quale anni prima era giunto presso la corte di Raimondo Berengario.

⁸⁷ Lo stesso può dirsi probabilmente anche per l'area inglese; si veda ad esempio quanto dice BARBERO 1984, p. 740, a proposito di un passo del *De nugis curialium* di WALTER MAP relativo al calzolaio di Costantinopoli che si fa cavaliere, attribuendosi una dignità che, secondo l'autore, è acquisibile solo per nascita o per concessione reale: «da *milicia* non si può usurpare impunemente, ed è scandaloso constatare che di propria iniziativa un semplice artigiano, un *servus*, 'fit miles... vilitate condicionis mutata cum statu nobilium'. Passo esplicito: la cavalleria è 'status nobilium', e l'*adoubement* sancisce l'appartenenza ad una nobiltà che proprio in mancanza di una definizione giuridica trova in esso un mezzo per controllare, almeno formalmente, la mobilità sociale».

⁸⁸ SALVEMINI 1896, p. 391.

⁸⁹ TABACCO 1974, p. 14.

che la situazione è diversa da come la presentava il grande storico⁹⁰, e che *militia* e *nobilitas* sono in realtà, almeno in Italia, due concetti indipendenti⁹¹: la prima indica infatti un attributo personale, acquisito in conseguenza di una speciale iniziazione formale, mentre la seconda designa un insieme (pur labile e fluido) di individui cui spetta la qualifica di nobili per trasmissione, tradizione o costume familiare. Oltre tutto, in ambito comunale il cavalierato finisce per risultare un ulteriore elemento di incertezza e confusione nella determinazione della *nobilitas* perché, se da un lato sancisce la qualità di nobile (anche attraverso il rituale, spesso sfarzoso, dell'*adoubement*)⁹², dall'altro ha l'effetto di avvicinare il non-nobile, che si dedichi al servizio guerresco a cavallo ed eventualmente assuma i *mores* dell'aristocrazia militare, alla classe dei *nobiles*, contrastando così quel processo di delimitazione del ceto che proprio la *militia*, con le esenzioni fiscali da essa pretese per le sue prestazioni, aveva contribuito a favorire.

A completamento del quadro è utile considerare le nozioni di *nobilitas* e *militia* in ambito imperiale, sia per il prestigio e l'autorità, almeno formale, esercitata continuamente dall'Impero in quanto istituzione unitaria sovranazionale, sia perché le discese del Barbarossa prima e l'attiva presenza in Italia di Federico II poi facevano dell'imperatore un costante punto di riferimento per tutta la società italiana sul piano

⁹⁰ Sulla figura di GAETANO SALVEMINI si veda la relativa voce a cura di NICOLÒ MINEO in *ED*, IV, p. 1091.

⁹¹ Tra ambiente provenzale e area italiana corre infatti una significativa differenza. In Provenza viene elaborato un vero e proprio 'diritto nobiliare', con l'introduzione del concetto moderno di *dérogeance*, «capace di vanificare i vantaggi fondati sul sangue e di rigettare nell'ordine inferiore i decaduti» (BORDONE 1988, p. 168): i *militēs* devono provare la propria nobiltà per poter godere dei privilegi dell'ordine, mentre il sovrano si riserva il diritto di far ascendere al rango di *nobilis*, con una 'lettera di nobilitazione', un individuo originariamente *ignobilis*, concedendogli, con l'esercizio della *militia*, l'esenzione dalle pubbliche imposte e la possibilità di trasmettere il titolo ai discendenti. In Italia, invece, non è un ente impersonale come il comune ad addobbare il cavaliere (come sostiene SALVEMINI 1896, p. 110) ma, «secondo l'antica tradizione della cooptazione all'interno del gruppo iniziatico guerriero», un altro cavaliere, come il podestà o il capitano del popolo (cfr. CARDINI 1981, pp. 26-27); il che contribuisce a svincolare la classe militare dallo stretto controllo del *princeps* (signore o comune che sia), impedendo che essa possa trasformarsi in vera e propria 'nobiltà di diritto', nel senso bartoliniano di «qualitas illata per principatum tenentem qua quis ultra honestos plebeios acceptus ostenditur».

⁹² Si veda, ad esempio, la narrazione della cerimonia di addobramento di Ildebrandino Giratasca, avvenuta ad Arezzo nel maggio del 1260, riportata da FRANCESCO REDI in appendice al *Bacco in Toscana*; il testo, citato da SALVEMINI 1896, p. 157, e riassunto da GASPARRI 1992, pp. 75-76, è privo di una tradizione manoscritta affidabile (il REDI dichiara di averlo ritrovato tra le carte del priore Francesco Seta di Pisa; sarebbe opera di un certo Piero di Matteo a Pionta, chierico e presunto testimone oculare della cerimonia) ed è quindi da considerare poco attendibile, ma ha il pregio di fornire un'interessante descrizione, probabilmente non vera ma certo verisimile (anche se fin troppo ricca di particolari) di un rituale che era spesso magnifico e sontuoso. Interessante l'osservazione di GASPARRI 1992, p. 32, circa il tradizionale legame (non presente, però, nella cerimonia di Ildebrandino) tra *adoubement* e Pentecoste, la cosiddetta *Pasca militum*.

politico e culturale⁹³; si pensi alla divisione tra ghibellini e guelfi, che segna il dibattito e lo scontro politico duecentesco ed è conseguenza diretta dell'azione imperiale nella penisola, o ai costumi 'cortesi' (comprese attività 'nobili' come la caccia con il falcone, oggetto del trattato di Federico II⁹⁴, e il *versificari*, promosso dalla scuola poetica siciliana), che hanno come centro di irradiazione proprio la *Curia* imperiale, aperta all'influenza culturale provenzale e francese almeno dai tempi del matrimonio del Barbarossa con Beatrice di Borgogna. Come era prevedibile, nemmeno nelle costituzioni imperiali è possibile ritrovare alcuna definizione del concetto di nobiltà, che integri il vuoto legislativo del *Corpus iuris*. Una certa propensione alla chiusura può essere ravvisata, semmai, in relazione al tema della *militia*. Vanno in questa direzione due costituzioni imperiali di Federico I, segnalate da Eberhard Otto⁹⁵: la prima, del 1156, restringe il diritto del duello giudiziario ai soli cavalieri di stirpe cavalleresca, che possano provare «quod antiquitus ipse cum parentibus suis natione legitimus miles existat», la seconda, del 1186, proibisce ai figli di chierici, diaconi e rustici di ottenere il *cingulum militare*⁹⁶. Parte dagli stessi presupposti anche la disposizione di Federico II contenuta nelle Costituzioni di Melfi (*Liber Augustalis*) del 1231, in cui l'imperatore stabilisce che «ad militarem honorem nullus accedat, qui non sit de ge-

⁹³ Nello specifico, mi pare che i rapporti tra Impero e Bologna siano ben testimoniati, oltre che dai noti eventi politici e bellici (per cui si rimanda a HESSEL 1910), anche da significative circostanze, come l'importante ruolo attribuito dal Barbarossa ai Quattro Dottori dello *Studium* – gli allievi di Imerio: Bulgaro, Martino, Ugo e Iacopo – alla dieta di Roncaglia nel 1258, al termine della quale l'imperatore concesse ai professori il privilegio della giurisdizione sugli scolari (la celebre costituzione imperiale *Habita*), immessa come autentica nel *Corpus iuris* giustiniano (v. DE VERGOTTINI 1955), o dal *ludus* tenutosi nel 1209 in occasione del passaggio di Ottone IV (cfr. GASPARRI 1992, p. 51: «è [...] indubbio che dal contatto con la figura imperiale scaturisca l'impulso a una trasformazione [sostituzione, giustapposizione] in senso cavalleresco delle pratiche ludico-guerresche cittadine., ad opera, naturalmente, del ceto dei milites»), o ancora dalla prigionia a Bologna, tra il 1249 e il 1272, di re Enzo, figlio di Federico II (cfr. ANTONELLI-PEDRINI 1996). Sulla sua figura si veda il ritratto che ne dà SALIMBENE DE ADAM nella *Cronica*, che ne mette in risalto le virtù di cavalleria, cortesia (pur con una coloritura sinistra, suggerita dalla limitazione «quando volebat») e bellezza (nonostante la bassa statura) e le doti di poeta: «Erat autem rex Hencius, qui et Henricus, naturalis, id est non legitimus, filius Friderici imperatoris condamnatus depositi, et erat valens homo et valde cordatus, id est magnifici cordis, et probus armatus et solatio-sus homo, quando volebat, et cantionum inventor, et multum in bello audacter se exponebat periculis; pulcher homo fuit mediocrisque stature. Hic, quando captus fuit, habebat dominium Regii, Cremone et Mutine. Hunc per multos annos tenuerunt Bononienses in carcere in communis palatio usque ad ultimum diem vite sue» (I, p. 480). Quanto a re Enzo rimatore, si ricordi che egli è l'autore, probabilmente tra 1269 e 1271, della canzone *S'eo tronasse Pietanza*, sulla quale intervenne o il notaio Semprebene o Guido Guinizzelli; per un riepilogo della questione, con preferenza accordata al ruolo di Semprebene, si veda GIUNTA 1998, pp. 160-171; per nuovi elementi a favore di Guinizzelli cfr. ROSSI 2002, p. 87.

⁹⁴ Si tratta, naturalmente, del celebre *De arte venendi cum avibus*.

⁹⁵ OTTO 1940; sull'articolo di OTTO cfr. TABACCO 1979, pp. 5-9.

⁹⁶ MGH, *Constitutiones et acta publica*, I, Hannover, 1893, n. 140, c. 10, p. 197; n. 318, c. 20, p. 451 ss.

nere militum, sine mansuetudinis nostre speciali licentia et mandato»⁹⁷. Le costituzioni citate non provano però l'esistenza di una specifica legislazione imperiale in merito alla cavalleria (oltretutto, le Costituzioni di Melfi sono valide solo per il Regno di Sicilia), ma testimoniano semplicemente di una tendenza – peraltro in linea con la situazione inglese e francese, come pare dimostrare un passo degli *Otia imperialia* di Gervasio di Tilbury⁹⁸ – a sottoporre la concessione dell'investitura al controllo del sovrano⁹⁹ e a rendere la *militia* ereditaria; si tratta, in sostanza, della concessione fortemente aristocratica della cavalleria tipica del mondo germanico, ben rappresentata dal disprezzo con cui Ottone di Frisinga, lo storico di Federico I, giudicava la pratica dei comuni lombardi di conferire il cingolo militare anche a individui di bassa condizione e dediti ad attività 'meccaniche', da lui considerati indegni del cavalierato:

«Ut enim ad comprimendos vicinos non careant inferioris conditionis iuvenes, vel quoslibet contemptibilium mechanicharum artium opifices, quos ceterae gentes ab honestioribus studiis tamquam pestem propellunt, ad militiae cingulum vel dignitatis gradum assumere non dedignantur»¹⁰⁰.

Al termine di questo lungo esame, si può dunque affermare che, in assenza di un preciso statuto giuridico, il concetto di *nobilitas* rivela tra XII e XIII secolo il suo fondamentale carattere di relatività; come ha scritto Alessandro Barbero, sono infatti «diverse, e non necessariamente compresenti, [...] le qualità che fanno di un uomo un *nobilis*»¹⁰¹: *divitiae*, *militia*, *mores* (stile di vita, costumi, cultura), *potentia* e *publica fama* concorrono generalmente a individuare la condizione nobiliare, ma di per sé non costituiscono elementi né necessari né sufficienti a determinare lo stato di privilegio.

⁹⁷ HUIILLARD-BRÉHOLLES, II, IV/1, Paris, 1854, III, 49-50, pp. 163-164.

⁹⁸ Il passo, che si riferisce a Enrico VI, è stato segnalato da BARBERO 1987, pp. 87-88: «Hic legem instituit apud Teutones, ut militia more Gallorum et Anglorum successionis iure devolveretur ad proximiores cognationis gradus, cum antea magis penderet ex principis gratia» (testo MGH, *Scriptores*, XXVII, Hannover, 1885, p. 380).

⁹⁹ Si veda la *Constitutio contra incendiarios* (MGH, *Constitutiones et acta publica*, I, Hannover, 1893, n. 318, c. 20, pp. 451-452), citata sempre da OTTO 1940.

¹⁰⁰ *Gesta Friderici Imperatoris*, in MGH, *Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum*, Hannover, 1912, II, 13, p. 115.

¹⁰¹ BARBERO 1984, p. 724.

8.2. *La questione della nobiltà nella Bologna di Guinizzelli*

8.2.1. *Militia, nobilitas ed esenzioni fiscali: gli Statuti bolognesi del 1250 e il tentativo di legittimazione giuridica della nobiltà di sangue*

Il forte interesse e, d'altra parte, la confusione che si coagulano attorno al tema della definizione della nobiltà sono testimoniati da due articoli – le rubriche 8 e 9 del libro VI – degli Statuti bolognesi del 1250, segnalati a suo tempo da Salvemini¹⁰² e poi oggetto, ottant'anni dopo, di una approfondita analisi da parte di Tabacco, che ne ha fornito una nuova interpretazione¹⁰³. I due articoli si rivelano di eccezionale importanza, non solo perché ci aiutano a comprendere come la tematica fosse di scottante attualità nella Bologna di Guinizzelli, corroborando l'idea che l'intervento del giudice-poeta nasca in un preciso e ineludibile contesto storico e politico, ma anche perché mettono in evidenza come il concetto di *nobilitas* sia, alla metà del Duecento, ancora strettamente intrecciato a quello di *militia*, e non costituisca solo un titolo di distinzione sociale, ma anche – e, per certi versi, soprattutto – di privilegio fiscale; un vantaggio che rende lo *status* di 'nobile' appetibile a molti e, in assenza di una regolamentazione che stabilisca delle norme precise per l'ammissione alla classe dei *nobiles*, lascia aperta la porta a molteplici forme di rivendicazione. A un esame del contenuto degli articoli, necessariamente condotto sulla scorta di Tabacco, si fa precedere il testo completo, corredato di una traduzione che, correggendo gli errori e le imprecisioni di quella oggi a disposizione¹⁰⁴, chiarisca «l'arduo tenore» delle due rubriche¹⁰⁵:

¹⁰² SALVEMINI 1896, pp. 389-392 (per la segnalazione delle due rubriche cfr. p. 390 n. 1 e p. 391 nn. 2-3).

¹⁰³ TABACCO 1976.

¹⁰⁴ BORDONE 1984, p. 242. La traduzione qui proposta, condotta sulla base del diffuso commento di TABACCO 1976, pp. 44-48, si avvale in qualche caso anche delle indicazioni di BORDONE 1984, che corregge ove essa si rivela imprecisa o manifestamente erronea (soprattutto nell'art. 9, del tutto frainteso) e da cui si discosta per diverse scelte lessicali.

¹⁰⁵ TABACCO 1976, p. 43. Testo TABACCO 1976, pp. 43-44, che corregge sulla base del codice il testo pubblicato da FRATI 1869, p. 471 ss.; nel terzo periodo della rubrica 8 si è accolta a testo la proposta di KELLER 1984, p. 584 n. 16, di leggere «milicia» invece di «malicia», come riportato nel codice (intervento testuale che consente di meglio intendere, come vedremo più avanti, il senso del secondo periodo); nella rubrica 8 è stata

- VI, 8: *De his qui se defendunt occasione militie*:

« [1] Statuimus quod quicumque immunis a publicis facionibus occasione milicie vel nobilitatis, quod de cetero debeat esse immunis, licet ad inopiam iungit. [2]. Si qui se defendunt per miliciam tantum, debeant tenere per totum annum equum precii XXX libr. bononeorum; quod si fecerint, faciant publicas faciones ut alii vicini faciunt. [3] Et inquisitores rationis teneantur inquirere omnes illos qui defendunt occasione milicie tantum et qui equos tenere debent, et si invenerint aliquem non habuisse et tenuisse sicut debeat tempore guerre cum Vinolensibus, condempnet eum in duplum eius quod pro collecta solvere debuisse si pro milicia [*cod. malicia*] non defendetur; eo salvo quod, si equum vendere voluerit, liceat ei vendere et alium teneatur emere infra duos menses postquam eum vendiderit eius precii. [4] Nullus vero qui de novo, hoc est a tempore quo hoc statutum factum fuit¹⁰⁶, tenuit equum XX libr. bon. vel cuiuscumque precii pro comuni, habere debeat propter hoc inmunitatem a publicis facionibus. [5] Sed si quis toto tempore suo et sui maiores steterint pro militibus et miliciam exercuerunt pro honore sui comunis, non imponatur ei aliquod honus, nisi sicut aliis militibus».

- VI, 9, *Quod nemo excusetur a publicis facionibus comunis Bon. occasione nobilitatis de qua habet sententiam vel instrumentum*:

«Ne comune Bon. sive terre comitatus Bon. ulterius defraudentur vel decipiantur ab illis qui publicas faciones et honera comunis Bon. subire debent, statuimus inviolabiliter observari quod nemo excusetur vel fit immunis a publicis facionibus sive honeribus comunis Bon. et terre in qua habitant, occasione nobilitatis de qua habent sententiam vel instrumentum, nisi fuerit nobilis nacione ex patre nobili, et de hoc sit publica fama per terram illam in qua habitat et per alias circumstantes, quod sit nobilis ut dictum est».

[- VI, 8, *Su coloro che si appellano al servizio a cavallo*:

«Stabiliamo che chiunque risulti essere immune da contribuzioni e prestazioni pubbliche di carattere ordinario per ragioni di nobiltà cavalleresca debba rimanere da esse immune anche per l'avvenire, qualunque sia o divenga la sua condizione economica (*lett.* anche se cade in povertà). Se qualcuno si appella, per essere esentato, al solo servizio a cavallo, deve tenere per l'intero anno un cavallo del valore di 30 lire bolognesi; e se lo farà, contribuisca alle prestazioni pubbliche come i vicini. E gli ispettori fiscali siano tenuti a indagare su tutti coloro che si appellano al solo servizio a cavallo e che devono tenere un cavallo, e se troveranno che qualcuno non lo ha posseduto e tenuto, come dovrebbe, al tempo della guerra contro Vignola (1239), lo condannino a pagare il doppio di quello che

inserita, per comodità del lettore, la numerazione dei periodi [1-5]; alla fine dell'art. 9 si è eliminata, per rendere più liquido il senso della frase, la virgola inserita da TABACCO tra «quod sit nobilis» e «ut dictum est».

¹⁰⁶ L'espressione fa riferimento alla legislazione del 1239, anno dell'attacco bolognese a Vignola; cfr. HESSEL 1910, p. 114 n. 143 e p. 162 n. 195.

avrebbe dovuto pagare a titolo di contribuzione straordinaria, se non si fosse dichiarato esente appellandosi al servizio a cavallo («pro malicia»; oppure, come riporta il codice, «pro malicia», cioè rendendo una dichiarazione mendace); a parte il caso in cui, se egli vorrà vendere il cavallo, gli sia concesso di venderlo e sia tenuto a comprarne un altro dello stesso valore entro due mesi dalla vendita del primo. Nessuno, poi, che ha tenuto per il comune recentemente, cioè da quando è stato fatto questo statuto, un cavallo di 20 lire bolognesi, o di qualunque altro valore, ottenga per questo l'immunità dalle contribuzioni pubbliche ordinarie. Chi, invece, per tutta la vita è stato considerato cavaliere e ha esercitato il servizio a cavallo per l'onore del proprio comune, e così hanno fatto i suoi antenati, non sia gravato da alcuna prestazione, tranne quelle previste anche per gli altri cavalieri?

- VI, 9: *Che nessuno si dichiari esentato dalle pubbliche contribuzioni ordinarie del comune di Bologna in ragione di un titolo di nobiltà attestato da una sentenza o da un atto notarile.*

‘Affinché il comune di Bologna e le terre del suo contado non siano ulteriormente defraudati e danneggiati da coloro che devono essere sottoposti alle pubbliche contribuzioni ordinarie e alle imposte fiscali del comune di Bologna, stabiliamo che sia inviolabilmente osservato che nessuno sia esentato o immune dalle pubbliche contribuzioni ordinarie e dalle imposte fiscali del comune di Bologna e delle terre in cui risiede in ragione di un titolo di nobiltà attestato da sentenze o carte, a meno che egli non sia nobile per stirpe, nato da padre nobile, e di ciò, cioè del fatto che egli sia nobile come si è detto, vi sia pubblica fama nella terra in cui risiede e nelle altre circostanti’].

Nell’art. 8 si scorge il proposito di distinguere giuridicamente tra i concetti di *nobilitas* e di *militia*; dal testo della rubrica appare infatti evidente la contrapposizione tra «la *militia* come condizione e servizio cavallereschi, convergenti con l’idea di nobiltà (‘occasione milicie vel nobilitatis’), e la *militia* come semplice servizio cavalleresco (‘occasione milicie tantum’), imposto dal comune agli abbienti»¹⁰⁷; in altre parole, da un lato i *milites* insigniti di *cingulum militare*, *chevaliers*, *Ritter*, dall’altro i semplici combattenti a cavallo, *equitatores*, *cavaliers*, *Reiter*¹⁰⁸. La distinzione è resa necessaria da motivazioni strettamente fiscali: la *militia* infatti, in quanto servizio militare a cavallo, esercitato a proprie spese a vantaggio del comune (*pro honore... communis*), dà diritto, a partire almeno dagli inizi del XIII secolo, a sostanziose esenzioni tributarie, tanto

¹⁰⁷ TABACCO 1976, p. 46.

¹⁰⁸ La distinzione terminologica, con il chiarificatore ricorso all’antico francese e al tedesco moderno, è proposta da CARDINI 1981, p. 27.

dalle imposte ordinarie (*publice factiones*) quanto da quelle straordinarie (*collecte*)¹⁰⁹. La consuetudine potrebbe essere considerata come una sorta di ‘traduzione urbana’ di un ideale tipicamente cavalleresco, per il quale, come si legge nel *Lancelot en prose*, la nobiltà militare ha diritto ad essere onorata e sostenuta dal popolo, cui essa fornisce costante protezione: «car il doit querre et porcachier les choses dont il a mestier a vivre honerablement, por qu’il le garde et garandist et nuit et jor»¹¹⁰.

A partire dagli ultimi decenni del secolo XII, per effetto dell’espansione commerciale della città emerge a Bologna un ceto di nuovi ricchi, in gran parte provenienti dalla classe mercantile, che determina un continuo e progressivo aumento di coloro che possono permettersi di mantenere un cavallo per il comune e di prestare, dunque, servizio cavalleresco¹¹¹. Una simile evoluzione dovette certo essere percepita come turbatrice delle strutture sociali preesistenti. Per antica consuetudine, i *milites* del comune erano sempre stati membri delle famiglie di quella che viene oggi definita ‘aristocrazia consolare’, formata a Bologna dalle stirpi legate al vescovo da un rapporto di vassallaggio¹¹², cui si erano aggiunte tra XII e XIII secolo le famiglie dei mercanti più ricchi e influenti¹¹³: essi soltanto avevano la disponibilità economica per prestare servizio cavalleresco e per sostenere personalmente gli oneri finanziari di una campagna militare, ed essi soltanto avevano la possibilità di ricevere l’educazione necessaria a svolgere un ufficio bellico che richiedeva tempo per l’esercizio individuale e l’acquisizione di specifiche competenze tecniche (condizione attingibile, ovviamente, solo a patto di non essere strettamente vincolati alla necessi-

¹⁰⁹ Sulle prime *collecte* fatte a Bologna, probabilmente posteriori alla fine del XII secolo e sui diversi tipi di imposta si veda BOCCHI 1973, p. 297 e p. 292 (e p. 278).

¹¹⁰ *Lancelot en prose*, VII, p. 252 (citato da FLORI 1989, p. 8).

¹¹¹ Ad Arezzo, ad esempio, nel 1237 per essere convocati alla cavalcata di guerra era necessario possedere come minimo patrimoniale una «valentia CCCCC librarum»; essa «contribuisce a segnare un preciso confine sociale fra *milites* e *pedites*, conferendo ad un ceto già contraddistinto da un costume pubblicamente violento un particolare diritto e dovere: un dovere, che per il dispendio che il suo adempimento esige, può essere fonte di altri peculiari diritti» (TABACCO 1974, p. 15).

¹¹² Cfr. BOCCHI 1973, p. 289: «[...] i maggiorenti della città da cui provenivano i consoli e da cui vennero scelti i podestà dopo il 1151 traevano la propria origine sociale da una classe che si era arricchita con i commerci e che proveniva dai gradi inferiori della gerarchia feudale: erano possessori di terre che avevano trasferito in città l’abitudine derivata dall’obbligo di militare a cavallo»; si veda anche p. 274: «Il celebre diploma di Enrico V ai Bolognesi [...] mostra una città che nel 1116 aveva già una certa amministrazione autonoma, retta da una classe sociale in piena ascesa economica – i *negotiatores* – che avevano [sic] trovato l’accordo con l’elemento feudale e insieme avevano dato vita ad un governo autonomo».

¹¹³ Cfr. PINI 1997, pp. 374 ss.

tà dei *negotia*)¹¹⁴. In una simile situazione era inevitabile che le nozioni di *militia* e *nobilitas*, a Bologna come altrove, tendessero a convergere e, in sostanza, a sovrapporsi: i soli in grado di ricevere il cingolo cavalleresco e di organizzarsi in una classe equestre al servizio del comune erano anche coloro che detenevano il potere cittadino e che si distinguevano dal resto della cittadinanza per il loro ingente patrimonio privato e il loro stile di vita militare e cavalleresco. È proprio durante la fase del governo consolare che la classe al potere diede l'avvio alle esenzioni fiscali per i propri appartenenti, in cambio del servizio militare; in questo periodo, benché i concetti di *nobilitas* e di *militia* non avessero ottenuto una formalizzazione giuridica, gli uomini della strada – come ha scritto Gina Fasoli – sapevano benissimo «a quali famiglie, a quali persone si riferivano quando parlavano di *milites*, di *nobiles*, anche perché erano quelli che in materia di imposizioni dirette erano esenti dalle contribuzioni che gravavano invece su di loro popolari»¹¹⁵.

All'altezza del 1250, anno in cui vengono promulgati a Bologna gli statuti da cui sono tratte le due rubriche, il quadro si è fatto molto più complesso. Anzitutto, dopo il tumulto del 22 novembre 1228 un largo strato popolare (intendendo con il termine di Popolo l'insieme delle organizzazioni che inquadrano i cittadini originariamente esclusi dal controllo del potere) è stato ammesso alla gestione della cosa pubblica¹¹⁶, e fornisce allo stato nuovi funzionari (tra i quali vi è anche Magnano, capostipite della famiglia di Guido Guinizzelli, che nel 1229 è procuratore del comune, carica annuale che ricopriranno anche il figlio Guinizzello e il nipote Giacomo, fratello di Guido)¹¹⁷. Inoltre, sono ormai molti i cittadini abbienti che possono permettersi di mantenere un cavallo per il comune (o che sono da questo obbligati a farlo) e che possono avanzare la pretesa di essere esentati, come la classe dei *milites vel nobiles*, dalla contribuzioni pubbliche ordinarie, in ragione del loro impegno finan-

¹¹⁴ Tra le quali, ad esempio, la tecnica della lancia in resta, su cui si veda FLORI 1989; l'autore ipotizza che proprio l'innovazione tecnica della lancia in resta (arma che richiedeva disponibilità economica, forza fisica e tempo per gli esercizi) abbia contribuito a specializzare i *milites*, che avrebbe poi dato origine alla *militia* (intesa come gruppo sociale dotato di un proprio codice di comportamento) del XII secolo.

¹¹⁵ FASOLI 1984, p. 14.

¹¹⁶ Cfr. HESSEL 1910, pp. 174 ss..

¹¹⁷ Ricavo la notizia dalle bozze dell'intervento di ARMANDO ANTONELLI *Nuovi documenti sulla famiglia Guinizzelli*, presentato al convegno guinizzelliano di Monselice nel maggio 2002.

ziario e militare a vantaggio della comunità; al contempo, però, non sono rari i casi di cittadini appartenenti a stirpi dell'aristocrazia consolare che vedono declinare le proprie sorti economiche, perdendo quell'agiatezza che era stata uno dei caratteri distintivi dei padri e che, ora, si accumula rapidamente anche nelle mani di cittadini appartenenti al ceto popolare. In questa situazione di rapidi mutamenti e trasformazioni politiche, sociali ed economiche, le due rubriche degli statuti bolognesi rappresentano il tentativo di chiudere l'accesso alla classe dei privilegiati: da un lato impedendo che l'incremento numerico di coloro che sono in grado di prestare servizio cavalleresco si traduca in un aumento dei cittadini *immunes* dal pagamento dei tributi (art. 8), dall'altro cercando di definire e circoscrivere in modo più rigoroso, attraverso una norma giuridica, il gruppo di quanti possono fregiarsi del titolo di *nobiles* (art. 9).

Il rifiuto di incrementare il numero dei privilegiati dal fisco, in ragione del servizio militare a cavallo, si traduce formalmente nell'istituzione di una '*militia d'élite*', definita sulla base delle tradizioni familiari e dunque identificabile, di fatto, con la 'nobiltà di sangue'. Il processo è evidente sia nell'art. 9, nel quale si parla di 'nobili per stirpe, nati da padre nobile' (*nobilis natione ex patre nobili*), sia nel quinto periodo della rubrica precedente, ove l'esenzione totale dalle imposte ordinarie viene stabilita in base a una tradizione di servizio cavalleresco per il comune risalente già agli antenati, e da loro ereditata («Sed si quis toto tempore suo et sui maiores steterint pro militibus et miliciam exercuerunt pro honore sui comunis, non imponatur ei aliquod honus, nisi sicut aliis militibus»). L'intento dei legislatori bolognesi di sancire l'esistenza di una nobiltà di sangue trova riscontro soprattutto nel primo periodo dell'art. 8, in cui si stabilisce che chi è immune dal pagamento dei tributi ordinari per ragioni di nobiltà cavalleresca (*occasione milicie vel nobilitatis*) ottenga una sorta di 'esenzione fiscale perpetua', valida anche qualora in futuro egli perda la propria agiatezza economica e cada in povertà (*licet ad inopiam iungit*). La disposizione è assai significativa, perché mostra «il proposito di sottrarre la condizione di nobile alle vicende della fortuna, quale forse non è dato prima di incontrare nelle nostre città», e «disgiunge

ciò che tradizionalmente era unito: larghezza di beni e nobiltà»¹¹⁸. Uno dei caratteri indissolubilmente connessi alla vaga nozione di *nobilitas* – la disponibilità economica – viene così relegato, per disposizione legislativa, alla condizione di mero accidente: sostanziale risulta non tanto l'*inopia* attuale, quanto la ricchezza passata, quella che ha consentito ai *maiores* di fondare una tradizione familiare di distinzione sociale attraverso l'acquisizione di uno stile di vita che si qualifica con evidenza come 'nobile' e che si trasmette immutato ai discendenti; quasi che, nella nuova società, le ricchezze fossero divenute un bene troppo volgare per poter qualificare il titolo di nobiltà.

In qualche modo enigmatica risulta l'espressione «occasione milicie vel nobilitatis» del primo periodo, ben tradotta da Tabacco in 'per ragioni di nobiltà cavalleresca', per il significato (aggiuntivo, disgiuntivo o esplicativo) da attribuire al *vel* interposto tra *militia* e *nobilitas*¹¹⁹. Il senso della congiunzione pare però essere volutamente ambiguo, al fine di sottolineare lo stretto rapporto tra *militia* e *nobilitas* e, allo stesso tempo, conferire completa autonomia al concetto di nobiltà; come conferma dalla continuazione della frase, dal quinto periodo e dalla rubrica successiva, la nobiltà è infatti considerata una conseguenza dei costumi cavallereschi della famiglia, ma viene posta come virtualmente indipendente da un continuo esercizio della *militia* per il comune, data la possibilità di conservare il titolo, e i connessi privilegi fiscali, anche quando si perda la disponibilità economica per mantenere un cavallo¹²⁰.

Il proposito di chiudere la classe privilegiata dei *nobiles* ai nuovi ricchi emerge chiaramente, inoltre, anche dagli altri periodi dell'art. 8, ove si ribadisce la fondamentale importanza della tradizione familiare (e, quindi, del 'sangue'), stabilendo che

¹¹⁸ TABACCO 1976, p. 46 e p. 45. Anche WALTER MAP considera inseparabili ricchezze e nobiltà, tanto da indignarsi del fatto che «un uomo di nascita oscura possa arricchire grazie al favore del re: tali ricchezze sono 'ignobilitati impares'» (BARBERO 1984, p. 727 n. 33).

¹¹⁹ Cfr. TABACCO 1976, p. 46: «Quanto al *vel* di collegamento fra *militia* e *nobilitas*, è vero che grammaticalmente esso è ambiguo, potendo aver disgiuntivo od aggiuntivo od esplicativo, ma l'incertezza si supera, scegliendo, come noi abbiamo fatto, un valore aggiuntivo ed esplicativo insieme, mediante il confronto con le espressioni che ricorrono a proposito della *militia* nel secondo e nel terzo periodo della rubrica; 'per miliciam tantum', 'occasione milicie tantum'; espressioni collegate entrambe con l'obbligo di tenere un cavallo per il comune».

¹²⁰ Si noti però che l'esenzione dei *militēs vel nobiles* dai tributi non è totale, dato che, come si legge nell'ultimo periodo dell'art. 8, sono previste anche delle non precisate imposte anche per loro («... non imponatur ei aliquod honus, nisi sicut aliis militibus»); essi, ad esempio, potevano essere sottoposti a collette, esatte localmente (non senza qualche problema) «probabilmente in occasione di lavori pubblici nel corrispondente quartiere cittadino» (BOCCHI 1973, p. 297).

l'esenzione dalle contribuzioni pubbliche sia preclusa a coloro che tengono un cavallo «de novo», cioè dal 1239, anno dell'attacco bolognese a Vignola¹²¹, e che non sono ammessi nel novero dei *nobiles*, ma possono appellarsi al solo servizio militare a cavallo (*per miliciam tantum, occasione milicie tantum*). Sembra tuttavia di capire dal tenore della rubrica che la *militia de novo*, non corredata dal titolo di nobiltà, non sia completamente penalizzata dalle autorità comunali, che avevano tutto l'interesse a poter contare su un ampio numero di *equites* (termine da preferire in questo caso, dato che la qualifica di *miles* rimanda più o meno sempre in quest'epoca alla condizione di cavaliere addobbato, spesso convergente – si pensi solo all'espressione *militia vel nobilitas* – con l'idea di nobiltà)¹²²; se, infatti, essa non è ammessa a godere delle esenzioni dalle imposte ordinarie (*a publicis facionibus*), può invece probabilmente beneficiare di quelle dalle imposte straordinarie (*collecte*), come pare di intendere dall'intrico logico del secondo e del terzo periodo¹²³.

Di estremo interesse risulta, infine, il testo dell'art. 9. La rubrica stabilisce le modalità, giuridicamente ammissibili, attraverso le quali è lecito accertare e provare la nobiltà di un individuo (e perciò la sua condizione di *immunis a publicis facionibus sive honeribus communis*), disponendo che per essere ammessi al ceto nobiliare non possa ritenersi sufficiente la testimonianza scritta di sentenze o carte (*sententiam vel instrumentum*) e fondando, di fatto, il concetto di nobiltà sui due caratteri della nascita (*nobilis nazione ex patre nobili*) e della pubblica fama, verificabile nel luogo di residenza del presunto nobile e sulle terre circostanti¹²⁴ («et de hoc sit publica fama per terram illam in qua habitat et per alias circumstantes, quod sit nobilis ut dictum est»)¹²⁵.

¹²¹ Per la guerra contro Vignola cfr. HESSEL 1910, p. 114.

¹²² Per la situazione bolognese si veda sempre TABACCO 1976, p. 53: «[...] si consideri che il significato sociale da tempo assunto, fra le altre accezioni, dal termine *miles*, in chiara convergenza con l'idea di nobiltà, è disturbato, a Bologna, da un divario emergente fra la tradizione nobiliare, che accenna a irrigidirsi [...] nel suo significato di stirpe e di sangue, e il servizio militare a cavallo imposto dal comune più largamente agli abbienti».

¹²³ La possibilità, già segnalata da TABACCO (1976, p. 47, cui si rimanda per maggiori dettagli) per spiegare lo strano nesso logico del secondo periodo, risulta confermata quando si accolga la proposta di KELLER 1984, p. 584 n. 16, di correggere l'espressione del codice «pro malicia», 'con una dichiarazione mendace' («condempnet eum in duplum eius quod pro collecta solvere debuisset si pro malicia non defendetur») in «pro militia», 'in ragione del servizio militare a cavallo', come risulta chiaro dalla traduzione fornita sopra. Per un breve riesame della questione si veda GASPARRI 1992, p. 115 n. 8.

¹²⁴ Si arguisce da ciò che la disposizione è pensata soprattutto in relazione ai *nobiles* del contado.

¹²⁵ Per una di queste carte (redatta, però, sulla base della *publica fama*, e dunque virtualmente accettabile anche alla luce delle disposizioni degli statuti del 1250) si veda BOCCHI 1973, p. 300 n. 129, che riporta la 'certifica-

Emerge ancora chiaramente la preoccupazione dei legislatori di circoscrivere e chiudere il ceto dei privilegiati, prevenendo il pericolo di riconoscimenti scritti mendaci o carpitati. In un periodo storico e in una città in cui la società sta cambiando rapidamente, tra l'ascesa di una nuova classe di ricchi e l'inevitabile affermarsi del diritto scritto (anche per effetto della presenza dello *Studium*)¹²⁶, la rubrica ribadisce il principio per cui, come ha detto Tabacco, «la nobiltà di un personaggio non può mai riposare su uno scritto o su una decisione, bensì soltanto su una fama sempre fresca, anche se rivolta al passato, e sempre localmente accertabile, della sua famiglia: la fama di una floridezza e di una connessa condizione di vita, ben presente nella memoria degli uomini, come sembra lecito integrare ricorrendo al momento iniziale della rubrica precedente, là dove si prospetta la nobiltà di un personaggio di declinante condizione economica»¹²⁷.

8.2.2. *La rivendicazione della nobilitas come legittimazione dell'egemonia:* a) *Il proemio dello Statuto dei cambiatori del 1245*

Oltre che alla problematica prettamente fiscale, affrontata dalle due rubriche degli statuti bolognesi del 1250, il tema della nobiltà sembra intrecciarsi nella Bolo-

zione' da parte di un notaio, su mandato di un giudice (abbiamo quindi a che fare tanto con un *instrumentum* quanto, probabilmente, con una precedente *sententia*), della nobiltà di un certo «Petrus filius quondam domini Gerardini Petri Saldi» di Ozzano, aggiunto all'elenco di nobili ed esenti del 1249: «Ego Cambius quondam Preçolani nunc notarius ad acta exemplanda, notarius domini Alberti de Greco Bononie potestatis, scripsi nomen infrascripti Petri [...] de mandato domini Alberti de Bagaço, iudicis potestatis. [...] Dictus Petrus debebat et sit exentus a publicis factionibus terre Oçani et ab eis debebat esse imunis cum constat et plene probatum sit per testes ipsum et suos maiores esse et fuisse nobiles et semper fuisse exentos a publicis factionibus dicte terre».

¹²⁶ Riguardo a tale 'rivoluzione' documentaria e scrittoria si rimanda a MAIRE VIGUEUR 1995; per il caso di Bologna si veda il cenno di BOCCHI 1973, p. 274 (ove però la notazione si riferisce alla sola politica fiscale). L'accresciuta importanza della scrittura e del ceto burocratico in questa delicata fase della storia comunale, segnata dall'esperienza podestarile e dalla cultura politica e retorica ad essa collegata (sulla quale si veda ARTIFONI 1986), è ben rappresentata da un sermone tenuto da Albertano da Brescia nel 1243 a Genova (dove si trovava al séguito del podestà Emanuele Maggi, in qualità di *index*), nel quale si dice che «causidici e notai sono [...] il sale della terra perché con la loro attività [per vestrum officium ac sapientiam]; si noti che la qualifica di *sapiens* connota generalmente lo *index*, l'esperto di diritto: cfr. DE VERGOTTINI 1932, p. 266, e GIANANTE 1998, p. 46] 'condiscono' gli atti degli uomini, che acquistano in tal modo il sapore della certezza ['saporem firmitatis']. Sicché a ragione i *laici* possono dire: 'sine vobis litteratis nihil possumus facere'» (ARTIFONI 1993, p. 77; testo del sermone FÈ 1874).

¹²⁷ TABACCO 1976, p. 48.

gna di Guinizzelli con il problema della legittimazione ideologica del potere. L'osservazione emerge dall'analisi delle aree proemiali di alcuni importanti testi bolognesi, particolarmente interessanti e significativi – come recentemente illustrato dallo studio di Massimo Giansante¹²⁸ – per il loro valore politico, la loro elevata qualità retorica e il loro impegno speculativo.

La rivendicazione della nobiltà si riscontra anzitutto nel proemio dello Statuto dei cambiatori del 1245, prima opera nota del grande notaio Rolandino Passeggeri¹²⁹. L'analisi di Giansante ha dimostrato che il testo, definito da Cencetti «vero capolavoro di *ars dictandi*»¹³⁰, è anche un «piccolo capolavoro di dottrina politica», per il serrato confronto a distanza che esso pare intrattenere «col più nobile e celebrato precedente imperiale del *Liber Augustalis* di Federico II»¹³¹, la raccolta di leggi promulgate a Melfi il 1° settembre del 1231. Come il proemio del *Liber Augustalis*, composto da Pier delle Vigne, così anche il testo del giovane Rolandino è caratterizzato da un magniloquente e impegnativo esordio cosmologico. Tale esordio, che parrebbe fin sproporzionato rispetto alla collocazione negli statuti di un'arte, risulta in realtà funzionale allo sviluppo di una vera e propria teologia politica, che getta le basi per la formazione di un'ideologia popolare e per la futura conquista da parte delle società di Popolo (che avverrà circa quarant'anni dopo, nei primi anni Ottanta, proprio sotto la guida di Rolandino e dell'arte dei notai) dell'egemonia sulle istituzioni comunali, a scapito del ceto magnatizio¹³².

Nel proemio del *Liber Augustalis* l'esordio cosmologico serve ad affermare il fondamento metafisico del potere imperiale: l'opera legislativa dell'imperatore viene sottilmente accostata a quella ordinatrice del demiurgo platonico¹³³, mentre il tema

¹²⁸ GIAN SANTE 1998.

¹²⁹ Sulla figura di Rolandino si veda CENCETTI 1959 e 1961 e MILANI 1996, pp. 220 ss.; inoltre, sull'importanza di Rolandino per la storia dell'*ars notaria* in Italia e in Europa, si vedano gli atti del Convegno bolognese del 2000, pubblicati recentemente (*Rolandino e l'ars notaria da Bologna all'Europa*, Atti del convegno internazionale di studi storici sulla figura e l'opera di Rolandino (Bologna, 9-10 ottobre 2000), a cura di GIORGIO TAMBA, Giuffè, Milano, 2002).

¹³⁰ CENCETTI 1961, p. 437.

¹³¹ GIAN SANTE 1998, p. 21.

¹³² Cfr. GIAN SANTE 2002, che riprende e rielabora in un contesto unico le parti I e IV di GIAN SANTE 1998, proponendo un'efficace sintesi dello sviluppo e dell'affermazione dell'ideologia rolandiniana nel Comune di Popolo di Bologna, dal proemio dello Statuto dei cambiatori del 1245 a quello dei notai del 1288.

¹³³ Cfr. KANTOROWICZ 1957, pp. 230-231 e 235-236.

cristiano della caduta del genere umano, che riprende il racconto della *Genesi* incrociandolo con il concetto di *dignitas* dell'uomo elaborato dai Padri¹³⁴ («[...] hominem, creaturam dignissimam ad ymaginem propriam effigiemque formatam»)¹³⁵, vuole sottolineare il ruolo positivo e «la natura al tempo stesso cosmico-strutturale e provvidenziale-soteriologica del potere sovrano»¹³⁶, disposto dalla divina provvidenza come necessario argine al dilagare nel mondo della *licentia scelerum* (si parla infatti, come ha evidenziato Stürner, di *rerum necessitas* e *divina provisio*) e concepito quale onnipotente esecutore in terra del volere di Dio:

«[...] homo, quem Deus rectum et simplicem procreaverat, inmiscere se questionibus non amegit. Sicque ipsarum rerum necessitate cogente nec minus divine provisioni instinctu principes gentium sunt creati, per quos posset licentia scelerum coherceri; qui vite necisque arbitri gentibus, qualem quisque fortunam, sortem statumque haberet, velud executores quodammodo divine sententie stabilirent»¹³⁷.

Del tutto differente è il punto di vista di Rolandino. Anzitutto, egli non muove dal racconto biblico del paradiso terrestre, ripreso da Pier delle Vigne, ma fa riferimento al mito classico dell'età dell'oro, narrato da Ovidio al principio delle *Metamorfosi* (ma presente anche in altri autori, come Virgilio, Seneca e Giovenale)¹³⁸, e attribuisce l'estinzione della primitiva innocenza del genere umano, che nella sua prima età coltivava in sommo grado «dilectio, pax, fides et veritas»¹³⁹, non alla caduta dovuta al peccato originale ma, come nel racconto ovidiano, a un progressivo deterioramento morale delle generazioni, che porta alla scomparsa delle virtù originarie e al dominio diabolico di «nequitia, dolositas et universi mali cognitio»¹⁴⁰. In questo pessimistico quadro il potere politico, presentato nel *Liber Augustalis* con i crismi della sacralità, viene dipinto come la massima espressione del processo di corruzione

¹³⁴ Cfr. il capitolo sul concetto di nobiltà negli autori cristiani.

¹³⁵ *Liber Augustalis*, 6-7 (testo STÜRNER 1983, pp. 548-554).

¹³⁶ GIANANTE 1998, p. 34.

¹³⁷ *Liber Augustalis*, 23-29.

¹³⁸ Sulle fonti classiche che tramandano il mito dell'età dell'oro cfr. PIANEZZOLA 1974, pp. 68 ss. e, in prospettiva dantesca, AVALLE 1975.

¹³⁹ *Statuto dei cambiatori*, in *Statuti delle Società del popolo di Bologna*, a cura di AUGUSTO GAUDENZ, Forzani e C. tipografi del Senato, Roma, 1889-1896, I, p. 57.

¹⁴⁰ *Statuto dei cambiatori*, 8-15.

del genere umano, mentre chi si mantiene *pauper spiritus et divitiarum*, secondo il precetto evangelico¹⁴¹, e non mira ad altro fine (*intentio*) che la verità, è ineluttabilmente destinato al disprezzo e alla derisione da parte degli altri individui, che reputano le sue scelte di vita frutto della pazzia:

«Ille nempe hodie, cuiuscumque conditionis existat, qui magis fraudes et dolos noverit machinari, quique per fas et nefas divitiis cumulatis potentior et sapientior est ad malum, inter omnes optinet principatum, et ceteris omni laude ac gloria dignior cernitur coronandus¹⁴². Bonus vero pauper spiritus et divitiarum, cuius nil aliud intentio quam veritas est, quo magis fraudum et deceptionum ignarus bonaque simplicitate perfectior, eo plus ab hominibus spernitur, ipsiusque vitam insaniam reputant, et habetur a singulis in derisum»¹⁴³.

Tuttavia, prosegue Rolandino, in questa desolante situazione la Pietà divina (*divine maiestatis pietas*), discesa a redimere l'uomo per mezzo del suo prezioso sangue, non tollerà che il genere umano si corrompesse del tutto, fino a smarrire ogni barlume di verità; così, insieme ai religiosi, «qui ad perpetue claritatis gloriam intendunt»¹⁴⁴ (la categoria identifica probabilmente gli esponenti degli ordini mendicanti, francescani e, soprattutto, domenicani, ai quali il notaio fu legato lungo tutto l'arco dell'esistenza, tanto da essere alla fine sepolto in san Domenico), sopravvivono nel mondo anche altre categorie di uomini che non possono allontanarsi dalla verità, perché le loro attività (*artes*) possono esercitarsi solo nel più pieno rispetto di *fides* e *veritas* («qui asque vero vivere vel conduci non possunt, eo quod artes ipsorum quibus reguntur non valent sine fide ac veritate plenissima exerceri») ¹⁴⁵. Tra queste vi sono, in primo luogo (e inaspettatamente, visto che si tratta dello Statuto dei cambiatori), i notai (*tabelliones vel scrinearios*), la categoria professionale di Rolandino, i quali esercitano, significativamente, l'attività *più nobile* di tutte (*nobilissima ars*), procu-

¹⁴¹ Cfr. *Mat* 5, 3, «beati pauperes spiritu quoniam ipsorum est regnum caelorum», ma soprattutto *Lu* 6, 20.24, «et ipse elevatis oculis in discipulos suos dicebat beati pauperes quia vestrum est regnum Dei, [...] verumtamen vae vobis divitibus quia habetis consolationem vestram».

¹⁴² Molto acuta l'osservazione di GIAN SANTE (1998, p. 39): «Il riferimento vetero e neotestamentario (la gloria di Adamo e di Cristo) applicato da Rolandino ad un contesto di degrado morale assumerebbe quasi una valenza blasfema, se lo privassimo del suo precedente diretto: il potere imperiale che aveva provveduto ad applicarlo a se stesso».

¹⁴³ *Statuto dei cambiatori*, 15-27.

¹⁴⁴ I religiosi erano stati così introdotti in precedenza (*Statuto dei cambiatori*, 15).

¹⁴⁵ *Statuto dei cambiatori*, 35-36.

rando scritture cui è attribuito un valore quasi sacrale («omnibus que scripserint fides datur, nec audet quis de levi ausu temerario infringere publice quod scripserint»)¹⁴⁶. Alla classe dei notai Rolandino aggiunge – «bontà sua», commenta Cencetti – le categorie dei cambiatori e dei mercanti (*campsores et mercatores*)¹⁴⁷, nelle quali si conserva ancora *multum veritatis et fidei*, oltre al nuovo valore, attribuito anche agli esponenti dell'*ars notaria*, della *legalitas*¹⁴⁸ (valore, quest'ultimo, naturalmente non contemplato nella mitica età dell'oro, nella quale, come scriveva Ovidio, non vi era la necessità del diritto scritto: «Aurea prima sata est aetas, quae vindice nullo, / sponte sua, sine lege fidem rectumque colebat»)¹⁴⁹. La presenza dell'elogio dell'arte dei notai nello statuto dei cambiatori ha motivazioni politiche, che riguardano il problema dell'egemonia nella sempre più potente Società del Popolo; un'egemonia che appare nel 1245 equamente divisa tra notai e cambiatori/mercanti (con una leggera preminenza, forse, dei primi, in virtù dell'ordine di presentazione), ma che di lì a qualche anno sarebbe passata decisamente nelle mani della corporazione notarile, guidata proprio dal Passeggeri¹⁵⁰.

Si giunge così al passaggio chiave del testo, nel quale Rolandino tira le fila del complesso discorso ordito in precedenza e conduce a compimento il percorso ideologico impostato a partire dall'impegnativo esordio cosmologico. Le virtù dei notai e

¹⁴⁶ Le citazioni sono tratte da *Statuto dei cambiatori*, 36-45.

¹⁴⁷ *Campsores* e *mercatores* erano in realtà di due corporazioni «giuridicamente autonome nelle loro rispettive società d'arte, ma politicamente legate da un'antica solidarietà di parte» (GIAN SANTE 1998, p. 43).

¹⁴⁸ *Statuto dei cambiatori*, 45-55: «Sunt etiam alii quidam in quibus multum veritatis et fidei quam nunc tenent homines reservatur, scilicet ubicumque in mundi partibus constituti negotiatores auri, argenti, monetarum, lapidum pretiosorum et per consequens multarum aliarum rerum, qui campsores et mercatores vulgari eloquio nuncupantur. Hos quidem de necesse oportet ut omnem veritatem, fidem et legalitatem artem ipsorum eis exercentibus immittantur, quod solo verbo et nutu promittunt fide adimpleant illibata, et sibi a quolibet in fideli negotio precaveant diligenter; sic enim sunt in legalitate constantes, quod quicquid in eadem arte dicunt vel agunt ab ipsa sola progreditur veritate».

¹⁴⁹ *Metamorfosi*, I, vv. 89-90. Dei quattro valori originari, «dilectio, pax, fides et veritas», si salva dunque dalla corruzione il binomio *fides/veritas*, cui si aggiunge il nuovo valore della *legalitas*; la circostanza, significativa sul piano ideologico – la *pax* è infatti uno dei fini propri del *Commune* (cfr. ad es. SKINNER 1987, pp. 444-445), più che di una *societas artium*, mentre la *dilectio/charitas* è caratteristica che si addice maggiormente alla santità dei religiosi –, mi pare possa essere una spia del fatto che il testo di riferimento per Rolandino circa il mito delle quattro età del genere umano siano proprio le *Metamorfosi* di Ovidio; si vedano i vv. 128-129 del libro I, in cui si parla dell'*ultima proles*, quella (v. 127) «de duro [...] ferro» («Protinus inrupit venae peioris in aevum / omne nefas, fugere pudor verumque fidesque»), e si riconsideri il v. 90, appena citato, in cui compare il trionfismo *lex/fides/rectum*.

¹⁵⁰ Cfr. GIAN SANTE 1998, p. 42, che cita ORLANDELLI 1980, p. VIII: «Sotto la guida del Passeggeri, [...] Bologna si avviava, in quegli anni, a divenire una 'repubblica di notai'».

dei cambiatori/mercanti – *fides, veritas, legalitas* – sono, prima ancora che virtù etiche, virtù schiettamente professionali, necessarie all'esercizio dell'arte («*artes ipsorum quibus reguntur non valent sine fide ac veritate plenissima exerceri*»); con audace transizione, esse sono però innalzate, come ha acutamente osservato Giansante, al livello di virtù politiche, sufficienti a legittimare l'occupazione da parte della classe dei cambiatori e dei mercanti (e, implicitamente, anche dei notai) del *locus principalis* della città di Bologna¹⁵¹:

«*eorum itaque nobilis et comendanda generatio in civitate Bononie locum pre ceteris obtinere dignoscitur principalem et in eadem evidenti consortio commendabili prefulgere: sunt namque non pauci numero viri egregii, sapientes, potentes et providi predictis, ut dictum est virtutibus premuniti, qui honorata societate corporalibus iuramentis ceterisque legibus et statutis ad invicem connectuntur, habentes rectores vel consules, sub quorum iuxta ordinationum formam regimine obediunt et reguntur*»¹⁵².

Così come aveva fatto Pier delle Vigne per il potere imperiale nel proemio del *Liber Augustalis*, Rolandino fornisce al progetto egemonico delle *élites* popolari un fondamento metafisico, presentando i cambiatori (e, insieme a loro, i mercanti e i notai) come naturalmente predisposti a svolgere la funzione di guida nel comune di Bologna. Essi non costituiscono solo una *honorata societas*, un gruppo organizzato di professionisti universalmente stimati per la loro onestà, ma sono addirittura una *nobilis generatio*, una nobile stirpe in qualche modo 'ontologicamente superiore' alle altre categorie umane, che merita di occupare un ruolo preminente nella società in quanto meno degenerata rispetto all'antica e incorrotta *proles aurea* e, dunque, ad essa più direttamente imparentata. Né si può trascurare la problematica fiscale: affermare la propria *nobilitas* può anche essere letto, sullo sfondo di un più ampio quadro ideologico, come la rivendicazione da parte della ricca classe dei cambiatori del diritto a beneficiare delle esenzioni dalle imposte (in virtù del servizio militare a cavallo, prestato non per tradizione familiare ma per stato patrimoniale).

¹⁵¹ Cfr. GIANANTE 1998, p. 44.

¹⁵² *Statuto dei cambiatori*, 55-63.

L'argomentazione di Rolandino è sottile: programmaticamente sovrappo-
nendo e confondendo piano economico, politico, sociale e metafisico, una categoria
professionale viene promossa a gruppo politico e proposta come ceto dirigente della
società comunale. La piena legittimazione del ruolo egemonico sembra passare, ine-
vitabilmente, dalla rivendicazione del titolo di *nobilitas*; segno che, nella Bologna di
metà Duecento, la nozione doveva risultare strettamente collegata ai concetti di po-
tere ed egemonia politica, ma continuava a mantenere la sua costitutiva aleatorietà e
indeterminatezza, che ne rendeva possibile l'appropriazione, o il tentativo di appro-
priazione, da parte di differenti categorie sociali. Rolandino, deciso e agguerrito fau-
tore del regime popolare e, tra la fine degli anni Settanta e gli anni Ottanta, ideologo
e artefice dell'instaurazione del Comune di Popolo, propone un concetto di nobiltà
alternativo rispetto a quello, pur vago, generalmente riconosciuto dalla società, e che
sarà accolto, ad esempio, cinque anni dopo (1250) dal regime podestarile nella reda-
zione delle due rubriche dedicate alle esenzioni fiscali riservate a *nobiles vel milites*. In
opposizione alla nozione di nobiltà di sangue che si va affermando in un largo strato
della classe aristocratica, preoccupata dall'ascesa popolare, il notaio riprende l'antico
principio della nobiltà d'animo, collegandolo al tema, anch'esso di origine classica,
della progressiva degenerazione delle stirpi umane. Tuttavia, la *nobilitas* rivendicata
dai cambiatori, moralmente contigui alla *aurea aetas*, non si rivela un concetto per co-
sì dire 'democratico' (come era invece, ad esempio, in Boezio, «Si primordia uestra /
auctoremque deum spectes, nullus *degener* exstat / ni uitiis peiora fouens proprium
deserat ortum»)¹⁵³, ed è concepito invece come il crisma del diritto all'egemonia,
l'attributo indispensabile del ceto dominante. Virtualmente accessibile a tutti coloro
che conservano *fides*, *veritas* e *legalitas*, la *nobilitas* risulta invece nel testo di Rolandino
appannaggio esclusivo di un preciso gruppo professionale e politico, che si ricono-
sce nell'esercizio di un'arte e nell'adozione di uno statuto comune, che viene addirit-
tura proposto (il che scioglie ogni residuo dubbio circa il significato politico da attri-

¹⁵³ *Philosophiae consolatio*, III, c. 6, vv. 7-9.

buire al complesso proemio) come «modello legislativo per l'intero consorzio civile»¹⁵⁴.

8.2.3. *b) Il Liber Paradisus (1257): regime podestarile ed egemonia aristocratica*

Tema cosmogonico e nobiltà si intrecciano, pur in forma meno eclatante, anche nell'area proemiale (ma sarebbe meglio parlare, come si vedrà, di aree proemiali) di un altro importante 'manifesto ideologico' bolognese, il *Liber Paradisus*. Il testo, che rappresenta il *memoriale* del celebre provvedimento legislativo con cui il Comune dispose, nel 1257, la liberazione dei servi, è costituito dall'aggregazione di quattro registri, contenenti ciascuno l'elenco dei servi affrancati e degli ex-padroni di un quartiere cittadino; tre di questi (elenco di Porta Procola, di Porta Piera e di Porta Stiera) sono preceduti da un prologo, ognuno dei quali, pur condividendo con gli altri alcune linee guida – la figura redentrice di Gesù Cristo, il *pretium* stabilito per l'acquisto della libertà (dieci bolognini per i servi maggiori di quattordici anni, otto per quelli minori), il nome del podestà Bonaccorso di Soresina e quello del suo *index* Giacomo *Gratacel(l)i*, o *Gratacelo*, coordinatore della redazione del memoriale¹⁵⁵ – è sviluppato dal notaio incaricato della stesura in modo autonomo, sia dal punto di vista argomentativo che dal punto di vista stilistico e prosodico.

La liberazione dei servi del 1257 non fu, come ha dimostrato la storiografia recente, un provvedimento antimagnatizio, un colpo sferrato dalle istituzioni popolari alla potenza economica derivante al ceto dominante dalla possibilità di sfruttare

¹⁵⁴ GIAN SANTE 1998, p. 48. Cfr. il testo dello *Statuto*, 90-92: «Nedum ipsi societatis predictae, verum etiam ceteri hominum servande veritatis, legalitatis et fidei plenissimam cognitionem et scientiam nanciscentur». Si osserva che tale affermazione non è, come potrebbe sembrare, puramente propagandistica, ma è probabilmente il frutto di un preciso progetto politico di Rolandino, teso all'affermazione dell'egemonia popolare; l'ambizioso progetto si trasformerà in realtà nel 1288, quando la legislazione popolare farà prepotentemente irruzione in quella comunale, generando una «autentica duplicità istituzionale» (GIAN SANTE 1998, p. 107).

¹⁵⁵ Cfr. Prologo Porta Piera: «Que siquidem acta sunt sub examine domini Iacobi Gratacelo supradicti domini Bonacursii potestatis assessoris et iudicis, quem iurispericia, morum elegantia, laudabilis facundia reddunt in omnibus circumspectum».

nel contado un'abbondante manodopera servile¹⁵⁶. La classe dei proprietari trovò infatti una più che adeguata contropartita al danno economico provocato dalla liberazione dei servi, dato che questi dovettero rinunciare al peculio (cioè la parte di bestiame lasciata in proprietà dello schiavo, con la possibilità di venderla per affrancarsi) a vantaggio degli ex-padroni; il che costituiva «una grave violazione delle norme tradizionali in materia di affrancazione»¹⁵⁷. Inoltre la 'manumissione', considerata sullo sfondo della situazione politica ed economica del periodo, risulta una disposizione particolarmente utile al Comune, le cui istituzioni sono in quegli anni ancora in mano proprio all'elemento aristocratico: il provvedimento aveva l'effetto immediato di produrre nuovi soggetti tassabili, e al contempo contribuiva a risolvere lo spinoso problema amministrativo dei nuclei familiari 'misti' (effetto di matrimoni tra liberi e non liberi), chiarendo la posizione giuridica e fiscale di numerosi individui.

A un'attenta analisi, il *Liber Paradisus* si rivela una compiuta celebrazione del regime podestarile, vale a dire di quell'ordinamento creato e sostenuto dall'aristocrazia consolare, integrata dopo il tumulto del 1228 con gli innesti degli strati alti del Popolo. Attraverso il racconto della creazione dell'uomo, che apre sia il prologo di Porta Procola («Paradisus voluptatis plantavit dominus Deus in principio, in quo posuit hominem quem formavit [...] sibi donans perfectissimam et perpetuam libertatem...») sia quello di Porta Stiera («Omnium dominus et creator primum hominem de limo terre ad sui similitudinem fabricavit et eidem in Paradiso deliciarum hereditariam tribuens mansionem: dum dormiret de costa lateris fecit Evam et eidem in suam sociam copulavit, quibus meram et plenissimam tradidit libertatem...»), e cui allude anche il sintetico Prologo di Porta Piera con l'espressione «Totius conditor creature omnipotens Deus», il regime podestarile bolognese, con operazione analoga a quella compiuta da Pier delle Vigne per Federico II nel prologo del *Liber Augustalis*, viene presentato come l'esecutore in terra del volere divino, capace di restaurare la primigenia libertà edenica, persa con la caduta *in hanc valem mise-*

¹⁵⁶ Sull'interpretazione della manumissione come provvedimento antimagnatizio cfr. FASOLI 1933 e BOCCHI 1973; per i nuovi orientamenti storiografici si rimanda invece alla sintesi di GIAN SANTE 1998, pp. 72-74, con relativa bibliografia (n. 2).

¹⁵⁷ GIAN SANTE 1998, p. 74.

rie¹⁵⁸ (motivo per cui il memoriale del provvedimento merita a buon diritto il nome di *Liber Paradisus*)¹⁵⁹. Esso viene sublimato al rango di 'omologo secolare' della figura redentrice di Cristo: come Dio si è fatto uomo per liberare il genere umano dalla servitù al peccato, così il regime podestarile del comune di Bologna si fa carico di affrancare quegli individui che la natura ha creato liberi e che solo il diritto delle genti ha reso schiavi:

«Videns vero Deus quod totus mundus perierat, misertus est humano generi et misit filium suum unigenitum natum de virgine matre, coherente gratia sancti spiritus, ut gloria sue dignitatis disruptis vinculis servitutis quibus tenebamur captivi, nos restitueret pristinae libertati, et idcirco valde utiliter agitur si homines quos ab initio natura liberos protulit et creavit et ius gentium servitutis iugo subposuit, restituantur manumissionis beneficio illi in qua nati fuerant libertati».

(P.ta Procola)

Anche in questo caso, la piena legittimità e l'alta dignità del potere sovrano, sancite prima di tutto sul piano metafisico, passano attraverso la rivendicazione della *nobilitas*. Il podestà in carica, Bonaccorso di Soresina, viene pertanto presentato sia nel Prologo di Porta Procola sia in quello di Porta Piera come *nobilis dominus*¹⁶⁰:

«Tempore in quo vigilantia nobilis domini Bonacursii de Soresina Bononie potestatis, fama cuius omnium laudum longe lateque diffusa iradiat velut sidus».

(P.ta Procola)

«Tempore itaque regiminis viris nobilis domini Bonacursii de Surixina, qualibet laude digni potestatis».

(P.ta Piera)

Si potrebbe obiettare che nella lode del podestà i due notai attingano al consolidato repertorio delle formule cancelleresche (cui sembra appartenere, tra l'altro,

¹⁵⁸ Prologo di Porta Stiera: «in hanc valem miserie plenam tristitia langoribus et periculis universis». L'espressione «in hanc vallem» compare anche nel Prologo di Porta Procola.

¹⁵⁹ «Hoc est memoriale servorum et ancillarum, qui et que sunt per comune Bononie manumissi et manumissi; quod memoriale debet vocari merito proprio vocabulo Paradisus».

¹⁶⁰ Nel prologo di P.ta Stiera il podestà non è invece gratificato della *nobilitas* («tempore domini Bonacursii de Surixina, tunc capitaneus Populi plurimum honorandi et postmodum subsequenter eiusdem civitatis laudabilis potestatis, quem omnis probitas dignis laudibus recomendat»), che viene però attribuita, come vedremo tra poco, alla *civitas* di Bologna.

anche una metafora ardita come «fama [...] iradiat velut sidus»¹⁶¹; il titolo di *nobilis* è, infatti, uno degli attributi tradizionali del podestà, che nei documenti è indicato frequentemente come *vir nobilis et potens* (in questi casi, come è ovvio, il titolo non necessariamente coincide con il locale concetto di nobiltà cetuale). Tuttavia, l'associazione tra esordio cosmologico e nobiltà non sembra qui essere casuale, dato che la nobiltà viene predicata, tanto nel Prologo di Porta Procola quanto in quello di Porta Stiera, non solo del podestà ma anche, significativamente, della *civitas* di Bologna:

«[...] *nobilis civitas Bononie*, que semper pro libertate pugnavit, preteritorum memorans et futura providens in honorem nostri redemptoris domini Iesu Christi nummario pretio redemit omnes quos in civitate Bononie ac episcopatu reperit servili conditione adstrictos et liberos esse decrevit...».

(P.ta Procola)

«Quapropter Commune Bononie civitatis [...] faciente domino Iesu Christo qui bonorum omnium est largitor, [...] de sua iurisdictione pariter et districtu, servitutis maculam radicitus extirpavit et servitutis vinculo compeditos provocabit ad pristinam libertatem, [...] ut deinceps servis careat et cum sit *civitas nobilis* atque franca in ea tantum liberi commorentur».

(P.ta Stiera)

In sostanza, ci troviamo di fronte alla celebrazione di una personificazione giuridica, la città e la comunità di cittadini (*civitas*) di Bologna, il cui ‘corpo invisibile’ – per usare le parole di Kantorowicz¹⁶² – è costituito dal nobile e illuminato regime podestarile¹⁶³, che ha garantito negli anni, e continua ad assicurare, una solida libertà (Bologna è città *franca*, e *semper pro libertate pugnavit*), orgogliosamente e vittoriosamente difesa anche contro le velleità egemoniche di Federico II (il cui figlio Enzo era prigioniero del Comune dal 1249). Svanita la minaccia imperiale, Bologna si ritrova ad aver consolidato sia il proprio ruolo politico-economico sia la propria influenza culturale, grazie alla presenza dello *Studium* e anche alla qualità della sua cancelleria,

¹⁶¹ La metafora, che ha il proprio modello nel *Codex* (1,1,7), ove è riferita all'imperatore Giustiniano, è presente anche in testi della cancelleria imperiale e di quella bolognese; cfr. GIANANTE 1998, pp. 85-86.

¹⁶² Cfr. KANTOROWICZ 1957, p. 260.

¹⁶³ Come vedremo più avanti, nel *Tresor* (III, 1) Brunetto Latini definisce il concetto di *civitas* come sintesi di popolazione, legge e governo.

erede di una fiorente tradizione di *ars dictandi*¹⁶⁴. Il provvedimento di manumissione risulta dunque l'occasione per la classe dominante (che, come si è detto, nel 1257 coincide ancora con il ceto 'aristocratico')¹⁶⁵ per pubblicare un solenne manifesto ideologico: «frutto della integrazione fra il comune e la scuola notarile che, al comune stesso, da alcuni decenni forniva un contributo tecnico e culturale di altissimo livello, quelle enunciazioni di teologia politica, e la stessa rielaborazione retorica dell'antico tema della *libertas* comunale, potranno leggersi allora come un apparato consapevolmente messo in campo dalle parti che nell'istituzione podestarile trovavano il loro luogo di coesione politica»¹⁶⁶.

Una concezione del governo cittadino simile a quella espressa nel *Liber Paradisus*, nel quale si celebrano la *nobilitas* del podestà e della *civitas Bononie*, doveva essere ben radicata nella cultura dei ceti dirigenti italiani, unificata dall'elaborazione di un modello politico, ideologico ed etico strutturato intorno alla figura del podestà itinerante, «esponente di una nuova professionalità politica che organizzava, contro il conflitto, cooperazione e pace»¹⁶⁷. Nel *Tresor*, opera enciclopedica che culmina in un terzo libro specificamente dedicato alla formazione del podestà (si parla infatti di *sires*, 'governanti', *selonc les us as ytalien*)¹⁶⁸, Brunetto Latini fornisce una definizione del concetto di 'città' come sintesi organica di popolazione, legge e governo, che si avvicina molto all'idea di *civitas* che emerge dal memoriale bolognese:

¹⁶⁴ Tra i prodotti della cancelleria bolognese potrebbe essere inclusa, se non si tratta di un esercizio scolastico, l'orgogliosa risposta alla minacciosa lettera di Federico II sulla prigionia di re Enzo; sull'intera questione cfr. GIAN SANTE 1998, pp. 51-69 e GIAN SANTE 2001.

¹⁶⁵ È significativo che nel *Liber Paradisus* non si faccia alcun riferimento diretto al Popolo, che pure aveva contribuito all'approvazione del provvedimento di liberazione dei servi; qualche piccola 'apertura' si può registrare solo nel Prologo di Porta Stiera, ove si legge il nome del «Commune Bononie civitatis» prima di quello del podestà, del quale inoltre si specifica che, prima di ricoprire la più alta carica istituzionale, egli era stato capitano del Popolo («tempore domini Bonacursii de Surixina, tunc capitaney Populi plurimum honorandi et posmodum subsequenter eiusdem civitatis laudabilis potestatis»).

¹⁶⁶ GIAN SANTE 1998, p. 99.

¹⁶⁷ ARTIFONI 1986, p. 687; sul tema si veda anche ARTIFONI 1993.

¹⁶⁸ *Li Livres dou Tresor*, I, 1, 4; si osservi la scienza del ben parlare e del ben governare è considerata 'l'arte più nobile del mondo': «La tierce partie du tresor est de fin or, c'est a dire k'ele enseigne a home parler selonc la doctrine de retorike, et coment li sires doit gouverner ses gens ki souz li sont, meismement selonc les us as ytalien; et tout ce apertient a la seconde sience de philosophie, c'est pratike. Car si comme li ors sormonte toutes manieres de metal, autresi est la sience de bien parler et de gouverner gens plus noble de nul art du monde».

«cités n'est autre chose ke unes gens assamblees por vivre a une loi et a .i. gouverneur»¹⁶⁹.

In questo senso la nobiltà di una città e dei suoi cittadini può essere considerata diretta conseguenza di quella dei governanti, i quali a loro volta, come forse suggerisce l'autorità biblica (*Eccl* 10, 17, *beata terra cuius rex nobilis est*)¹⁷⁰, derivano la propria *nobilitas* dalla virtù e da un corretto esercizio della ragione:

«Li nobles governemens de la cité fet les citeins nobles, et les fet bien ovrer et garder la loi et contrarier as autres ki ne le gardent»¹⁷¹.

8.2.4. c) *Gli Statuti bolognesi del 1288: Rolandino Passeggeri e l'egemonia popolare*

Cosmologia e tema della nobiltà tornano, infine, anche negli ordinamenti approvati dal Consiglio del Popolo nel 1285 e accolti nel libro V degli Statuti bolognesi del 1288; con essi viene sancita l'egemonia popolare, secondo il progetto elaborato da Rolandino Passeggeri fin dal 1245. E proprio al proemio dello Statuto dei cambiatori si collega ideologicamente il documento in questione – la rubrica 111, sull'elezione di anziani e consoli del Popolo –, redatto dal giovane notaio 'rolandiniano' Giuliano Segatari. Senza entrare nel dettaglio del testo, che presenta numerosi elementi di interesse ma che esorbita dal periodo qui preso in considerazione, si osserverà che il Segatari, in un oscuro *exordium* platonizzante, che rimanda ai precedenti del *Liber Augustalis* e dello Statuto dei cambiatori, afferma che in principio la Natura produttrice beneficiava tutti del medesimo grado di *generositas* e *prelatura* (in altre parole, tutti avevano 'pari dignità di nobiltà e comando'). Tuttavia, poiché incominciarono a generarsi, per il malefico influsso dei corpi astrali, uomini inclini a compie-

¹⁶⁹ *Li Livres dou Tresor*, III, 1.

¹⁷⁰ La conoscenza da parte di BRUNETTO della sentenza attribuita a Salomone, e la sua familiarità con essa, è testimoniata da un passo del *Tresor* di poco successivo a quello che si sta per citare, ove il versetto dell'*Ecclesiaste* è collocato proprio all'interno di una specifica trattazione sul tema della vera nobiltà: «De ce dit Salemons, boneeuree est la terre ki a noble signour; car la raison ki li donne noblece abat toutes mauvestiés» (*Li Livres dou Tresor*, II, 54, 8).

¹⁷¹ *Li Livres dou Tresor*, II, 49, 1.

re azioni trasgressive, si rese necessario «l'intervento coercitivo del potere politico, teoricamente ingiustificato in base al diritto naturale»¹⁷²:

«Varia nature productio humani generis ab heditioe principii quelibet *pai dignitate generositatis et prelature* ditabat; sed quia quosdam datos ad comovendos actus abviosos sub iniqua superiorum corporum dispositione produxit, merito concessit hominibus rationalis gubernationis eternitas unum pluribus libertate domini presidere...»¹⁷³.

Tale profusione di argomenti di teologia politica è funzionale a introdurre le figure degli anziani e dei consoli del Popolo. In perfetta continuità con il proemio di Rolandino del 1245, essi sono concepiti quali naturali custodi e garanti della *veritas* e della *fides*, e vengono perciò anteposti alla dignità di colui che è definito «*prelatus eminens*», cioè il podestà, il quale, qualora mancasse di equità di giudizio, potrebbe dare libero corso al «*transitum delinquendi*»¹⁷⁴. Siamo ormai in pieno Comune di Popolo: la legislazione popolare ha fatto prepotentemente irruzione in quella comunale (libro V degli Statuti) e l'istituzione podestarile, nella quale si era riconosciuta per molti decenni quella che possiamo definire 'classe aristocratica' (la nobiltà consolare con l'innesto, dopo il tumulto del 1228, degli strati alti del Popolo), è ora sottoposta al controllo degli organi popolari, guidati dall'arte dei notai recentemente riformata dal Passeggeri.

¹⁷² GIAN SANTE 1988, p. 120.

¹⁷³ *Statuti di Bologna dell'anno 1288*, I, p. 472.

¹⁷⁴ *Statuti di Bologna dell'anno 1288*, I, pp. 472-473: «Sane si prelatus eminens caret equitate iudicii, notorie potest eius subditis liberum esse concessum transitum delinquendi. Et ideo quod ançiani et consules populi Bononie habeant sua lance negocia communis et hominum civitatis Bononie trutinare, ut homines veritatis et fidei laudibus insigniti predictæ dignitatis officio preferantur, predicti viri prudenti ex arbitrio et potestate et auctoritate eis a populo Bononie tradita providerunt...».

8.2.5. *La bolla Sol ille verus (1261): ideologia, fondazione e finalità dell'ordine dei frati gaudenti*

Interessanti elementi di teologia politica (pur in assenza di un vero e proprio esordio cosmologico) mi pare siano sottesi, infine, anche al prologo della bolla *Sol ille verus* del 1261, con la quale, come abbiamo visto nel capitolo dedicato al sonetto di Guinizzelli *Omo ch'è saggio non corre leggero*, papa Urbano IV approvava l'ordine dei frati gaudenti (*ordo militie beate Marie virginis gloriose*), concedendo loro una regola («ali-quam certam regulam seu vivendi regulariter formulam specialem»). Non si tratta, è pur vero, di un documento bolognese, apparentemente commensurabile ai testi analizzati in precedenza; tuttavia, la milizia della Vergine nasce come ordine 'lombardo' – Benvenuto da Imola afferma espressamente che «iste enim ordo habet caput et fundamentum Bononiae»¹⁷⁵ –, e dei suoi quattro fondatori i primi due, Loderingo degli Andalò (principale promotore dell'ordine e primo Gran Maestro di esso) e Gruamonte Caccianeminci, sono importanti cittadini bolognesi, membri di potenti famiglie della città¹⁷⁶. Inoltre, sappiamo che Loderingo, insieme al confratello e collega Catalano, fu reggente a Bologna nel 1265 e nel 1267 e a Firenze nel 1266, nonostante l'esplicito divieto (disatteso anche in altre città, e da altri frati) contenuto nella regola dell'ordine di esercitare cariche pubbliche; il che autorizza a dedurre che l'istituzione della milizia della Vergine fosse probabilmente ispirata, come ha scritto Meersseman, a «motivi di classe»¹⁷⁷ e, al di là delle giustificazioni religiose e spirituali

¹⁷⁵ *Comentum, Inf.* XXIII, vv. 103-108.

¹⁷⁶ Si vedano anche le parole di SALIMBENE DE ADAM, che nella *Cronica* (II, p. 678) riporta i nomi di otto fondatori (non sette, come dice MEERSSEMAN 1977, p. 1263), di cui tre bolognesi; tutti sono *honorabiles viri*, degni del titolo di *dominus*: «Ordinata etiam fuit per honorabiles viros dominum Lothengum de Andalois de Bononia, qui prior extitit et prelatum eiusdem Ordinis et inter eos, et per dominum Gruamontem et per dominum Ugolinum Capritium de Lambertinis de Bononia et per dominum Bernardum de Sesso et per dominum Egidium, eius fratrem, et per dominum Phycaymonem de Barattis de Parma et per dominum Sclancham de Liacaris de Regio et per dominum Rainerium de Adhelardis de Mutina». Sul possibile valore simbolico del numero otto (otto furono i fondatori dell'ordine dei Templari nel 1119, otto erano i consoli del primo governo comunale italiano e i ministeriali delle società delle Arti e delle Armi) v. ROVERSI 1965, p. 29.

¹⁷⁷ Cfr. MEERSSEMAN 1977, III, p. 1264: «[...] la decisione dei promotori era probabilmente ispirata a motivi di classe. Sta di fatto che per alcuni decenni alcuni cavalieri gaudenti occuparono posti di rilievo nelle amministrazioni dei Comuni, anche come reggenti, contrariamente alla loro regola che dice testualmente: 'Non recipiant officia publica, scilicet potestarias civitatum vel castrorum aliorumque locorum, aut aliud quod pertinet ad commune, nec associant aliquorum regimina exercentes...'» (per gli altri articoli della regola, del medesimo

(oltre che delle posizioni celebrative del domenicano Federici, meritorio storico settecentesco dell'ordine, e della più cauta, ma non immune da faziosità, recente apologia di Roversi)¹⁷⁸, avesse anzitutto finalità politiche. In tale ottica si spiegano alcune affermazioni presenti nell'area proemiale della bolla, che costituiscono il presupposto ideologico della fondazione dell'ordine, le quali risulterebbero inconcepibili e fin intollerabili in un documento ecclesiastico, se private del loro contesto storico, politico e sociale. Ma rivediamo il testo:

«Sol ille verus perpetuo fulgore coruscans, lux quidem clarissima summe lucis et fons luminis defectum vel immutationem penitus nescientis, fidelium corda in hac ima et caliginosa valle sub carnis mole degentium infusione invisibili sue admirabilis claritatis illustrat et sepe *nobiles et potentes* micantioribus contingens radiis in eorum mentes lucem ingerit potiore, per quam iidem, intuitu perspicaciori sublimius contemplantes, altiora liberius comprehendunt et celsiora etiam de hiis subtilius eligunt et ardentius amplectuntur, adeo quod et ad suavem gustum et amorem celestium alios suo salutari exemplo vehementius animant et inducunt. Hac siquidem luce perfusi, *nobiles viri* Lodderengus de Andalo, Gruamons de Cazanimicis, cives Bononienses, Sclanca civis Reginus¹⁷⁹, Raynerius de Adelardis civis Mutinensis et alii plures de civitatibus eorundem, qui huius seculi spretis vanitatibus in otio dulcis contemplationis divinis perseveranter vacare laudibus ferventi spiritu appetunt, nobis devote ac humiliter supplicarunt, ut eis et omnibus inclitum Christo cum ipsis cupientibus impendere famulatum aliquam certam regulam seu vivendi regulariter formulam specialem, sub cuius observantia salubri virtutum Domino magis placere valeant, statuere ac condere curaremus. Nos itaque, piis eorum supplicationibus et salubribus desideriis favorabiliter annuentes, infrascriptam regulam studiose compositam, *prefatis nobilibus* omnibusque illam profiteri et sub ipsa divinis omnino se beneplacitis dedicare volentibus concedimus de fratrum nostrorum consilio perpetuis temporibus observandam; quam utique regulam appellari volumus ordinem militie beate Marie virginis gloriose, ut qui professi fuerint hanc

tenore, cfr. MEERSSEMAN 1961, pp. 301-301, (§§ 40-43). Si segnala che GOZZADINI 1851, alle pp. 25-27, fornisce un'agile traduzione della regola dei gaudenti.

¹⁷⁸ FEDERICI 1787; ROVERSI 1965. Nonostante le pretese di confutare i superficiali giudizi degli studiosi, fondati sulle «solite poche notizie, inesatte o in contrasto fra di loro, contenute in opere a carattere generale e in opuscoli difficilmente rintracciabili» (p. 11), oltre che sulla testimonianza dantesca, «nettamente sfavorevole all'Ordine di Maria Gloriosa» (ibid.), il contributo di ROVERSI finisce per rivelarsi (forse anche per via della destinazione dello scritto) in qualche modo 'fazioso', mostrando di mirare a un'incondizionata 'riabilitazione' dei primi gaudenti, perseguita in modo appassionato e, talora, anche in contrasto con l'evidenza del dato storico (si vd. in partic. pp. 42 ss.).

¹⁷⁹ Il segno di abbreviazione sopra la lettera finale «n» della parola «Regin», che suggerisce la lettura *Reginus*, è diverso da tutti gli altri indicanti la medesima abbreviazione presenti nel testo, e pare di mano seriore; si accoglie comunque la foma *Reginus*, preferendola a quella, meno comune ma attestata nei documenti dell'epoca, *Reginensis*.

regulam tamquam speciali et perpetuo designato ordine taliter nuncupentur videlicet fratres ordinis militie beate Marie virginis gloriose»¹⁸⁰.

L'elemento conturbante riguarda senza dubbio l'affermazione per cui il *sol verus* (da intendere, come abbiamo visto, in senso cristologico, in quanto generato da *Dio-summa lux* e a Lui consustanziale, o come metafora della Grazia divina), che illumina i cuori di tutti i fedeli¹⁸¹, spesso illuminerebbe con raggi più splendenti le menti di *nobiles et potentes*, infondendo in loro un superiore acume intellettuale e contemplativo, fonte di un maggiore ardore di carità («intuitu perspicaciori sublimius contemplantes, altiora liberius comprehendunt et celsiora etiam de hiis subtilius eligunt et ardentius amplectuntur»). Ora, la dittologia *nobiles et potentes*, come prova il *dossier* posto in appendice a questo capitolo, identifica inequivocabilmente il ceto dei *milites vel nobiles* (per mutuare l'espressione degli statuti bolognesi del 1250), cioè la classe sociale caratterizzata da stile di vita cavalleresco, potenza economica e molteplice presenza politica; è dunque chiaro che il testo della bolla mira a fondare sul piano metafisico la superiorità e preminenza della classe 'aristocratica', legittimando l'istituzione di un ordine cavalleresco, di contemplativi e combattenti (sull'esempio della *nova militia* dei Templari, lodati da san Bernardo)¹⁸², costituito di soli nobili. È evidente che tale posizione, pur mitigata dal cautelativo avverbio «sepe» («sepe *nobiles et potentes* micantioribus contingens radiis in eorum mentes lucem ingerit potiore»), risulta in stridente contrasto sia con lo spirito del messaggio cristiano, che predica l'uguaglianza tra gli uomini, sia con lo stesso testo evangelico, dato che Paolo aveva

¹⁸⁰ *Archivum Secretum Vaticanum, Urbanus IV*, Reg. Vat. 26, an. I [1261], f. 30r, 118. Vedi *Regesta pontificum Romanorum: inde ab a. post Christum natum MCXCVIII ad a. MCCCIV*, edidit AUGUSTUS POTTHAST, Berolini 1874-1875, 18195 (rist. anast. Graz 1957); si tratta dell'unica bolla cominciante con la parola *Sol* (cfr. *Initienvorzeichen zu August Potthast, Regesta pontificum Romanorum [1198-1304]*, München 1978). Il testo completo della bolla è pubblicato da FEDERICI 1787, II (*Codex Diplomaticus*), pp. 16-28, doc. XVIII, e si trova, parzialmente, anche in *Bullarium Franciscanum Romanorum Pontificum...*, notis atque indicibus locupletatum studio et labore fr. JOANNIS HYACINTHI SBARALEAE, Romae, 1761, t. II, n. XVI (rist. anastatica Santa Maria degli Angeli, 1983), *Annales Ecclesiastici ab anno MCXCVIII ubi desinit Cardinalis Baronius*, auctore ODORICO RAYNALDO, Lucae, 1748, t. III, a. 1261, n. XXXVI, e MEERSSEMAN 1961, pp. 295-307 (la regola è completa; mancano l'area proemiale e le formule finali).

¹⁸¹ Si può osservare, di passaggio, che la tradizionale immagine della 'valle' come metafora della condizione mortale è presente anche nel *Liber Paradisus* (Prologo di P.ta Procola e P.ta Stiera).

¹⁸² Si fa riferimento al trattato *De laude novae militiae* (PL 182, coll. 921-940). Sul rapporto di Bernardo con la *militia* in generale, da lui spesso identificata con la *malitia* («partout, chez lui, *militia* et *malitia* se confondent»), con la *militia* templare e con la crociata cfr. FLORI 1986, pp. 209-214 (la citazione in parentesi è tratta da p. 209).

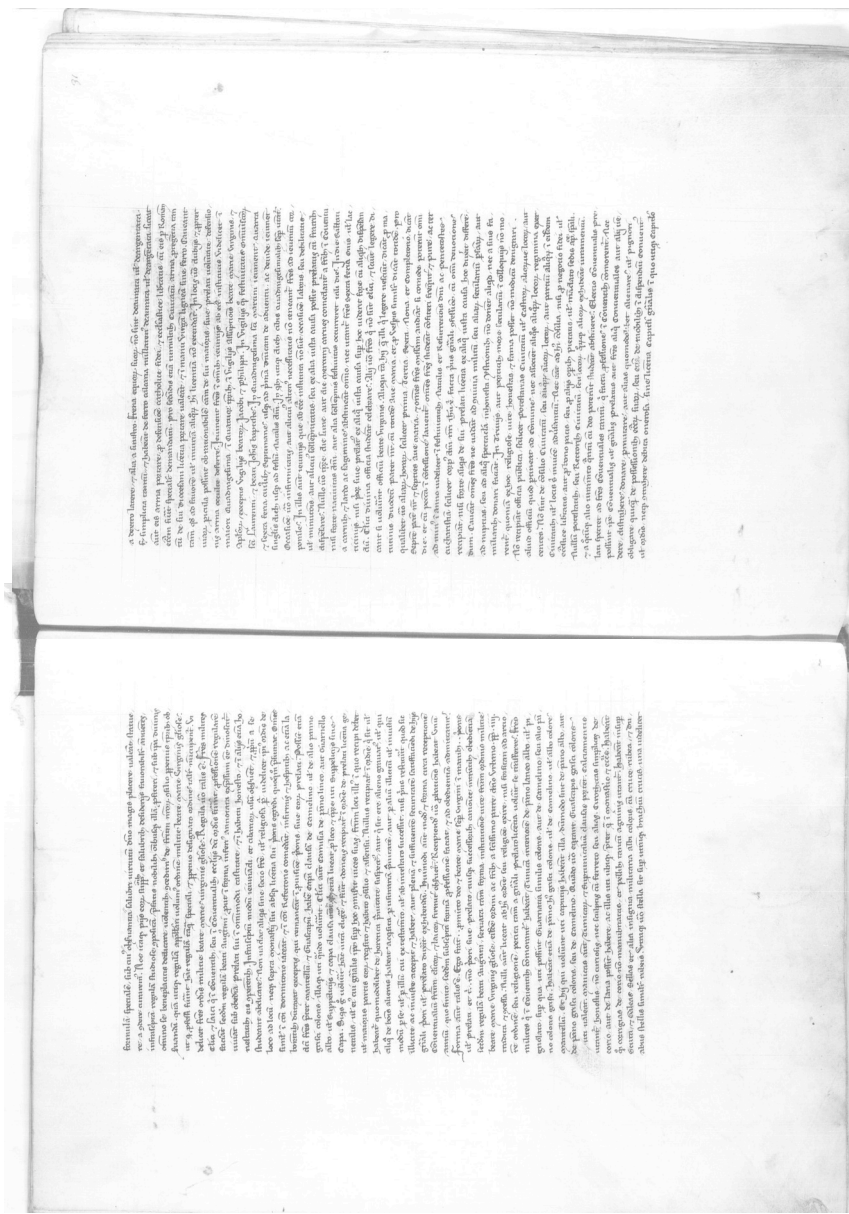
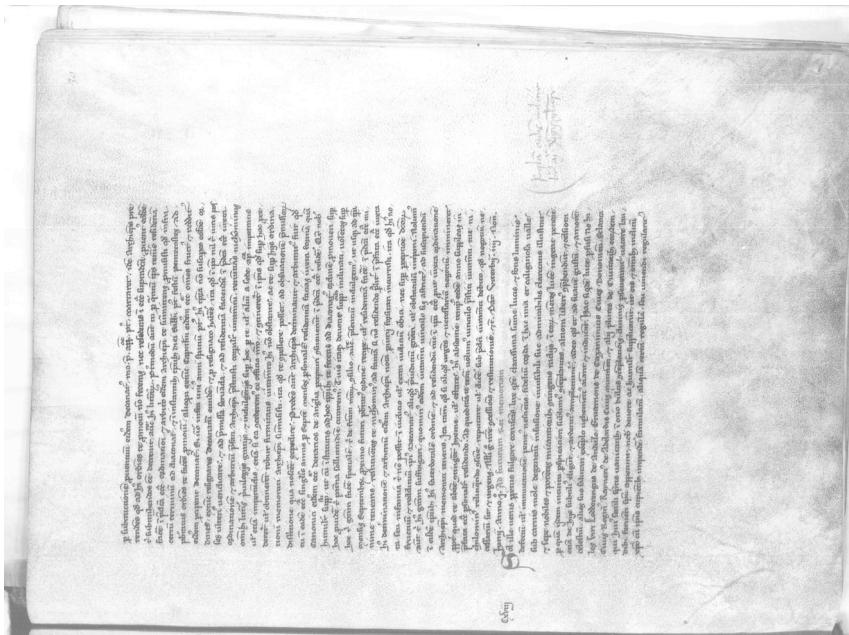
affermato (come abbiamo visto nel capitolo dedicato al concetto di *nobilitas* negli autori cristiani) che Dio, per annunciare agli uomini il suo messaggio di salvezza, ha scelto «non multi potentes, non multi nobiles» (1Cor 1, 26). Tra l'altro, su questo specifico aspetto, e sui suoi risvolti giuridici, si era recentemente pronunciato papa Gregorio IX in una delle decretali accolte nel *Liber Extra* (III, v, 37)¹⁸³, nella quale, in risposta alle proteste del *procurator Argentini capituli*, che difendeva l'antica e inviolata consuetudine di non accogliere nel *consortium* nessuno che non fosse «nobilem et liberum, et ab utroque parente illustrem», si ribadiva, allegando proprio l'autorità paolina, che non è la stirpe, ma la virtù che rende graditi a Dio:

«Nos igitur attendentes, quod non generis, sed virtutum vitaeque honestas gratum Deo faciunt et idoneum servitorem, ad cuius regimen non multos secundum carnem nobiles et potentes elegit, sed ignobiles ac pauperes eo, quod non est personarum acceptio apud ipsius, et vix ad culmina dignitatum, nedum praebendas, viri eminentis scientiae valeant reperiri, exceptiones huiusmodi non duximus admittendas»¹⁸⁴.

L'eccezionalità della tesi sostenuta nella bolla *Sol ille verus* può essere spiegata, a mio avviso, alla luce degli eventi del 1260 – battaglia di Montaperti, nascita e diffusione del movimento dei 'disciplinati' o 'battuti', così detti perché si flagellavano in

¹⁸³ Il *Liber Extra* fu compilato dal domenicano spagnolo Raimondo di Peñafort e venne inviato nel 1234, con la bolla *Rex pacificus*, alle università di Bologna e Parigi.

¹⁸⁴ *Liber Extra* (*Decretalium d. Gregorii Papae IX compilatio*), III, tit. v (*De praebendis et dignitatibus*), c. 37 («Gregorius IX Argentinensi Episcopo»): «Venerabilis frater noster Portuensis episcopus supplicavit ut, quum quandam praebendam, quae in Argentinensi ecclesia tamdiu vacaverat, quod donatio eius erat ad sedem apostolicam devoluta, I. clerico contulerit, dum in illis partibus legationis officio fungeretur, suam collationem benigno prosequeremur affectu. Verum procurator Argentini capituli proposuit ex adverso, quod idem capitulum, hoc audito, consuetudinem allegans antiquam inviolabiliter observatam, iuxta quam nullum, nisi nobilem et liberum, et ab utroque parente illustrem, honestae conversationis ac eminentis scientiae, in suum consortium hactenus admiserant, ne contra hoc fieret, maxime quum nulla tunc praebenda vacaret, antequam monitorias et executorias literas recepisset, ad sedem apostolicam appellavit. (*Et infra*.) Nos igitur attendentes, quod non generis, sed virtutum vitaeque honestas gratum Deo faciunt et idoneum servitorem, ad cuius regimen non multos secundum carnem nobiles et potentes elegit, sed ignobiles ac pauperes eo, quod non est personarum acceptio apud ipsius, et vix ad culmina dignitatum, nedum praebendas, viri eminentis scientiae valeant reperiri, exceptiones huiusmodi non duximus admittendas. (*Et infra*.) Discretionem vestram mandamus, quatenus, si vobis constiterit, praedictam praebendam vacasse, quando ipsam dicto I. contulit episcopus memoratus, ipsum ad eam recipi faciatis».



TAV. 2

Testo completo della bolla *Sol ille verus.*, comprensivo di prologo e regola, nella redazione dell' *Archivum secretum Vaticanum*.
(*Archivum Secretum Vaticanum, Urbanus IV, Reg. Vat. 26, ff. 30r-31r, an. I [1261], ep. 118*)

TAV. 3

(*Archivum Secretum Vaticanum*, *Urbanus IV*, *Reg. Vat.* 26, ff. 31v-32v, an. I [1261], ep. 118)

pubblico per penitenza¹⁸⁵ –, ammettendo la possibilità di una convergenza di interessi e di intenti tra aristocrazia emiliana, e soprattutto bolognese, e Chiesa di Roma.

Il papa francese Urbano IV dovette vedere nella milizia della Vergine – che aveva avuto *cominciamento* ufficiale il 25 marzo 1261¹⁸⁶, con il placito del precedente pontefice Alessandro IV e la supervisione del suo legato, il francescano Rufino Gorgone (che avrebbe poi interceduto presso Urbano IV e, probabilmente, avrebbe anche collaborato alla redazione della *regula* dell'ordine)¹⁸⁷ – anzitutto un modo per conciliare le fazioni guelfa e ghibellina in Emilia, cercando di avvicinare quest'ultima a sé e di allontanarla da Manfredi, forte della vittoria di Montaperti¹⁸⁸. In secondo luogo, egli dovette concepire i gaudenti come uno strumento di lotta all'eresia da affiancare ai frati predicatori, cui era stata affidata l'inquisizione dopo la crociata con-

¹⁸⁵ I Disciplinati si collegano al cosiddetto movimento dei Penitenti, nome con il quale si indica l'improvviso aumento, intorno al 1210, dei pii laici che accettava di 'fare penitenza'. L'espressione *facere poenitentiam* è ben spiegata da MEERSSEMAN 1961, p. 1: «L'expression alors courante dans le langage ecclésiastique signifiait la libre acceptation du régime ascétique imposé par l'Eglise aux pécheurs publics réconciliés. Ce genre de vie comportait le redressement préalable des torts commis, l'échange des vêtements trop voyants contre l'habit 'religieux', une vie retirée soit dans sa propre maison, soit dans un endroit solitaire, le renoncement aux fonctions publiques, au port d'armes, aux activités commerciales et financières, aux spectacles et fêtes populaires. Les Pénitents promettaient la chasteté perpétuelle, mais déjà au XII^e siècle certains Pénitents mariés, renonçant aux secondes nocces, n'observaient plus qu'une continence périodique, savoir les jours de jeûne et de communion. On les appelait tout de même *continentes*, en langue vulgaire: *pinzocheri*».

¹⁸⁶ Cfr. GOZZADINI 1851, p. 29: «L'ordine di M. V. [...] era preesistente alla bolla di Urbano. Esso aveva avuto cominciamento nel dì 25 marzo 1261, sacro a Maria, facendo solenne professione dei voti e vestendo l'abito e le insegne della milizia otto gentiluomini nella chiesa dei Predicatori in Bologna. Alla quale cerimonia presiedette per comando del pontefice il suo legato cardinale Rufino Gorgo, e intervenne il cardinale Ubaldini col podestà Matteo da Correggio. Quegli otto erano Loderingo d'Andalò, Gruamente Caccianemici, Sclanca Liadari, Raniero Adelardi, Fisamone Baratti, Ugolino Lambertini, Bernardo e Egidio da Sesso, e andarono a stabilirsi nel convento che avevano allestito a s. Maria in Borgo Arienti». Si veda FEDERICI 1787, I, pp. 189-190, e ROVERSI 1965, p. 29, che rimandano a MATTEO GRIFFONI, *Memoriale Historicum*, an. 1261, «eodem anno in festo s. Mariae mense Martii Ordo Militiae Fratrum B. Mariae Virginis inchoatus fuit per Fratrem Loderengum de Andalò, Gruamontem dictum Cazzanemici et Hugolinum Capretum de Lambertinis, Milites et alios Milites Lombardos».

¹⁸⁷ Sul ruolo del francescano Rufino Gorgone, evidenziato dal solo SALIMBENE (*Cronica*, II, p. 678, «[...] composita et ordinata fuit regula Militum beate Marie Virginis mediante fratre Ruffino Gurgone de Placentia, qui multis annis fuerat minister Bononie, et tunc erat penitentiarius in curia domini pape, et erat Bononie pro negotiis curie. Ordinata etiam fuit per honorabiles viros dominum Lotherengum de Andalois de Bononia, qui prior extitit et prelatus eiusdem Ordinis et inter eos, et per dominum Gruamontem et per dominum Ugolinum Capritium de Lambertinis de Bononia et per dominum Bernardum de Sesso et per dominum Egidium, eius fratrem, et per dominum Phycaimonem de Barattis de Parma et per dominum Sclancham de Liaçaris de Regio et per dominum Rainerium de Adhelardis de Mutina»), cfr. ROVERSI 1965, pp. 32-34. Seguendo Salimbene, MANSELLI 1971 (assai scarso e poco aggiornato nella bibliografia) dà invece per scontato che frate Rufino sia l'autore della regola.

¹⁸⁸ In generale, sulla figura di Urbano IV (Jean Pantaléon) si veda l'interessante contributo di CERRINI 2000. È curioso osservare che Urbano IV (1261-1265) non mise mai piede a Roma, a causa delle discordie interne alla città che minavano la sua sicurezza, ma visse gli anni del suo pontificato tra Viterbo (ove è rogata anche la bolla *Sol ille verus*) e Orvieto.

tro gli albighesi (1208-1226). In particolare, ciò che verosimilmente preoccupava la Curia doveva essere il dilagare del movimento dei disciplinati, sorto a Perugia per iniziativa di Raniero Fasani e subito spontaneamente diffusosi in tutta Italia e in Europa (fino a toccare, già nel 1261, la Polonia), senza che la Chiesa potesse esercitare su di esso un qualche controllo diretto, come conferma l'anonimo autore del *Chronicon Marchiae Tarvisinae et Lombardiae*:

«Super ista vero penitentia repentina, que ultra etiam fines Italie per diversas provincias est diffusa, non solum viri mediocres sed etiam sapientes nin irrationabiliter mirabantur, cogitantes unde tantus fervoris impetus proveniret, maxime cum iste modus penitentie inauditus, non fuisset a summo pontefice institutus qui tunc Anagnie residebat, nec alicuius predicatoris vel auctorizabilis persone industria vel facundia persuasus, sed a simplicibus sumpsit initium, quorum vestigia docti pariter indocti sunt secuti»¹⁸⁹.

Forse il papa temeva o sospettava che il movimento, che aveva mobilitato grandi masse popolari, potesse abbracciare dottrine eretiche, avvicinandosi magari al gioachimismo: come è noto, i commentatori di Gioacchino da Fiore, tra cui Gerardo di Borgo San Donnino con il suo *Introductorius* all'opera dell'abate calabrese, avevano fatto risalire a Gioacchino la determinazione del 1260 quale anno della fine dell'era del Figlio e inizio di quella dello Spirito¹⁹⁰. Urbano IV nutriva, del resto, un particolare sospetto nei confronti delle idee di Gioacchino da Fiore, «di spirito profetico dotato» (*Par* XII, v. 141)¹⁹¹: nella primavera del 1263 egli incaricò Bonaventura e il protettore dell'ordine francescano, Giovanni Gaetano Orsini (futuro Niccolò III), di istruire e presiedere il processo contro Giovanni da Parma (generale dell'Ordine, prima di Bonaventura, fino al 1257), accusato di eresia per le sue simpatie gioachimite (peraltro condivise da molti esponenti dell'ala spirituale francescana),

¹⁸⁹ *RIS*², VIII, III, p. 44-45 (= *MGH, Scriptores*, XIX, p. 179).

¹⁹⁰ Il 1260 viene indicato sulla base del periodo in cui Giuditta rimane vedova: tre anni e sei mesi (*Idt* 8, 1, «erat autem Iudith relicta eius vidua iam annis tribus et mensibus sex»), ossia quarantadue mesi o milleduecentosessanta giorni; si tenga presente che nella *Concordia novi et veteris Testamenti* Gioacchino aveva cercato di stabilire una minuziosa e puntuale corrispondenza tra Antico e Nuovo Testamento, in prospettiva figurale (sul concetto di *figura* si rimanda, naturalmente, a AUERBACH 1953). Su Gerardo di Borgo San Donnino cfr. ORIOLI 1999.

¹⁹¹ Come è noto, DANTE colloca Gioacchino da Fiore nel cielo del sole, accanto a san Bonaventura: «[...] e lucemi dallato / il calavrese abate Giovacchino, / di spirito profetico dotato» (*Par*. XII, vv. 139-141).

e nello stesso anno appoggiò la condanna delle opere dello stesso Gioacchino da parte del concilio provinciale di Arles (mentre l'*Introducorius* di Gerardo di Borgo San Donnino era stato messo all'indice già nel 1255)¹⁹².

In realtà, la lotta all'eresia non è esplicitamente menzionata nella regola acclusa alla bolla *Sol ille verus*. Tuttavia, un preciso impegno nel combattere gli eretici era stato inserito nella regola della milizia di Gesù Cristo, istituita a Parma nel 1233 dal domenicano Bartolomeo di Breganze e approvata da Gregorio IX nel 1235¹⁹³, sulle cui ceneri – almeno secondo la testimonianza di Salimbene, fieramente avversata da Roversi per via del «carattere esclusivamente laicale» della milizia parmense¹⁹⁴, ma considerata degna di fede da Meersseman – sarebbe stata fondata la milizia della Vergine¹⁹⁵: «Fidem catholicam defendant contra omnem sectam heretice pravitatis, hereticos omnes, scilicet Catharos, Pauperes de Lugduno, Arnaldistas, Speronistas et

¹⁹² Sul concilio provinciale di Arles cfr. BONCOMPAGNI 1963. Sul rapporto tra francescani e gioachimitismo, con particolare attenzione alla figura di Giovanni da Parma, cfr. GILSON 1943, pp. 19-23. Su Giovanni da Parma al secolo Giovanni Buralli, si veda MAIERÙ 1972. Sul gioachimitismo di Giovanni da Parma è fondamentale la testimonianza di SALIMBENE DE ADAM, ammiratore del francescano e gioachimita egli stesso: «Cum essem cum fratre Hugone [...], accepi ab eo quod habebat de expositione abbatis Ioachim super IIII evangelistas [...] et scripsi cum socio meo illam expositionem abbatis Ioachim pro generali ministro fratre Ioanne de Parma, qui similiter maximus erat Ioachita» (*Cronica*, I, p. 428). Quanto all'atteggiamento della Chiesa verso Gioacchino da Fiore, si può osservare che fino al 1263 era stato condannato solo il perduto *De Unitate seu essentia Trinitatis*, in cui l'abate accusava di *blasphemia* Pietro Lombardo, «qui unitatem a trinitate dividens, quaternitatem inducit». Il concilio lateranense del 1215 aveva sentenziato: «damnamus ergo et reprobamus libellum seu tractatum quem Abbas Ioachim edidit contra magistrum Petrum Lombardum [...], appellans ipsum haeticum et insanum pro eo quod in suis dixit Sententiis»; tuttavia, la condanna non dichiarava eretico Gioacchino, ma si limitava a colpire i suoi eventuali seguaci su quello specifico argomento: «Si quis igitur sententiam sive doctrinam praefati Ioachim in hac parte defendere vel approbare praesumpserit, tanquam haeticus ab omnibus confutetur»; cfr. FRUGONI 1971.

¹⁹³ Bolla *Quae omnium conditoris* (POTTHAST 9922).

¹⁹⁴ ROVERSI 1965, p. 22 (ma cfr. anche p. 23 e p. 37). A sostegno della non trascurabile tesi di ROVERSI vi è il fatto che, a differenza dei gaudenti (divisi in coniugati, conventuali e chierici; *ibid.*, p. 42), i membri della milizia di Gesù Cristo appaiono tutti come coniugati; inoltre, lo stesso SALIMBENE afferma di aver assistito alla scomparsa dell'ordine (v. n. seguente).

¹⁹⁵ SALIMBENE DE ADAM, *Cronica*, II, p. 679: «Et habebant predicti fratres eundem habitum cum istis et selam albam et crucem rubeam. In hoc tantum est differentia, quia illi appellabantur Milites Iesu Christi, isti vero Milites Sancte Marie. Perseveraverunt autem illi et duraverunt usque ad multos annos et postea defecerunt, quia principium eorum et finem vidi; et pauci eorum Ordinem sunt ingressi». Il legame tra milizia di Gesù Cristo e milizia della Vergine attestato da SALIMBENE, evidenziato da FEDERICI 1787, I, pp. 19 ss., e sottolineato da MEERSSEMAN 1977, p. III, 1262, era stato già segnalato dall'autore della *Difesa di Carlo Sigonio contro delle accuse del Sig. Marchese D. A. L. di Milano intorno all'Ordine Cavalleresco de' Frati Gaudenti indirizzata allo Scrittore della Vita del beato Bartolomeo Breganze Vescovo di Vicenza*, contenuta nella «Nuova Raccolta d'Opuscoli Scientifici e Filologici», Simone Occhi, Venezia, t. XL, 1784; la lettera, che annunciava l'imminente pubblicazione del FEDERICI, costituiva una replica alla *Lettera di risposta del Sig. March. D. A. L. di Milano al Nob. Sig. Co. N. M. di Vicenza intorno all'Ordine Cavalleresco de' Frati Gaudenti*, in «Nuova Raccolta d'Opuscoli Scientifici e Filologici», Simone Occhi, Venezia, t. XXXIX, 1784.

alios quocumque nomine censeantur, viriliter impugnando»¹⁹⁶. Inoltre, sappiamo dal Federici, storico dell'ordine, che i gaudenti erano soliti definirsi *Milites contra hostes fidei*¹⁹⁷; né appare del tutto inverosimile la congettura per cui il nome della milizia, ribadendo la verginità della Madonna, impegnasse i suoi membri «a combattere coloro che mettevano in dubbio questa verità, e che in quel tempo di eresie erano numerosissimi»¹⁹⁸.

Una testimonianza indiretta dell'impegno antiereticale dei gaudenti potrebbe esserci fornita da un interessante episodio letterario, recentemente studiato da Giunta: si tratta della canzone *Fonte di sapienza nominato*, inviata a frate Guittone da un certo Matteo Paterino per sollecitarlo a rispondere (ma non si conserva alcuna replica di Guittone, forse perché, come recita l'anonimo manuale dell'inquisitore, «non est disputandum cum hereticis, maxime in officio inquisitionis») sul problema, caro alla dottrina catara, dell'esistenza del male¹⁹⁹. Lo stesso Guittone ci si presenta «nel pieno esercizio delle sue funzioni»²⁰⁰ di cavaliere della Vergine nel sonetto doppio *Sì come no a corpo è malattia*, nel quale il frate attacca l'eresia bollandola come massimo dei mali e autentica 'lebbra dello spirito':

¹⁹⁶ Cfr. FEDERICI 1787, II (*Codex Diplomaticus*), p. 14, doc. XVII; MEERSSEMAN 1961, p. 292, § 9 (l'intera *regula* è pubblicata alle pp. 290-295). Per un accenno alla questione si veda anche GIUNTA 2000, p. 60, la cui affermazione «la Cavalleria Godente era nata e si era sviluppata con la precisa missione di combattere gli eretici» pare però, francamente, un po' eccessiva, alla luce dei documenti a disposizione e delle testimonianze cronachistiche; GIOVANNI VILLANI, ad esempio, afferma (*Nuova Cronica*, VIII, 13) che i compiti principali dei frati gaudenti erano «difendere le vedove e' pupilli, e intrametersi di paci», e all'incirca le stesse cose dice IACOPO DELLA LANA, «Qui è da sapere che nel mille docento sessanta o circa quel tempo due gentili uomini di Bologna si mossono insieme, e andonno a messer lo papa, che in quello tempo era, ed a lui ragiononno della condizione, come erano gentili uomini e cavalieri, e come aveano pensato di fare uno ordine al servizio di nostra Donna madonna santa Maria; il quale ordine sarebbe ad aiutare in ditto e in fatto, con arme e con cavalli, mettendo la vita per ogni vedova e ogni pupillo, ogni pellegrino e ogni povero *etc.*, e questo aitorio fare in casa di Comune e a ogni altra corte dell'una città in altra, assumendo li fatti di quelli, sicome fosseno propri procuratori: questo voleano fare per merito dell'anima sua» (*Commento*, Inf. XXIII, vv. 103-108); non si può però escludere che i due autori utilizzassero una sorta di formula, valida per definire l'ideologia non tanto degli ordini cavallereschi, quanto della cavalleria in generale; si vedano, ad esempio, il *Lancelot en prose* (1220 ca), «car il doit Sainte Eglise garantir et desfendre et maintenir. Ch'est li clergiés par quoi Sainte Eglise doit estre servie et les veves femes et les orphenins et les dimes et les aumousnes qui sont establies en Sainte Eglise», e i *Gesta Guillelmi* di GUGLIELMO DI POITIERS (1075 ca), «Causam viduae, inopis, pupilli ipse humiliter audiebat, misericorditer agebat, rectissime definiebat», citati da FLORI 1989, pp. 9 e 15.

¹⁹⁷ FEDERICI 1787, I, p. 54; la frase ricalca l'espressione di un documento trevigiano del 1289, «cum fratribus meis militantibus contra hostes fidei» (ibid., II [*Codex Diplomaticus*], p. 126, doc. LXVIII).

¹⁹⁸ ROVERSI 1965, p. 34 (ma v. anche p. 21).

¹⁹⁹ Per tutta la questione si veda GIUNTA 2000. La canzone è conservata nel solo codice 445 della Biblioteca Capitolare di Verona; l'anonimo manuale dell'inquisitore è stato pubblicato da DONDAINE 1947 (citaz. da p. 93).

²⁰⁰ GIUNTA 2000, p. 68.

Sì come no a corpo è malattia
disorrata né ria,
inver di lebbra, non a spirto è niente
ontosa e perigliosa appo eresia²⁰¹.

(vv. 1-4)

Papa Urbano IV, dunque, nell'acconsentire alla richiesta degli aristocratici emiliani aveva colto l'opportunità di dotarsi di un nuovo strumento di lotta all'eresia, coinvolgendo nella politica ecclesiastica il ceto dirigente. Inoltre, affermare la superiorità di *nobiles et potentes* sugli altri *fideles* significava legittimare il nobile ordine militare, approvato dalla Chiesa romana, a esercitare una forma di controllo, almeno in ambito comunale, sullo spontaneo e sfuggente movimento popolare dei disciplinati e sulle sue possibili deviazioni, ristabilendo una qualche forma di autorità e vigilanza ecclesiastica²⁰².

Per l'aristocrazia bolognese, e 'lombarda' in genere, l'istituzione della milizia della Vergine rappresenta forse – come già osservò De Stefano – l'estremo tentativo di compattarsi e fare causa comune contro la sempre più preoccupante ascesa del Popolo, superando le tradizionali divisioni, ora ulteriormente inasprite dal conflitto tra guelfi e ghibellini²⁰³. Non sembra un caso, inoltre, che l'ordine venga fondato, o meglio rifondato, proprio in corrispondenza con la grande diffusione a Bologna e in tutta l'Emilia del movimento dei disciplinati²⁰⁴. Esso aveva come principali obiettivi

²⁰¹ Son. 145 (L 259): «Sì come no a corpo è malattia / disorrata né ria, / inver di lebbra, non a spirto è niente / ontosa e perigliosa appo eresia; / e quanto spirto è via / maggio di corpo, mal fa malamente. / Per che nulla prod omo orrato sia / fuggir mai più né pria, / che lui non tocchi error pregio né mente. / Ahi, che gente gent'om mi sembra stia, / che puro, fedel, bon sia, / se tutto pecca e corre a mal sovente. / Valent'om dea l'altrui vizio celare / e la virtù laudare; / e spezialmente po greve scudieri / despregiar cavalieri, / né cavalier baron, né baron ree, / se tutto 'n vizio alcun sentelo stare. / Come dunque biasmare / pote degno Dio alcun misteri, / rio n'avendo pensieri, / u solacciando, u' laidir poss'om fee?».

²⁰² Ovviamente molto diversa, sull'effettivo ruolo e sull'importanza dell'aristocratica milizia della Vergine è l'opinione del francescano SALIMBENE DE ADAM, di cui abbiamo già rilevato le simpatie gioachimite, per il quale gli alteri gaudenti sarebbero reputati 'poca cosa' presso la curia romana, a causa della loro avarizia e del loro egoismo: «[...] isti qui dicuntur Gaudentes ita multiplicantur sicut panis in manu famelici. Et reputant se fecisse magnum quiddam, preclarum quiddam, ex eo quod talem habitum assumpserunt; sed parum in Romana curia reputantur» (*Cronica*, II, p. 680).

²⁰³ Cfr. DE STEFANO 1938, pp. 239 ss.

²⁰⁴ Si vedano le cronache bolognese e piacentina citate da MEERSSEMAN 1977, I, pp. 459-460: «Item quello anno li Perusini andono nudi per Perosa battendosi; et dopo li Romani andono similmente e molte altre citade de quille parte; e si andavano batendose chiamando da una città all'altra M600 homini tra grandi e pizoli. E

la conciliazione delle liti, private e pubbliche, e la concordia civile. Favorito probabilmente dal generale bisogno di pacificazione che si era diffuso nella penisola a causa del clima di tensioni e passioni politiche seguito alla vittoria ghibellina di Montaperti, aveva immediatamente trovato un grande séguito; tuttavia, benché l'esigenza di pace fosse avvertita da tutti gli strati sociali e partecipassero alla Penitenza *tam milites quam pedites et omnia turba*²⁰⁵, il movimento assunse presto una decisa connotazione popolare, sicché all'originaria ispirazione religiosa si sovrapposero presto elementi di protesta, politica e sociale, contro la prepotenza magnatizia; motivo per cui molti signori, tra i quali Manfredi, proibirono lo svolgersi delle manifestazioni dei disciplinati, interpretandole (in qualche caso a buon diritto) come potenzialmente sovversive²⁰⁶. Anche i disciplinati di Bologna, costituitisi in confraternita nel 1261, dimostrano subito un fondamentale atteggiamento antimagnatizio, sottoscrivendo nel medesimo anno il solenne impegno – alla stregua di una società delle arti o delle armi – di non seguire le parti dei magnati in occasione dei periodici scontri armati cittadini (*rumores*)²⁰⁷.

L'ordine rigorosamente militare e nobiliare della Vergine, che in breve sarà detto – *truffatorie et derisive*, secondo Salimbene – dei 'frati gaudenti'²⁰⁸, ottiene di es-

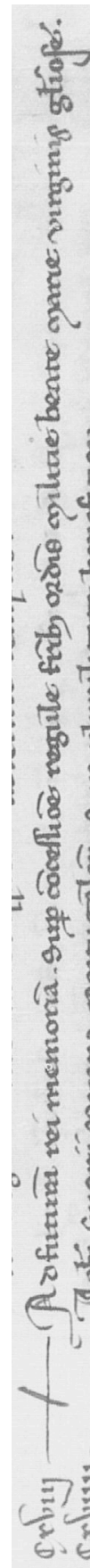
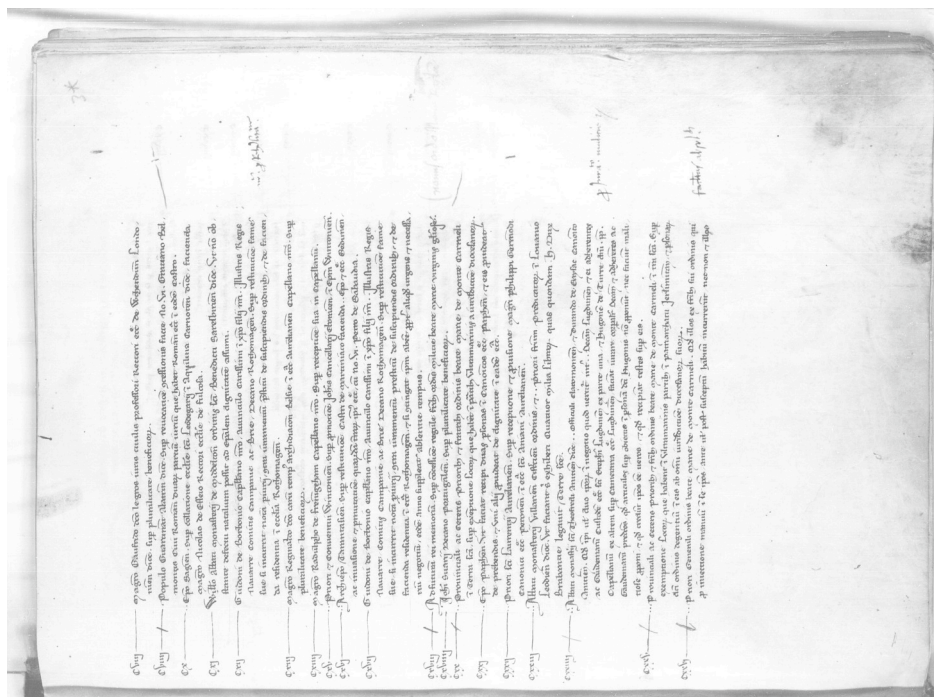
quilli d'Imola veneno a Bologna adì X de otobre batendose chiamando 'Misericordia e paze'; e dopo li Bolognesi comenzono a fare el simile e si andono a Modena batendose adì 19 d'otobre. Et allora fu primeramente la devozione di Battudi» (*Corpus chronicorum Bononiensium*, RIS², XVIII, I, vol. 2, pp. 150-151); «Eodem tempore inceperunt venire de versus Romam homines nudi, qui se de coriis verberabant, invocantes pacem et beatam Mariam, qui venerunt usque Bononiam. Quo viso Bononienses ceperunt et ipsi comuniter, tam milites quam pedites et omnia turba, se eodem modo verberare, et inde venerunt Bononienses usque Mutinam. Similiter Mutinenses illud idem fecerunt venientes usque Regium. Similiter Regini illud idem fecerunt venientes usque Parmam» (*Annales Placentini Gibellini*, MGH, *Scriptores*, XVIII, p. 512).

²⁰⁵ *Annales Placentini Gibellini*, in MGH, *Scriptores*, XVIII, p. 512.

²⁰⁶ Sulla questione, con puntuali riscontri storici, si veda MEERSSEMAN 1977, I, pp. 461-462.

²⁰⁷ MEERSSEMAN 1977, I, pp. 468-470.

²⁰⁸ SALIMBENE DE ADAM, *Cronica*, II, p. 678: «Isti a rusticis truffatorie et derisive appellantur Gaudentes, quasi dicant: ideo facti sunt fratres, quia nolunt communicare aliis bona sua, sed volunt tantummodo sibi habere». Non è però inverosimile che siano stati gli stessi frati a scegliersi l'appellativo di *gaudentes*, sulla base magari di 2Cor 13, 11, «de cetero fratres gaudete, perfecti estote, exhortamini, idem sapite, pacem habete et Deus dilectionis et pacis erit vobiscum». Assai meno probabile l'ipotesi di GOZZADINI 1851 (p. 29 e p. 92 n. 74), che il nome possa derivare dalla chiesa bolognese intitolata a santa Maria del Gaudio, nella strada Gattamarza. Per parte mia, ritengo che la testimonianza di Guittone, «Ben agia chi noi pria chiamò gaudenti, / ch'ogn'omo a Dio renduto / lo più diritto nome è lui gaudente» (canz. XXXII, vv. 105-107), sia assai indicativa del fatto che la denominazione di 'gaudenti' dovette originariamente essere davvero canzonatoria o spregiativa: il poeta sembra infatti voler 'benedire' chi per primo utilizzò il termine dato che, nonostante le sue intenzioni maligne, in realtà il verbo *gaudere* si addice perfettamente allo stato di chi si è donato al Signore. In altre parole, visto che l'epiteto di gaudenti compare già in un documento ufficiale del 1266 (cfr. ROVERSI 1965, pp. 45-46), i fra-



A sinistra:

Pagina della rubrica del registro 26 dell'Archivum Secretum Vaticanum in cui è segnalata (n. 118) la bolla Sol ille verus.

(Archivum Secretum Vaticanum, Urbanus IV, Reg. Vat. 26, f. 3r rubr., an. I, 1261)

Sotto:

particolare della rubrica 118 relativa alla bolla Sol ille verus.

“CXV/III—Ad futura(m) rei memoria(m) sup(er) co(n)cessio(n)e(m) regule fr(atr)ibus ordinis militie beate Marie Virginis gl(ori)ose”

sere rapidamente approvato dal papa proprio nel momento in cui la grande devozione entra in contatto con il movimento popolare, fornendo, con la forza trascinante e incontrollata del suo successo, una sorta di fondamento religioso e morale alle rivendicazioni e alle proteste popolari contro l'egemonia aristocratica e il cancro delle lotte di fazione (divisioni tra guelfi e ghibellini, vendette familiari), che minano *pacem et bonum commune*. La coincidenza di date genera l'impressione che la fondazione della milizia costituisca una vera e propria reazione a questo nuovo stato di cose, potenzialmente pericoloso per la classe aristocratica. Con ciò non si vuole negare la possibilità che i promotori fossero spinti da una reale spiritualità, soprattutto se si considera il generale clima di fervore religioso di quegli anni. Tuttavia, mi pare lecito avanzare l'ipotesi che, attraverso l'istituzione della milizia della Vergine, il ceto nobiliare abbia cercato di farsi carico personalmente dell'urgente problema della propria 'moralizzazione'; la strategia sembra essere stata quella di perseguire un progetto di conciliazione e mediazione interna, piuttosto che lasciare il 'monopolio' del movimento alla devozione popolare che, come abbiamo visto, non era priva di eccessi e pericolosi risvolti sovversivi.

La formula è ben concepita: i gaudenti non sono una semplice confraternita di pii laici, come quelle della Penitenza, ma un vero e proprio ordine cavalleresco, sul modello dei Templari; il che consente ai suoi nobili membri non solo di conservare, ma addirittura di sacralizzare i propri distintivi attributi militari²⁰⁹. A differenza dei Templari, però, il nuovo ordine non impone ai suoi membri di abbandonare le proprie case per divenire monaci, ma fornisce la possibilità di scegliere tra la condizione

ti dovettero verosimilmente appropriarsi di una denominazione derisiva, volgendola orgogliosamente a proprio profitto.

²⁰⁹ All'ordine hanno accesso individui che siano già *milites*, cavalieri addobbati, e che dunque già presumibilmente appartengono al ceto aristocratico. Ciò non impediva di ammettere all'ordine anche individui non provenienti dall'aristocrazia militare, dato che per divenire gaudenti, come attestano le Costituzioni del Capitolo generale dell'Ordine, tenuto a Bologna nel 1288, bastava essere creati cavalieri da un altro frate (similmente, chi stesse per divenire podestà, ma non era ancora *miles* come richiedeva la legge, poteva ricevere il cingolo da un nobile cavaliere cittadino prima di ricevere la carica): «Quicumque non Milites nostrum Ordinem de cetero fuerint intraturi, fiant Milites per Fratrem Militem nostri Ordinis in habitu laycali ante altare benedicto prius ense et vestibus Ordinis. Post susceptam autem Militiam vestibus Ordinis induatur [...]» (FEDERICI 1787, II [Codex Diplomaticus], p. 47, doc. XX, § xxvi; cfr. anche MARGUERON 1966, p. 29 e n.). A questa regola sono ammesse solo tre deroghe all'anno per ogni città: «In nulla civitate ultra tres fratres non Milites recipi possint, nec tres recipi poterint nisi ex eis unus Notarius fuerit» (FEDERICI 1787, II [Codex Diplomaticus], p. 46, doc. XX, § xx, *De non militibus recipiendis*) ; il che conferma l'ispirazione fortemente aristocratica dell'ordine.

di frate conventale e quella, prevista anche dalla Penitenza, di frate coniugato²¹⁰ (scelta che sarà compiuta anche da Guittone, come abbiamo visto). La milizia della Vergine si pone, dunque, come ragionevole compromesso tra la tradizione degli ordini militari e aristocratici (come le milizie dell'Oriente cristiano: Templari, Ospedalieri, Gerosolimitani, Teutonici) e il movimento della Penitenza: dalla prima deriva l'accentuazione dell'elemento nobile e cavalleresco, il secondo fornisce invece il modello di una 'gradualità' dell'impegno spirituale, che rende possibile una sua conciliazione con i *negotia* e le occupazioni secolari. La conferma di ciò ci viene fornita da quanto Guittone stesso scrive in una lettera indirizzata ai novizi e ai religiosi della milizia della Vergine, nella quale egli candidamente spiega che la blanda regola dell'ordine rende possibile una *condizione nova*, nella quale si può godere onestamente di tutto quanto si possedeva prima della conversione:

«Non già dire alcuno pòe scusandose: 'Io non posso o non voglio a femina astenere, ché moglieri aggio o vero aver voglio', ché permessa è lui sì come è prima, e, voglia essa o non, ad essa religione pote avvenire, poi salva de matrimonio onne ragione. Né dire po': 'Ei figliuoli miei non lassare voglio governando e acrescendo e insegnando; e non mi voglio partire da casa mia né mio podere lassare, ma possederlo e fruarlo ad agio mio; né non mi voglio a carne astenere né essere gravato di grandi digiuni, e non portare cellicio né drappi villanesc[h]i e grossi e laidi, e non mendicare né ire a piede'; ché condizione nova ha Dio trovata: la religione sordetta, ove tutte este gravezze son tolte lui; è consentito lui avere quanto el dimanda, e ciò che potea, po' onestamente.

(XIII, 11-13)

Uno degli obiettivi dell'ordine pare quello di riuscire a trattenere, o richiamare, i *nobiles et potentes* eventualmente toccati dagli ideali del movimento penitenziale: incanalati nell'ordine dei gaudenti, essi avrebbero mantenuto le loro prerogative militari, che avrebbero invece perso (insieme, forse, alla solidarietà di casta) facendosi frati penitenti. Non è dunque esagerato parlare di «motivi di classe» per spiegare la (ri)fondazione dell'ordine. Simili calcoli politici, del resto, dovettero verosimilmente

²¹⁰ La possibilità di conservare lo stato matrimoniale era già presente nella regola della milizia di Gesù Cristo: «Item matrimonio sic utatur, quod sanctum est, et a domino institutum, quod fornicarios et illegitimos omnes declinet amplexus, sciens quod 'fornicarios et adulteros deus iudicat' [Hebr 13, 4]» (testo MEERSSEMAN 1961, p. 291, § 5).

presiedere, nel 1233, anche all'istituzione della parmense milizia di Gesù Cristo²¹¹, sorta, con significativa coincidenza, proprio nell'anno in cui la campagna (ma sarebbe meglio dire 'crociata') di predicazione condotta da domenicani e francescani in Italia settentrionale culminava nel grande movimento penitenziale dell'*Alleluia*²¹².

Inoltre, appare assai probabile che l'intenzione originaria dei gaudenti fosse quella di dare origine a un'organizzazione dal carattere prevalentemente laicale, sul modello proprio della precedente milizia di Gesù Cristo²¹³. Come scrive Roversi, «gli antichi cronisti ci presentano la milizia come essenzialmente laicale e tale essa dovette apparire agli occhi della gente e forse anche a quelli dei suoi stessi membri»²¹⁴; nel frammento di canzone annesso alla lettera 36, indirizzata a messer Ranuccio da Casanova, frate Guittone afferma infatti esplicitamente che la *Cavalleria* gaudente deve è da considerare il più nobile degli ordini secolari:

Messer Ranuccio amico,
saver dovete che Cavalleria
nobilissimo è ordin secolare...

(vv. 1-3)

²¹¹ Appoggiata dalla Chiesa, interessata ad agganciare la nobiltà urbana avversa al Popolo, perché essa non facesse lega con i patarini e Federico II (cfr. MEERSSEMAN 1977, III, pp. 1251-1252; interessante la notazione circa la mancanza dell'obbligo del celibato: «Occorreva agganciare a questa [*scil.* la Chiesa] i patrizi senza toglierli dalla società comunale e senza strapparli ai loro focolari. La nuova milizia, per questo, non doveva più esigere dai soci, o almeno da una parte di essi, il celibato fino allora mantenuto in tutti gli ordini militari. Nel dispensare tutti dal celibato la milizia sarebbe diventata forse una semplice confraternita o si poteva trovare il modo di farla considerare ugualmente un ordine religioso, come l'ordine della Penitenza? Valeva la pena di tentare l'esperimento»), la milizia di Gesù Cristo era stata probabilmente concepita dal suo fondatore anche come strumento per compattare l'aristocrazia militare cittadina, offrendole la possibilità di incanalare la devozione in un ordine nobiliare e militare, che offrisse, come l'ordine della Penitenza, l'opportunità di seguire le proprie inclinazioni spirituali senza abbandonare le attività secolari. In quegli anni infatti molti *militēs*, aderendo alla Penitenza e assumendo, di conseguenza, l'obbligo di rinunciare al porto d'armi, avevano beneficiato della speciale esenzione, concessa ai frati dell'ordine, dal servizio militare; l'effetto era stato quello di decimare e scompigliare la cavalleria cittadina e, dunque, l'intero sistema militare comunale (dobbiamo immaginare che entrare nell'ordine della Penitenza fosse, spesso, proprio un mezzo per sfuggire agli obblighi militari, anche per i *populares* abbienti obbligati dal Comune a tenere un cavallo). Per questo motivo molti magistrati cittadini si erano spesso rifiutati di concedere il privilegio, tanto che, ad esempio, già nel 1221 papa Onorio III con la bolla *Significatum est nobis* (POTTHAST 6736) dovette dare incarico al vescovo di Rimini di difendere i Penitenti di Faenza dalle vessazioni dei magistrati che li obbligavano al servizio militare. Su tutta la questione cfr. MEERSSEMAN 1961, pp. 7-8, che pubblica a p. 41 la bolla di Onorio III e alle pp. 290-295 la regola della milizia di Gesù Cristo.

²¹² Scrive SALIMBENE, *Cronica*, II, p. 678: «Item recordor quod Ordo iste factus fuit in Parma tempore Alleluie, id est tempore alterius devotionis magne, quando cantabatur Alleluia, et intromittebant se fratres Minores et Predicatores de miraculis faciendis, anno Domini MCCXXXIII, tempore pape Gregorii noni».

²¹³ Cfr. DE STEFANO 1938, p. 229.

²¹⁴ ROVERSI 1965, p. 35.

Ma torniamo alla bolla. Nei primi anni '60, la classe aristocratica è ancora al potere a Bologna, anche se deve far fronte alle sempre più forti pressioni del Popolo. Il solenne riconoscimento da parte del papa della superiorità della classe dei *nobiles et potentes* in merito a questioni spirituali e religiose rivela l'intenzione di affermare la 'preminenza' della devozione aristocratica su quella popolare, giustificandola su base naturale. Il 'sole vero', che illumina i cuori di tutti i fedeli che giacciono «in hac ima et caliginosa valle», schiacciati dal peso della carne (*sub carnis mole*; si ricordi che proprio in quei mesi si moltiplicano le manifestazioni dei battuti, con le loro pratiche di mortificazione del corpo), dispensa agli 'aristocratici' toccati dalla grazia della pietà religiosa (è questo il senso del *sepe*) intelletto più penetrante e sottile e affetto più ardente rispetto agli altri credenti, sicché *nobiles et potentes* possono legittimamente porsi alla guida del movimento di devozione; non solo, infatti, essi svolgono opera di evangelizzazione, inducendo altri *ad suavem gustum et amorem celestium*, ma, significativamente, il loro provvidenziale esempio ha anche l'effetto di fortificare e rinvigorire la spiritualità e la fede delle altre categorie di *fideles*:

«[...] iidem, intuitu perspicaciori sublimius contemplantes, altiora liberius comprehendunt et celsiora etiam de hiis subtilius eligunt et ardentius amplectuntur, adeo quod et ad suavem gustum et amorem celestium alios suo salutari exemplo vehementius animant et inducunt».

L'affermazione ha valore politico. In un momento storico in cui la *nobilitas* fatica a conservare la tradizionale egemonia sulle istituzioni cittadine, la bolla ribadisce il principio cardine dell'ideologia aristocratica; in altre parole, come è necessario che *nobiles et potentes* esercitino una naturale *prelatura* sulle altre classi sociali nella conduzione del comune, così la nobile milizia della Vergine ha il diritto di controllare e guidare il movimento popolare di devozione, per l'ontologica 'superiorità socio-spirituale' dei suoi membri. Tale lettura 'politica' del testo della bolla è corroborata dalle successive vicende: una disposizione legislativa bolognese del 1265, promulgata proprio dai frati gaudenti Loderingo e Catalano durante la loro reggenza, impone in-

fatti alla confraternita dei battuti che «*tempore rumoris*, cioè quando i partiti politici si affrontano con le armi, la confraternita dei battuti non deve raggrupparsi con le altre società, ma raggiungere la nobile milizia della Vergine e, durante l'azione militare, non deve separarsi da questa senza il suo consenso»²¹⁵:

«Item statuimus et ordinamus atque precipimus quod illi qui sunt de societate Devotorum, licet sint de societatibus Artium et Armorum, tempore predicto debeant trahere ad vexillum et fratres b. Marie predictos, et deinde se non separare absque licentia fratrum ipsorum, salvo quod in aliis factis et temporibus obediunt, sicut tenentur, societatibus ipsorum»²¹⁶.

Tra i provvedimenti più eclatanti presi dai due frati reggenti, e volti a riaffermare il controllo nobiliare sul ceto popolare, vi è l'istituzione, nel 1265, dei cosiddetti memoriali bolognesi, registri notarili in cui dovevano essere registrati tutti i contratti e gli atti testamentari del comune relativi a transazioni superiori a un certo minimo. Si può ragionevolmente sostenere che lo scopo di un tale strumento, che non ha eguali nella storia medievale, fosse quello di sottoporre a una stretta vigilanza l'operato dell'intera classe notarile che, come sappiamo, era in quegli anni in piena ascesa a Bologna.

A conferma di questa interpretazione si può a mio avviso addurre un documento molto interessante, cursoriamente segnalato centocinquant'anni fa da Carlo Gozzadini²¹⁷. Si tratta del testo posto dal notaio Amatore di Pietro da Budrio in apertura del proprio registro, nel quale sono chiaramente esplicitati i motivi ideologici che presiedettero all'istituzione dei memoriali da parte di Loderingo e Catalano, *viros venerabiles et colendos* e frati dell'ordine della gloriosa Vergine Maria. I memoriali sono presentati come il rimedio al dilagare della malizia e della falsità degli uomini nella città di Bologna, definita – con personificazione giuridica che ricorda quella del *Liber Paradisus*, altro prodotto del regime podestarile in cui si riconosce il comune nobiliare – *mater... veritatis et iuris*. I nuovi registri comunali vengono considerati garanzia

²¹⁵ MEERSSEMAN 1977, I, p. 469.

²¹⁶ *Statuti di Bologna*, III, pp. 595-596.

²¹⁷ GOZZADINI 1851 a p. 97 n. 95; il documento è trascritto dallo stesso autore nell'*Appendice*, n° 16, indicato con la dicitura «Memor. Amatoris de Butrio nell'Arch. publ.».

della *rectitudo* dei contratti e delle scritture, contro le possibilità di occultazione e di alterazione fraudolenta della loro *substantia*; ciò che è particolarmente significativo è che i due frati gaudenti, attraverso lo strumento dei memoriali, si propongono come veri e propri depositari di *fides* e *veritas*, cioè delle qualità su cui i cambiatori/mercanti e i notai, nel prologo dello statuto dei cambiatori, avevano fondato la rivendicazione della propria *nobilitas* e, di conseguenza, il loro diritto a porsi come ceto egemone del comune («eorum itaque nobilis et comendanda generatio in civitate Bononie locum pre ceteris obtinere dignoscitur principalem»). Il testo di Amatore da Budrio rivela dunque una straordinaria densità ideologica, perfettamente allineata al pensiero e al progetto politico di Loderingo e Catalano: sottolineando il fallimento della classe dei notai (e, implicitamente, dei loro alleati professionalmente legati ai *negotia*), riconosciuti come indegni di vigilare sulla correttezza delle scritture, il testo assegna al comune, ai due frati reggenti e alla figura del podestà il controllo della legalità in ambito finanziario e commerciale; in sostanza, l'elemento popolare, che aspira all'egemonia nel comune, viene connotato dai caratteri della *malitia* e della *falsitas*, mentre l'elemento nobiliare, nelle persone dei *nobiles et potentes* frati gaudenti, è elevato a custode della *veritas* della patria del diritto, fondata sull'assoluto rispetto della *fides*:

«Quia Bononia que mater est veritatis et iuris inhundantibus falsitatibus hominum et malitia succrescente videbatur a rectitudinis limite deviare et in laberinthum corruiere falsitatis inventus est per prudentes viros usus laudabilis scripturarum remedium et memorialium offitium nuncupatum. Ut malitia pereat iustitia vigeat iniquitas abeat et *veritas principetur* Ideoque ne *veritas* secundum substantiam contractuum minuire vicissim et ampliari inter aliquos sollempniter initorum alterari possit in posterum vel deperditionis velamine occultari silicet futuris et presentibus absque suspicionis scrupulo semper appareat et clareat manifesta et *fides* fidei testimonium inducet et confirmet et falsitas de Bononia et eius finibus repellatur et rectitudo contractuum intemerata et inmutabilis perseveret et *ex fide nata veritas in Bononia conservetur* Ego Amator quondam d. Petri de Butrio imperiali auctoritate Notarius et nuncius Comunis Bonon. ad hoc una cum d. Guezo Guiscardi Bonaventura Homoboni et Jacobino Aldrovandini Notariis memorialium offitium deputatus seguendo formam et mandatum per viros venerabiles et colendos Fratres Loderengum et Catelanum ordinis gloriose Virginis Marie pro excludendis fraudibus et falsitatibus contractuum ad inventum infrascriptos contractos per ordinem registravi sub regimine

d. Johannis Canis honorabilis Bonon. Potestatis currente anno Domini millesimo ducentesimo sexagesimo sexto Indictione nona»²¹⁸.

Si tratta di un progetto egemonico molto ambizioso, che mira a sottrarre alla classe notarile, avviata a fare di Bologna una «repubblica di notai»²¹⁹, il fondamento ideologico e materiale del suo crescente potere – si pensi che per consolidata consuetudine «l'*instrumentum* otteneva il riconoscimento di fede pubblica esclusivamente dall'autografia del notaio» e che «l'originale uscito dalle mani del notaio era la forma materiale, unica e inconfondibile, dell'autenticità»²²⁰ –, in aperta opposizione ai principi solennemente enunciati nel prologo dello statuto dei cambiatori. Il provvedimento ebbe però efficacia temporanea: con l'affermazione del comune popolare, dopo il 1274, i memoriali bolognesi si trasformarono in uno strumento di potere nelle mani della classe notarile, guidata da Rolandino Passeggeri.

I propositi politici sottesi alla fondazione dei gaudenti sono provati, come si è già detto, dall'attività politica svolta, nonostante il divieto della *regula*, da molti frati. A Bologna, furono proprio il prestigio e l'autorità del nuovo ordine cavalleresco a consentire a Loderingo e Catalano, l'uno ghibellino e l'altro guelfo, di divenire reggenti ed esercitare un ruolo di mediazione tra aristocrazia e popolo (1265 e 1267) nel difficile momento storico che prelude e segue alla sconfitta di Manfredi a Benevento²²¹. Sulle finalità pratiche, più che religiose e spirituali, della gran parte dei membri della

²¹⁸ Testo GOZZADINI 1851, *App.*, n° 16; corsivo mio.

²¹⁹ ORLANDELLI 1980, p. VIII.

²²⁰ BARTOLI LANGELI 2001, p. 39.

²²¹ Loderingo degli Andalò, fondatore e primo generale dell'Ordine, proviene da una famiglia che non solo è di antica nobiltà feudale, ma possiede anche una spiccata vocazione podestarile (sulla tradizione di podestà dei nobili Andalò si vedano i cenni sparsi in CRISTIANI 1958); il che potrebbe corroborare l'ipotesi di una vera e propria progettualità politica alla base della costituzione della milizia. Lo stesso Loderingo, prigioniero di Federico II nel 1239, aveva esercitato la podestaria a Modena nel 1251, a Siena nel '52 (dove aveva dimostrato senso di giustizia, adoperandosi per il riottenimento da parte del comune di Modena del Frignano, passato sotto il controllo bolognese), a Faenza nel '54, a Reggio nel '58, ancora a Faenza nel '62 (GATTO 1961); secondo GOZZADINI 1851 nel 1262 Loderingo avrebbe rinunciato a divenire reggente di Faenza, perché la carica era incompatibile con la regola della milizia gaudente: in ogni caso, scelta ben diversa sarebbe stata compiuta, come sappiamo, tre anni dopo e nel 1266, quando fu il papa stesso a dispensare i frati Loderingo e Catalano dall'imposizione della regola, affinché potessero assumere la reggenza di Firenze). Si osservi, di passaggio, che l'espressione *nobiles et potentes* della bolla coincide proprio con la formula cancelleresca che, al singolare, identifica (cfr. GIANANTE 1998, pp. 45-46) il podestà, *nobilis et potens* (certo perché generalmente il podestà aveva, almeno in principio, origini aristocratiche). Sulle figure dei frati Loderingo e Catalano si può preliminarmente consultare SANTI 1965, con qualche cautela dovuta ai manifesti intenti celebrativi e apologetici dell'autore.

milizia ci informa, oltre al sarcasmo di cronachisti e commentatori danteschi sulla denominazione di *gaudentes*²²², la testimonianza di Salimbene, che accusa i frati, in una requisitoria di straordinaria efficacia, 1) di essere avidissimi (*avarissimi homines sunt*); 2) di non aver mai utilizzato le loro ingenti ricchezze per opere pie; 3) di avere spesso sottratto con la forza (*per rapinam*) i beni altrui, nella peggior tradizione magnatizia di prepotenza e sopruso (*more potentum*), e di non aver restituito il maltolto; 4) di dilapidare le proprie sostanze in spese inutili e in banchetti fastosi, allestiti per la nobiltà cavalleresca (*cum histrionibus*, con i cavalieri di rito) e non per i poveri di Cristo, e quindi di pretendere dal papa, per rifarsi delle perdite, di ottenere il posto di religiosi migliori di loro, cacciandoli dalle loro dimore (Salimbene fa forse riferimento alla ‘spoliazione’ del monastero di S. Michele del Castel de’ Britti, presso Bologna, subita dai camaldolesi nel 1261 ad opera dei gaudenti)²²³; infine, 5) di non essere di alcuna utilità nella Chiesa di Dio, ma di essere, in sostanza, utili solo a se stessi:

«non video ad quid deserviant in Ecclesia Dei, id est ad quid utiles sint, nisi forte quia salvos faciunt semet ipsos»²²⁴.

²²² Si ricordino SALIMBENE DE ADAM, «Isti a rusticis truffatorie et derisive appellantur Gaudentes, quasi dicant: ideo facti sunt fratres, quia nolunt communicare aliis bona sua, sed volunt tantummodo sibi habere» (*Cronica*, II, p. 678); GIOVANNI VILLANI, «poco durò, che seguì al nome il fatto, cioè d’intendere più a godere ch’ad altro» (*Nuova Cronica* VIII 13); IACOPO DELLA LANA, «Alcuni diceano: bene hanno fatto, questa vita sarà meritoria; altri dicea: questi saranno frati goditori, elli hanno fatto questo per non andare in oste [cioè ‘in guerra’], né non ricevere né portare li carichi del Comune; questa voce multiplicò tanto che furono chiamati pur frati Gaudenti» (*Commento*, Inf. XXIII, vv. 103-108); BENVENUTO DA IMOLA, «Ad propositum ergo: dicit unus istorum fratrum: noi fummo, et utitur vulgari bononiensi, *frati Godenti*. Et hic nota, quod iste denominat ordinem suum a vocabulo notiori et usitatori. Nam a principio multi videntes formam habitus nobilis, et qualitatem vitae, quia scilicet sine labore vitabant onera et gravamina publica, et splendide epulabantur in otio, coeperunt dicere: Quales fratres sunt isti? certe sunt fratres gaudentes. Ex hoc inolevit, ut sic vocentur vulgo usque in hodiernam diem, cum tamen proprio vocabulo vocarentur milites Dominae. Dicto qui fuerunt, dicit unde fuerunt, cum dicit: *e bolognesi*. Iste enim ordo habet caput et fundamentum Bononiae; unde habent suum monasterium principale extra Bononiam apud locum qui dicitur Castrum Britonum. Et quidam istorum fratrum sunt sacerdotes, alii vero sunt coniugati» (*Comentum*, Inf. XXIII, vv. 103-108).

²²³ «Profitant des troubles surgis parmi les camaldules en 1261, les *gaudenti* avaient obtenu du cardinal Ottaviano Ubaldini, évêque de Bologne, protecteur de l’Ordre camaldule, visiteur et réformateur du monastère de San Michele del Castel de’ Britti, à huit miles de Bologne, le transfert à leur profit de ladite abbaye. Il s’ensuivit un procès, qui dura jusqu’en mars 1277 et donna finalement gain de cause à la *Cavalleria gaudente*. Sans doute les formes légales avaient-elles été respectées, mais il n’en demeure pas moins que les camaldules furent victimes d’une spoliation» (MARGUERON 1966, pp. 71-72). Per i dettagli si veda FEDERICI 1787, I, pp. 115, 196-197, 300.

²²⁴ *Cronica*, II, pp. 679-680: «Et reputant se fecisse magnum quiddam, preclarum quiddam, ex eo quod talem habitum assumpserunt; sed parum in Romana curia reputantur. Et hoc propter V. Primo, quia de suis divitiis nec monasteria nec hospitalia nec pontes nec ecclesias unquam construxerunt seu alia opera pietatis fecisse

Salimbene era un frate francescano, vicino alle posizioni gioachimite di Giovanni da Parma²²⁵; la sua testimonianza non può, dunque, essere ritenuta del tutto imparziale (sappiamo, inoltre, che l'opulento ordine dei gaudenti era assai vicino a quello dei domenicani, sul cui antagonismo con i francescani non è certo necessario soffermarsi)²²⁶. Tuttavia, egli non può nemmeno essere tacciato di tendenze antinobiliari: Salimbene, che proveniva da un'aristocratica famiglia di *milites* e *iudices*, nella sua opera dimostra infatti di condividere appieno i valori militari e cortesi del 'comune nobiliare'²²⁷. Inoltre, il suo giudizio sulla scarsa spiritualità e sull'*avaritia* dei gaudenti è corroborato da numerose altre testimonianze²²⁸ e, soprattutto, dal gran numero di «sordides querelles fiscales», per usare l'espressione di Margueron, in cui fu invischiato l'ordine; i gaudenti miravano, infatti, a ottenere il massimo delle esenzioni fiscali, e furono perciò coinvolti in interminabili processi, che attirarono loro le inimicizie di molti comuni²²⁹. Nel 1266 Clemente IV, che di lì a poco avrebbe dispensato Loderingo e Catalano dagli obblighi della *regula*, affinché potessero assumere la reggenza fiorentina²³⁰, sottrasse la milizia della Vergine alla giurisdizione secolare e concesse ai suoi membri l'esenzione totale dalle imposte; nel fare questo, come si legge chiaramente nel documento, il pontefice veniva incontro a un'esplicita richiesta dei gaudenti, che desideravano potersi 'degnamente preservare dalle spese'

repperiuntur. Secundo, quia multa aliena abstulerunt per rapinam more potentum nec restituerunt male ablata. [...] Tertio, quia, postquam consumpserunt divitias suas faciendo magnas expensas et largas in multis vanitatibus et comensationibus et comedendo cum histrionibus et non cum Christi pauperibus, ipsi petunt ab Ecclesia Romana et volunt obtinere a papa et invadere loca meliorum religiosorum, quam ipsi sint, et illos de domibus suis expellere. [...] Quarto, quia avarissimi homines sunt. [...] Quinto et ultimo, quia non video ad quid deserviant in Ecclesia Dei, id est ad quid utiles sint, nisi forte quia salvos faciunt semet ipsos».

²²⁵ Cfr. sopra.

²²⁶ ROVERSI 1965, p. 17 e pp. 36-37; si osservi che il rito di fondazione della cavalleria gaudente (25 marzo 1261) fu celebrato a Bologna nella chiesa di S. Domenico.

²²⁷ Cfr. VIOLANTE 1958; per alcune brevi osservazioni prosopopografiche sui familiari di Salimbene si rimanda invece a MAIRE VIGUEUR 1994, p. 168.

²²⁸ Oltre al VILLANI, che come DANTE (*Inf.* XXIII, vv. 103-108) accusa i gaudenti di ipocrisia (*Nuova Cronica*, VIII 13), cfr. ad es. CATTANEO 1960, p. 326, ove si ricordano i duri giudizi sui gaudenti di IACOPO DELLA LANA e di BENVENUTO DA IMOLA e le «beffarde espressioni di certe tirate di CECCO ANGIOLIERI contro il padre (son. 79 e 81)», che era ascrivito all'ordine.

²²⁹ Cfr. MARGUERON 1966, p. 55, «l'activité déployée par les *gaudenti* pour obtenir le maximum d'exonération d'impôts leur valut des procès sans fin et l'inimitié de maintes Communes»; la citazione precedente è tratta dal medesimo luogo. Su gaudenti ed esenzioni fiscali si veda FEDERICI 1787, I, pp. 115 e 145 ss.

²³⁰ Cfr. FEDERICI 1787, II (*Codex Diplomaticus*), p. 82 e GOZZADINI 1851, *Appendice*, p. 166, n° 18.

(«desideriis vestris affectu benevolo debemus annuere, quae vos, et Ordinem vestrum, digne possint a dispendiis praeservare»)²³¹. Nel 1279 i gaudenti ricorsero presso la Curia romana al consulto legale di ben sei *indices*, per ottenere la riconferma dei privilegi ottenuti tredici anni prima da Clemente IV:

«Constat enim quod dicti Fratres proprie Ecclesiastici sunt»²³².

I privilegi nobiliari messi in discussione dall'avanzata popolare venivano quindi salvati e garantiti definitivamente con la sanzione del proprio *status* di ecclesiastici: *milites*, *nobiles*, *divites*, in genere coniugati e residenti nelle proprie abitazioni, i gaudenti potevano legittimamente godere anche dell'immunità dalla giustizia ordinaria e dell'esenzione dal fisco. L'autorevole giureconsulto del '79 dovette avere effetto an-

²³¹ Cfr. FEDERICI 1787, II (*Codex Diplomaticus*), doc. XXII, *ad annum* 1266: «Clemens etc. Dilectis filiis Majori et Fratribus Ordinis Militiae B. M. V. Gl. Sal. et Ap. Bened. Desideriis vestris affectu benevolo debemus annuere, quae vos, et Ordinem vestrum, digne possint a dispendiis praeservare. Hinc est, quod nos, vestris supplicationibus inclinati, auctoritate vobis praesentium indulgemus, ut vos, vel aliqui de Ordine vestro, coram saeculari Iudice contra Sanctiones canonicas conveniri minime valeatis et quibuscunque angariis, pangariis [*ma si tratta quasi certamente di un'errata lettura per perangariis*] quarumcunque saecularium personarum exempti sitis penitus et immunes. Nulli ergo omnino liceat etc. Dat. Perusii tertio Idus Martii Pontif. Anno secundo».

²³² FEDERICI 1787, II (*Codex Diplomaticus*), pp. 89-90, doc. XXX, *ad annum* 1279: «Super quaestione, quae talis est, scilicet an Fratres Ordinis Militiae B. M. V. possint compelli ad collectas et datia ac praestantias, nec non ad hostem, vel cavalcatas et ad alia similia per Potestatem et quascunque iudices saeculares, sive Communitates, et utrum ad praedicta teneantur de jure: Consilium Magistrorum Andreae de Gandulfo Canonico Silvanetiensi et Porrina de Casolis Professorum legum, nec non Raymundi de Ponte, Joannis dicti Monachi Canonici Bajocensis, Reinerii et Thomae Canonico. Vulteranae Ecclesiae, Doctorum in Decretis, Advocat. in Romana curia, quorum sigilla inferius apponentur; tale est acilicet. Quod dicti Fratres non possint, nec debeant per Potestatem et Iudices saeculares, sive Communitates compelli ad praedicta et quod ad ea facienda, praestanda, non teneantur de jure. Constat enim quod dicti Fratres proprie Ecclesiastici sunt: nam Ordinem hunc perpetuo designatum et etiam approbatum a S. Sede Apostolica, et professionem faciunt, et oboedientiam perpetuam promittunt suo Majori, seu Praelato. Item postquam per annum in Ordine, seu Religione praedicta steterunt, ab hoc Ordine, seu Religione exire eis non licet, nisi forsitan velint ad arctiorem Ordinem, seu Regulam se transferre, petita tamen licentia ab eorum Generali, ut haec et alia plura, quae ad ipsos Fratres spectant, ecclesiasticas personas demonstrant clare [...] habentur, ut in privilegio et regula eisdem concessa a felic. record. D. Urbano Papa IV., et a fel. rec. D. Clemente Papa privilegium habent expressum, quod aliquis de dicto Ordine coram saeculari iudice circa sanctiones canonicas conveniri minime valeat et quod a quibuscunque angariis et perangariis quarumcunque personarum saecularium exempti sint penitus et immunes. Cum igitur, ut dictum est, proprie sint religiosi et ecclesiastici, nec laici censeantur, nec possint de jure censeri, ut XII et q. I. C. 2. duo sunt, ad praedicta, vel singula ne teneantur, nec possint per potestates saeculares, vel Communitates, seu quascunque personas compelli, ut C. de Episc. et Cler. lib. I et XVI. et q. 5. §. Novarum, et in Autentica de Ecclesiis, et in Constitutione Domini Frederici, quae incipit *ad Decus et Decorem* in primis. [...] Item nulla Communis, quae designata C. de Episc. l. II. q. hanc quaestionem aperte determinat. Item per privilegium d. D. Clementis excusantur aperte ab angariis et perangariis, idest ab oneribus personalibus, quae in serviendo cum persona consistunt, vel cum personis et rebus, ut de Cap. d. Eccles., et facere hostem, vel cavalcata sub angariis et perangariis extendi potest, ut satis cohaeret dicta lex nem. ibi cum ad fol. suor. exped., et sunt immunes ab angariis et perangariis, sive soli, quia cohaerent, sive rei cum privilegium habet, et ff. de Vacation. mun. l. hujus oneribus ff. I. et V. seq. et C. de Episc. et Cler. l. II. §. Ad angar. seu promissiones».

che sulla legislazione bolognese; l'anno seguente, infatti, il comune si vide costretto a riconfermare ufficialmente le numerose esenzioni di cui potevano beneficiare i membri della milizia della Vergine. Il documento si apre con una proposizione interessante, che vale la pena di riportare (corsivo mio):

«Attendentes quod Ordo Fratrum Militiae B. M. V. Glor. tam Professorum, quam Saecularium, *primordium sumpsit a nobilibus viris originalibus*, et antiquis civibus Civitatis Bononiae, multa privilegia, beneficia, immunitates invenerunt a Sede Apostolica...»²³³.

Anche in questo caso, insomma, la rivendicazione della *nobilitas* si lega strettamente al problema delle esenzioni fiscali; la questione è però complicata dal fatto che i frati gaudenti pretendevano di essere dispensati dal pagamento dei tributi non solo in quanto nobili, ma anche in quanto religiosi. Siamo alla sacralizzazione interessata di uno *status* sociale, per cui la *militia Christi* non è più la condizione ascetica dei cavalieri-monaci celebrati da san Bernardo, ma diviene la *militia vel nobilitas* nei suoi caratteri più palesemente (e talora più squallidamente) comunali. Entrare nell'ordine dei gaudenti significa confermare o acquisire ufficialmente, attraverso la solennità di un rito, la triplice qualifica di nobile, cavaliere ed ecclesiastico, con la conseguente possibilità di rivendicare i privilegi (politici, sociali, fiscali) di ciascuno stato²³⁴; si tratta di una delle risposte della classe aristocratica al pericolo dell'ascesa del Popolo (che di lì a poco avrebbe conquistato il potere non solo a Bologna, ma in tutti i più importanti comuni italiani), il tentativo di sottrarre la legittimazione dell'egemonia – proprio in questo sembra infatti consistere la *nobilitas*, come abbiamo visto – alla naturale dialettica storica tra le parti, affidandone la sanzione, su base metafisica e non politica, all'autorità spirituale.

²³³ FEDERICI 1787, II (*Codex Diplomaticus*), p. 94, doc. XXXVI, *ad annum* 1280. In ogni caso, una rubrica degli Statuti bolognesi ci informa che otto anni dopo, nel 1288 (in pieno regime popolare, dunque), i gaudenti erano tenuti al pagamento delle *factiones* (cfr. BOCCHI 1973, p. 308).

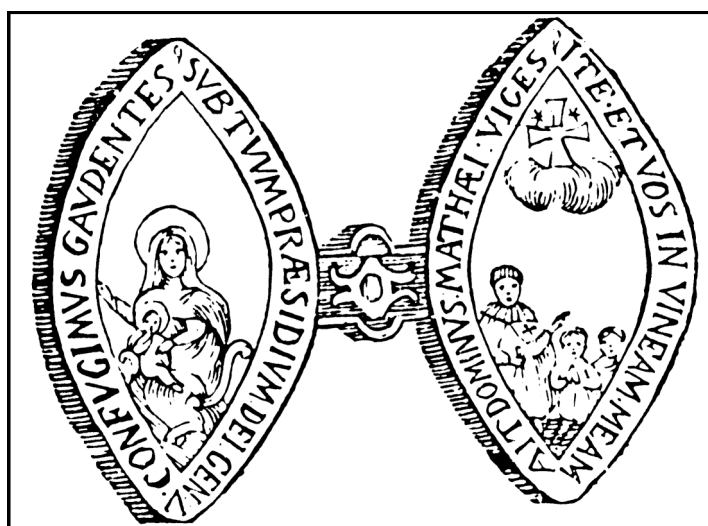
²³⁴ Si ricordi che BARTOLO DA SASSOFERRATO aveva affermato (ff. 47v-48r, n. 83) che la milizia gaudente non poteva conferire automaticamente la *nobilitas* («Militia de iure communi non est dignitas, ergo nec nobilitas [...]. Et ex hoc patet, quod non omnis militia facit quem nobilem, sed quem populus acceptat. Unde milites curiarum, vel civitatum, ut sunt isti histriones, non erunt nobiles, quia non acceptantur ut nobiles. Ita de his, qui vocantur milites gaudentes»); se ne deduce che i gaudenti pretendevano di essere considerati *nobiles* per il solo fatto di appartenere all'ordine militare della Vergine.

L'esperimento ebbe, però, successo effimero. Se, infatti, inizialmente la nobile milizia della Vergine poté apparire come la soluzione ideale sia per arrivare a una pacificazione tra guelfi e ghibellini sia per cercare una mediazione tra aristocrazia e popolo, ponendo un freno alle prepotenze magnatizie senza mettere in discussione l'egemonia aristocratica sul regime podestarile (in questo senso la reggenza dei gaudenti a Bologna nel 1265 può essere considerato un esempio di buon governo, con le sue disposizioni statutarie in materia di polizia cittadina)²³⁵, già dopo pochi anni l'ordine aveva perso credibilità e prestigio. A ciò aveva sicuramente contribuito la disastrosa esperienza di reggenza di Loderingo e Catalano a Firenze, ove i due frati-podestà, dopo la sconfitta ghibellina di Benevento e la morte di Manfredi, non erano riusciti a pacificare le fazioni cittadine, ma erano stati costretti ad assecondare la politica papale e a favorire la parte guelfa, attirandosi così l'accusa di ipocrisia²³⁶; ma il motivo principale della cattiva reputazione dei gaudenti deve essere riconosciuto nel

²³⁵ Sul buon operato dei due frati reggenti si veda ad es. GOZZADINI 1851, p. 33, e ROVERSI 1965, p. 42.

²³⁶ Come è noto, dopo la battaglia di Benevento papa Clemente IV impose il rientro a Firenze dei guelfi fuoriusciti sei anni prima; Guido Novello, capo della parte ghibellina, fu cacciato dalla città insieme alla guarnigione di cinquecento Tedeschi, i beni dei ghibellini furono confiscati e le loro case distrutte. Sull'atteggiamento dei due frati, sostanzialmente costretti ad accettare le imposizioni del papa, si veda il giudizio, ancora valido, di SALVEMINI 1899, pp. 282 ss.; si legga la chiara sintesi di GATTO 1961, p. 51: «Nel 1266 l'A[ndalò] era a Firenze. La sua presenza in questa città, insieme con quella dell'altro 'frate gaudente' Catalano, non fu, come sulla scorta del Villani han ripetuto numerosi storici, il risultato di un invito da parte dei Fiorentini e ciò ha ampiamente e acutamente dimostrato il Salvemini [...]. Essa fu imposta da Clemente IV, che nel collasso del ghibellinismo italiano succeduto alla battaglia di Benevento vide la possibilità [...] di eliminare ogni influenza ostile in Firenze, senza peraltro avere la parvenza di farlo ed insospettire, con l'aperta e immediata imposizione di elementi guelfi, quel Popolo grasso che, al di fuori del gioco dei partiti, ambiva a dominare la situazione politica. All'uopo vennero scelti l'A[ndalò], ghibellino, e Catalano, guelfo, ai quali Clemente IV il 12 maggio 1266 scriveva che per obbedienza si recassero a Firenze come rettori [...]. Dalle successive e insistenti richieste dei due di andarsene e dal diniego di Clemente IV di acconsentire, il Salvemini ha giustamente tratto la conferma della loro strumentalità nel quadro della politica pontificia». Sull'accusa di ipocrisia ai gaudenti, oltre a DANTE, *Inf.* XXIII, vv. 103-108, «Fрати godenti fummo, e bolognesi; / io Catalano e questi Loderingo / nomati, e da tua terra insieme presi / come suole esser tolto un uom solingo, / per conservar sua pace; e fummo tali, / ch'ancor si pare intorno dal Gardingo», interessante risulta soprattutto GIOVANNI VILLANI, *Nuova Cronica*, VIII, 13: «Onde quegli che reggeano la città di Firenze a parte ghibellina, sentendo nella città il detto subuglio e mormorio, e avendo paura che 'l popolo non si rubellasse contro a' lloro per una cotale mezzanità, e per contentare il popolo, elessono due cavalieri frati godenti di Bologna per podestadi di Firenze, che l'uno ebbe nome messer Catalano de' Malavolti, e l'altro messer Loderigo delli Andalò, e l'uno era tenuto di parte guelfa, ciò era messer Catalano, e l'altro di parte ghibellina. E nota che' frati godenti erano chiamati cavalieri di santa Maria, e cavalieri si faceano quando prendeano quello abito, che 'lle robe aveano bianche e uno mantello bigio, e l'arme il campo bianco e la croce vermiglia con due stelle, e doveano difendere le vedove e' pupilli, e intrametersi di paci; e altri ordini, come religiosi, aveno. E il detto messer Loderigo ne fu cominciatore di quello ordine; ma poco durò, che seguìo al nome il fatto, cioè d'intendere più a godere ch'ad altro. Questi due frati per lo popolo di Firenze furono fatti venire, e misongli nel palagio del popolo d'incontro a la Badia, credendo che per l'onestà dell'abito fossono comuni, e guardassono il Comune di soverchie spese; i quali, tutto che d'animo di parte fossono divisi, sotto coverta di falsa ipocresia furono in concordia più al guadagno loro proprio ch'al bene comune».

Sigillo di Loderingo degli Andalò:
*"S(igillum) fr(atr)is Lotori(n)gi ordini(s) milicie
b(ea)te M(ari)e"*



Sigillo dei frati gaudenti:
*"Sub tuum praesidium Dei gen(etr)ix
Virgo confugimus gaudentes";
"Te et vos in vineam meam ait Domi-
nus (Mathaei vic[esimus])"*

Vergine con il Bambino, ai piedi della quale vi
sono un cavaliere gaudente e S. Ambrogio.



generale declino morale dell'ordine, presto ridottosi al rango, per così dire, di associazione esclusiva e corporativistica, dato che molti *potentes* sceglievano il comodo stato di frate coniugato nella cavalleria gaudente per motivi esclusivamente pratici, allo scopo di garantirsi o procurarsi privilegi o per rifarsi un'immagine rispettabile (si pensi al noto caso di Enrico Scrovegni, committente di Giotto, che doveva il suo ingente patrimonio all'attività di usuraio, attestata anche da Dante [*Inf.* XVII, vv. 64-73], esercitata dal padre Reginaldo)²³⁷.

8.3. *Appendice: origine, evoluzione e significato della formula nobiles et potentes*

La dittologia *nobiles et potentes*, presente nella bolla *Sol ille verus* e nella decretale gregoriana III, v, 37 del *Liber Extra* (*non multos secundum carnem nobiles et potentes elegit*) si modella chiaramente sul versetto 1, 26 della prima lettera ai Corinzi di Paolo, sul quale ci siamo sufficientemente soffermati nel capitolo precedente:

«videte enim vocationem vestram fratres quia non multi sapientes secundum carnem non multi potentes non multi nobiles».

²³⁷ L'esempio di Enrico Scrovegni risulta in qualche modo paradigmatico. Figlio di un 'borghese' enormemente arricchitosi per mezzo dell'usura e poi divenuto padrone di larghi possessi fondiari e immobiliari, Enrico era uno degli uomini più in vista del suo tempo e puntava a divenire signore di Padova. La sua ascesa sociale passa attraverso la costruzione di un sontuoso palazzo sulle rovine dell'anfiteatro romano (Arena) e attraverso l'investitura cavalleresca, da lui celebrata facendosi scolpire una statua sul cui piedistallo spicca, a caratteri cubitali, l'iscrizione, ibrida di latino e volgare, «PROPRIA FIGURA DOMINI ENRICI SCROVEGNI MILITIS DE LARENA». Infine, a evidente completamento e sanzione del processo di 'nobilitazione', Enrico entrò come frate coniugato nella milizia della beata Vergine Maria. A espiatione dei peccati del padre fece costruire la celebre cappella, facendosi raffigurare da Giotto nel *Giudizio universale* dal lato dei salvati dalle pene infernali (tra le quali si scorge, tra l'altro, anche l'usura), nelle vesti di cavaliere gaudente; la magnificenza e la pompa dell'edificio (nel quale lavorò, oltre a Giotto, anche Giovanni Pisano) erano però più appropriate a un edificio celebrativo che a una cappella espiatoria privata, tanto da muovere le vibranti proteste dei vicini frati Eremitani. DANTE, come è noto, pone R(eg)inaldo Scrovegni, padre di Enrico, tra gli usurai di *Inf.* XVII, vv. 64-73: «E un che d'una scrofa azzurra e grossa / segnato avea lo suo sacchetto bianco, / mi disse: – Che fai tu in questa fossa? / Or te ne va; e perché se' vivo anco, / sappi che 'l mio vicin Vitaliano / sederà qui dal mio sinistro fianco. / Con questi Fiorentin son padoano: / spesse fiate mi 'ntronan li orecchi / gridando: 'Vegna 'l cavalier sovrano, / che recherà la tasca con tre becchi!' – ».

Nel passo evangelico i due aggettivi non hanno connotazione positiva, indicando una condizione di prestigio e potenza meramente terreni (*secundum carnem*), cui sovente si associano vanagloria e superbia (cfr. 1, 29, *ut non gloriatur omnis caro in conspectu eius*). In questo senso, l'espressione è utilizzata frequentemente dagli scrittori cristiani; Cesario di Arles ad esempio – come abbiamo già visto – in un sermone si lamenta della superbia di certi aristocratici (*Mala nobilitas, quae per superbiam apud Deum reddit ignobilem*) che, dimenticando l'esempio di Gesù, sdegnano di praticare la lavanda dei piedi ai pellegrini, che conducono vita di santità, e rifiutano persino di ordinare ai propri servitori di farlo al posto loro:

«Hodie, fratres carissimi, audituri sumus evangelistam dicentem, quia cum surrexisset a cena Dominus, posuit vestimenta sua, et praecinxit se linteo, et coepit lavare pedes discipulorum. [...] Sed sunt forte aliqui *viri potentes et nobiles*, sunt aliquae delicatae matronae, quae dedignantur se inclinare usque ad vestigia sanctorum in hoc mundo peregrinantium, et hospitum pedes non solum ipsae non dignantur abluere, sed nec suorum quidem cuiquam ut pro se faciant imperare. Erubescunt forsitan delicatis manibus viri vel mulieres christianae in hoc mundo sanctorum contrectare vestigia, quia hoc natalium praerogativa non patitur. Mala nobilitas, quae per superbiam apud Deum reddit ignobilem. Erubescant ergo *nobiles et potentes* sanctis et peregrinis abluere pedes in hoc saeculo: sed si se non correxerint, plus habent erubescere et dolere, cum ab illorum consortio separati fuerint in futuro»²³⁸.

Al di là della topica associazione con la superbia, la dittologia *nobiles et potentes*, insieme alla forma invertita *potentes et nobiles* e alla variante nominale *nobilitas et potentia* (più libera sintatticamente), nel mondo cristiano finisce per specializzarsi in un'accezione più generale, che potrebbe definirsi socio-politica, a designare, come scrive Cassiodoro, coloro che nella società umana si elevano al di sopra degli altri: «nobiles ac potentes, qui in humano genere [...] eminere noscuntur»²³⁹. Al culmine di questo processo, nei secoli XII e XIII – come documentano molti testi di cronaca, genere particolarmente attento alla realtà sociale e ai rapporti di potere – l'espressione sembra avere assunto la funzione di indicare la classe aristocratica con

²³⁸ *Sermo* 202, 1.

²³⁹ Il concetto è esposto a commento dell'immagine dei 'cedri del Libano' di *Ps* 103, 16: «Cedri autem libani declarant nobiles ac potentes, qui in humano genere tamquam cedri eminere noscuntur» (*Expositio psalmorum*, ps. 103).

specifico riferimento ai suoi costumi e al suo stile di vita cavallereschi. Nella *Historia Compostellana* (XII sec.) si legge *de militibus... qui erant nobiles et potentes*²⁴⁰; Ugo Pittavino, autore del *Chronicon abbatiae Vizeliacensis* (XII sec.), scrive di *nobiles et potentes barones*, vassalli del conte Guglielmo, che molestano e vessano il monastero di Vézelay²⁴¹; Sigeberto di Gembloux († 1112 ca) parla di un aristocratico della Lotaringia, famoso per ricchezze, nobiltà e potenza, che abbandona il cingolo cavalleresco per divenire *miles Christi*: «Hoc tempore clarebat inter nobiles Lotharingiae sanctus Guibertus qui Gemmelacense coenobium fundavit, qui diuitiis, nobilitate et potentia clarus cingulum mundanae militiae deponens cingulo sanctae religionis in monachico habitu se accinxit»²⁴². La formula è impiegata frequentemente nel *Chronicon* di Guglielmo di Tiro (ca 1130-1186), ove designa – come nel caso del conte Guglielmo di Nevers («magnus princeps, nobilis et potens de regno Francorum, cum honesta militia Ierosolimam venit, propositum habens in servitio Christianitatis contra hostes fidei nostre suis expensis militare») ²⁴³ o nel seguente elenco di eminenti condottieri – i *domini* che partecipano alla Crociata in Terrasanta:

«Adheserant porro ei [scil. domino Boamundo, Roberti Guiscardii filio] et eius castris se adiunxerant tam de Italia quam de aliis provinciis *virii nobiles et potentes plurimum*, quorum ad perpetuam memoriam numerum et nomina ex parte comprehendimus: Tancredus, Willelmi marchionis filius, Ricardus de Principa-

²⁴⁰ *Historia Compostellana*, 3, 16: «De militibus autem, qui erant nobiles et potentes, promisit et iuravit, quod eis prestimonia sua, que a se tenebant, omnino auferret et eos a se tamdiu excluderet, donec plenariam iustitiam erga dominum Conpostellanum et suam ecclesiam exsequeretur».

²⁴¹ *Chronicon abbatiae Vizeliacensis*, pars IV, 922: «Inde quidem est quod de pace et utilitate eiusdem monasterii studiosi omnimodis existentes, dilectum filium nostrum subdiaconem Petrum ad nobilitatem vestram transmittimus, magnitudinem vestram per apostolica scripta rogantes, monentes et exhortantes in domino, quatinus ad pacem et utilitatem ecclesiae prescriptae et rerum suarum conservationem et defensionem pro reverentia beati Petri ac nostra modis omnibus intendatis et iam dictum subdiaconem nostrum in hoc audire et etiam exaudire curetis et circumadiacentes nobiles et potentes barones vestros a prescripti monasterii molestiis et iniuriis penitus compescatis».

²⁴² *Chronica*, a. 921. In un passo della *Historia Gothica* l'autore, Rodrigo Jiménez de Rada, introduce le figure di due *magnates*; l'espressione «nobiles et potentes» sembra voler specificare la definizione in senso cavalleresco, dato che si dice che essi, con pieno rispetto del legame vassallatico, hanno in animo di serbare il vincolo di fedeltà nei confronti del loro *dominus* naturale, Ranimiro, che al momento non può assumere il controllo del regno in quanto «monachus et sacerdos»: «Vnde et duo magnates, scilicet, Petrus Ticionis de Catherine et Peregrinus de Castello Acioli, cum essent nobiles et potentes et uellent fidelitatem naturali domino custodire, plurimorum animos a primo proposito reuocarunt, et ut Ranimirum monachum a monasterio euocarent, uigilanti studio procurarunt (*Historia de rebus Hispaniae siue Historia Gothica*, VI, 2). Cfr. anche ibid. IX, 16, «Interim autem aduenit Aluarus Petri de regni magnatibus potens et nobilis, et obsidentibus se adiecit».

²⁴³ *Chronicon*, XX, 3.

tu, filius Willelmi Ferebrachia fratris Roberti Guiscart, Rainulfus, frater eius, Robertus de Anxa, Ermannus de Carni, Robertus de Surda Valle...»²⁴⁴.

Un interessante termine di confronto ai fini di una corretta interpretazione del nostro sintagma è rappresentato dalla *Cronica* di Salimbene de Adam (1221-1287/1288), testo all'incirca coevo alla bolla *Sol ille verus* e, inoltre, prodotto da un autore appartenente alla medesima area 'lombarda' dei fondatori dell'ordine dei gaudenti. Nella *Cronica* l'espressione *nobiles et potentes* risulta costantemente impiegata in relazione all'aristocrazia comunale, secondo le caratteristiche che ci siamo sforzati di riconoscere e distinguere nella prima parte di questo capitolo. Gli uomini definiti come *nobiles et potentes* sono, anzitutto, dei *milites*, cavalieri addobbati, come testimonia il seguente passo relativo alla figura di *dominus Bernardus Rolandi Rubei de Parma*; essi sono provvisti del segno distintivo del cavaliere – la spada – e sono *ad bella doc-*

²⁴⁴ *Chronicon*, II, 13. Cfr. anche XVII, 1, ove l'espressione *nobiles et potentes* è seguita da un nutrito elenco di personaggi, aperto da re Baldovino, proseguito con una serie di alti prelati e chiuso dai nomi di vari condottieri: «Interfuerunt et alii multi nobiles et potentes et digni memoria viri, quorum nomina, prolixitatem declinantes, studiose preterimus. De nostris autem regionibus affuit dominus Balduinus Ierosolimorum rex, inclite indolis adolescens, et cum eo mater eius, prudens et circumspecta mulier, cor habens virile et quolibet consulto principe nichil inferius sapiens, et cum eis dominus Fulcherus patriarcha, dominus Balduinus Cesariensis archiepiscopus, dominus Robertus Nazarenus archiepiscopus, dominus Rorgo Acconensis episcopus, dominus Bernardus Sydoniensis episcopus, dominus Willelmus Beritensis episcopus, dominus Adam Paneadensis episcopus, dominus Geraldus Bethleemita episcopus, Robertus magister militie Templi, Raimundus magister Domus Hospitalis. De laicis vero Manasses regius constabularius, Philippus Neapolitanus, Elinandus Tyberiadensis, Girardus Sydoniensis, Galterus Cesariensis, Paganus dominus regionis que est trans Iordanem, Balianus senior, Hunfredus de Torono, Guido Beritensis et alii multi, de quibus per singula longum nimis est enumerare». In un caso, la formula definisce non tanto un dominus, quanto una *matrona*: «Fuerat predicta comitissa domini Rogeri comitis, qui cognominatus est Bursa, qui frater fuit domini Roberti Guiscardi, uxor, nobilis et potens et dives matrona» (*Chronicon*, XI, 21). Allego alcune altre occorrenze tra le più significative: «Eodem etiam tempore, cum Tyrensiu[m] civitas adhuc ab hostibus detineretur et nostrorum modis omnibus impediret processum, *vir nobilis et potens* et inclite in domino recordationis dominus Hugo de Sancto Aldemaro, qui post dominum Tancredum urbi prefuit Tyberiadensi, quantum locorum distantia permittebat [...] frequentibus et occultis irruptionibus cives molestabat Tyrenses (XI, 5); «Nomen alterius fratrum Gervasius, qui postea fuit electus ad ecclesiam Remensem, alterius Manasses; sororum autem alteram habuit castellanus de Vitriaco, nomine Mahaldem, alteram dominus Herbrandus de Herges, *vir nobilis et potens*, nomine Hodiernam, ex qua natus est Manasses de Herges, quem nos postmodum, tempore domine Milissendis regine, regium vidimus constabularium» (XII, 1); «Porro priusquam civitas aut caperetur aut obsideretur, maxima pars eius dioceseos in potestatem nostrorum devenerat, ita quod omnia montana, que urbi adiacent, tam in castris quam in suburbiis pene usque ad Libanum quidam *nobilis et potens homo*, qui in montibus habitabat, Henfredus videlicet de Torono, iunioris Henfredi, qui postea factus est regius constabularius, pater, usque pene ad quartum vel quintum ab urbe lapidem quiete possidebat, castrum habens in eisdem montibus naturali situ et artificio munitissimum, unde predictis civibus frequentes et subitas inferebat molestias» (XIII, 13); «Sed comite Tripolitano per terras suas illi transitum prohibente, assumpto sibi Anselmo de Bria, nobili viro et fideli suo, usque ad Portum Sancti Symeonis navigio pervenit; ubi occurrentes ei *nobiles et potentes Antiochenorum procures*, in urbem eum introduxerunt, eius imperio subicientes universam regionem» (XIV, 5); «Quorum unus de regno erat, Henfredus de Torono, vir magnanimus, regius constabularius, alter erat *vir nobilis et potens* de principatu Antiocheno, Robertus videlicet de Surda Valle» (XVII, 17); .

tissimi, avendo ricevuto un'educazione e conducendo una vita prettamente militari²⁴⁵ (si osservi che due *milites* sono messi in relazione con la carriera di podestà, carica cui si associa, come sappiamo, la formula cancelleresca di *nobilis et potens*), e posseggono, inoltre, all'interno delle mura cittadine delle dimore consone al loro stato sociale e patrimoniale (*palacia*):

«Et congregatis quibusdam militibus de Parma, inter quos fuit dominus Gerardus de Corigia, quem [bis] potestatem Parme vidi, et dominus Ghibertus de Gente, qui multis annis postea Parmensibus prefuit, et plures alii milites de Parma nobiles et potentes et digni relatu, ivit [*scil.* dominus Bernardus Rubeus] cum eis Placentiam. Et statim imperator forbannivit eos et precepit palatia eorum destrui. Quapropter [timen]tes alii milites, qui erant ex parte eorum, ivērunt post ipsos, [et habita]verunt [cum ipsis in Placentia] bene ducenti milites, omnes tenentes gladios et ad bella doctissimi, nec vidit eos postea imperator, nisi quando in Victoria civitate, quam fecerat, fuit disconfictus et turpiter fugatus ab eis»²⁴⁶.

Tale classe sociale, di fatto residente in città – *in Ytalia... milites et potentes et nobiles in civitatibus habitant*²⁴⁷ –, risulta però avere significative proprietà fondiarie anche nel contado (probabilmente collegate ai legami vassallatici degli antenati con il vescovo), dove i suoi membri (specialmente ghibellini?) mantengono il possesso di dimore fortificate (*castra et fortitudines*):

«[...] nobiles et potentes qui erant in civitate ex parte imperii, statim relicta civitate, diffuderunt se per episcopatum ad castra et fortitudines suas, timentes eas amittere»²⁴⁸.

²⁴⁵ Cfr. anche *Cronica*, p. 710, «Et in servitium Mutinensium iverunt centum milites, cum tribus equis quilibet, de Cremonensibus, et de Parmensibus duo milia peditum et mille milites, et dominus marchio Hestensis de Feraria, et multi milites de civitate Regii, *maiores et potentiores et nobiliores* de civitate Regii, pro honore suo et non pro communi Regino iverunt in servitium Mutinensium», e p. 715, «Item *multi milites potentes et nobiles* mortui fuerunt in dicto bello, scilicet dominus Nicholaus de Baçaleriis, Henrigucius de Gallutiis de Bononia...».

²⁴⁶ *Cronica*, p. 287. Interessante la storia di Bernardo Rubeo di Parma, che seppe sfuggire alle insidie di Federico II interpretando una delle solite sottili allusioni dell'imperatore (sulla passione di Federico per i giochi linguistici, spesso, come in questo caso, ai limiti della crudeltà cfr. GIANSANTE 1998a): «Cum enim quadam die cum imperatore equitaret, et equus suus cespitasset, dixit ei imperator: 'Domine Bernarde, malum equum habetis, sed spero et promitto vobis quod usque ad paucos dies dabo vobis unum meliorem, qui non cespitabit'. Et intellexit dominus Bernardus quod de suspendio patibuli diceret sive furcarum; et inflammatum et indignatum est cor eius contra imperatorem, et absentavit se ab eo» (*Cronica*, p. 287).

²⁴⁷ *Cronica*, p. 420.

²⁴⁸ *Cronica*, p. 273.

Salimbene, infine, utilizza l'espressione per designare specificamente il ceto dirigente di Romagna e *Lombardia*²⁴⁹; notevole è il riferimento a Bologna, con la divisione della classe aristocratica in Geremei guelfi e Lambertazzi ghibellini, tra i quali spicca la figura del capo-fazione (*precipuus*) Castellano degli Andalò:

«Item tam in Romagnola quam in Lombardia multi fuerunt nobiles et potentes, tam ex parte imperii quam Ecclesie, qui essent digni relatu, si boni fuissent et se ipsos et Deum dilexissent. Item in Bononia ex parte Ecclesie dominati sunt Ieremii, ex parte vero imperii Lambertacii. Inter quos fuit precipuus dominus Castellanus de Andalois, sed viliter obiit, quia in bello intestino ceperunt eum Bononienses qui erant ex parte Ecclesie et posuerunt in compedibus in palatio Communis»²⁵⁰.

A proposito del legame tra *nobilitas* e *potentia* e stile di vita cavalleresco, indicativo risulta un episodio della *Legenda maior sancti Francisci* di Bonaventura da Bagnoregio, presente senza significative varianti (almeno dal nostro punto di vista) anche nella *Vita secunda* di Tommaso da Celano e nella *Legenda Perusina*²⁵¹. Francesco, di ri-

²⁴⁹ In un caso l'espressione viene utilizzata in relazione alle donne aristocratiche di Parma: «Et cum disponderet imperator civitatem Parmensem totaliter destruere et eam transferre ad Victoriam civitatem, quam fecerat, atque in Parma destructa in signum rebellionis et sempiterni opprobrii et exempli salem seminare in sterilitatis signum, cognoscentes hoc *mulieres Parmenses, maxime divites, nobiles et potentes*, totaliter se contulerunt ad beatam Virginem deprecandam ut civitatem suam Parmam a Friderico et ab aliis inimicis penitus liberaret, eo quod nomen et vocabulum suum in matrice ecclesia a Parmensibus in reverentia maxima habebatur» (*Cronica*, p. 282).

²⁵⁰ *Cronica*, p. 536. Sulla nobile famiglia degli Andalò si rimanda ancora a CRISTIANI 1958.

²⁵¹ Il testo di Bonaventura è piuttosto aderente a quello di Tommaso da Celano (ove l'episodio narrato è registrato sotto il *titulus* «De fratre cuius cordis abscondita scivit»), mentre il testo della *Legenda Perusina* appare linguisticamente più «grezzo» e semplificato; si veda la proposizione «Non aequiparabantur parentes istius ad meos», preceduta dalla precisazione «qui erat de magna parentela et potenti», al posto della più pregnante notazione sociale di BONAVENTURA «Non de pari ludebant parentes huius et mei» (in TOMMASO DA CELANO «Non ludebant de pari parentes huius et mei»). Trascrivo di seguito entrambi i brani. TOMMASO DA CELANO, *Vita secunda sancti Francisci*, II, 31: «Eo tempore cum reverteretur sanctus de ultra mare socium habens fratrem Leonardum de Assisio contigit eum itinere fatigatum et lassum parumper asinum equitare. Subsequens autem socius et ipse non modicum fessus coepit dicere intra se humanum aliquid passus: 'Non ludebant de pari parentes huius et mei. En autem ipse equitat ego pedester asinum duco'. Hoc illo cogitante protinus de asino descendit sanctus et ait: 'Non frater, non convenit – inquit – ut ego equitem, tu venias pedes, *quia nobilior et potentior in saeculo me fuisti?*'. Obstupuit illico frater et rubore suffusus deprehensum se cognovit a sancto. Procidit ad pedes eius et lacrimis irrigatus nudum cogitatum exposuit veniamque poposcit». *Legenda seu compilatio Perusina*, 30: «Quodam tempore ibat beatus Franciscus cum quodam fratre spirituali de Assisio qui erat de magna parentela et potenti. Beatus Franciscus quia debilis homo erat et infirmus equitabat in quodam asino. Frater ille fatigatus ex itinere coepit cogitare intra se dicens: 'Non aequiparabantur parentes istius ad meos et ecce modo iste equitat et ego vado retro post ipsum tangendo bestiam fatigatus'. Et haec eo cogitante statim beatus Franciscus descendit de asino dicens ad eum: 'Frater non est aequum neque conveniens quod ego equitem et tu vadas pedes, *quia nobilior et potentior in saeculo me fuisti?*'. Et stupefactus et verecundatus est frater et cum lacrimis procidit ad pedes eius et confessus est cogitationem suam et dixit inde culpam suam. Et admiratus est valde sanctitatem eius quod statim cognovit cogitationem suam».

torno dall'Oriente con il confratello Leonardo di Assisi, affaticato e stanco si fa trasportare a dorso d'asino; il compagno di viaggio, parimenti stanco, nel vedere ciò si scopre a pensare, con involontario riflusso di orgoglio aristocratico, che secondo le regole sociali sarebbe Francesco a dovere andare a piedi, mentre lui avrebbe diritto di *equitare*: i suoi familiari e quelli del santo (figlio, come è noto, di un ricco mercante), infatti, *non de pari ludebant*, ossia – potremmo tradurre con una certa approssimazione – ‘non torneavano da pari’, non avevano la medesima qualifica cavalleresca²⁵² (il *ludus* è infatti il torneo, con procedimento semantico verosimilmente analogo a quello per cui gli *histriones* sono i cavalieri addobbati); Francesco allora, ‘leggendo nel pensiero’ a Leonardo, immediatamente discende dall'asino e offre la cavalcatura al compagno, riconoscendogli di essere stato nel mondo (*in saeculo*), effettivamente, *nobilior et potentior*:

«Eo quoque tempore quo revertebatur de ultra mare socium habens fratrem Leonardum de Assisio contigit eum fatigatum et lassum parumper asellum conscendere. Subsequens autem socius et ipse non modicum fessus coepit dicere intra se humanum aliquid passus: ‘Non de pari ludebant parentes huius et mei. En ipse equitat et ego pedestes asinum eius duco’. Haec illo cogitante protinus de asino descendit vir sanctus et ait: ‘Non frater convenit ut ego equitem, tu venias pedes, quia *nobilior et potentior in saeculo me fuisti*’. Obstupuit illico frater et rubore suffusus, deprehensum se recognoscens, procidit ad pedes ipsius et lacrimis irrigatus nudum exposuit cogitatum veniamque poposcit»²⁵³.

Il passo della *Legenda* è interessante anche perché la forma comparativa *nobilior et potentior* rimanda alla possibilità di una certa gradualità del concetto, già rilevata ad esempio da Tabacco – come abbiamo visto – nello studio sulla nobiltà di Arezzo (nei documenti aretini è presente infatti, oltre alla formula *nobiles et potentes*, anche quella *nobiliores et potentiores*)²⁵⁴, ma presente anche nel *De amore* di Andrea Cappellano, che prevede la distinzione tra locutori *nobiles*, *nobiliores* e *nobilissimi*.

È da rilevare, inoltre, che l'espressione *nobiles et potentes* compare, oltre che nelle carte, anche nella legislazione antimagnatizia duecentesca e trecentesca di vari co-

²⁵² L'episodio è analizzato anche da GASPARRI 1992, p. 48.

²⁵³ *Legenda maior sancti Francisci*, XI, 8.

²⁵⁴ TABACCO 1974. Cfr. sopra.

muni italiani, in particolare emiliani (Parma, Modena, Bologna, oltre alla toscana Pisa), come attesta la documentazione raccolta dalla Fasoli in suo ormai classico saggio²⁵⁵; tale presenza è però da giudicare meno significativa rispetto alle testimonianze addotte in precedenza, sia perché in molti casi essa travalica i limiti temporali della nostra ricerca (e, come sappiamo, tra XIII e XIV secolo uno scarto di pochi anni può determinare radicali mutamenti sociali e politici, che si riflettono sugli usi linguistici), sia perché nel momento in cui i comuni di Popolo si danno una legislazione antimagnatizia non vi è più necessità di distinguere tra nobiltà cavalleresca e nuova aristocrazia del denaro, ormai ugualmente armata, prepotente e violenta; sicché l'uso dell'espressione *nobiles et potentes* può risultare l'effetto della *vis* nomenclatoria con cui il Popolo cerca di definire l'essenza della qualità di magnate, perché non sfugga alle proprie severe prescrizioni²⁵⁶.

Maggiormente degno di nota, in quanto direttamente collegato all'ambito della curia papale, è invece un passo del testo del I Concilio ecumenico di Lione del 1245, nel quale si esortano i *nobiles et potentes* dell'esercito cristiano, forse volutamente distinti da coloro che sono semplicemente *divitiis abundantes*, a evitare le spese inutili e superflue, in special modo quelle legate ai banchetti (*in comessionibus et conviviis*) – ritualità tipica della *curia* cortese; si pensi anche al passo di Salimbene sui frati gaudenti e le loro *magnas expensas et largas*, fatte *in multis vanitatibus et comessionibus et comedendo cum histrionibus*, in cui viene stigmatizzato un costume tipicamente nobiliare e cavalleresco –, destinando quel denaro a favore dei religiosi, in cambio di indulgenze:

«Nobiles quidem et potentes exercitus ac omnes divitiis abundantes piis praelatorum monitis inducantur ut intuitu crucifixi pro quo crucis signaculum assumpserunt ab expensis inutilibus et superfluis sed ab illis praecipue quae fiunt in comessionibus et conviviis abstinentes eas commutent in personarum illarum subsidium per quas Dei negotium valeat prosperari et eis propter hoc iuxta praelatorum ipsorum providentiam peccatorum suorum indulgentia tribuantur»²⁵⁷.

²⁵⁵ FASOLI 1939, pp. 241 n., 265 (Pisa), 283 (Parma), 285-286 (Modena), 289 (Bologna).

²⁵⁶ Cfr. ancora FASOLI 1939.

²⁵⁷ *Concilium Lugdunense* I, a. 1245, series II, constitutio 5.

Al termine di questa breve disamina mi sembra possa dirsi confermato che la formula *nobiles et potentes* della bolla *Sol ille vernus* indica, secondo l'uso dell'epoca, la classe sociale definibile come *militia vel nobilitas*, cioè l'aristocrazia cavalleresca in quanto ceto egemone – almeno fino a tutto il settimo decennio del XIII secolo – della realtà comunale italiana. Tuttavia, mi pare che l'espressione possa fare allusione anche al testo ideologico di riferimento di tutte le confraternite militari, cioè il *Liber ad milites Templi de laude novae militiae* di Bernardo di Chiaravalle, nel quale il santo aveva celebrato l'istituzione dell'ordine cavalleresco dei Templari in quanto 'nuova e mai sperimentata tipologia di milizia' (*novum... militiae genus, et saeculis inexpertum*)²⁵⁸. Nel presentare il templare come una sintesi del perfetto cavaliere, che si batte con la sola forza fisica (*solis viribus corporis*) contro nemici di carne e sangue, e del monaco, che lotta con la forza d'animo (*animi virtute*) contro vizi e demoni, Bernardo scrive:

«Ceterum cum uterque homo suo quisque gladio *potenter* accingitur, suo cingulo *nobiliter* insignitur, quis hoc non aestimet omni admiratione dignissimum, quod adeo liquet esse insolitum?»²⁵⁹.

In sostanza, i templari risultano 'potenti' in quanto cinti delle armi secolari e di quelle spirituali, e sono 'nobili' perché insigniti tanto del cingolo cavalleresco, che connota la nobiltà *in saeculo*, quanto – è il noto tema ambrosiano della *nobilitas sacerdotum* – del *cingulum* che fa di loro dei *milites Christi*. Si tratta dunque, nell'ottica di Bernardo, di una sorta di 'aristocrazia dell'aristocrazia', che assomma alle prerogative nobiliari (*potentia* e *militia*) la dignità della vita religiosa. A questo modello guardano, nel 1261, i fondatori della milizia della Vergine: la formula *nobiles et potentes* prepara

²⁵⁸ *Liber ad milites Templi de laude novae militiae*, 1.

²⁵⁹ Ibid. Riporto il brano completo: «Novum, inquam, militiae genus, et saeculis inexpertum, qua gemino pariter conflictu atque infatigabiliter decertatur, tum adversus carnem et sanguinem, tum contra spiritualia nequitiae in caelestibus. Et quidem ubi solis viribus corporis corporeo fortiter hosti resistitur, id quidem ego tam non iudico mirum, quam nec rarum existimo. Sed et quando animi virtute vitiis sive daemoniis bellum indicitur, ne hoc quidem mirabile, etsi laudabile dixerim, cum plenus monachis cernatur mundus. Ceterum cum uterque homo suo quisque gladio *potenter* accingitur, suo cingulo *nobiliter* insignitur, quis hoc non aestimet omni admiratione dignissimum, quod adeo liquet esse insolitum? Impavidus profecto miles, et omni ex parte securus, qui ut corpus ferri, sic animum fidei lorica induitur. Utrisque nimirum munitus armis, nec daemonem timet, nec hominem».

dunque la trasformazione e l'elevazione della milizia secolare urbana, di cui i promotori dell'ordine sono importanti esponenti, in *militia Christi*.

PARTE TERZA

Al cor gentil rempaira sempre amore

CAPITOLO 9

Nobiltà e polemica antiguittoniana: la canzone *Al cor gentil*

9.1. *La questione della nobiltà*

La ricognizione compiuta nei capitoli precedenti ci consente di affrontare finalmente il problema della definizione del concetto di nobiltà in *Al cor gentil* con un'adeguata cognizione della situazione storica, culturale e letteraria in cui maturò l'intervento guinizzelliano, evitando il rischio di accumulare *auctoritates* in modo disorganico¹. Tuttavia, se l'indagine condotta sulla letteratura cristiana potrà essere messa meglio a frutto nello studio – al quale sto lavorando – della concezione dantesca della nobiltà, quale emerge dalla canzone *Le dolci rime* e dal relativo commento approntato nel *Convivio*, le altre analisi ci aiutano invece a contestualizzare con maggior sicurezza l'intervento di Guinizzelli, fornendo delle basi più sicure al processo di interpretazione dei suoi versi, tanto liquidi sul piano della lingua quanto (programmaticamente) enigmatici su quello dei concetti.

¹ Come si è evidenziato, il tema della nobiltà presenta tali e tante sfumature che ogni citazione necessita di essere contestualizzata (si è osservato, ad esempio, che persino una nozione apparentemente banale come quella di *'nobilitas* ontologica' dell'uomo si rivela un concetto estraneo ai primi autori cristiani, compiutamente sviluppato e accettato solo nel basso medioevo).

9.1.1. Nobiltà e gentilezza

In via preliminare, è opportuno fornire alcuni chiarimenti lessicali. Come abbiamo visto, i termini latini per definire la nobiltà sono generalmente *nobilitas* e *nobilis* e, quando si intende insistere sul concetto di ‘generazione’, tanto nel significato ristretto della schiatta quanto in quello allargato dell’intera stirpe umana, *generositas* e *generosus* (non a caso il concetto di nobiltà ontologica è inizialmente espresso dal termine *generositas*, e solo molto più tardi, per sovrapposizione para-sinonimica, da *nobilitas*). Guinizzelli utilizza nella canzone, regolarmente, *gentilezza* e *gentil(e)*, espressione volgare che traduce perfettamente il concetto latino di *nobilitas*, a confronto del quale accentua forse, per via dell’etimo, l’idea di discendenza rispetto a quella di notorietà (*gentiles* sono infatti coloro che appartengono a determinate *gentes*)². Una conferma della sostanziale sovrapponibilità dei concetti di *nobilitas* e gentilezza ci viene fornita *a posteriori* da Dante:

«gentilezza o ver nobilitade (che per una cosa intendo)»³.

A questo proposito risulta significativo anche un passo del *Tresor* di Brunetto Latini, di cui abbiamo già discusso, nel quale gli aggettivi *nobles* e *gentil* sono impiegati alla stregua di sinonimi:

«Et quant il [*scil.* li hom] si est eslevés donc il est nobles, lors est il gentil et de très haute nature».

(II, 54, 7)

Unanime è anche la tradizione provenzale, che utilizza *gentilesa* e *gentils*; fa eccezione Sordello, che nell’*Ensenhamen* introduce i termini *noblesa* e *nobles* allo scopo di opporre la nobiltà interiore alla nobiltà di stirpe, resa – in modo etimologicamente corretto – con *gentilesa* e *gentils*, recuperando di fatto la distinzione latina tra *nobilis*

² Nel latino medievale i *gentiles* indicano però generalmente, come è noto, i ‘pagani’, perché in epoca tardo-antica i membri delle famiglie più importanti, senatorie ed equestri (*gentes*), erano rimasti più legati ai culti tradizionali.

³ *Convivio*, IV, xiv, 5.

(‘noto, o notevole, a buon diritto’) e *generosus* (‘di buona generazione’); in questo specifico caso, *nobles* e *gentils* non costituiscono dunque, a differenza del *Tresor*, coppia sinonimica:

Per qu'es tot, qui que plaza o tire,
 en *noble* cor, qui'n vol ver dire,
 lo be[s] que om fai tota via,
 de qualque *gen* que mogutz sia.
 Donx non pot om dir que *noblesa*
 mova de sola *gentilesa*,
 que'l *gentilz* es soven malvatz,
 e'l borges valenz e presatz:
 pero *nobles* cors e *gentils*
 es de totz bos faiz signorils.

(vv. 631-640)

Nella canzone di Guinizzelli il significato di *gentile* è poi ulteriormente confermato dall'opposizione con *vile*, termine di cui *nobilis*, come si ricorderà, costituirebbe secondo l'etimologia isidoriana l'esatto contrario, anzi propriamente la negazione (*Nobilis, non uilis...*)⁴. Ciò avviene due volte: nella seconda stanza («Foco d'amore in *gentil* cor s'aprende / come vertute in petra preziosa; / .../ poi che n'à tratto fòre / per sua forza lo sol ciò che li è *vile*, / stella li dà valore», vv. 11-12; 15-17) e nella quarta («Fere lo sol lo fango tutto 'l giorno: / *vile* reman, né 'l sol perde calore; dis' omo alter: 'Gentil per sclatta torno'; / lui semblo al fango, al sol *gentil* valore», vv. 31-34), mentre nella terza stanza a *gentile* viene opposto l'aggettivo *pravo* («Amor per tal ragion sta 'n cor *gentile* / ... ; / così *prava* natura / recontra amor come fa l'aigua il foco», vv. 21; 25-26).

9.1.2. *Tradizione dittatoria e fonti dottrinali, moralistiche, podestarili*

⁴ *Etymologiae*, X, 184.

Ciò detto, possiamo passare a un'analisi più dettagliata di quanto Guinizzelli afferma sul tema della nobiltà. Anzitutto, degno di nota è l'*exordium* cosmologico della canzone:

Al cor gentil rimpaira sempre amore
come l'ausello inselva i'lla verdura;
né fe' amor anti che gentil core,
né gentil core anti ch'amor, Natura:
ch'adesso con' fu 'l sole,
sì tosto lo splendore fu lucente,
né fu davanti 'l sole;
e prende amore in gentilezza loco
così propriamente
come calore in clarità di foco.

(vv. 1-10)

La tipologia dell'esordio richiama una modalità retorico-giuridica che abbiamo già incontrato in altri testi-manifesto, in special modo di ambito bolognese, nei quali l'argomento cosmologico è invocato nell'area proemiale allo scopo di fornire, in assenza di una giustificazione giuridica, un fondamento metafisico alla nozione di nobiltà di volta in volta proposta e alle pretese di egemonia ad essa collegate. Si ripensi ai testi analizzati nel capitolo precedente, i cui *exordia* sembrano seguire una specifica e affermata tradizione dittatoria, risalente almeno al prologo del federiciano *Liber Augustalis* (1231). Né minor interesse riveste il tema della Natura produttrice, invocato da Guinizzelli ai vv. 3-4, «né fe' amor anti che gentil core, / né gentil core anti ch'amor, Natura», probabilmente dipendente dalla coeva riflessione giuridica sul concetto stesso di Natura⁵. In questo senso, l'intervento di Guido si discosta sensibilmente dai componimenti provenzali in cui era stato già affrontato il tema della nobiltà, nei quali è a volte possibile ritrovare una sorta di ricostruzione mitica della nascita della *gentilesa*, come in *Mot era dous e plazens* di Guiraut de Bornelh⁶ o in *Qan*

⁵ Cfr. FANTINI 1988, citato da ROSSI 2002, p. 32. Il tema della Natura produttrice è presente, come abbiamo visto nel cap. 8, anche nel *Liber Paradisus* (Prologo di Porta Procola, «et idcirco valde utiliter agitur si homines quos ab initio natura liberos protulit et creavit et ius gentium servitutis iugo subposuit...») e negli Statuti del 1288 («Varia nature productio humani generis ab heditioe principii quelibet pari dignitate generositatis et prelatore ditabat»).

⁶ *BdT* 242, 23 (LXXII ed. SHARMAN; LXIV ed. KOLSEN).

cuit chantar, eu plaing e plor di Falquet de Romans⁷, ma in cui il problema non è mai affrontato dal punto di vista cosmologico o metafisico⁸.

La riflessione dello *index* Guinizzelli sul concetto di nobiltà rivela inoltre il ricorso a fonti letterarie definibili come dottrinali e moralistiche, quali poteva utilizzare e conoscere un intellettuale che avesse frequentato o frequentasse lo *studium* bolognese⁹ o che avesse dimestichezza e consuetudine con la cosiddetta letteratura podestarile, vale a dire quella letteratura sorta allo scopo di fornire un'adeguata formazione alla nuova figura del podestà professionale (ma anche della sua *curia* di funzionari, in particolare giudici)¹⁰. Si rammenti a questo proposito che il padre di Guido, Guinizzello, dopo avere ricoperto numerose cariche del comune di Bologna, era stato nel 1266 podestà di Narni; inoltre, la famiglia Guinizzelli aveva sviluppato, per via della frequentazione del mondo giuridico e universitario, un solido legame con i *de Libris*¹¹, famiglia di cui faceva parte Matteo, autore delle *Arringhe*, altro testo di *ars concionandi* destinato ai podestà¹².

Senza entrare nel merito della dialettica aristotelica *potentia* / *actus* sviluppata nella seconda stanza, e già a suo tempo analizzata a fondo da Mario Casella¹³, si intende portare l'attenzione sul v. 38, «sed a vertute non à gentil core», che rivela una probabile dipendenza dall'ormai ben noto luogo dell'epistola 44 di Seneca, in cui il filosofo afferma che è nobile colui che è per natura ben disposto alla virtù: «Quis est

⁷ BdT 156, 11.

⁸ BdT 242, 75 (LXXIII ed. SHARMAN; LXIII ed. KOLSEN). L'unico fugace accenno a una prospettiva cosmologico si può forse cogliere in due versi del sirventese *Solatz, ioy e chantar* dello stesso Guiraut, «Quar Dieus als plus preztatz / donet las heretatz».

⁹ I documenti testimoniano che Guinizzelli commercia volumi di diritto ad uso universitario; si tratta di un Inforziato e un Digesto *cum apparatu domini Accursi*, cioè commentati dall'insigne giurista Accorso; cfr. ORIOLI 1907, p. 200; ROSSI 2002, p. XLVII.

¹⁰ Si tratta di opere come l'*Oculus pastoralis*, il poemetto *De regimine et sapientia potestatis* di ORFINO DA LODI, il *Liber de regimine civitatum* di GIOVANNI DA VITERBO, il terzo libro del *Tresor* di BRUNETTO LATINI, ma anche i *Sermones* di ALBERTANO DA BRESCIA e, soprattutto, il trattato *De arte loquendi et tacendi* dello stesso Albertano. Per maggiori dettagli su queste opere si rimanda a ARTIFONI 1986 e 1993; si legga in particolare quanto ARTIFONI (1993, p. 77) afferma sulla cultura di Albertano, il cui dettato «si appoggia a un tessuto di *auctoritates* che è solo in parte scritturale, perché in larga misura fa spazio alla cultura che Albertano condivideva con i suoi colleghi, fitta di richiami al Panfilo, a Seneca, al Digesto, alle sentenze di Publio Siro, a Martino da Braga, ai *Disticha Catonis* e così via».

¹¹ Sulla figura di Guinizzello e sui rapporti con i *de Libris* si veda ANTONELLI 2002, pp.29-30.

¹² VINCENTI 1974.

¹³ CASELLA 1943; cfr. anche ROSSI 2002, p. 31.

generosus? *Ad virtutem* bene a natura compositus»¹⁴; si tratta di un passo molto citato nelle enciclopedie medievali, che Guinizzelli avrebbe potuto leggere, ad esempio, anche nella *Summa virtutum ac vitiorum* di Guglielmo Peraldo o, tradotto in francese, nel *Tresor* di Brunetto Latini¹⁵. Inoltre, come notava Maria Corti, nella stessa quarta stanza di *Al cor gentil* l'immagine del sole e del fango parrebbe rimandare a un passo di un'altra diffusa opera enciclopedica, il *Communiloquium* di Giovanni Gallense¹⁶, in cui l'autore paragona i discendenti che degenerano rispetto ai nobili predecessori ai *loca sordida* illuminati dal sole¹⁷. Infine, nei medesimi versi della canzone è forse possibile leggere in filigrana anche l'influenza di Boezio: Guinizzelli paragona il *gentil valore*, la 'virtù della nobiltà' (si osservi che il sintagma annuncia la successiva associazione tra *gentil core* e *vertute*) al sole e il discendente degenerare al fango, che è sì illuminato dai raggi solari ma non ne possiede effettivamente né il *calore* né lo *splendore*; similmente, l'autore della *Consolatio* aveva definito il titolo di nobiltà (si tratta del passo del libro III di cui ci siamo ampiamente occupati nel capitolo 4) una *claritudo* che appartiene agli avi, incapace però di rendere davvero *splendidum* l'erede indegno¹⁸.

È chiaro che una simile prospettiva, con tutta la rete di possibili fonti – universitarie, enciclopedistiche, 'podestarili' – che le sta alle spalle, tende ad allontanare e isolare l'intervento di Guinizzelli, pur nato in uno specifico contesto giuridico e comunale in cui il tema era di scottante attualità, dai coevi e particolaristici tentativi bolognesi di definizione del concetto di nobiltà, inesorabilmente legati al progetto di

¹⁴ Come si ricorderà (v. sopra), notevole risulta la corrispondenza terminologica tra la *sententia* senecana e il *fram.* 535 Kock di MENANDRO, «ὁς ἂν εὖ γεγωνὼς ἢ τῇ φύσει πρὸς τὰγαθὰ, καὶ Αἰθίοψ ἢ, μήτερ, ἔστιν εὐγενής» (*generosus* rimanda a εὐγενής, *a natura* a τῇ φύσει, *bene compositus* a εὖ γεγωνὼς, *ad virtutem* a πρὸς τὰγαθὰ), mentre la scelta di utilizzare *generosus* invece di *nobilis* dipende probabilmente dalla distinzione operata da ARISTOTELE nella *Retorica* (II, 15, 22-25 [1390 b]) tra εὐγενής, 'nobile di nascita', e γενναῖον, 'nobile d'animo'.

¹⁵ *Summa virtutum ac vitiorum*, II xxix, 1; *Tresor*, II, 54, 8: «Seneques dist, ki est nobles? celui ki est par nature establis a vertus». Il passo di SENECA e la sua diffusione mi convincono del fatto che la giusta divisione del verso sia quella di CONTINI 1960, «sed a vertute non à gentil core», e non quella recentemente proposta da ROSSI 2002, «se da vertute non à gentil core» (complemento di origine).

¹⁶ CORTI 1959, p. 73.

¹⁷ *Communiloquium*, III, dist. III, cap. I, p. 96: «Hinc et quidem sapiens ait quod non viventes secundum nobilitatem parentum, sed sub umbra eorum, sunt similes locis sordidis, sole illuminati».

¹⁸ *Philosophiae consolatio*, III, pr. 6: «Iam uero quam sit inane, quam futile nobilitatis nomen, quis non uideat? Quae si ad claritudinem refertur, aliena est; uidetur namque esse nobilitas quaedam de meritis ueniens laus parentum. Quodsi claritudinem praedicatio facit, illi sint clari necesse est qui praedicantur; quare splendidum te, si tuam non habes, aliena claritudo non efficit. Quodsi quid est in nobilitate bonum, id esse arbitror solum, ut imposita nobilibus necessitudo uideatur ne a maiorum uirtute degeneret».

una parte politica di autopromozione e legittimazione del proprio ruolo egemonico, avvicinando piuttosto la tesi di *Al cor gentil* alla visione intellettualistica ed universalistica della *nobilitas* come conseguenza della *virtus*, quale era stato elaborato dagli autori delle enciclopedie moralistiche duecentesche (Guglielmo Peraldo, Vincenzo di Beauvais, Giovanni Gallense) nel loro sforzo di anteporre alle singole, concrete soluzioni etico-sociali la superiore validità della speculazione e della verità filosofica. Tale soluzione, del resto, è perfettamente coerente con la formazione culturale e professionale dello *index* Guinizzelli, il quale, ben conscio del fatto che le *auctoritates* giuridiche non fornivano alcuna definizione specifica del concetto, non poteva certo optare per una formalizzazione di tipo storico-sociale della *gentilezza*: se il diritto non aveva potuto dare universalità alla nozione di *nobilitas*, allora il vero fondamento del concetto doveva essere ricercato, necessariamente, in una categoria extra-storica, cioè etica o metafisica.

Vero è però che, rispetto alle riflessioni degli enciclopedisti, in Guinizzelli la nobiltà non è immediatamente messa in relazione con la *virtus*, né il riferimento al passo di Seneca – *auctoritas* molto presente non solo nella letteratura enciclopedica, ma anche in quella podestarile¹⁹ (anch'essa a suo modo enciclopedica, fino al caso-limite del *Tresor*) – comporta un adeguamento servile al modello stesso, che viene invece rielaborato originalmente. La *vertute* (almeno come significante, ché nel significato essa viene sussunta nel più ampio concetto di 'amore-gentilezza') perde quindi in *Al cor gentil* il ruolo centrale nella determinazione della *nobilitas* che aveva nel testo del filosofo di Cordova; se, infatti, nella prospettiva stoica di Seneca²⁰ è considerato nobile colui che è 'per Natura' (*a natura*; *par nature* in Brunetto) predisposto alla virtù, in Guinizzelli la *gentilezza* consiste in una naturale attitudine del *cor* a concepire e accogliere amore («né fe' amor anti che gentil core, / né gentil core anti ch'amor, *Naturæ*»), che solo in un secondo momento finisce per coincidere con una predisposizione dell'animo alla virtù («sed a vertute non à gentil core»), in base a un procedi-

¹⁹ L'osservazione è di ARTIFONI 1993, p. 77.

²⁰ La speculazione di Seneca sul tema della nobiltà, della quale ci siamo occupati nel capitolo 3, costituisce il fondamento filosofico classico su cui può innestarsi la riflessione cristiana.

mento logico che rivela la propria dipendenza dal modello culturale cortese, rimandando all'essenza più pura del concetto di *fin'amor*.

Gentilezza, amore, vertute: la teoria di Guinizzelli appare chiara. La nobiltà consiste (nel senso che 'coincide', non che 'è determinata')²¹ nella naturale predisposizione ad amore (attualizzata, si spiega nella seconda stanza, dall'influsso della donna)²², che a sua volta si identifica con una naturale predisposizione del cuore, anzi del cuore nobile – il cerchio si chiude – alla virtù.

9.1.3. *La tradizione trobadorica*

Oltre alle fonti dottrinali e moralistiche, la canzone di Guinizzelli rivela un legame profondo anche con la tradizione trobadorica, tanto a livello dei materiali verbali quanto sul piano ideologico. L'influenza dei testi provenzali è evidente soprattutto nella quarta stanza, in cui, posti i fondamenti filosofici e 'cosmologici' alla trattazione del tema (stanze I-III), Guinizzelli si sofferma, come già avevano fatto alcuni trovatori nei loro sirventesi, sull'aspetto strettamente storico-sociale del concetto di *gentilezza*. È forse questa la ragione per cui in questa sezione del testo non compare il riferimento alla consustanzialità di *amore* e *cor gentil* (data, a questo punto, per scontata), ma solo il secondo elemento della coppia, cui è attribuita ora, come si è detto, non più la predisposizione naturale ad amore, ma al suo 'omologo' *vertute*:

Fere lo sol lo fango tutto 'l giorno:
vile reman, né 'l sol perde calore;
dis' omo alter: 'Gentil per sclatta torno';
lui semblo al fango, al sol gentil valore:
ché non dé dar om fé
che gentilezza sia fòr di coraggio,
in dignità d'ere',

²¹ Come si legge nella prima stanza, tra nobiltà e amore esiste un rapporto di consustanzialità, non di causalità.

²² Vv. 11-20: «Foco d'amore in gentil cor s'apprende / come vertute in petra preziosa, / che da la stella valor no i discende / anti che 'l sol la faccia gentil cosa; / poi che n'à tratto fòre / per sua forza lo sol ciò che li è vile, / stella li dà valore: / così lo cor ch'è fatto da natura / asletto, pur, gentile, / donna a guisa di stella lo 'nnamora».

sed a vertute non à gentil core,
com' aigua porta raggio
e 'l ciel riten le stelle e lo splendore.

(vv. 31-40)

Particolarmente significativa risulta la parola-rima *ere'*, vero *unicum* della poesia delle Origini²³, la cui presenza si giustifica proprio alla luce del dibattito trobadorico sulla nobiltà; come abbiamo osservato nel capitolo 6, infatti, nei componimenti provenzali dedicati al tema della *gentilesa* ritorna come costante la presenza in sede di rima di termini derivati dalla radice (*h*)*eret-*, da Guiraut de Bornelh (*heretatz*, *eretatie*) a Arnaut Maruelh (*heretar*) a Falquet de Romans (*eritage*) a Dalfi d'Alvernha (*eretatge*)²⁴. Si tratta di una spia testuale forte che, rimandando a un preciso sistema di componimenti, intende inserire *Al cor gentil* nel solco di un'autorevole tradizione. Anche più interessante si rivela la presenza del sintagma *cor gentil* / *gentil core*, chiaramente ricalcato sull'espressione *gentil coratge* (autentico *hapax* della letteratura provenzale) utilizzata da Dalfi d'Alvernha nella tenzone con Perdigo, in rima proprio con *eretatge*:

Perdigo, *gentil coratge*
fant los gentils e'ls ioios,
e' il *gentilesa* de ios
no val mas a *eretatge*,
car tuich fom d'una razitz²⁵.

(*Perdigo, ses vassalatge*, vv. 19-23)

[Perdigo, nobili cuori rendono (gli uomini) nobili e cortesi, e la nobiltà di sangue nei discendenti non vale di più (di quella d'animo) nella trasmissione dell'eredità, perché tutti abbiamo avuto origine da una stessa radice].

Il riferimento al testo di Dalfi assume uno speciale rilievo, perché proprio nei versi del conte di Clermont è già presente, *in nuce*, la tesi della sostanziale identifica-

²³ Lo spoglio della *LIZ* evidenzia solo un *erede* in GUITTONE, non in rima (son. *Solament'è virtù che debitore* [140], v. 22, «a chi figlio ed erede ed è messere»), e un *eredi* in CINO DA PISTOIA (canzo. *Deh, quando rivedrò 'l dolce paese* [165], vv. 22-24, «Riguarda ciascheduno: / tutti compar' li vedi, / degni de li antichi viri eredi»). Sulla rima tronca *fè* / *ere'* cfr. MENICHETTI 1993, p. 560.

²⁴ Fanno eccezione i versi dedicati al tema della nobiltà da SORDELLO nell'*Ensenhamen* (vv. 613-640).

²⁵ *Perdigo, ses vassalatge*, vv. 19-23. Oltretutto, come abbiamo già osservato nel capitolo sulla letteratura trobadorica, Guinizzelli sembrerebbe riprendere nella propria canzone, e in particolare nella quarta stanza, anche altri termini-chiave dei versi di Dalfi, come suggeriscono i confronti *gentilezza* / *gentilesa*, *coraggio* / *coratge*, *ere'* / *eretatge*.

zione di nobiltà, amore e virtù; come già aveva fatto Andrea Cappellano nel *De amore*, Dalfi istituisce infatti un forte nesso tra i concetti di amore e nobiltà, proponendo una visione non ereditaria, ma etica della *gentilesa* e sostenendo, quindi, la potenziale uguaglianza degli uomini (discendenti tutti, sul modello dell'*unus stipes* del *De amore*, da una medesima *razitʒ*) di fronte alla *fin'amor*, la quale risulterebbe così del tutto indipendente dall'appartenenza dell'amante alla classe sociale dei *cavaliers*²⁶.

Un saldo legame ideologico con la tradizione occitanica si manifesta, a mio avviso, anche nei vv. 35-38, «ché non dé dar om fé / che gentilezza sia fòr di coraggio, / in degnità d'ere', / sed a vertute non à gentil core», cioè proprio quelli in cui risulta incastonato il riferimento a Seneca e che, come si legge nei commenti, testimonierebbero della concezione 'borghese' di Guinizzelli sul tema della nobiltà, virtualmente estensibile a chiunque si riveli nobile di cuore. Tuttavia, pur senza mettere in dubbio che Guido sostenga una teoria etica della *gentilezza*, alla lettera i versi in questione dicono un'altra cosa, e cioè che 'non bisogna credere che la nobiltà risieda al di fuori del cuore, in privilegio di erede, *a meno che* non si possenga un cuore nobile, naturalmente predisposto alla virtù'. Analogamente, Dalfi aveva dichiarato che 'la nobiltà di sangue nei discendenti non vale di più (di quella d'animo) nella trasmissione dell'eredità', implicitamente riconoscendo che all'*eretatge* concorrono tanto la nobiltà d'animo quanto, in misura uguale o minore, la nobiltà di schiatta. In linea con tale nozione di *gentilesa*, condivisa anche da altri trovatori, Guinizzelli non affermerebbe dunque in questi versi (almeno apertamente) la tesi per cui può accedere al titolo di nobiltà chiunque sia nobile di cuore, ma, secondo una prospettiva che parrebbe ancora aristocratica, che la *gentilezza* in effetti si eredita – o, meglio, si può ereditare –, anche se solo a patto di possedere virtù morali conformi a quelle che distinsero i padri.

Con *Al cor gentil* siamo, dunque, un passo indietro, per così dire, rispetto all'intervento di Dante e al concetto metafisico di nobiltà da lui esposto nella canzo-

²⁶ Come osserva BOLDINI 2003, p. 3, Dalfi, «affermando che la vera nobiltà non è determinata dai natali, opera un'apertura verso il basso, ma nel contempo mira ad abbattere quella barriera che i *joves* avevano alzato al di sopra di sé anche nei confronti della grande aristocrazia»; ma per maggiori dettagli si veda il precedente capitolo sulla letteratura trobadorica.

ne *Le dolci rime* e nel relativo commento del *Convivio*²⁷; all'altezza dell'intervento guinizzelliano la nobiltà è ancora, per usare le parole di Jean Flori, «una qualità morale naturale e pressoché innata dell'aristocrazia»²⁸. Tuttavia, ciò non significa affatto – lo si ribadisce – che Guinizzelli non ammettesse la possibilità di una nobiltà naturale, interiore: è evidente che la prima stanza non pone alcun 'limite sociale' alla libertà di Natura di produrre un *cor gentil*, né, oltretutto, la tradizione cortese, cui Guido appare molto vicino ideologicamente, escludeva che anche un *borges* (ma, si badi, non un *vilan*) potesse elevarsi, per la sua virtù morale, al livello degli aristocratici²⁹ e che, per i propri meriti e il proprio valore, potesse addirittura essere nobilitato dal proprio *princeps* (così come si legge nel *De amore*³⁰ o, per rimanere in ambito trobadorico, nella *vida* di Perdigo, che sarebbe stato investito della *militia* proprio da Dalfi)³¹. Ciò che preme a Guinizzelli non è tanto promuovere l'idea, già presente in Seneca e ampiamente discussa nelle enciclopedie moralistiche, che qualunque individuo virtuoso possa essere definito nobile, a prescindere dalla sua classe sociale, quanto confutare l'opinione per cui possa dirsi nobile, 'altezzosamente', chiunque discenda da una stirpe aristocratica («dis' omo alter: 'Gentil per sclatta torno'»). Il fatto che la prospettiva di Guinizzelli possa apparire qui, per così dire, 'iper-nobiliare' (il titolo di nobiltà si può ereditare, ma si trasmette solo ai discendenti che si rivelano d'animo predisposto *a vertute*), accostandosi per esempio alla teoria della 'doppia nobiltà' so-

²⁷ Nella canzone si afferma che la *gentilezza* sarebbe «seme di felicità [...] / messo da Dio ne l'anima ben posta» (vv. 119-120).

²⁸ FLORI 1998, p. 65: «Prima del XIII secolo nessuno si autoattribuisce il titolo di 'nobile'. Le fonti di origine ecclesiastica danno a questo termine (quasi costantemente usato come aggettivo e non come sostantivo) un significato eminentemente morale, sinonimo di rispettabilità e di prestigio. Ma la risonanza sociale non è lontana. Di fatto, l'atteggiamento nei confronti della Chiesa è determinante agli occhi degli uomini di Dio, redattori degli atti. Ci si attende dalle famiglie aristocratiche una condotta esemplare, un contegno degno di lode, larghe donazioni, una protezione efficace. La stessa santità trova del tutto naturale fiorire all'interno delle famiglie aristocratiche, per ciò stesso 'nobili', prima di estendersi ai lignaggi meno prestigiosi, attraverso una specie di 'democratizzazione' (del tutto relativa) del sacro. La nobiltà è dunque una qualità morale naturale e pressoché innata dell'aristocrazia. Il vocabolo scivola dal morale al sociale, senza perdere la sua primitiva colorazione».

²⁹ Si pensi solo alla visione di Dalfi (*Perdigo, ses vassalatge*, v. 23) o anche al concetto di *noblesa*, 'nobiltà d'animo', che Sordello accosta alla nozione di *gentilesa*, 'nobiltà di stirpe' (*Ensenhamens d'onor*, vv. 635-640).

³⁰ *De amore*, I, xiii: «si propter suos mores et probitatem aliquis plebeius a principe nobilitari inveniatur, cur nobili non dignus sit amore, non video».

³¹ BOUTIERE-SCHUTZ 1950, pp. 252-253: «E fo fils d'un paubre home que era pescaire. E per so sen e per son trobar montet en gran pretz et en gran honor, que'l Dalfins d'Alverne lo tenc per son cavallier e'l vesti e l'arma ab si lonc temps, e'ill det terra et renda».

stenuta da Sordello³², dipende quindi esclusivamente dal referente del testo guinizelliano (il ‘contesto’) e dal destinatario ideale del messaggio.

9.1.4. *Il contesto politico, culturale e giuridico contemporaneo*

Come si è più volte sottolineato in queste pagine, un intervento specificamente incentrato sul tema della nobiltà (salvo il caso di ‘esercizi retorici’ sul *tópos* della nobiltà d’animo) si pone di necessità come verifica o, più spesso, confutazione del significato-base, storico-sociale, del termine ‘nobiltà’, inteso come condizione di privilegio di classe e legittimazione della primazia. È questo il caso anche della canzone *Al cor gentil* del bolognese Guinizzelli, la cui composizione e diffusione si giustifica proprio in relazione a una concreta situazione storica nella quale, come abbiamo visto nel capitolo precedente, il concetto di *nobilitas* assume una speciale rilevanza sociale, politica, fiscale, finanche – con i frati gaudenti – metafisica e religiosa.

Proprio tenendo conto di questo contesto devono essere letti i versi della quarta stanza, che sono a mio avviso interpretabili come confutazione delle pretese di un gruppo sociale storicamente determinato di fondare il concetto di nobiltà – peraltro senza alcuna legittimità giuridica – in base a un criterio ereditario. Ciò spiega perché i versi in questione sembrano sviluppare un discorso che appare come inter-nobiliare (contrapposizione tra gruppi diversi di *nobiles*) o intra-nobiliare (interno alla categoria dei *nobiles*).

La considerazione non sminuisce affatto la portata dell’intervento guinizelliano, che avviene circa trent’anni prima di quello dantesco; in una situazione storica, dunque, in cui non si erano verificati pienamente gli stravolgimenti sociali e politici cui aveva assistito l’Alighieri. *Al cor gentil* viene verosimilmente scritta, infatti, prima della cacciata dei ghibellini Lambertazzi da Bologna (1274), e prima che la legislazione antimagnatizia dei comuni italiani porti a termine la sconvolgente ed epocale

³² *Gentilesa* (‘nobiltà di schiatta’) vs *noblesza* (‘nobiltà d’animo’); cfr. *Ensenhamens d’onor*, vv. 639-640: «pero *nobles cors e gentils* / es de totz bos faiz segnorils».

svolta che relegherà al ruolo di emarginati coloro che, solo pochi decenni prima, costituivano invece l'indiscusso gruppo sociale dei privilegiati. La Bologna di Guinizzelli non è ancora un comune di Popolo, quale sarà definitivamente instaurato nel 1288, ma una *civitas* retta da un governo podestarile, espressione (anche se ancora per poco) di quella 'aristocrazia allargata' che, dopo il tumulto del '28, costituiva il ceto dirigente; una classe in cui Guido doveva riconoscersi pienamente, visto che il nonno Magnano e il padre Guinizzello facevano parte proprio di quello 'strato alto' di Popolo che era stato ammesso alla gestione della cosa pubblica, prima riservata alla cosiddetta aristocrazia consolare³³. All'epoca della stesura di *Al cor gentil* (anni '60-'70) il concetto tradizionale di *nobilitas*, pur nella sua indeterminatezza giuridica, non è ancora del tutto in crisi: benché soggetto a oscillazioni anche significative, tanto nel concreto evolversi delle vicende pubbliche e patrimoniali quanto nella percezione dei contemporanei, lo *status* socio-politico di chi può fregiarsi del titolo di nobile è abbastanza chiaro³⁴. Non deve quindi stupire che il discorso dell'aristocratico Guinizzelli appaia, in questa quarta stanza, rivolto ad altri aristocratici (carattere inter-nobiliare) e rimanga *all'interno* dei pur labili e discutibili confini della classe nobiliare (carattere intra-nobiliare).

Ciò non significa però automaticamente che la posizione di Guido non sia, in quel momento storico e in quel contesto, in qualche modo innovativa. Mentre i gruppi sociali che si contendono l'egemonia del comune cercano di imporre un'idea di *nobilitas* quale privilegio chiuso ed ereditario, collegando ad esempio il titolo o all'esercizio di una specifica *ars*³⁵ o alla qualifica di *miles et potens*, distintiva, come ha rivelato l'analisi delle fonti cronachistiche, della classe sociale definibile come *militia vel nobilitas* (cioè l'aristocrazia cavalleresca in quanto ceto egemone della realtà comunale italiana almeno fino a tutto il settimo decennio del XIII secolo); proprio in

³³ Cfr. ANTONELLI 2002. Magnano e Guinizzello erano comunque, verosimilmente, dei *domini* del contado, caratterizzati quindi da *mores* nobiliari e militari. Sappiamo che il giudice Guinizzello era *miles*; nel 1243 egli fu procesato dai giudici del podestà per non aver partecipato alla cavalcata contro le truppe di Federico II, e si difese dichiarando – supportato da due testimoni – di essere stato colpito da una malattia alla natica e alla coscia.

³⁴ Cfr. nel cap. 8 le rubriche 8 e 9 del libro VI degli Statuti bolognesi del 1250.

³⁵ Come fanno i cambiatori, i cui vertici tra l'altro, non dimentichiamolo, erano costituiti da esponenti dell'aristocratica *militia* cittadina; cfr. ancora il cap. 8.

questo momento, si diceva, e controcorrente rispetto alle tendenze dell'epoca, non solo bolognesi – ch  la milizia della Vergine ha carattere sovracomunale, che si scopre ben presto filoguelfo –, Guinizelli propone una visione 'aperta' della nobilt . Non negando i vantaggi della nascita, ma rimarcando con forza la necessit  dell'inclinazione alla virt , che fa tutt'uno con la predisposizione ad amore, egli si rif  a un modello nobiliare ben riconoscibile nella tradizione trobadorica e nel *De amore*, ma che trova significativi riscontri anche negli scritti di Federico II³⁶ e nell'ambiente giuridico della *Magna Curia* imperiale³⁷. E proprio alla tradizione giuridica, sulla quale si innesta un'indubbia riflessione filosofica, per probabile influsso della cultura universitaria bolognese, deve essere fatta risalire la visione guinizelliana del concetto di nobilt , il cui fondamento, irreperibile nel *Corpus iuris*, non pu  che essere posto in una categoria etica o, meglio, 'etico-erotica', sul modello del *De amore* e dei versi di Dalfi d'Alvernia³⁸.

Particolarmente importante risulta poi, a mio avviso, anche la formazione 'podestarile', o giuridico-podestarile, di Guinizelli³⁹; una formazione che doveva connotare profondamente anche l'intera fazione lambertazza, visto che proprio la *pars* ghibellina aveva fornito e continuava a fornire all'Italia comunale la maggior parte dei podest  itineranti e dei capitani del popolo bolognesi, che furono tra i magistrati pi  illustri del mondo comunale duecentesco⁴⁰. La mentalit  podestarile attribuiva molta importanza alle concrete capacit  personali dell'individuo, il quale poteva divenire reggente di un comune confidando s , inizialmente, sulle buone credenziali fornitegli dalla famiglia d'origine, ma poteva mantenere il proprio incarico solo a patto di mostrarsi capace di ottemperare ai propri compiti (governativo-

³⁶ Negli scritti di Federico II, bench  il discorso dell'imperatore svevo sembri rivolgersi ad altri *principes*, la *costumanza* conforme ai *mores* dei nobili padri viene anteposta alla *potentia* ereditata; cfr. cap. 7.

³⁷ Si fa riferimento in particolare alla *Contentio de nobilitate generis et probitate animi* e alla commedia di RICCARDO DI VENOSA *De Paulino et Polla*, analizzate nel cap. 7.

³⁸ Resta esclusa la teoria medico-fisiologica (presente ad esempio nel discorso del fautore della nobilt  di schiatta nella *Contentio de nobilitate generis et probitate animi*; cfr. cap. 7), perch  inconciliabile con la Verit  religiosa.

³⁹ Come ha mostrato Armando Antonelli, Guido rimarr  sempre fedele al padre Guinzello, giudice anch'egli, e alle sue posizioni politiche; cfr. ANTONELLI 2002 e, dello stesso autore, *Nuovi documenti sulla famiglia Guinizelli* (in corso di stampa).

⁴⁰ Cfr. CAMMAROSANO 1997; GAULIN 2000; MAIRE VIGUEUR 2000; MILANI 2002.

amministrativi e militari, ma anche retorici, se è vero che nel Duecento le figure del *rector* e del *rhetor*, come mostra il titolo *Rettorica* dell'opera di Brunetto, coincidono)⁴¹ e di mantenersi onesto e probò. In questo, dunque, doveva consistere l'essenza della nobiltà per l'aristocratico – podestà, capitano del popolo o funzionario itinerante che fosse – abituato all'idea di essere continuamente messo in discussione in ragione del proprio concreto operato⁴².

L'idea di nobiltà che emerge dalla canzone *Al cor gentil* sembra dunque rivelare una dipendenza da un preciso contesto socio-politico, in cui l'ascesa della classe popolare porta a molteplici e diversi tentativi di formalizzare e chiudere il concetto a fini utilitaristici e di legittimazione del (oppure di promozione al) potere. Guinizzelli si eleva al di sopra delle singole rivendicazioni particolaristiche, fornendo una definizione di nobiltà che, non potendo contare sull'autorità giuridica, attinge all'universalità della riflessione etica – con il rilancio della teoria aristocratica 'classica', della *gentilezza* come nobiltà di stirpe inseparabile dalla nobiltà d'animo – e filosofica, acquisendo così una validità che potremmo dire 'sovracomunale', universale appunto come si propone di essere, almeno idealmente, la letteratura; un'idea di nobiltà del tutto sganciata dalla legittimazione religiosa, come dimostra la bonaria 'rampogna' immaginariamente rivolta da Dio al poeta nell'ultima stanza, ma assoluta e unitaria in base a caratteri intrinseci, che fanno tutt'uno con i *mores* tradizionali e, soprattutto, 'ideali' della classe aristocratica⁴³.

⁴¹ Si vedano a questo proposito le interessanti pagine di ARTIFONI 1986.

⁴² Di una tale mentalità reca traccia anche, come abbiamo visto, il sirventese *Qan cuít chantar, en plaing e plor* del trovatore provenzale FALQUET DE ROMANS (*BdT* 156, 11), che auspicava l'avvento di un *senior* capace di destituire e sostituire i *potentes* malvagi (*rics malvaç*), così come accadeva nei comuni dell'Italia centro-settentrionale con i podestà: «e mudes hom los rics malvaç / si cum fan Lombart poestatz» (vv. 39-40). Sono attestati anche il verso «com fan Lombart lor poestatz» e la probabile variante d'autore «si com fai priors et abaz»; si veda sulla questione ARVEILLER-GOUIRAN 1987, p. 97, n. al v. 40.

⁴³ Ciò spiega il richiamo ad amore e, implicitamente, anche al canto d'amore.

9.2. *Un referente possibile*

Resta da individuare il possibile obiettivo polemico che innesca la riflessione guinizzelliana, sfociata nella pubblicazione di *Al cor gentil*, che nel capitolo dedicato alla tenzone con Bonagiunta abbiamo provato a riconoscere nei frati gaudenti e in Guittone.

Si rammenterà che il confronto tra *Omo ch'è saggio* e la bolla papale *Sol ille verus*, imposto dal reperimento dell'allusione alla bolla nel v. 5 «Foll'è chi crede *sol* veder *lo vero*», ha consentito di ipotizzare che i vv. 7-8 del medesimo sonetto, «non se dev'omo tener troppo altero, ma dé guardar so stato e sua natura», costituiscano una possibile critica alla 'folle' convinzione dei gaudenti, avallata dal papa stesso, secondo cui il *sol verus* della grazia divina illuminerebbe con raggi più splendenti i *nobiles et potentes*, infondendo nelle loro menti una luce intellettuale più intensa e un maggior ardore di carità, tale da legittimare il loro ruolo di guida sulla comunità dei fedeli («a-deo quod et ad suavem gustum et amorem celestium alios suo salutari exemplo vehementius animant et inducunt»). E si rammenterà, inoltre, che i versi di *Omo ch'è saggio* rimandano, per significative coincidenze lessicali, proprio alla quarta stanza di *Al cor gentil*, nella quale ritroviamo l'uomo *alter(o)* del sonetto e l'immagine del sole, che parrebbe rimandare a quella del *Sol ille verus* che illumina, sì, gli animi di tutti i fedeli ma che, secondo i gaudenti, rischiarebbe maggiormente le menti di coloro che sono, per discendenza, *nobiles et potentes*; costoro, ribatte Guinizzelli, rimangono invece vili (cioè non-nobili) come il fango, se alla schiatta non sappiano accoppiare una predisposizione naturale alla virtù.

Il sole, in particolare, si rivela un elemento fondamentale nella strutturazione della canzone. Esso compare anche nella prima stanza, in cui si parla del coevo manifestarsi nel mondo di sole e luce⁴⁴; nella seconda, ove al sole è attribuita la funzione di rendere *gentil* la gemma, perché in essa possa discendere la virtù conferitale dal-

⁴⁴ Vv. 5-7, «ch'adesso con' fu 'l sole, / sì tosto lo splendore fu lucente, / né fu davanti 'l sole». ROSSI 2002 rimanda a RICCARDO DA SAN VITTORE, *De Trinitate*, I, ix: «Certe radius solis sole procedit, et de illo originem trahit, et tamen soli coaevus existit. Ex quo enim fuit, de se radium produxit, et sine radio nullo tempore fuit».

la sua stella⁴⁵; e nella quinta, in un passo in cui viene istituito un chiaro paragone tra l'astro solare e Dio (Dio : gerarchie angeliche > sole : nostri occhi), raffigurato come una sorta di 'sole metafisico':

Splende 'n la 'ntelligenzia del cielo
Deo criator più che 'n » nostr'occhi 'l sole,
(vv. 40-41)

L'immagine potrebbe alludere al concetto di *sol verus* come fonte di luce sovrastanziale e universale proposto nella bolla del 1261:

«Sol ille verus perpetuo fulgore coruscans, lux quidem clarissima summe lucis
et fons luminis defectum vel immutationem penitus nescientis»⁴⁶.

In questo caso il tema della nobiltà trattato da Guinizzelli avrebbe come referenti immediati proprio i cavalieri gaudenti e frate Guittone, il quale aveva presto aderito all'ordine sorto a Bologna, e sarebbe motivato dalla volontà di contestare i presupposti ideologici di un movimento aristocratico che non aveva connotati locali e particolaristici, ma si presentava come soluzione sovracomunale (il che spiega la rapida espansione dell'ordine in tutta l'Italia centro-settentrionale); un movimento che, di fronte all'avanzata popolare e alla diffusione dei *mores* nobiliari (in specie la *militia*, nel suo significato più ampio di costumi e ritualità militari tradizionalmente connesse alla classe aristocratica), tentava di chiudersi in una sorta di super-*militia* di *nobiles et potentes*, sovrastante tutte le altre forme di nobiltà riconosciuta in grazia della legittimazione metafisica ottenuta dall'autorità spirituale⁴⁷, e capace di raccogliere

⁴⁵ Vv. 11-17, «Foco d'amore in gentil cor s'aprende / come vertute in petra preziosa, / che da la stella valor no i discende / anti che 'l sol la faccia gentil cosa; / poi che n'è tratto fòre / per sua forza lo sol ciò che li è vile, / stella li dà valore».

⁴⁶ Nel passo della bolla è però riconoscibile anche una certa connotazione cristologica, assente nella canzone guitoniana, in particolare nell'immagine della «lux [...] clarissima summe lucis», che sembrerebbe designare il Verbo (*lux clarissima*) generato da Dio (*summa lux*) e a Lui consustanziale, sul modello appunto dell'*incipit* giovanneo («In principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum»).

⁴⁷ Per i dettagli del problema si veda il capitolo 8.

tanto l'eredità laica e 'socio-politica' della cavalleria comunale, con i relativi privilegi (anche fiscali), quanto quella religiosa della cavalleria templare⁴⁸.

Si trattava di un progetto che, appoggiandosi all'autorità papale – l'unica in grado di fornire un fondamento accettabile al concetto di *nobilitas* ereditaria, in mancanza di fonti giuridiche che sancissero i privilegi consuetudinari della schiatta –, si configurava evidentemente come filoguelfo⁴⁹. Guinizzelli, *index* e ghibellino, nato in una famiglia nobile che non faceva però parte dell'aristocrazia consolare bolognese, ma era stata ammessa alla gestione del potere solo dopo il tumulto del '28, e verosimilmente formatosi nella cultura 'podestarile' del padre, aveva dunque più di una ragione per essere ideologicamente avverso alla milizia della Vergine (e dunque, nello specifico, anche all'opzione guittoniana), i cui presupposti costitutivi – la luce divina che illuminerebbe maggiormente *nobiles et potentes* – finivano per promuovere il principio dell'ereditarietà, contestabile tanto su base giuridica quanto su base etica, a fondamento metafisico della disegualianza.

⁴⁸ A questo proposito si richiamino le parole di BERNARDO DI CHIARAVALLE, «Ceterum cum uterque homo suo quisque gladio *potenter* accingitur, suo cingulo *nobiliter* insignitur...» (*Liber ad milites Templi de laude novae militiae*, 1); cfr. cap. 8.3.

⁴⁹ Le vicende della reggenza fiorentina di Loderingo degli Andalò e Catalano di Guido d'Ostia, al di là delle intenzioni dei due frati e delle reali motivazioni che avevano verosimilmente presieduto alla fondazione dell'ordine, avrebbero chiarito che l'ordine non poteva più prescindere dall'influenza e dal controllo papali; cfr. cap. 8. A proposito della connotazione filoguelfa dei frati gaudenti si pensi che, dopo la cacciata dei Lambertazzi del 1276 ad opera della parte guelfa dei Geremei, il modo che i ghibellini fuoriusciti avevano per rientrare in città era quello di farsi frati della Penitenza (tale fu la scelta anche del fratello di Guido, Uberto) oppure proprio frati gaudenti: fenomeno che certifica il fatto che l'ordine rigorosamente aristocratico dei gaudenti doveva essere bene accetto (se non altro perché protetto dall'autorità ecclesiastica) alla fazione guelfa, vincitrice, dei Geremei. Del resto, la corrispondenza tenuta da Guittone con numerosi notabili dell'epoca conferma il suo schieramento politico – anche precedente alla conversione – nella *pars ecclesiae*; come osservava CONTINI 1960, I, p. 190, «buona parte della sua opera lo mostra in assiduo commercio con alcuni degli esponenti più noti (per lo più attraverso la *Commedia*) della politica guelfa, come fra i molti il conte Guido Novello, il conte Aldobrandino da Santa Fiora, il conte Ugolino e Nino Visconti, fra Loderingo degli Andalò (uno dei fondatori dei bolognesi Godenti), Cavalcante padre di Guido Cavalcanti, Corso Donati e lo stesso Vicario Generale di Carlo d'Angiò (di discussa identificazione)»⁴⁹ (quanto a Loderingo, lo schieramento originario della sua famiglia era, come sappiamo, ghibellino [cfr. GIOVANNI VILLANI, *Nuova Cronica*, VIII, 13: «Onde quegli che reggeano la città di Firenze a parte ghibellina [...] elessono due cavalieri frati godenti di Bologna per podestadi di Firenze, che l'uno ebbe nome messer Catalano de' Malavolti, e l'altro messer Loderigo delli Andalò, e l'uno era tenuto di parte guelfa, ciò era messer Catalano, e l'altro di parte ghibellina»]; furono poi le vicende dell'ordine, in particolare dopo la reggenza di Loderingo stesso e Catalano a Firenze, a portare l'Andalò, volente o nolente, verso la *pars ecclesiae*).

9.3. Guinizelli, *Al cor gentil, frate Guittone: implicazioni ideologiche e implicazioni poetiche*

La possibile presenza di Guittone in *Al cor gentil*, come referente polemico alluso, non viene però inferita solo a partire dalla suggestione suscitata dal contesto, storico e letterario, in cui risulta calata la canzone di Guinizelli; in altre parole, il dibattito bolognese sulla nobiltà e le posizioni antiguittoniane ravvisate nei sonetti *Caro padre meo* e *Omo ch'è saggio* non sono le uniche ragioni che spingono a leggere *Al cor gentil* come un testo facente parte dell'ampio sistema polemico (comprendente anche *S'eo tale fosse* di Guittone e i sonetti guinizelliani lì presi di mira) che vede coinvolti i due massimi poeti della generazione pre-stilnovista.

Degna di nota è, anzitutto, la rima in *-aude* (vv. 55-57, «ch'a Me conven le *laude* / e a la Reina del reame degno, / per cui cessa onne *fraude*») presente nella sesta e ultima stanza della canzone:

Donna, Deo mi dirà: 'Che presomisti?',
siando l'alma mia a lui davanti.
'Lo ciel passasti e 'nfin a Me venisti
e desti in vano amor Me per semblanti:
ch'a Me conven le *laude*
e a la Reina del reame degno,
per cui cessa onne *fraude*.
Dir Li porò: 'Tenne d'angel sembianza
che fosse del Tuo regno;
non me fu fallo, s'in lei posi amanza'.

(vv. 51-60)

Si tratta di una rima rarissima nella poesia delle Origini, che – se si escludono le attestazioni tarde di Cecco d'Ascoli («Voglio che sappi qui la nuova *fraude* / che fanno le maligne creature / fra li compagni, per aver più *laude*») e di Cino da Pistoia («Da parte di Pietà, prego ciascuno / che la mia pena e 'l mio tormento *aude*, / che preghi Dio che mi faccia finire; / ché di morir ne lo stato ov'io sono / mi conterei

in gran pregio ed in *laude*, / poi ch'io morrei sol per Amor servire»⁵⁰ – sono riuscito a rinvenire solo nel sonetto di frate Guittone *Temperanza di corpo è sanitate* (192),

Onni virtù in lei pasce e *congaude*,
e catuna di lei riceve aiuto.
Oh, quanto coronata è ben sua *laude*!
Temperat'omo in part'è onni tenuto:
a pena più pregiato alcuno s'*aude*,
ché bon v'è tutto e mal nullo 'nvenuto⁵¹,

(vv. 9-13)

e, significativamente, proprio nei due sonetti che compongono la tenzone tra Guinizzelli e Guittone:

GUIDO GUINIZZELLI

Caro padre mēo, de vostra *laude*
non bisogna ch'alcun omo se 'mbarchi,
ché 'n vostra mente intrar vizio non *aude*,
che for de sé vostro saver non l'archi.

A ciascun rēo s'è la porta *clau*de,
che sembr' à più via che Venezi' à Marchi;
entr' a' Gaudenti ben vostr' alma *gaude*,
ch'al me' parer li gaudii àn sovr'alarchi.

GUITTONE D'AREZZO

Figlio mio diletto, in faccia *laude*
non con descrezion, sembrame, m'archi:
lauda sua volonter non saggio l'*aude*,
se tutto laudator giusto ben marchi;
per che laudar 'te te non cor me' l'*aude*,
tutto che laude merti e laude marchi:
laudando sparte bon de valor *laude*,
legge orrando di saggi e non di marchi.

Se la rima non costituisce generalmente nella poesia del Duecento un criterio valido per mettere in relazione due testi, data la povertà di soluzioni previste dalla tradizione dell'epoca⁵², un rimante peregrino come l'uscita in *-aude*, e in particolare come la parola-rima *laude*, assicura invece un collegamento, soprattutto quando, come in questo caso, anche altri elementi concorrano a collocare i testi in questione in un medesimo sistema⁵³. Mi pare dunque assai probabile che la rima *laude-fraude*

⁵⁰ CECCO D'ASCOLI, *L'Acerba*, IV, iii, 13; CINO DA PISTOIA, *S'io ismagato sono ed infralito* (90), vv. 65-70.

⁵¹ Trascrivo il testo completo. «Temperanza di corpo è sanitate; / vita li allunga e gaudio in lui retene; / e tolle lui dolore e 'nfermitade / e cure troppo; e pace in lui convene; / e presta a scienza tempo e caritate, / e contr'ogni avversar d'om pugna bene, / e dà di corpo ad alma podestade, / ed in amor di bon lei lo contene. / Onni virtù in lei pasce e congaude, / e catuna di lei riceve aiuto. / Oh, quanto coronata è ben sua laude! / Temperat'omo in part'è onni tenuto: / a pena più pregiato alcuno s'aude, / ché bon v'è tutto e mal nullo 'nvenuto».

⁵² Cfr. da ultimo GIUNTA 2002.

⁵³ Ddiverso sarebbe, ad esempio, il caso di componimenti, magari anonimi, rinvenibili nei canzonieri delle Origini e difficilmente collocabili in un contesto cronologico e geografico-culturale.

dell'ultima stanza di *Al cor gentil* rimandi alla rima *laude-aude-claude-gaude* del sonetto *Caro padre meo*, diretto contro Guittone, e alla replica dell'aretino *Figlio mio diletto*, in cui è ripresa con *aequivocatio* la sola rima *laude* (vv. 3 e 5 *l'aude*). Ciò significherebbe che esiste un rapporto tra la tenzone e la canzone *Al cor gentil*, anche se è difficile stabilire l'esatto ordine cronologico dei componimenti.

L'ipotesi più suggestiva è quella, già proposta (ma con motivazioni molto diverse) da Marian Papahagi e recentemente ripresa da Michelangelo Picone⁵⁴, secondo la quale *Al cor gentil* sarebbe la *canzon* effettivamente inviata da Guinizzelli a Guittone con il sonetto *Caro padre meo*. Se, però, per Papahagi essa avrebbe dovuto costituire una sorta di tentativo di conciliare la tematica erotica con la nuova opzione moralistico-religiosa del frate aretino (cui Guinizzelli si sarebbe rivolto ossequiosamente come a un vero *padre*), finendo per risultare rivoluzionaria proprio nello sforzo di mantenersi conservatrice, in questa nuova lettura essa avrebbe lo scopo dichiarato di portare una *correzion* al falso *saver* di frate Guittone; il che spiegherebbe tanto la presenza del tema della vera nobiltà (e, in particolare, la quarta stanza) quanto, come vedremo tra poco, l'analogia istituita tra *Deo criator*, il sole e la *bella donna*⁵⁵. Nulla esclude, tuttavia, che i rapporti cronologici tra i sonetti *Caro padre meo* e *Figlio mio diletto* e *Al cor gentil* siano diversi, e che la dialogicità tra i componimenti si realizzi in altre forme, per esempio attraverso la volontà di un testo di rimandare

⁵⁴ PAPAHAĞI 1995; PICONE 2001 e 2002. Si legga il punto fatto da PICONE 2001, p. 11 (= 2002, pp. 75-76), con il riferimento alla proposta di MOLETA 1976: «L'ipotesi di Papahagi si riallacciava [...] ad un'altra opinione precedentemente formulata da uno studioso anglo-australiano, Vincent Moleta, secondo il quale Guinizzelli avrebbe composto la suddetta canzone [*scil. Al cor gentil*] proprio per rispondere alle critiche mossegli da Guittone in *S'eo tale fosse*. Le due tenzoni verrebbero così ad essere *enchainées* l'una con l'altra: la prima tenzone – determinata accidentalmente dalle rimostanze di Guittone contro la retorica debole di due sonetti di Guinizzelli – avrebbe provocato la seconda tenzone, nella quale viene discusso il valore di una canzone che Guinizzelli avrebbe composto proprio sotto l'effetto delle precedenti critiche di Guittone, e quindi per mettere in azione una retorica amorosa forte».

⁵⁵ Oltretutto, *Al cor gentil* soddisferebbe – così come *Lo fin pregi' avanzato*, però, secondo l'argumentata proposta di Luciano Rossi (ROSSI 2002a, pp. 23 ss.; ROSSI 2002, pp. XXVI-XXVII e pp. 23-29) – anche alla necessità di adattarsi alla 'doppia lettura' *debel' vimi / bel' vimi* di *Caro padre meo* (ché, come abbiamo visto nel primo capitolo, il testo presuppone due letture ugualmente valide – anche se il contesto chiarisce che l'una, la non-*laude*, è 'più vera dell'altra' –; un medesimo significante – il testo – e due diversi significati): da un lato, la presenza di rime irrelate nella canzone (soluzione sempre evitata da Guittone) giustificerebbe infatti la richiesta fatta al frate di emendare i «legami lassi della testura» (GORNI 1981, p. 29: «L'*excusatio* è tanto più significativa in quanto rivolta a Guittone, che nelle sue cinquanta canzoni evita con cura le rime irrelate»), mentre dall'altro l'espressione *bel' vimi* della seconda lettura potrebbe far riferimento tanto ai legami logici del testo guinizzelliano quanto allo stretto rapporto istituito tra enunciato e Verità (visto che l'uomo *saggio* «quand'è pensato, riten su' pensiero / infin a tanto che 'l ver l'asigura»).

all'altro al di fuori dell'episodio della tenzone (in altre parole, *Al cor gentil* potrebbe essere anteriore o posteriore alla tenzone).

Il riferimento al tema della *laude*, oltre a richiamare nel significante lo scambio di sonetti tra i due poeti, rimanda nel significato anche alla specifica problematica affrontata da Guinizzelli nel sonetto *Io voglio del ver la mia donna laudare* e contestata da Guittone in *S'eo tale fosse*⁵⁶. Con una sorta di 'autoallusione ironica', nel proiettarsi oltre il cielo, fino all'Altissimo («Lo ciel passasti e 'nfin a Me venisti»), Guido immagina che Dio stesso lo rimproveri per aver rivolto le proprie *laude* a una creatura sensibile, mentre esse dovrebbero essere riservate solo a Lui e alla Vergine Maria:

ch'a Me conven le laude
e a la Reina del reame degno,
per cui cessa onne fraude.

(vv. 55-57)

Il riferimento è leggibile in chiave religiosa, in relazione proprio alla conversione di Guittone⁵⁷ e ai fenomeni di devozione che avevano portato in quegli anni alla 'esplosione' dei movimenti penitenziali e alla stessa nascita dei frati gaudenti (forse favorita, come abbiamo visto, dalla necessità papale di esercitare un controllo sui moti religiosi popolari *lombardi*). I canti corali che accompagnavano le flagellazioni dei Disciplinati, composti dagli stessi penitenti, sono detti da Salimbene proprio «laudes divinas ad honorem Dei et beatae Mariae Virginis»⁵⁸, con una formula che mette in luce tanto il carattere 'laudatorio' dei componimenti quanto l'oggetto delle lodi, riconosciuto in Dio e nella beata Vergine⁵⁹.

⁵⁶ «Credo fareb[bi] alcun o[m] amendare / certo, al mio pare[r], d'u[n] laido er[r]ore: / che, quando vuol la sua donna laudare, / le dice ched è bella come fiore...» (vv. 3-6).

⁵⁷ Guittone tra l'altro, come è noto, una volta entrato nell'ordine della beata Vergine compose anche delle laude in forma di ballata, sì da poter «essere considerato l'inventore della lauda in senso umbro-toscano» (CONTINI 1960, I, p. 227; ma cfr. anche ID., II, p. 5). Si veda ora lo studio di ORLANDO 2002 sulle due ballate *Meraviglioso beato* (dedicata a san Domenico) e *Beato Francesco* [L 13 e L 14].

⁵⁸ SALIMBENE DE ADAM, *Cronica*, II, p. 675: «Et componebant laudes divinas ad honorem Dei et beate Virginis, quas cantabant, dum se verberando incederent».

⁵⁹ Inoltre, assai interessante è il fatto, evidenziato da Meersseman, che prima la regola della milizia di Gesù Cristo (1235) e poi quella della milizia della Vergine (1261) avevano introdotto la prescrizione secondo cui i frati nel loro ufficio avrebbero dovuto unire al canonico *Pater noster* l'*Ave Maria* (Regola della Milizia di Gesù Cristo, § 23: «Item pro qualibet hora diei septies *Pater noster* et pro qualibet hora domine nostre septies *Ave Maria* dicent [...]»; Regola della Milizia della Milizia della Vergine, § 34: «Alioquin tam hii [*scil.* clerici] quam

La *laude* dovrebbe essere, quindi, un tema letterario riservato e *conveniente* alla sola poesia religiosa. In tal senso, *Al cor gentil* rivelerebbe un significativo collegamento logico (già inferito, ma con motivazioni diverse, da Moleta)⁶⁰ con la polemica sollevata da Guittone in *S'eo tale fosse* contro la poetica guinizzelliana dell'equiparazione con le *fatture* naturali. Nell'immaginario colloquio con Dio, Guido si sente rimproverare proprio di aver peccato di *folia*, di *hybris*, per aver osato paragonare madonna, oggetto di un *vano amor* a confronto della *caritas* divina, a Dio stesso⁶¹:

Donna, Deo mi dirà: 'Che presomisti?',
s'ando l'alma mia a lui davanti.
'Lo ciel passasti e 'nfin a Me venisti
e desti in vano amor Me per semblanti.

(vv. 51-54)

Il riferimento va sicuramente ai versi della stanza precedente, nei quali il poeta ha istituito una chiara analogia tra il rapporto esistente tra Dio e le gerarchie angeliche, che compiono immediatamente la volontà del proprio creatore facendo ruotare il *ciel*, ottenendo così istantaneamente il compimento della propria beatitudine, e quello che dovrebbe intercorrere tra la *bella donna* e il suo *gentil* amante, cui si addice il desiderio di non distaccarsi mai dall'obbedienza assoluta a madonna (condizione in cui si verifica il *beato compimento* dell'amore stesso):

Splende 'n la 'ntelligenza del cielo
Deo criator più che 'n nostr'occhi 'l sole:

illi, qui legere nesciunt, dicant pro matutinis duodecim *Pater noster* cum totidem *Ave Maria*, et pro vespere dicant totidem. Pro qualibet vero horarum, scilicet prima, tertia, sexta, nona et completorio dicant septem *Pater noster* et septem *Ave Maria*; testo MEERSSEMAN 1961, pp. 294 e 300), anticipando – e fors'anche 'guidando' (si ripensi al rapporto tra milizia gaudente e movimento dei Disciplinati a Bologna, formalizzato nel '65 da una disposizione legislativa dei due frati reggenti Loderingo e Catalano; «Item statuimus et ordinamus atque precipimus quod illi qui sunt de societate Devotorum, licet sint de societatibus Artium et Armorum, tempore predicto debeant trahere ad vexillum et fratres b. Marie predictos, et deinde se non separare absque licentia fratrum ipsorum, salvo quod in aliis factis et temporibus obediunt, sicut tenentur, societatibus ipsorum» [*Statuti di Bologna*, III, pp. 595-596])⁵⁹ – la riforma promossa dal capitolo generale dei Predicatori nel 1266 (cfr. MEERSSEMAN 1961, p. 147, n. § 17).

⁶⁰ MOLETA 1976.

⁶¹ Come pertinentemente osservato da ROSSI 2002, p. 37, il passo rivela una probabile eco di Paolo, *Rom* 1, 25: «Et coluerunt et servierunt creaturae potius quam Creatori qui est benedictus in saecula».

ella intende suo fattor oltra 'l cielo,
 e 'l ciel volgiando, a Lui obedir tole;
 e consegue, al primero,
 del giusto Deo beato compimento,
 così dar dovria, al vero,
 la bella donna, poi che 'n gli occhi splende
 del suo gentil, talento
 che mai di lei obedir non si disprende.

(vv. 41-50)

L'analogia coinvolge, insieme a Dio e alla donna, anche l'immagine del sole. Nei vv. 41-42 Dio viene raffigurato come una sorta di 'sole supersostanziale', che risplende di fronte alle gerarchie angeliche più di quanto faccia in concreto l'astro luminoso dinanzi agli occhi dei mortali («*splende 'n la 'ntelligenza del cielo / Deo cria- tor più che 'n nostr'occhi 'l sole*»). Analogamente, anche madonna viene paragonata al sole; ella, infatti, «*'n gli occhi splende / del suo gentil*» (vv. 48-49), con un'immagine che richiama la figura della donna-sole dell'altra canzone guinizzelliana *Tegno·l de folle 'mpres', a lo ver dire*⁶².

Ma il procedimento analogico della quinta stanza, con il paragone tra la donna e Dio, sembra voler richiamare anche la poetica guinizzelliana dei sonetti *Vedut'ò* e *Io voglio del ver*, attaccata da Guittone in *S'eo tale fosse*, nei quali la donna viene equiparata alle forme naturali, secondo una modalità che ricalca chiaramente i modelli sacri del Cantico dei cantici e delle laude mariane. La stanza di *Al cor gentil* può dunque essere considerata una sorta di esplicitazione del procedimento logico e teoretico sotteso al concepimento e alla composizione dei due sonetti, in cui madonna cessa di essere solo una creatura sensibile che si può *vedere* e *toccare*, che per essere degnamente *avanzata* deve essere esaltata al di sopra delle altre *fatture* (come era invece nella tradizione e come sostiene, con fiera convinzione, Guittone), per divenire un essere degno delle equiparazioni con le forme naturali, di regola riservate allo sposo

⁶² Preannunciata al v. 23, «ed infra l'altre par lucente sole», la luminosa figura di madonna campeggia nella terza stanza di *Tegno·l de folle 'mpres[a]*: «Ben è eletta gioia da vedere / quand' apare 'nfra l'altre più adorna, / che tutta la rivera fa lucere / e ciò che l'è d'incerchio allegro torna; / la notte, s'aparisce, / come lo sol di giorno dà splendore, / così l'aere sclarisce: / onde 'l giorno ne porta grande 'nveggia, / ch'èi solo avea clarore, / ora la notte igualmente 'l pareggia» (vv. 33-40). La canzone ha schema metrico simile a quello di *Al cor gentil*: AB AB; cDcEdE. Sulla questione della donna-sole si veda anche quanto osservato nell'Appendice, par. 1.

e alla sposa del Cantico e, nelle laude, alla Vergine, arrivando quasi ad assimilarsi, come si è argomentato nel primo capitolo, al divino e al sovrasensibile.

I presupposti di un tale salto logico e analogico, che dall'*amor carnis* conduce immediatamente all'*amor spiritus*, sono probabilmente rinvenibili nella *Philosophiae consolatio* di Boezio. Come ha recentemente dimostrato Piero Boitani, la *Consolatio* è opera ben conosciuta da Guinizelli; l'immagine del v. 2 dell'ausello che «inselva i lla verdura», ossia che ritorna nella selva come al proprio luogo naturale, è, ad esempio, mutuata proprio dall'opera boeziana, e precisamente dal metro 2 del libro III, in cui «uno degli esempi principali che la Filosofia usa per provare che 'tutte le cose godono del ritorno alla propria sede naturale' (cioè del loro 'rempairare') è quello dell'uccello che, quando è imprigionato in una gabbia, 'cerca mesto soltanto i boschi e con dolce voce sussurra ai boschi'»⁶³:

Quae canit altis garrula ramis
ales, cavae clauditur antro;
[...]
si tamen arto saliens textu
nemorum gratas viderit umbras,
sparsas pedibus proterit escas,
silvas tantum maesta requirit,
silvas dulci voce susurrat.

(vv. 17-18; 22-26)

Guinizelli riprende la concezione boeziana (e platonica) dell'amore come «amor / quo caelum regitur»⁶⁴, forza cosmica che lega tra loro e governa armonicamente tutti gli elementi del creato («hanc rerum seriem ligat / terras ac pelagus regens / et caelo imperitans amor»)⁶⁵. Esso ha origine nell'*amor Dei*, l'amore di Dio e per Dio, «il quale muove per il fatto di essere amato»⁶⁶. L'amore che unisce l'uomo alla donna – così come la forza che mantiene uniti i popoli 'con sacro vincolo' (*santo... foedere*) e che conserva i legami di fedeltà tra amici (*sodales*) – costituisce

⁶³ BOITANI 1999, pp. 73-74.

⁶⁴ *Philosophiae consolatio*, II, m. viii, vv. 29-30.

⁶⁵ Ibid., vv. 13-15.

⁶⁶ BOITANI 1999, p. 74.

un'analogia dell'amore divino, come spiega lo stesso Boezio nel metro 8 posto a suggello del libro II⁶⁷:

Hic sancto populos quoque
iunctos foedere continet,
hic et coniugii sacrum
castis nectit amoribus,
hic fides etiam sua
dictat iura sodalibus.
O felix hominum genus,
si vestros animos amor,
quo caelum regitur, regat!

(vv. 22-30)

L'uomo deve sforzarsi, dunque, di far sì che il proprio amore terreno sia conforme a quello che 'governa il cielo'; in tal senso potrà aspirare alla felicità, massimo dei beni, e – continua Boezio nel libro III – tralasciati i beni illusori, tra cui la nobiltà di stirpe (III, pr. e m. 6), risalire fino al Bene perfetto, cioè fino a Dio. Si tratta di un processo che anche Guinizzelli delinea in *Al cor gentil*, a partire dal salto analogico che conduce dal perpetuo servizio d'amore per madonna all'amore che lega le Inteligenze celesti a Dio creatore (stanza quinta), fino ad arrivare all'episodio del colloquio del poeta con Dio stesso (stanza sesta), in una situazione che, più che alludere al giorno del Giudizio universale, sembra implicare il raggiungimento da parte di Guido dell'Empireo, visto che egli attraversa il cielo (*lo ciel passasti...*), cioè la zona dello spazio messa in movimento dalle gerarchie angeliche, per giungere al cospetto del Creatore.

In altre parole, Guinizzelli mette qui in scena, come scrive Boitani, «la fondamentale condanna cristiana dell'amore e della *letteratura cortese*»⁶⁸; una condanna che era stata recentemente ribadita proprio da Guittone, il quale, una volta divenuto frate gaudente, aveva ritrattato *come mortali* i propri versi d'amore⁶⁹, imponendo an-

⁶⁷ Boezio parla però esplicitamente di vincolo del matrimonio, *coniugii sacrum*.

⁶⁸ BOITANI 1999, p. 73.

⁶⁹ Si fa riferimento al sonetto *A te, Montuccio, ed agli altri, il cui nome* [233]: «E poi de' pomi miei prender vi piace, / per Dio, da' venenosi or vi guardate, / li quali eo ritrattai come mortali; / ma quelli, che triaca io so verace, / contra essi e contr'ogne veleno usate, / a ciò che 'n vita siate eternali» (vv. 9-14).

che alla tradizione lirica in lingua di *sì* una ‘conversione’ religiosa, difesa e promossa con tutta la forza e il peso della sua indiscussa autorità. A fronte a questa svolta, dal profondo significato anche politico⁷⁰, Guinizzelli pubblica un testo che si pone come la rivalutazione della tradizione cortese, proponendo una visione dell’amore dell’uomo per la donna – *vano amor*, nella prospettiva cristiana e guittoniana – che si inserisce naturalmente nel concetto boeziano di amore cosmico e universale: esso ha la propria sorgente nell’*amor quo caelum regitur*, si effonde con movimento discendente su tutto il creato e a Dio ritorna. Di questo amore, dai caratteri prossimi a quelli del concetto paolino di *caritas*, l’amore per madonna rappresenta, si diceva, un’analogia, nel senso che nel servizio per la donna-sole, *figura Dei*, l’uomo può uniformarsi al moto perpetuo delle gerarchie angeliche dinanzi ai cui occhi risplende il *sol verus* di Dio creatore. I versi d’amore profano, e con essi l’opzione laica, non costituiscono dunque un’ineluttabile fonte di perdizione e peccato (*fallo*), quasi fossero dei *pomi venenosi e mortali*, ma possono anche condurre a Dio. Naturalmente, perché tale processo possa realizzarsi è necessario che l’*amor carnis* si adegui all’*amor spiritus*; ciò spiega, al di là della tradizionale metafora della donna angelicata, la necessità dell’assimilazione della donna al divino e della sua promozione a tramite tra il mondo sublunare e quello celeste.

La difesa della poesia cortese che caratterizza le ultime due stanze si riflette sul tema della nobiltà trattato nelle quattro precedenti. Il collegamento tra le due tematiche è molto sottile, e può essere adeguatamente spiegato proprio ricorrendo al ruolo di ‘oggetto polemico alluso’ riservato a frate Guittone. *Al cor gentil* afferma che la gentilezza risiede nella predisposizione del cuore ad accogliere amore (inteso nella concezione cosmica della *Consolatio* boeziana), il quale non presenta, però, alcun connotato di amore mistico e ascetico, mostrandosi invece in stretta associazione con la figura della donna, dato che amore si unisce al *gentil cor* proprio per azione sua:

⁷⁰ Si pensi che il primo componimento databile di frate Guittone, la canzone *O cari frati miei, con malamente* (XXXII ed. Egidi), è del 1266, anno della vittoria guelfa di Benevento.

così lo cor ch'è fatto da natura
asletto, pur, gentile,
donna a guisa di stella lo 'nnamora.

(vv. 18-20)

La scelta ascetica (o pseudo-ascetica) di Guittone, checché ne pensino i *nobiles et potentes* frati gaudenti e qualsiasi cosa dica la bolla papale *Sol ille verus*, non può dunque essere considerata il fondamento della vera nobiltà; al contrario, colui che contrasta la forza di amore non può in alcun modo accedere alla *gentilezza*, rivelando invece la propria *prava natura*, ossia (giusta i riscontri dei vv. 16 e 32)⁷¹ una fondamentale *viltà*:

Amor per tal ragion sta 'n cor gentile
per qual lo foco in cima del doplero:
splendeli al su' diletto, clar, sottile;
no li stari' altra guisa, tant'è fero.
Così prava natura
recontra amor come fa l'aigua il foco
caldo, per la freddura.

(vv. 21-27)

In conclusione, la *nobilitas* è una qualità morale, virtualmente ereditabile ma solo a patto di adeguarsi alla *vertute* dei padri e coincidente con i *mores* della tradizione aristocratica, tra i quali non può mancare, anzi riveste una funzione sostanziale, il concetto di *fin'amor*, pur trasformato rispetto all'originale contesto socio-culturale transalpino dalla riflessione giuridica e filosofica che matura nel mondo comunale italiano e nell'ambiente universitario bolognese. Scartata e condannata l'idea di nobiltà di Guittone e dei frati gaudenti, ereditaria nei presupposti ideologici e religiosa (ovvero filoguelfa) nella realizzazione storica, Guinizzelli propone al mondo comunale una soluzione alternativa e universale, la quale, proprio nel suo mantenersi conservativa, coerente ai principi tradizionali e ideali di una nobiltà virtualmente aperta perché fondata sui *mores* e sulla *virtus*, finisce invece per rivelarsi rivoluzionaria, perché calata in un contesto storico in cui la *nobilitas* diviene o lo strumento per una ri-

⁷¹ Cfr. sopra.

vendicazione particolaristica – e giuridicamente illegittima – della primazia, oppure (come avverrà a breve in molti comuni di Popolo, e in particolare a Bologna e Firenze) il segno dell'esclusione e dell'emarginazione.

Conclusioni

L'atteggiamento degli stilnovisti nei confronti di Guittone si caratterizza per una profonda ostilità; tuttavia, se da un lato Cavalcanti e Dante dichiararono apertamente il loro antiguittonismo, accusando il poeta aretino rispettivamente di *difetto di saver* e di *amentia*, dall'altro si è sempre sostenuto che Guinizelli, cioè il poeta che può essere considerato a buon diritto il *padre* della generazione fiorentina, abbia manifestato deferenza nei confronti di Guittone, almeno nei propri esordi poetici. Come si è cercato di argomentare in queste pagine, il rapporto tra Guinizelli e Guittone sarebbe invece segnato da una costante, anche se mai esplicita (per calcolo, per prudenza, per volontà di censurare il proprio avversario non nominandolo, o anche solo per gioco) contrapposizione, che avrebbe coinvolto non solo la tenzone, ma anche una serie di altri componimenti determinanti per la storia della poesia in lingua di *s.* Al centro della polemica non vi sarebbero solo questioni di stile, nell'opposizione tra il *trobar clus* di Guittone e la nuova *mainera* di Guinizelli, caratterizzata dal «disdegno di astrusi tralicci retorici a favore di un dettato grave e al tempo stesso liquido»¹, ma veri e propri dissensi di natura ideologica e teoretica.

Il sonetto *S'eo tale fosse* di Guittone mostra come il disaccordo tra l'aretino e Guinizelli riguardi, anzitutto, la natura da attribuire alla donna. Nei sonetti *Vedut'ò e Io vogho del ver*, Guido aveva voluto *laudare* madonna facendo uso di un modulo estraneo alla tradizione, cioè dell'equiparazione con le forme naturali, invece di ricorrere al regolare *tópos* del sopravanzamento (*Überbietung*). Guittone bolla la *novitas* di Guinizelli, chiaramente riconoscibile nell'espressione indefinita *alcun omo*, come un *laido errore*; per elogiare degnamente madonna, che, secondo ragione, è da considerare come la più perfetta tra tutte le creature sensibili, sarebbe necessario infatti dichiararla superiore ad esse. Guittone ha compreso esattamente la potenziale forza eversiva dell'operazione messa in atto da Guido: l'uso dell'equiparazione, cioè di un modulo esclusivo della lirica sacra (Cantico dei cantici, laude mariane) e riservato alla

¹ CARRAI 1997, p. 55.

celebrazione di esseri ineffabili o di cui il linguaggio umano non può adeguatamente predicare alcuna qualità (Dio, la Vergine), tradisce infatti il tentativo di dilatare le potenzialità significative della lirica d'amore, suggerendo la possibilità di un innalzamento ontologico di madonna al di sopra delle *fatture* sensibili. È questo il senso dell'insistenza di Guittone sulla natura creaturale della donna, essere che si può *vedere* o *toccare*. In altri termini, poesia erotica e poesia sacra devono rimanere àmbiti separati; in questo senso le scelte di Guittone sarebbero sempre state coerenti, visto che la sua produzione letteraria risulta nettamente bipartita – così come, del resto, la sua biografia – in una prima fase profana e in una seconda moralistico-religiosa.

L'implicita accusa di voler sovrapporre le due tradizioni sarebbe stata mossa a Guinizzelli anche da Bonagiunta nel sonetto *Voi c'avete mutata la mainera*, nel quale, come lasciano intendere le metafore della *lumera* e dell'*alta spera*, ricalcate su un passo della seconda lettera di Pietro², Guinizzelli si sarebbe messo quasi a 'profetare', utilizzando l'involucro della lirica d'amore per trasmettere, in forma oscura, un messaggio religioso che sarebbe, invece, in sé già chiarissimo, in quanto rivelato. Proprio la replica di Guinizzelli all'Orbiccianni, nella quale un attacco – il secondo, dopo *Caro padre meo* – a Guittone e ai frati gaudenti sembra riconoscibile nell'allusione alla bolla papale *Sol ille verus*, con cui era stato approvato l'ordine («foll'è chi crede *sol* veder *lo vero*»), mostra che il contrasto tra i due poeti doveva andare ben al di là della semplice disputa letteraria; circostanza che non stupisce, in un'epoca in cui il sapere è unitario e la letteratura costituisce un'attività parallela alla presenza sociale e politica nel mondo.

Infine, una serie di significativi riscontri testuali tra *Omo ch'è saggio*, l'area proemiale della bolla e *Al cor gentil* consente di argomentare che la grande canzone dottrinale, che tanta influenza avrebbe esercitato sulle generazioni successive, sia direttamente coinvolta nella polemica – letteraria, ma anche religiosa e antiguelfa – contro Guittone. In particolare, l'analisi dei testi e un approfondito lavoro di scavo nella storia e nella documentazione bolognese di quegli anni mostrano come il tema gui-

² 2Pt 1, 19: *Et habemus firmiorem propheticum sermonem cui bene facitis adtendentes quasi lucernae lucenti in caliginoso loco donec dies inlucescat et lucifer oriatur in cordibus vestris.*

nizzelliano della nobiltà sia legato all'attività e ai presupposti ideologici dell'ordine militare dei gaudenti, nonché alla conversione, anche poetica, di Guittone. *Al cor gentil* sarebbe, da un lato, il manifesto di una concezione della nobiltà fedele ai principi della tradizione (classica, patristica, trobadorica), costitutivamente refrattaria a una formalizzazione giuridica o canonistica; dall'altro la difesa di una poetica che, come concretamente realizzato in *Vedut'ò* e *Io voggio del ver*, promuove la donna a tramite tra la realtà fisica e quella spirituale.

La netta e costante contrapposizione tra Guinizzelli e Guittone nell'opera dantesca non sarebbe, dunque, solo il frutto della sistemazione critica *a posteriori* dell'Alighieri, ma rispecchierebbe una disputa che segna in profondità la stagione poetica precedente.

APPENDICE

Chi vedesse a Lucia un var capuzzo:

Guinizzelli e il tema della violenza carnale

1. *Guinizzelli e il genere comico*

Accanto al genere ‘tragico’ della lirica d’amore, Guinizzelli si cimentò, come è noto, anche in quello ‘comico’ o ‘burlesco’; recano testimonianza di ciò il sonetto *Vohol te levi, vecchia rakbiosa* e *Chi vedesse a Lucia un var capuzzo*¹, sul quale intendiamo qui soffermarci:

Chi vedesse a Lucia un var capuzzo
in cò tenere, e como li sta gente,
e' non è om de qui 'n terra d'Abruzzo
che non ne 'namorasse coralmente.

Par, sì lorina, figliuola d'un tuzzo,
de la Magna o de Franza veramente;
e non se sbatte cò de serpe mozzo
come fa lo meo core spessamente.

Ah!, prender lei a forza, ultra su' grato,
e bagiarli la bocca e 'l bel visaggio 10
e li occhi suoi, ch'èn due fiamme de foco!

Ma pentomi, però che m'ò pensato
ch'esto fatto poria portar dannaggio,
ch'altrui despiaceria forse non poco.

¹ Si veda tra gli altri PASQUINI 1995, p. 676, e, da ultimo, ROSSI 2002, pp. XXIV-XXV e p. 64. Quanto alla forma «rabbiosa», come spiega lo stesso ROSSI 2002, p. 67, rimandando a MENICETTI 1993, p. 222, «da geminata mal si concilia con la dieresi, e dunque è molto probabile ch'essa vada imputata ai copisti».

Nel sonetto, il registro comico-realistico è perseguito sul piano linguistico soprattutto nelle quartine, ove spiccano la rima in *-uzzo/-ozzo* (*capuzzo*, *Abruzzo*, *tuzzo* – calco sulla forma medievale *dutsch*, ‘tedesco’ o, meglio, visto il richiamo del v. 6 alla *Franza*, ‘oltramontano’² –, *mozzo*), il verbo *sbatte* del v. 7 e la duplice presenza della forma settentrionale *cò*, ‘capo’ (vv. 2 e 7), che denuncia una «un chiaro tentativo di mimesi del linguaggio parlato del Nord d’Italia»³; a questi termini si può forse aggiungere l’aggettivo *lorina* del v. 5, vero e proprio *hápax legómenon*, spiegato da Contini nel significato di «pezzata (ossia incappucciata di vaio)» sulla base dell’aggettivo di colore *loro* [<lat. LAURUS], riferito «o a mantelli di animali o a capigliature umane, attestato, con sfumature varianti dal fulvo al bruno scurissimo e al pomellato, su un esteso territorio che va dall’Atlantico ai Balcani»⁴. Al registro ‘basso’ vanno ascritte anche l’immagine del cuore dell’innamorato che si agita più del capo mozzato di una serpe (vv. 7-8) e quella iniziale (vv. 1-2) della donna ‘incappucciata’ (di contro a una tradizione lirica in cui il poeta si sofferma al massimo sui capelli, generalmente biondi, dell’amata)⁵, oltre all’indicazione ‘geografica’ dei vv. 3-4 «e’ non è om de qui ’n terra d’Abruzzo / che non ne ’namorasse coralmente», che pare suggerire una «lontananza favolosa»⁶. In quest’ultimo caso, comico non è solo il rimando a un paese ‘selvatico’ e apparentemente remoto⁷, ma è anche il modulo espressivo, che si definisce per opposizione rispetto al formulario topico dello stile ‘elevato’, di cui forni-

² V. CONTINI 1960, II, p. 479; SANGUINETI 1986, p. 72; ROSSI 2002, p. 65.

³ Rossi 2002, p. XXV; v. anche CONTINI 1960, II, p. 479: «cò (ripetuto in 7): la forma settentrionale per ‘capo’».

⁴ CONTINI 1951, p. 64 e p. 63.

⁵ Cfr. ad es. GIACOMO DA LENTINI, *Meravigliosamente*, vv. 55-60, «Canzonetta novella, / va’ canta nova cosa; / levati da maitino / davanti a la più bella, / fiore d’ogn’amorosa, / bionda più c’auro fino»; *Dolce coninzamento*, vv. 21-24, «Ed io baciando stava / in gran diletamento / con quella che m’amava, / bionda, viso d’argento»; *Io m’aggio posto in core a Dio servire*, vv. 5-6, «Sanza mia donna non vi voria gire, / quella c’ha blonda testa e claro viso». Degno di nota anche il ritratto muliebre del *Mare amoroso*, vv. 90-100, «Ché li cavelli vostri son più biondi / che fila d’auro o che fior d’aulentino, / e son le funi che m’tegnon ’lacciato; / igli occhi, belli come di girfalco, / ma son di bavalischio, per sembianza, / che saetta il veleno collo sguardo; / i cigli bruni e [sottili] avolti in forma d’arco / mi saettano al cor d’una saetta; / la bocca, piccioletta e colorita, / vermiglia come rosa di giardino, / piagente ed amorosa per basciare». Curioso, infine, il riscontro con un passo di Francesco da Barberino, *Reggimento e costumi di donna*, 16, 21: «Una donna fiorentina avea una sua figliuola, che molto volentieri portava il cappuccio e sforzavasi molto d’avere belli capelli, ma ancora vi metteva degli altrui».

⁶ La frase, mutuata da BRANCA, è in SANGUINETI 1986, p. 72, con interessante rimando a BOCCACCIO, *Decamerone*, VIII, 3, 6, «Dunque dee egli essere più là che Abruzzi», e accostamento dell’espressione guinzelliana a un modulo del tipo «que sia tro q’en Beniven» (PEIRE D’ALVERNHA, *Cantarai d’agestz trobadors*, v. 27).

⁷ L’espressione «paese lontanissimo e ‘selvatico’» è in ROSSI 2002, p. 65.

scono buoni esempi i vv. 7-8 del sonetto guinizzelliano *Vedut'ò la lucente stella diana*, «non credo che nel mondo sia cristiana / sì piena di biltate e di valore», o anche l'espressione (pur in contesto straniente) della pastorella franco-latina *En may quant dait e foil e fruit parens natura parere* pubblicata da Paul Meyer, «si n'a plus bele geik'en Occident, a solis ortus cardine» (str. III, v. 4)⁸. Lo stesso esordio del sonetto, secondo Rossi, sarebbe modellato sulla formula *O!, si quis videret...*, con la quale «già nella tradizione mediolatina veniva parodiato l'ammirato stupore che circondava l'apparizione d'una creatura miracolosa»⁹.

Del resto, proprio la scelta del nome Lucia – nome ‘parlante’ – sembrerebbe presentarsi, a conferma della coerenza ideologica del *corpus* poetico di Guido, come autentico controcanto parodico della donna-luce¹⁰, celebrata in molti componimenti guinizzelliani, da *Tegno·l de folle 'mpres', a lo ver dire* (v. 23, «ed infra l'altre par lucente sole», oltre all'intera quarta stanza, vv. 33-40, «[...] tutta la rivera fa lucere / e ciò che l'è d'incerchio allegro torna; / la notte, s'aparisce, / come lo sol di giorno dà splendore, / così l'aere esclarisce: / onde 'l giorno ne porta grande 'nveggia, / ch'èi solo avea clarore, / ora la notte igualmente 'l pareggia») a *Al cor gentil rempaira sempre amore*

⁸ La pastorella si trova nel ms. Douce 137 della Biblioteca Bodleiana, fol. 111v; il componimento, pubblicato in MEYER 1875, pp. 380-382, è riportato anche da ZINK 1972, pp. 37-38. La pertinenza di questo rimando alla pastorella risulterà chiara tra breve. Trascrivo qui l'intero testo della pastorella franco-latina, che verrà utile anche più avanti: «I. En may quant dait e foil e fruit parens natura parere, / e cist oysiaus s'aforcent tus cantus amenos promere, / une pucele sans conduit in cultu latens paupere, / per un matin vet en deduit, jam lucis orto sidere. // II. Grant peyne mist en luy former solers nature studium; / en sa beauté voil recoverir rerum solamen turpium. / L'en ne purra(i)t sa per trover in numero mortalium, / sa pussance volt esprover Deus creator omnium. // III. Cler ot le vis et (le) cor(s) gent, nature moderamine, / neirs le(s) surcils, les oyz (sic) riant, plenos amoris flumine; / plus de cristal sunt blancs se(s) dens, justo locantur ordine; / si n'a plus bele geik'en Occident, a solis ortus cardine. // IV. Quant je la vi si sule aller, summo mane diluculo, / jo regarday sun duz viz cler cordis et carnis oculo; / turnay vers luy mun dreit chemin, vinctus amoris vinculo, / si la començsy enresuner ex more docti mistico. // V. Dis a le bele: 'Icel Seignur qui est redemptor omnium / vos sauve e gard e doint honur supra coronas virginum! / Vostre humme suy sans nul return, et meum est consilium / ke le ju de amur: ecce tempus ydoneum'. // VI. Ele respunt: 'Ne me gabez tuis blandis sermonibus, / mès vostre drei chemin tenez, commune stratus ductibus (?); / autre respuns de me(i) ne averez, ni si oppressa viribus. / Mun pucelage me gardez. Veni Creator Spiritus. // VII. Tute ma vie sans lecherie vixi puella tenera; / saynt Marie, ke ne sey hunie, me puram pura tollera! / Si cest ribaud par mal me asaut mallem adessee funera, / kar byen say ke dunc averay eterna Christi munera».

⁹ ROSSI 2002, p. XXV (replicato e p. 64). L'autore cita nel commento, come esempio, *Boncompagnus*, I, 5, 3, «Dicet enim aliquis: 'O, si quis videret hyrcum annosum ubera, capre sugentem non rideret?»; tuttavia, attraverso una ricerca telematica oltre al passo del *Boncompagnus* non sono stato in grado di trovare altri significativi esempi di utilizzo della formula *O!, si quis videret*. Sicuramente più pertinenti le osservazioni circa la poesia italiana (p. 64): la formula «Chi vedesse...» ricorre infatti frequentemente «nella poesia giocosa per descrivere situazioni grottesche» (Rustico, tenzone di Dante con Forese).

¹⁰ La notazione è già in ROSSI 2002, p. 64: «*Lucia*: nome ‘parlante’ che introduce il rovesciamento parodico del tema della donna-angelo».

(ove «la bella donna [...] »n gli occhi splende / del suo gentil», vv. 48-49; ma si veda anche v. 20, «donna a guisa di stella lo 'nnamora») a *Vedut'ò la lucente stella diana* (vv. 1-4, «Vedut'ò la lucente stella diana, / ch'apare anzi che 'l giorno rend'albore, / ch'à preso forma di figura umana; / sovr'ogn'altra me par che dea splendore») a *Io vogl' del ver la mia donna laudare* (vv. 3-4, «più che stella diana splende e pare / e ciò ch'è lassù bello a lei somiglio»), per tacere dei sonetti *Lo vostro bel saluto e 'l gentil sguardo* (v. 9) e *Dolente lasso, già non m'asecuro* (vv. 5 e 9), in cui però le immagini del trono e della luce che rende splendore, collegate al tema dello sguardo della donna, si riferiscono propriamente ad Amore. La possibile associazione *Lucia-luce*, istituita da Guinizzelli con sottile e scherzosa allusione alla propria poetica della produzione amorosa 'seria', risulterebbe, a dispetto delle apparenze, piuttosto originale e, per così dire, tutta volgare: se, infatti, nella poesia religiosa in lingua di sì il gioco *Lucia/luce* è diffusissimo e quasi topico (come recentemente mostrato Concetto Del Popolo)¹¹, nella letteratura mediolatina l'*interpretatio nominis* ne ho trovato traccia – ma la ricognizione è lungi dall'essere esaustiva – solo in un *hymnus de sancta Lucia* del secolo XI, attribuibile a Sigeberto di Gembloux:

A luce nomen Lucia
sortita nos fide tua
absolve culpae tenebris
et lucis apta gaudiis¹².

Autoparodico potrebbe essere anche l'accostamento del v. 11 tra gli occhi di Lucia e le *fiamme de foco*, palese adattamento, come osserva Franco Mancini¹³, dall'Apocalisse, *et oculi eius velut flamma ignis* (1, 14), ove gli occhi fiammeggianti sono

¹¹ Cfr. DEL POPOLO 2000, p. 94.

¹² *Hymnus de sancta Lucia* II, vv. 1-4; il testo, organizzato in quartine, è pubblicato da JOSEPH M.A.F. SMITS VAN WAESBERGHE, *Neue Kompositionen des Johannes von Metz (um 975)*, etc., in «*Speculum musicae artis*». *Festgabe für Heinrich Husmann zum 60. Geburtstag am 16. Dezember 1968. Dargebracht von seinen Freunden und Schülern*, Herausgegeben von HEINZ BECKER und REINHARD GERLAC, Fink, München, 1970 p. 295: «A luce nomen Lucia / sortita nos fide tua / absolve culpae tenebris / et lucis apta gaudiis. / Mundi cavens pellacias / pedicas ei evaseras / carnis perosa illecebras / Christi subisti nuptias. / Addicta mortis legibus / fidei valebas viribus / flammis olivum viceras / picem resinam spreveras. / Percussa tandem rumphea / victrix petisti sidera / illic coronant te rosa / rosaeque mixta lilia. / Patri nato spiritui / deitati iure simplici / cum laude virtus perpeti / per saeculum sit saeculi. Amen».

¹³ Cfr. PELOSI 1998, p. 72.

attributo cristologico (anche in *Ap* 19, 12, *oculi autem eius sicut flamma ignis*). L'allusione potrebbe andare alla poetica dell'equiparazione della donna alle *fatture* naturali, perseguita – come abbiamo visto – nei sonetti *Vedut'ò la lucente stella diana* e *Io vogl' del ver la mia donna laudare* e duramente contestata dal Guittone di *S'eo tale fosse, ch'io potesse stare*, il cui modello è riconoscibile nelle laudi mariane e, soprattutto, nel Cantico dei cantici.

Decisamente 'comico-realistica' è, infine, la fantasticheria erotica della prima terzina, comportante un'autentica violenza sessuale sulla bella Lucia:

Ah!, prender lei a forza, ultra su' grato,
e bagiarli la bocca e 'l bel visaggio
e li occhi suoi, ch'èn due fiamme de foco!

(vv. 9-11)

In questo caso, però, il discorso è più complesso. Il motivo dello stupro è un tema diffuso nella letteratura medievale, presente nel romanzo cavalleresco, nella pastorella in lingua d'oïl e, in qualche caso, anche nei *fabliaux*¹⁴. Guinizzelli dunque, nel portare sulla scena – pur in forma di *rêverie* – una violenza sessuale doveva necessariamente confrontarsi con dei significativi e ben noti precedenti e con una specifica tradizione, rispetto alla quale si definisce necessariamente la collocazione del sonetto nel sistema letterario dell'epoca e, in sostanza, il senso dell'intervento guinizzelliano.

2. *Il tema dello stupro nella letteratura romanza: il De amore e la pastorella*

A proposito di *Chi vedesse* Contini ha pertinentemente parlato di «aneddotica borghese»¹⁵, con riferimento allo sfondo cittadino su cui parrebbero muoversi la

¹⁴ Il tema dello stupro nella pastorella sarà indagato nelle pagine seguenti; per la presenza del motivo nel romanzo arturiano e nei *fabliaux* si rimanda, invece, rispettivamente a SALY 1984 e LORCIN 1979, pp. 123-125 (da cui si cita la seguente esplicita descrizione di stupro contenuta in *De la grue*: «La damoisele a embraciée / ... / Sor lou lit l'a cochiée et mise, / puis li solieve la chemise; / les james li leva en haut. / Au con trover mie ne faut, / lo vit i bote roidement»). Il tema della violenza sessuale è presente anche nella letteratura tedesca medievale, come illustra BUSCHINGER 1984.

¹⁵ CONTINI 1939, p. 5.

donna e il personaggio che dice 'io'. Si tratta di una significativa differenza rispetto alla tradizione romanza e, in particolare, a quella in lingua d'oïl, nella quale il tema dello stupro è generalmente connesso a un'ambientazione agreste o selvatica: ciò risulta valido tanto per la pastorella quanto per il romanzo arturiano, ove la violenza viene commessa – ma più spesso sventata – nella dimensione oscura della foresta.

Lasciando per il momento da parte l'importante questione dell'ambientazione, è stato osservato come il tema dello *stuprum* rimandi al capitolo del *De amore* di Andrea Cappellano intitolato *De amore rusticorum*¹⁶, nel quale l'autore, pur sconsigliando al proprio destinatario Gualtieri di abbassarsi ad avere rapporti con le *rusticanae mulieres*, mostra di approvare senza riserve, considerandola cosa normale, che esse siano piegate con la forza ai desideri di un uomo di superiore condizione sociale (qualità che comporta, come par di capire, anche una superiore condizione antropologica)¹⁷. Con tali donne non si può intrattenere alcun dialogo cortese, né si può immaginare alcuna altra relazione se non quella sessuale; una *fame vilaine*¹⁸, infatti, ama *naturaliter sicut equus et mulus*:

«Dicimus enim vix contingere posse, quod agricolae in amoris invenientur curia militare, sed naturaliter sicut equus et mulus ad Veneris opera promoventur, quemadmodum impetus eis naturae demonstrat. [...] Si vero et illarum te feminarum amor forte attraxerit, eas pluribus laudibus efferre memento, et, si locum inveneris opportunum, non differas assumere quod petebas et violento potiri amplexu. Vix enim ipsarum in tantum exterius poteris mitigare rigorem, quod quietos fateantur se tibi concessuras amplexus vel optata patiantur te habere solatia, nisi modicae saltem coactionis medela praecedat ipsarum opportuna pudoris. Haec autem dicimus non quasi rusticanarum mulierum tibi

¹⁶ SANGUINETI 1986, p. 72, parla addirittura di fonte diretta: «la fonte sarà direttamente Andrea Cappellano...».

¹⁷ Basti leggere quanto ANDREA CAPPELLANO scrive nel brano espunto dalla citazione a testo: «Sufficit ergo agricultori labor assiduus et vomeris ligonisque continua sine intermissione solatia. Sed, etsi quandoque, licet raro, contingat, eos ultra sui naturam amoris aculeo concitari, ipsos tamen in amoris doctrina non expedit erudire, ne, dum actibus sibi naturaliter alienis intendunt, humana praedia, illorum solita fructificare labore, cultoris defectu nobis facta infructifera sentiamus». Ma si ripensi anche alla pastorella di GUIRAUT DE BORNEILH *L'autrier, lo premier iorn d'aost*¹⁷, in cui il cavaliere-poeta motiva la propria rinuncia a consolarsi con la giovane pastora rilevando che ella ha *tencha nieira* (v. 44), e a quanto afferma il difensore della nobiltà di sangue nella *Contentio de nobilitate generis et probitate animi*: «dico insuper quod ex nobilium sanguine *candidiores fetus* procreantur tanquam ex delicato humore et ex purioribus elementis».

¹⁸ L'espressione è usata da DROUART DE LA VACHE nella sua traduzione in francese del *De Amore*, v. 4520.

suadere volentes amorem, sed ut, si minus provide ad illas provoceris amandum, brevi possis doctrina cognoscere, quis tibi sit processus habendus»¹⁹.

(I, 23)

Analoga all'ottica eminentemente aristocratica del *De amore* è, del resto, anche la prospettiva del cavaliere – ma non dell'autore – protagonista della pastorella provenzale *L'autrier jost'una sebissa* di Marcabru (primo esempio noto del genere, 1140 ca), per il quale è cosa del tutto naturale e 'necessaria', quasi una legge universale, che la villana acconsenta ai suoi desideri erotici²⁰:

'Bella, tota creatura
revertis a sa natura:
pareillar pareilladura
devem, ieu et vos, vilana...'

(vv. 71-74)

In realtà, in *L'autrier jost'una sebissa* Marcabru intende proprio contestare il costume 'cavalleresco' (un costume di vita ma, forse, anche un costume letterario se, come potrebbe lasciare supporre la *vida* di Cercamon – «Cercamons si fo uns jonglars de Gascoingna, e trobet vers e pastoretas a la usanza antiga»²¹ – il genere della pastorella era stato coltivato anche prima di Marcabru) di ricercare una facile soddisfazione erotica con una *toza vilana*, invece di perseguire con costanza il servizio d'amore cortese per la propria *domina*. Come si legge nella pastorella francese anonima *La fille dan Hue*²², le pastore avevano fama di concedersi molto più leggermente di *dames* e *damoiselles* («ja dame ne damoiselle / ne se for n'istra / a dedut de pastorel-

¹⁹ Non senza ragioni, PELOSI 1998, p. 71, osserva che sembra «molto improbabile» che Guinizzelli faccia riferimento al *De amore*, «poiché tutto il sonetto, e in particolare la seconda terzina, non lascia intendere per nulla un amore per una 'rusticana mulier'».

²⁰ Si tratta dell'interpretazione di KÖHLER 1952, p. 196.

²¹ BOUTIERE-SCHUTZ, p. 80.

²² D'ora in avanti, per le pastorelle francesi si farà riferimento, per comodità, al testo e all'ordinamento della raccolta approntata da KARL BARTSCH (BARTSCH 1870: II, *Pastourellen von Ungenannten Dichtern*, pp. 101-222; III, *Pastourellen von Namhaften Dichtern*, pp. 223-337), sulla quale valga il giudizio di ZINK 1972, p. 31: «épuisé, bien sûr depuis longtemps, dépassé sur bien des points, ce livre n'a jamais été remplacé» (per le pastorelle anonime in lingua d'oïl si dispone ora dell'edizione critica di RIVIÈRE 1974-76). Rigiardo alle pastorelle in lingua d'oc si farà invece riferimento alla raccolta di AUDIAU 1926, che non include però, tra le altre la pastorella di GUIRAUT DE BORNEILH *Lo dolz chans d'un auzel*, considerata da AUDIAU un sirventese (cfr. p. V). Sul problema del *corpus* delle pastorelle in lingua d'oïl – «una questione ancora aperta» – si veda il recente intervento di SPETIA 2001.

le / sur l'erbe freche et novelle, / can ceu avandra»²³ e non godevano quindi di una moralità irreprensibile; in un noto passo del *Roman de Thèbes*, che sembra alludere proprio al genere della pastorella²⁴, la nobile Antigone replica risentita a Parthenopée, che l'ha richiesta d'amore, che ella non intende certo concedersi *legierement*, alla stregua di una pastora o di una donna di analoghi costumi e analoga natura:

'Par Dieu', ce respont la pucele,
'ceste amour seroit trop isnele!
Pucele sui, fille de roi,
legierement amer ne doi.
Ne doi amer par legerie
dont l'em puisse dire folie;
ainsi doit on prier berchieres
ou ces autres fames legieres'.

(vv. 4163-4170)

Di contro a una tale concezione della villana da parte del mondo aristocratico e cortese – si tratta di un *tópos* che, per evidenti ragioni socio-economiche, possiamo pensare ben precedente alla nascita e all'affermazione del genere poetico della pastorella –, Marcabru mette invece in scena una pastora dotata di senno (*de sen massissa*)²⁵, portavoce dell'ideologia del poeta, la quale rifiuta le lusinghe del cavaliere per affermare la necessità di una rigida separazione tra le classi, che è folle tentare di rompere: «cerca fols sa follatura, / cortez cortez'aventura, el vilas ab la vilana» (vv. 79-81)²⁶.

²³ BARTSCH II, 26, vv. 40-44; cfr. SPETIA 2001, pp. 478-479, che allega pertinentemente anche BARTSCH II, 24 (*Quant voi la prime florete*), vv. 56-66, e BARTSCH II, 61 (*Hui main par un ajornant*), vv. 33-36. Ma si veda anche la pastorella *L'autrier pastoure seoit* di JOCELINS DE BRUGES (BARTSCH III, 51), in cui la pastora dice alla propria madre, che l'ha scorta giacere con il cavaliere, che ella ha 'messo le corna' a Robin così come lei ha fatto con suo padre: «Mes peres fu vostre espous, / et vos le feistes cous. / Mere, atresi cuidiez vos / ke j'aie fait Robin» (vv. 81-84).

²⁴ SPETIA 2001, p. 478.

²⁵ «L'autr'ier jost'una sebissa / trobei pastora mestissa, / de joi e de sen massissa; si cum filha de vilana: / cap'e gonela pelissa / vest e camiza treslissa, / sotlars e caussas de lana» (vv. 1-7).

²⁶ La follia è – come osserva DUFOURNET 1972, pp. 340-341 – un carattere che nelle pastorelle è spesso associato alla figura del villano (si noti che anche nei versi citati del *Roman de Thèbes* il costume di «amer par legerie», associato alle pastorelle, è considerato «folie»); nel caso del testo di Marcabru, invece, la prospettiva risulta rovesciata, e folle viene ritenuto dalla pastora il cavaliere che cerca di sedurla: si veda il v. 24, ove la villana afferma «ben conosc sen o folia», con riferimento alla «parelharia» del cavaliere, il v. 55, «bada, fol, bada» e il v. 64, «Don, hom cochatz de folatge»; inoltre, mi pare che le parole della pastora secondo cui vi sono dei cavalieri che meglio farebbero a dedicarsi alla vanga e all'aratro, «mas tals se fai cavalgaire / c'atrestal [scil. re-

Ben diversa è la situazione nelle pastorelle in lingua d'òïl, nelle quali (salvo rari casi, evidentemente influenzati dall'ideologia di Marcabru)²⁷ il punto di vista dell'autore risulta senz'altro quello del cavaliere. Luciano Rossi ha rilevato come sullo sfondo dei versi guinizzelliani sia forse possibile intravedere reminiscenze proprio delle pastorelle francesi²⁸, genere aristocratico²⁹ (alla base probabilmente anche del capitolo del *De Amore*) in cui il 'cavaliere-poeta' – per usare la felice formula coniata da Delbouille³⁰ –, imbattendosi in una giovane pastora e venendo colto da ardente desiderio per lei, spesso non si fa scrupolo di farle (o tentare di farle) violenza, passando talora direttamente alle vie di fatto senza aver nemmeno cercato di blandire la *touse* (come accade invece nella maggior parte dei casi) con preghiere, lodi, doni o promesse³¹.

Il tema dello stupro della villana, rinvenibile in numerose pastorelle francesi, è ripreso anche dalla poesia mediolatina. Nel carme *Vere dulci mediante* (*Carmina Burana*,

vertir e retraire al vezoig e a l'arair, vv. 37-38] deuria faire / los seis jorns de la setmana» (vv. 40-42), alludano senz'altro al cavaliere che la sta corteggiando: dandogli del villano ella ne ribadisce quindi la follia.

²⁷ È questo il caso, ad es., della pastorella *Hui main par un ajornant* (BARTSCH II, 61), in cui il cavaliere rispetta il saggio desiderio della pastora di conservare la propria verginità, lodando il suo proposito: «Pastorele, trop es sage / de garder ton pucelage. / Se toutes tes compaignetes fussent si, / plus en alast de puceles a mari» (vv. 33-36); si confrontino i vv. 68-70 di *L'autrier jost'una sebissa*: «mas ges, per un pauc d'intratge, / no vuelh mon despiuzelhatge / camjar, per nom de putanal».

²⁸ ROSSI 2002, p. 64.

²⁹ FARAL 1923, p. 258: «La pastourelle, sous la forme où nous la connaissons, est un genre éminemment aristocratique»; cfr. anche pp. 204-236, passim.

³⁰ DELBOUILLE 1927, p. 4; la formula «chevalier-poète» è ripresa con convinzione anche da ZINK 1972, p. 63.

³¹ È questo il caso ad es. di BARTSCH II, 4: «De mon cheval descendi / et li dix 'Deus vos sault, belle! / pastourelle, a vos m'affi'. / Lors ait pris sa massuete, / au chien tire la cordelle, / moult se gamente forment; / maix ceu m'alume et esprant, / ke je vix per la viselle / la char desous la mamelle / plus blanche ke nul argent; / cors si avenant ne gent / n'ot onkes maix pastourelle. // De ceu moult me desconfort / ke la vi si esbahie; / maix de tant me resconfort / k'elle n'est dou bou saillie. / Je l'embrasse et elle crie, / fiert et esgraitine et mort, / jure la vie et la mort / k'elle ne m'ameroit mie. / J'ai amin, faites amie, / jai ne serons d'un acort; / a Robin dou boix m'acort, / a cui je seux otroie'. // 'Pastoure, se deus me saut, / j'avrai vostre puce-laige, / pues ke trovei vos ai / si soulete en cest boscaige...» (vv. 13-40); ma si vedano anche i modi 'spicci' del cavaliere in BARTSCH II, 1 e II, 8. Gli elementi narrativi che caratterizzano la pastorella francese (esordio primaverile, incontro con la pastora, dialogo e tentativo di seduzione tramite preghiere lodi doni promesse, rifiuto o consenso – con relative motivazioni – espresso dalla *touse*, violenza o tentata violenza su di lei, sue grida di aiuto, intervento difensivo – riuscito o non riuscito – del/dei pastore/i, soddisfazione sessuale della pastora, gabbo ai danni del marito o dell'amico di lei o anche ai danni del cavaliere ad opera della villana, ecc.) sono generalmente fissi, ma possono essere diversamente ricombinati dagli autori per ottenere varianti pressoché infinite, nelle quali consiste in sostanza l'originalità di ogni singolo componimento. Per una rassegna dei vari temi della pastorella si veda FARAL 1923, pp. 208-236, che riconosce quattro tipologie fondamentali e si sofferma sui tratti caratteristici dei tre personaggi del pastore, della pastora e del cavaliere pastore (ma si vedano anche le particolareggiate note di pp. 251-255); si può utilmente consultare anche il saggio di BIELLA 1965, pp. 251-254 (non sempre però preciso nelle segnalazioni in nota). Interessanti le osservazioni di JEANROY 1965, pp. 6-17, che individua nel genere della pastorella tre elementi costitutivi: il *débat* (contrasto tra due personaggi), l'*oaristys* (racconto dell'incontro tra due amanti), il *gab* (racconto di una vanteria).

158), ad esempio, la *virgo*, che ha respinto preghiere e i doni (str. III, v. 4, «preces spernit, et monile»), viene gettata a terra e violentata; diversamente dalle pastorelle francesi, però, in cui solitamente la villana – vera e propria *femina simplex*, ‘giovenilmente’ identificabile con la pura *libido*³² – finisce per godere delle rudi ‘attenzioni’ del cavaliere (a conferma dell’ideologia maschilista e classista del genere)³³, nel carme latino lo stupro risulta piacevole solo per il violentatore, del quale non è però specificato lo stato sociale:

Comprehensam ieci solo;
clarior non est sub polo
vilibus induta!
Satis illi fuit grave,
Michi gratum et suave...³⁴

(str. IV-V)

Nella letteratura medievale in volgare, in ogni caso, lo stupro è un tema tipicamente ‘aristocratico’: ciò è vero tanto per la pastorella in lingua d’*oïl* e il *De amore* quanto per il rimanzo arturiano nel quale paradossalmente, come ha sottolineato Antoinette Saly, «le viol, et le viol collectif, de la demoiselle est forfait de chevaliers»³⁵: cavalieri degenerati, certo, ma sempre cavalieri. Ciò che però distingue il romanzo dalla pastorella è lo stato sociale della donna violentata o, come più spesso accade, che rischia di subire una violenza: non più una umile villana, ma una *demoisele* o una *dame*, vale a dire una donna di nobili origini. In questo caso, lo stupro è affare ben più grave dello stupro di una semplice pastorella e, soprattutto, ben più gravido

³² Cfr. GIOVENALE, *Sat.* VI, v. 327: «tunc prurigo morae inpatiens, tum femina simplex».

³³ Cfr. ad es. BARTSCH II, 17, vv. 38-44: «Jetai lai en mi l’erboie; / ne cuit pais k’elle ait grant joie, / ains sospire, / ces pions tort, ces chevols tire / et quiert son eschaimement, / et pues la fix ben rire, / tant l’acollai doucement».

³⁴ Diversa invece la situazione del *carmen buranum* 72, *Grates ago Veneri*, nel quale si legge la descrizione dettagliata di una violenza compiuta su una donna, di classe sociale sconosciuta, che non vuole spingersi all’atto sessuale con il suo amato; dopo aver vanamente lottato contro l’aggressore, la ragazza finisce però per apprezzare (come generalmente avviene nelle pastorelle in lingua d’*oïl*) l’atto sessuale, vissuto inizialmente come imposizione: «Vim nimis audax infero. / Hec ungue sevit aspero, / comas vellit, / vim repellit / strenua, / sese plicat et intricat / genua, / ne ianua / pudoris resolvatur. // Sed tandem ultra milito, / triumphum do proposito. / Per amplexus / firmo nexus, / brachia / eius ligo, / pressa figo / basia; / sic regia / Diones reseratur. // Res utrique placuit, / et me minus arguit / mitior amasia, / dans basia / mellita. // Et subridens tremulis / semiclausis oculis, / veluti sub anxio / suspirio / sopita» (strr. 4a-5b).

³⁵ SALLY 1984, p. 218.

di conseguenze penali e sociali. Nel *Perceval*, ad esempio, Gauvain condanna Gréor-réas, che ha stuprato una *pucele*, a mangiare per un mese con i cani, con le mani legate dietro la schiena (la riduzione allo stato ferino costituisce un autentico contrappasso per il comportamento istintuale e animalesco tenuto dal violentatore), perché così vuole la «deal justice» che vige sulla terra di Artù³⁶.

3. Chi vedesse a Lucia un var capuzzo e il tema della violenza sessuale: relazioni letterarie e contatti ideologici con la pastorella in lingua d'oïl

3.1. Analisi

Posto che Guinizzelli non scrive una pastorella (vere e proprie pastorelle, del resto, non sono attestate in lingua di *sì* fino a Cavalcanti, *In un boschetto trova' pastorella*), e nemmeno una parodia di pastorella, resta a mio avviso da verificare se il legame tra il sonetto e il genere d'oltralpe si limiti alla semplice coincidenza tematica sul motivo della violenza sessuale (ché allora si potrebbero ugualmente invocare i versi dell'*Ars amandi* di Ovidio circa la liceità e l'utilità dell'uso della forza, che risulterebbe gradita alle fanciulle: «Vim licet appelles, grata est vis ista puellis»)³⁷, oppure se esso possa sostanziarsi di altri significativi contatti, tali da configurare con una certa sicurezza il quadro letterario e ideologico di riferimento per *Chi vedesse a Lucia un var capuzzo*.

I possibili collegamenti con la pastorella parrebbero riguardare soprattutto, come era prevedibile, la prima terzina del sonetto: «Ah!, prender lei a forza, ultra su' grato, / e bagiarli la bocca e 'l bel visaggio / e li occhi suoi...». Degno di nota è, an-

³⁶ Cfr. SALY 1984, p. 217.

³⁷ *Ars amandi*, I, v 671. Si legga l'intero passo: «Illa licet non det, non data sume tamen. / Pugnabit primo fortassis et 'inprobe' dicet; / pugnando vinci se tamen illa volet. / [...] / Vim licet appelles, grata est vis ista puellis; / quod iuvat, invitae saepe dedisse volunt. / Quaecumque est Veneris subita violata rapina, / gaudet et improbitas muneris instar habet. / Vim passa est Phoebe, vis est allata sorori; / et gratus raptae raptor uterque fuit» (vv. 662-664; 671-674; 676-678). Contro questa tradizione misogina, per cui le donne amerebbero essere violentate, avrebbe polemizzato CHRISTINE DE PIZAN nel *Livre de la cité des dames*, II, 44; cfr. RIEGER 1988, p. 255.

zitutto, il fatto che la serie «bocca» / «visaggio» / «occhi» trova riscontro anche in alcune pastorelle, come le anonime *L'autrier par un matinet*³⁸,

Ele avoit lou cors sadet
et la crine bloie,
euz vairs, cleir *vis* vermilliet,
boche qui rouzoie,

(vv. 11-14)

e *A l'entree de pascor*³⁹,

Mult me plect a recorder
sa grant biaute avenant:
ele a gent cors et *vis* cler,
euz verz et *bouche* riant.

(vv. 13-16)

Diversamente da *Chi vedesse*, nei testi francesi la serie *euz* / *vis* / *bo(n)che* si trova però nella descrizione iniziale della fanciulla; lo stesso accade anche per la coppia 'occhi verdi' / 'bocca' delle pastorelle *En mai la rosee que nest la flor* («ele a les euz vers, la bouche riant») e *Quant voi la flor nouvele* («euz vers, bele bouchete»)⁴⁰, che si concludono tra l'altro con un vero e proprio *stuprum* della fanciulla (la quale nel secondo componimento dichiara di avere solo tredici anni)⁴¹. Indicativo della mentalità che sta alla base del genere è il fatto che in entrambi i casi il cavaliere-poeta, così come avviene in molti altri componimenti, non presenta affatto la propria azione come una terribile violenza, un atto di indebita prevaricazione destinato a lasciare dei segni fisici e psicologici sulla fanciulla; la *touse*, inizialmente riottosa («ele s'escrìe et jure / que de mon geu n'a cure. 'Ostez vostre lechure, / dex la puist honir; / car tant m'est

³⁸ BARTSCH II, 45.

³⁹ BARTSCH II, 64.

⁴⁰ BARTSCH II, 62, v. 10; II, 67, v. 12. Si veda anche la pastorella *L'autrier par un matinet* di MONIOT DE PARIS, ove si dice che la fanciulla «vair oil out, boche riant» (BARTSCH III, 44, v. 37).

⁴¹ L'affermazione, sconvolgente per noi lettori moderni ma normale per l'epoca, è appena mitigata dall'espressione «par mon escient» (BARTSCH II, 67, v. 54).

asprete et dure, / ne la puist souffrir'»)⁴², alla fine dichiara infatti di aver ben gradito le rudi 'attenzioni' del cavaliere:

Quant vi que proiere ne m'i vaut noient,
couchai la a terre tout maintenant,
levai li le chainse,
si vi la char si blanche,
tant fui je plus ardent;
fis li la folie,
el nel contredist mie,
ainz le vout bonement.

(*En mai la rosee que nest la flor*, vv. 25-32)

Quant l'oi despucelee,
si s'est en piez levee,
en haut s'est escriee
'Bien vos sui eschapee.
Treze ans a que je fui nee
par mon escient;
onques mais n'oi matinee
que j'amasse tant'.

(*Quant voi la flor nouvele*, vv. 49-56)

Interessante, infine, il confronto tra il sonetto di Guido, «l bel visaggio / e li occhi suoi, ch'èn due fiamme de foco» (vv. 10-11), e i primi due versi della terza strofa della pastorella franco-latina, nella quale sono lodati il viso della *pucele* e i suoi occhi, descritti come ridenti e 'traboccanti del fiume d'amore':

*Cler ot le vis et (le) cor(s) gent, nature moderamine,
neirs le(s) surcils, les oyz (sic) riant, plenos amoris flumine.*
(str. III, vv. 1-2)

Per l'accostamento guinizzelliano tra gli occhi di Lucia e le *fiamme de foco* è però vano affannarsi a trovare possibili referenti nella letteratura d'oltralpe; il modello del v. 11 del sonetto sarà infatti senz'altro, come abbiamo già detto, l'Apocalisse, *et oculi eius velut flamma ignis* (1, 14), *oculi autem eius sicut flamma ignis* (19, 12).

⁴² Ibid., vv. 35-40.

Abbastanza generico – e dunque non decisivo –, ma ugualmente degno di nota il contatto tra l'espressione *bagiarli la bocca* e formulazioni simili delle pastorelle come *baisai sa bouchete* («Si tost com choisie l'ai, / tornai vers la belle, / gentement la saluai, / baisai sa bouchete. / Ne respont ne tant ne quant...»)⁴³, *sa boichete baisier* («Dessanz por li acoler, / por son gent cors remirer / et sa boichete baisier...»)⁴⁴ e *en la bouche la baixai*, quest'ultima inserita proprio all'interno del racconto di uno stupro (*L'autrier chevachai pensis*, vv. 49-54)⁴⁵:

Lors l'ai enbraissie,
 en la bouche la baixai,
 et sor l'erbe la getai,
 si en ai fait mes voloires.

Nella pastorella *L'autrier par un matinet* di Jehans de Nuevile il cavaliere bacia la bocca e il viso della *touse* («En sivinant li baisai / sa bouchete et son vis cler»)⁴⁶, prima di riuscire (con qualche difficoltà) a convincerla a passare a un altro 'gioco' (*autre ju*) e a subire i 'dolci mali d'amore'⁴⁷. In *L'autre ier chevachai mon chemin* di Jehans Errars⁴⁸, invece, il cavaliere, dopo aver sedotto la fanciulla, comincia a baciarle gli occhi e il *visaggio*:

Tant dis et pramis
 qu'entre mes bras doucement le saisis,
 sor l'erbe verdoiant la mis,
les ex li baisai, puis le vis;
 lors me sembla que fusse en paradis.

(vv. 42-46)

In ogni caso, è da rilevare come la fantasticheria erotica di *Chi vedesse a Lucia un var capuzzo* sia espressa in forma decisamente meno cruda e realistica rispetto alle pa-

⁴³ BARTSCH II, 1, vv. 10-14.

⁴⁴ BARTSCH II, 21, vv. 53-55.

⁴⁵ BARTSCH II, 11, vv. 49-52.

⁴⁶ BARTSCH III, 35, vv. 40-41.

⁴⁷ Vv. 46-49: «Mais por li reconforter / li dis: 'douce creature, / endure les dous maus d'amer: / plus joenete de vos les endure'». L'espressione «l'autre ju» è al v. 42.

⁴⁸ BARTSCH III, 19.

storelle in lingua d'oïl, nelle quali il cavaliere-poeta, come abbiamo già avuto modo di osservare nel caso di *En mai la rosee que nest la flor* e di *Quant voi la flor nouvele*, nel raccontare la propria avventura agreste si compiace spesso di indugiare sui dettagli della violenza (topici sono il gesto dell'afferrare la fanciulla per i fianchi e quello di gettarla sull'erba), non di rado vantandosi di quanto essa sia risultata piacevole. I passi seguenti forniscono un quadro abbastanza esaustivo delle modalità in cui il 'cavaliere-poeta' racconta la propria avventura extra-cortese:

La pastourelle enbraissai,
 ki est blanche et tendre,
 desor l'erbe la getai,
 ne s'en pout deffendre:
 lou jeu d'amors sens attendre
 li fix per delit,
 et elle a chanteir se prist
 de jolit cuer ameraus⁴⁹.

(*L'autrier a doulz mois de mai*, vv. 45-52)

Maintenant sens demore
 corui a cele sore;
 elle crie et si plore,
 dist 'Robins trop demore!'.
 Fis en ma volente
 tant ke j'oi a plante
 de li en petit d'ore⁵⁰.

(*L'autrier me chevalchoie*, vv. 61-67)

Jetai lai en mi l'erboie;
 ne cuit pais k'elle ait grant joie,
 ains sospire,
 ces poins tort, ces chevols tire
 et quiert son eschaimement,
 et pues la fix ben rire,
 tant l'acollai doucement⁵¹.

(*Quant fu elle chiet et flor fault*, vv. 38-44)

Quant je l'oi ensi parler,
 lez li m'asis sanz arester,

⁴⁹ BARTSCH II, 8.

⁵⁰ BARTSCH II, 14.

⁵¹ BARTSCH II, 17.

par les flans l'ai saisie,
tant la besai et acolai
qu'ele devint m'amie⁵².

(*En mi forest entrai l'autrier*, vv. 26-30)

Quant par ma proiere n'i poi avenir,
par les flans l'ai prinse, si la fis chair,
levai la pelice,
la blanche chemise:
a mult bele guise
mon jeu li apris.
Va de la doudie,
ele print a rire
quant je m'an parti⁵³.

(*Quant pre reverdoient, que chantent oisel*, vv. 37-45)

Je la pris qui fu soupris,
par force sos moi la mis,
demanois le ju francois li fis a mon talant. Aeol !
'Touse, or est il autrement'. Aeol⁵⁴

(*Ernous li Vielle, Por conforter mon corage*, vv. 39-42)

Mult longuement l'alai proiant,
que riens n'i conquis;
estroitement tout en riant
par les flans la pris:
sus l'erbe la souvinai,
mult en fu en grant esmai,
si haut a crie
'Bele douce mere de,
gardez moi ma chastee'.
Tant i luitai que l'achevai
trestout mon desir;
je la trovai de bon essai
et douce a sentir.
Adonc si me sui tornez;
et quant je fui remembrez,
si pris a chanter
'Par les sainz dieu, douce Marguot,
il a grant paine en bien amer'⁵⁵.

(*Perrins d'Angeco, Au tens nouvel que cil oisel*, vv. 28-45)

⁵² BARTSCH II, 28.

⁵³ BARTSCH II, 76.

⁵⁴ BARTSCH III, 6.

⁵⁵ BARTSCH III, 42.

In qualche caso, la fanciulla viene soccorsa in tempo dai villani, prima che il cavaliere riesca a portare a termine l'impresa:

Ne vo plux a li tencier,
ains l'ai sor l'erbe getee;
maix as jambes desploier
lai fut grande la criece.
Haut crie goule beee
ke l'oient li bergier,
et Robins li fils Fouchier
i ait fait grant asemblee,
ki d'un bason de pomier
m'ait la chine mesuree...⁵⁶

(*Chevachai mon chief enclin*, vv. 49-59)

Li baisier par amor
me doublerent l'ardor,
et plus en fui destrois:
par desous moi la tor,
et la touse ot paor,
si s'escria trois fois.
Robin oit la vois,
Gautelos et Guifrois
et cist autre pastor
corant issent du bois;
et je gabes m'en vois,
car la forche en fu lor⁵⁷.

(*Les un pin verdoiant*, vv. 57-68)

In altri componimenti, invece la *touse*, pienamente soddisfatta della violenza subita, si prende gioco del pastore Robin⁵⁸. Nella pastorella *Hier matinet doles un vert boisson* di Jacques de Cambrai⁵⁹, ad esempio, il villano, accorso alle grida della propria amata,

Quant j'ai veu ke par mon biau proier
ne me porai de li muels aointier,
tout maintenant la getai sor l'erbier
en mi leu de la praelle,

⁵⁶ BARTSCH II, 4; III, 39.

⁵⁷ BARTSCH III, 49.

⁵⁸ Sulla beffa ai danni del pastore e sul suo «rôle comique» si vedano le pagine FARAL 1923, pp. 218-226.

⁵⁹ BARTSCH III, 48; III, 49.

si li levai la gonelle,
et apres la fourreure
contremont vers la senture,
et elle s'escrie...

(vv. 31-38)

si lascia convincere che non è accaduto nulla tra lei e l'altro uomo, e viene addirittura invitato – crudele beffa – a pagare il *jugler* (non si tratta quindi propriamente di un cavaliere, anche se il giullare è comunque un esponente della cultura e del *milieu* cortesi)⁶⁰ perché, dice la ragazza,

il m'a apris a tumer
et jo li ai fait danser
et baler.

(vv. 58-60)

Nell'altra pastorella *Ier matin ge m'en aloie* di Jacques d'Amiens⁶¹ invece la fanciulla, dopo aver giaciuto con il poeta, deride Robin dandogli del 'provato cornuto' (*cous proves*):

Lors l'ai soef embracie
c'a force k'a bon gre.
Dorelot vadi vadoie!
En fis ma volonte.
Quant vint a la departie,
si chante aval les pres
'Dorelot vadi vadoie!
Robin, ies cous proves'.

(vv. 69-76)

Interessante risulta, in quest'ultimo testo, l'espressione *c'a force k'a bon gre*, con cui «l'intrus chevaleresque» lascia intendere di aver ottenuto di giacere con la pastora per mezzo di un «mélange de force et de séduction»⁶². Come nel sonetto di Guiniz-

⁶⁰ Sulla problematica v. ZINK 1972, p. 54: «Ce n'est pas l'origine sociale des poètes qui importe, c'est le milieu auquel ils sont intégrés et la doctrine poétique qui est la leur, surtout si cette doctrine est en même temps une doctrine de vie, comme c'est le cas pour la pensée et pour la poétique courtoises, qui, comme leur nom l'indique, sont essentiellement aristocratiques».

⁶¹ BARTSCH III, 49.

⁶² RIEGER 1988, p. 85.

zelli, l'uso della violenza è spesso invocato esplicitamente nelle pastorelle; abbiamo già visto il caso di *Por conforter mon corage* di Ernous li Vielle, *par force sos moi la mis*⁶³, ma si pensi anche a un'altra pastorella dello stesso Ernous, in cui il cavaliere afferma che è suo diritto disporre della villana a suo piacimento («iert *force* drois, / si feres tout mon voloir»)⁶⁴, oppure al verso di *Hier main quant je chevauchois* di Huitaces de Fontaines, *a force l'ai retenue*⁶⁵, oppure ancora alla già citata pastorella franco-latina, nella quale la *pucele*, che vorrebbe salvaguardare la propria verginità, replica alle richieste d'amore del cavaliere dicendo che egli non avrà più alcuna risposta da lei, e che potrà averla solo prendendola con la forza, contro il suo volere:

Autre respuns de me(i) ne avez, *ni si oppressa viribus*.
Mun pucelage me gardez. Veni Creator Spiritus.
(str. VI, vv. 3-4)

Non del tutto pertinenti si rivelano invece i confronti che possono istituirsi tra la figura di *Lucia*, presentata nel sonetto con un copricapo di vaio, e quelle delle giovani villane dei testi francesi. Lucia indossa un *capuzço*; nelle pastorelle, invece, la *touse* porta generalmente sul capo (o sta intrecciando) una ghirlanda (*cha[i]pel*, *cha[i]pelet*) oppure, sul modello della pastora di Marcabru (*cap'e gonela pelissa*)⁶⁶, veste una cappa grigia («et truis pastoure assis, / [...] / vestus de chape grise»)⁶⁷, come nell'anonimo componimento *Quant fu elle chiet et flor fault*⁶⁸:

Un jorn a la grant froidure
chevachoie m'anbleure,
s'ai trovee
pastourelle «...»
soule sens son pastourel;
chaipe grise ot afublee,
s'avoit en son chief *chaipel*.
(vv. 5-11)

⁶³ BARTSCH III, 6, v. 40.

⁶⁴ BARTSCH III, 9, vv. 37-38.

⁶⁵ BARTSCH III, 28, v. 26.

⁶⁶ *L'autrier jost'una sebissa*, v. 5; il motivo del *cap* è ripreso nelle pastorelle provenzali.

⁶⁷ BARTSCH III, 31, vv. 3.6.

⁶⁸ BARTSCH II, 17.

Più interessante per il confronto con il sonetto di Guinizzelli, almeno dal punto di vista lessicale, mi pare la pastorella *Par desous l'ombre d'un bois* di Jehans de Braine, nella quale il cavaliere-poeta, per sedurre la villana, le prospetta la possibilità di divenire signora (*dame*) di un castello, invitandola così a spogliarsi della propria cappa grigia (ma, ribadisco, la *chape* non è un *capuzzo*; i due termini sono accostabili solo dal punto di vista fonetico e, ovviamente, etimologico) per indossare un prezioso mantello di vaio:

Pastourelle, si t'est bel,
dame seras d'un chastel.
Desfuble chape grisete,
s'affuble cest vair mantel;
si sembleras la rosete
ki s'epanist de novel'. Ae!⁶⁹

(vv. 25-30)

Analoga tematica si riscontra anche in un componimento di Ernous li Vielle, ove il cavaliere offre alla pastora di cambiare le proprie umili vesti con un mantello di vaio («cele vies robe osteras, / s'affuble cest vair mantel»)⁷⁰; ella dichiara però di preferire mantenere la propria condizione – la povera *chape* e l'amore di Robin –, piuttosto che compiacere il cavaliere («j'aim mout mieus ma chape buire a affubler / s'aie Robin mon ami, / qu'eussies vos bons de mi», vv. 26-28). Notevole è il fatto che il componimento sembri chiudersi con un vero e proprio stupro (ma i versi finali sono perduti). Il cavaliere minaccia di non avere più alcuna intenzione di comportarsi in modo cortese con la villana; l'ha già pregata gentilmente tre volte: alla quarta, come abbiamo già visto, egli ritiene sia suo diritto (*drois*) piegarla ai propri desideri con la forza:

⁶⁹ BARTSCH III, 1. Si vedano anche i vv. 37-40, «Pastorele, en moie foi, / pour cou que bele te voi, / cointe dame, noble et fiere, / se tu vels, ferai de toi»; la villana respinge però le lusinghe del cavaliere, affermando di prediligere la propria vita all'aria aperta rispetto a quella «en chambre coverte» della cortese *dame*: «[...] j'aim miex povre deserte / sous la foille od mon ami / que dame en chambre coverte; / si n'ait on cure de mi» (vv. 45-48).

⁷⁰ BARTSCH III, 9, vv. 21-22; si osserverà che il v. 22 è identico al v. 28 di BARTSCH III, 1.

'Touse, n'iere mais cortois.
 Proie t'ai par trois fois :
 a la quarte *iert force drois*,
 si feres tout mon voloir⁷¹.

(vv. 35-38)

Un ulteriore, labile punto di contatto tra la pastorella e il sonetto potrebbe essere scorto nel subitaneo innamoramento provocato dalla vista della bella fanciulla, che accende i desideri erotici dell'*io* poetico. Guinizzelli dice che nel vedere Lucia con il *capuzço* di vaio non vi è nessuno che non se ne innamorerebbe di cuore (vv. 3-4, «e' non è om [...] / che non ne 'namorasse coralmente»); in modo simile, nelle pastorelle non è raro che il cavaliere-poeta si dichiari *d'amors sorpris*, come nell'anonima *Belle Aelis une jeune pucelle*⁷², oppure che affermi che è il suo cuore ad essere 'preso', come in *De Mes a friscor l'autre jour*, «Je regardai son cors sadet, / pues li di 'Belle, mes cuers est / sorpris de vostre dous semblant'»⁷³, e in *J'aloie l'autrier errant* del Re di Navarra, «quant plus regart son cler vis, / tant est plus mes cuers espris»⁷⁴, che si conclude tra l'altro con un tentativo di *raptus* della giovanissima fanciulla, fallito per il subito intervento dei pastori.

Restano la realistica immagine dei vv. 7-8, «e non se sbatte cò de serpe mozzo / come fa lo meo core spessamente», vera e propria originale trovata guinizzelliana che solo vagamente può richiamare espressioni 'comiche' come *li cuers li sautele* o *li cuers me sautele*⁷⁵, e l'indicazione 'geografica' dei vv. 3-4, «e' non è om de qui 'n terra d'Abruzzo / che non ne 'namorasse coralmente», che presenta invece un curioso contatto con un passo della pastorella anonima *Quant pert la froidure*, ove si dice

⁷¹ Diversa pare la prospettiva in BARTSCH II, 25, vv. 30-32, ove la villana ammonisce il cavaliere che, se non gli sono valse le cortesi preghiere a sedurla, egli non ha il diritto di usare la forza: «poc vos vaut / biaux proiers, ce dex me saut, / ne force n'est mie drois». Tuttavia, nei versi finali la pastora appare dispiaciuta del fatto che il cavaliere non sia passato alle vie di fatto; cfr. FARAL 1923, pp. 230-231: «tandis qu'elle s'éloigne, à petits pas, elle laisse percer son dépit: 'Chivaliers, se deus m'aïst, / folz cowars n'est mie mors!'».

⁷² BARTSCH II, 3, v. 12.

⁷³ BARTSCH II, 38, vv. 16-18.

⁷⁴ BARTSCH III, 3, vv. 34-35.

⁷⁵ BARTSCH II, 63, v. 13; BARTSCH III, 27 (Gilebers de Berneville, *L'autrier d'Ais a la chapelè*), v. 23.

che la bionda villana era talmente bella che ‘non vi è da qui a Pavia alcun monaco in un’abbazia che non l’avrebbe desiderata’⁷⁶:

Ele ert desliie,
mult fu embelie,
la crine avoit bloie;
n’a jusqu’a Pavie
moine en abaie
n’en eust envie.

(vv. 37-42)

3.2. *Conclusioni*

Giunti al termine dell’analisi, mi pare si possa affermare che vi sono, indubbiamente, dei contatti di tipo lessicale tra la pastorella in lingua d’*oïl* e il sonetto *Chi vedesse a Lucia un var capuzzo*, ma che, in effetti, nessuno di essi risulta decisivo per provare un riferimento diretto di Guinizzelli a quel genere; così come, del resto, non è possibile scorgere alcun esplicito rimando al capitolo del *De amore*. Inoltre, il sonetto si discosta dalla pastorella dal punto di vista strutturale, dato che mancano al testo di Guido tanto lo sviluppo narrativo quanto il dialogo, che sono invece caratteristiche essenziali del genere francese. Il legame tra il sonetto e la pastorella francese non è affidato a riprese precise, ma resta, dunque, di tipo tematico, relativo al motivo dello *stuprum*. Egli probabilmente intende rimandare all’ambiente – letterario e, forse, sociale – d’oltralpe in modo, per così dire, più diretto, ancorché più ‘superficiale’; così soltanto si spiega la similitudine dei vv. 5-6,

Par, sì lorina, figliuola d’un tuzzo,
de la Magna o de Franza veramente,

con il quale la bella e incappucciata Lucia viene paragonata a una *touse* di origine ‘tedesca’ (*figliuola di un tuzzo*), di Allemagna ovvero (*o... veramente*)⁷⁷ di Francia: va-

⁷⁶ BARTSCH II, 19. La pastorella è presa a paradigma del «Type I» da FARAL 1923, pp. 209-210 e pubblicata da ZINK 1972, pp. 125-127, con la trascrizione musicale del ms. Bibliothèque Nationale français 20050, fol. 46v.

le a dire, genericamente, a una 'oltramontana' (Contini parla infatti di «aspetto eccitantemente oltramontano che la ragazza assume sotto il cappuccio di vaio»)⁷⁸.

Questo riferimento è suggerito anche dalla calibrata disposizione di alcuni termini che sembrano ricoprire la funzione di stendere sul tessuto linguistico del sonetto una certa 'patina' francese⁷⁹. Si tratta, anzitutto, dei due gallicismi *dannaggio* e *visaggio* (quest'ultimo presente con pochissime attestazioni nella lirica delle Origini), collocati in rima ai vv. 10 e 13⁸⁰, ai quali si può aggiungere l'aggettivo *var* [capuzzo], modellato verosimilmente sul francese *vair* (nelle pastorelle abbiamo incontrato, ad esempio, le espressioni *vair mantel* e *euz / oil vair*)⁸¹, mentre in area di *sì* la forma aggettivale è generalmente *vaio*, come nella ballata di Gianni Alfani *Guato una donna dov'io la scontrai*: «E saprò s'ì serrai / alcuna roba *vaia*, sì l'avrai» (vv. 37-38)⁸². In ogni caso, in Italia all'aggettivo *vaio* sembra sia di gran lunga preferita la forma nominale *di vaio*, che troviamo per esempio nel medesimo componimento dell'Alfani, «fa ch'ì sia ben vestita di tuo' vai» (v. 34), nel *Novellino*, «Bito [...] s'avea messa la più ricca roba *di vaio* ch'avea», nel secondo sonetto dei mesi di Folgòre da San Gimignano, «lenzuol di seta e coperto *di vaio*»⁸³, e in un altro sonetto dello stesso Folgòre, nel

⁷⁷ CONTINI 1960, II, p. 479.

⁷⁸ CONTINI 1951, p. 63.

⁷⁹ In ogni caso, come osserva in vari luoghi l'ottimo commento di ROSSI 2002,

⁸⁰ «*Dannagio*: dall'antico francese *dampnage*», come annota ROSSI 2002, p. 65. *Dannaggio* è termine assai usato nella poesia siciliana e 'siculo-toscana', da GIACOMO DA LENTINI (2 occorrenze, entrambe in *Troppo son dimorato*, vv. 18 e 60) a JACOPO MOSTACCI (*Umile core e fino e amoroso*, v. 25) a GUIDO DELLE COLONNE (*Amor, che lungiamente m'ài menato*, v. 56) a GUITTONE D'AREZZO (ben 25 occorrenze) a PANUCCIO DAL BAGNO a BRUNETTO LATINI (*Tesoretto*, v. 161); molto meno attestato all'epoca di GUINIZZELLI *visaggio*, con due occorrenze nel NOTARO (*Amando lungiamente*, v. 70, e *Dal core mi vene*, v. 118), una sola in GUITTONE, una in BONAGIUNTA e due in PANUCCIO. Si osservi che nella pastorella in lingua d'*oïl* il termine generalmente utilizzato per la descrizione della villana non è *visa(t)ge*, ma *vis*; il che parrebbe confermare l'osservazione fatta in precedenza circa la sostanziale assenza nel sonetto di precise riprese lessicali dal genere della pastorella.

⁸¹ Cfr. ad es. BARTSCH II, 45, v. 13, «euz vairs, cleir vis vermillen», e BARTSCH III, 44, v. 37, «vair oil out, boche riant».

⁸² In un passo del *Tesoretto* di BRUNETTO LATINI, v. 146, si legge di un «muletto *vai*» («venendo per la calle / del pian di Runcisvalle, / incontrai uno scolaio / su 'n un muletto *vaio*, / che venia da Bologna»), ove però il termine ha il significato di 'baio' (cfr. CONTINI 1960, II, p. 181; «baio» è infatti la lezione dei manoscritti diversi dal Riccardiano 2908, testimone base per il *Tesoretto*), < fr. *bai* dal lat. BADIU(M). Controverosa l'interpretazione di *Inf.* IX, v. 115, «fanno i sepolcri tutto 'l loco *varro*», anche se la maggior parte dei commentatori propende per il significato di 'variato'.

⁸³ *Novellino*, 96, 2; FOLGÒRE DA SAN GIMIGNANO, son. dei Mesi, 2, vv. 1-4, «l' doto voi del mese di gennaio / corte con fuochi di salette accese, / camere e letta d'ogni bello arnese, / lenzuol di seta e coperto *di vaio*». Si veda anche IACOPO D'AQUINO, *Al cor m'è nato e prende uno disio*, vv. 5-6, «*Vaio* né griso, né nulla gioi che sia / io non vorri»; e CECCO ANGIOLIERI, *Sed i' avesse mille lingue in bocca*, vv. 7-8, «e quegli è 'l cavalier ch'è senza *vaio* / ciò è 'l gaudente, cu' febbre non tocca».

quale Allegrezza è ritratta abbigliata di preziose vesti e di un «cappuccio con ghirlanda»:

Giunge Allegrezza con letizia e festa,
tutta fiorita che pare un rosaio;
di lin, di seta, di drappo e di vaio
allor li porta bellissima vesta,
vetta, cappuccio con ghirlanda in testa,
e sì adorno l'ha che pare un maio⁸⁴.

Un possibile rimando alla tradizione francese e provenzale potrebbe infine essere riconosciuto nella presenza dell'aggettivo *gente* del v. 2 («e como li sta gente»), qui usato al neutro⁸⁵, avverbialmente (ma non si può parlare di un vero e proprio gallicismo, dato che la forma *gente*, 'gentile', non è affatto rara nella letteratura italiana delle Origini, fin dai siciliani, soprattutto nell'espressione, riferita a madonna, *la più gente*, che troviamo anche nel sonetto di Guinizzelli *Lamentomi di mia disaventura*, vv. 13-14, «ben mi rasembra reina di Franza, / poi de l'altre mi pare la più gente»)⁸⁶. Degna di rilievo è la frequenza dell'aggettivo nelle pastorelle, nelle quali la villana è spesso definita *pastore* (o *pastorele*, o *touse*) *gente*. Si tratta di un'espressione stereotipata, quasi topica, modellata probabilmente sull'antica pastorella di Marcabru *L'autrier jost'una sebissa*, in cui il cavaliere-poeta si rivolge alla fanciulla chiamandola *toza de gentil afaire* e figlia di un *cavalier* e di una *cortezza vilana*⁸⁷. La formula, generalmente del ti-

⁸⁴ FOLGÒRE DA SAN GIMIGNANO, *Per un cavaliere*, 5, vv. 1-6.

⁸⁵ CONTINI 1960, II, p. 479.

⁸⁶ Numerose sono nel Duecento le attestazioni di *gente* – prov. e fr. *gente*, < lat. GENITUS, '(ben) generato' – nel significato di *gentile*, dal NOTARO (ad es. *Uno disio d'amore sovente*, vv. 4-5, «non saccio s'io lo taccia o dica niente / di voi, più gente») a RINALDO D'AQUINO (*Per fino amore vao sì letamente*, v. 18, «poi che dell'altre donne è la più gente») a IACOPO D'AQUINO (*Al cor m'è nato e prende uno disio*, v. 16, «mentr'io son stato lontan da la più gente») a GUITTONE D'AREZZO (tra i tanti *Se de voi, donna gente*) a BONAGIUNTA DA LUCCA (ad es. *Quando apar l'aulente fiore*, vv. 41-41, «Canzonetta dolze e fina, / va', saluta la più gente) allo stesso GUINIZZELLI di *Lamentomi di mia disaventura*, come si è detto («poi de l'altre mi pare la più gente»). Come osserva ROSSI 2002, p. 65, questo sonetto presenta nell'espressione «ben mi rasembra reina di Franza» un significativo contatto con i versi di *Chi vedesse a Lucia un var capuzzo*.

⁸⁷ MARCABRU, *L'autrier jost'una sebissa*, vv. 29-35, «Toza de gentil afaire, / («e como li sta gente») fon vostre paire / que us engenret en la maire, tan fo'n cortezza vilana, / c'on plus vos gart m'etz belaire, / e per vostre joy m'esclaire, / si fossetz un pauc humana!». Nella pastorella anonima *L'autrier me chevalchoie* (BARTSCH II, 9) la fanciulla, che però si concederà facilmente, è detta «cortoise pastourelle» (v. 4), e il cavaliere le si rivolge così: «ki de toi fist bergiere, / li cors deu le maldie. / S'or ne fuisse a teil mestier / ou je vos voi si mise, / li fils lou roi en fust molt lies, / s'il eust teille amie» (vv. 11-16).

po *truis pastore gente*⁸⁸ (ma troviamo anche le forme *gentil, jantil, gentis*)⁸⁹, ha solitamente la funzione di tradurre il meravigliato stupore dell'io poetico di fronte all'apparizione di una villana bella e seducente quanto, e più, di una cortese *dame*, come nella pastorella *L'autrier errai m'ambleure* di Jehans de Renti:

trovai touse gente et saine:
[...]
Ha tres douche creature,
plus gente ke chastelaine⁹⁰.

In alcuni casi l'aggettivo *gente / gentil / gentis*, posto in apertura di componimento, sembra però alludere al 'carattere' della pastora, sottolineandone ora la saggezza, che le consiglia di rispettare i confini di classe⁹¹, ora l'astuzia, che le consente di gabbare il cavaliere sfuggendo alle sue attenzioni⁹², ora invece, per ironia, la sua leggerezza e 'villania', che la spingono ad accettare senza troppi problemi l'amplesso⁹³.

Posto che, verosimilmente, Guinizzelli intenda alludere al genere aristocratico della pastorella, resta però il fatto che il reale motivo di interesse di *Chi vedesse a Lucia un var capuzzo* non risiede tanto nella possibile ripresa, in forma di *rêverie*, di un tema ormai codificato dalla tradizione, quanto nella singolare chiusa del sonetto, in cui viene contestata proprio la legittimità di esso:

⁸⁸ BARTSCH II, 28, v. 3, «si truis pastore gente»; II, 76, v. 4, «truis pastoure gente»; III, 6 (ERNOUS LI VIELLE), v. 5, «pastorele gente et bele» (e al v. 31 «jentix touse debonaire»); III, 25 (RAOUL DE BIAUVES), v. 7, «truis pastore gente»; III, 41 (JEHANS DE RENTI), v. 37, «trovai touse gente et saine», e vv. 45-46, «Ha tres douche creature, / plus gente ke chastelaine»; III, 45 (MONIOT DE PARIS), v. 42, «la pastore ert droite et bien faite et gente» (e v. 26, «belle gentis pucelle»).

⁸⁹ Cfr. ad es. BARTSCH II, 43, v. 23, «gentis bergiere»; II, 56, v. 4, «jantil pastorelle trovai»; II, 69, v. 3, «trouvai gentil pastorele»; III, 50 (COLINS PANSACE DE CANBRAI), v. 8, «gentil pastourelle»; interessante anche la litote di BARTSCH II, 65, vv. 3-4, «trovai pastorele / qui n'ert pas vilaine».

⁹⁰ BARTSCH III, 41, vv. 37 e 45-46. Troviamo una tipologia di lode simile nella pastorella anonima *Ou pertir de la froidure* (BARTSCH II, 16), vv. 23-26: «Douce riens cortoise et belle, / deveneis m'amie. / Vos moy sembleis damoiselle / de grant signorie»; la fanciulla, che dichiara di non voler lasciare Robin, cede alle profferte del cavaliere in cambio di un monile d'oro («amoniere / k'est a or brodee»).

⁹¹ È il caso della nota BARTSCH II, 61, v. 3, «trouvai gentil pastorele et avenant», ma anche di BARTSCH III, 25 (RAOUL DE BIAUVES), v. 7, «truis pastore gente».

⁹² Cfr. BARTSCH II, 15 (v. 6, «gentil pastourelle») e BARTSCH II, 68 (vv. 3-4, «delez l'onbre d'un boschet / la trouve gentil bergiere»).

⁹³ Ad es. BARTSCH III, 12 (MESTRE RICHART DE SEMILLI; v. 3, «gentil pastore truis»).

Ma pentomi, però che m'ò pensato
ch'esto fatto poria portar dannaggio,
ch'altrui despiacera forse non poco.

(vv. 12-14)

Il poeta si pente, dunque, di aver fantasticato di prendere la donna con la forza, contro la sua volontà, riflettendo sul fatto che un tale atto (*fatto*) potrebbe arrecare 'ad altri' (*altrui*: formula ambigua, su cui ritorneremo) un reale danno. Su quest'ultima terzina, che rappresenta a mio avviso la chiave di volta del sonetto, oltre che l'improvviso rovesciamento delle aspettative del lettore, in special modo medievale, vale la pena soffermarsi. Quale significato – letterario?, morale?, giuridico? – dobbiamo infatti attribuire a questo finale 'pentimento'?

Ora, in nessuna pastorella il cavaliere è esplicitamente trattenuto dal violentare la *touse* dallo scrupolo di arrecare *altrui* un qualche danno; al massimo, egli rinuncia ai propri propositi constatando che la fanciulla, per quanto villana, si rivela in realtà assai 'gentile', capace di intrattenere un dialogo cortese con lui, e abbastanza assennata, sul modello della pastora *de sen massissa* di Marcabru⁹⁴, da difendere le barriere naturali tra stati.

Così avviene, ad esempio, nella pastorella *Hui main par un ajornant*⁹⁵. La tematica sociale risulta predominante fin dai primi versi, nei quali il poeta-cavaliere narra di avere incontrato una *gentil pastorele et avenant*, di cui però ignora le origini (vv. 5-7, «La pastore mult m'agree, / mes ne sai dont ele est nee, / ne de quex parenz ele est enparentee»). La villana ammonisce il cavaliere, che cerca di blandirla anche offrendole in dono una cintura *a cinquante boutons d'or*⁹⁶, di cercarsi la propria preda 'in più alto luogo', cioè nel suo *milieu* sociale («Chevalier, se dex vos voie, / puis que prendre velez proie, / en plus haut leu la pernez que ne seroie», vv. 29-31); convinto da queste parole, egli decide quindi di proseguire il proprio cammino, non senza rileva-

⁹⁴ «L'autr'ier jost'una sebissa / trobei pastora mestissa, / de joi e de sen massissa; si cum filha de vilana: / cap'e gonela pelissa / vest e camiza treslissa, / sotlars e caussas de lana» (vv. 1-7).

⁹⁵ BARTSCH II, 61. Il poeta-cavaliere cavalca in realtà una mula, il che fa supporre che si tratti di un chierico, come in BARTSCH II, 19, v. 4.

⁹⁶ Vv. 26-27: «A cinquante boutons d'or avroiz ceinture, / si me lessiez prendre proie en vo pasture».

re la natura straordinaria – si ripensi al *Roman de Thèbes* e alla fama di cui godevano le pastore – della rinuncia:

Pastorele, trop es sage
De garder ton pucelage.
Se toutes tes compaignetes fussent si,
Plus en alast de puceles a mari.

(vv. 33-36)

Simile nel meccanismo narrativo, anche se priva della polemica sociale di impronta marcabruniana, è il caso dell'anonima *Hui main matin juer alai*⁹⁷; la pastora vuole mantenersi fedele a Robin e rinuncia ai doni (*biaus juelz* e *sainturelle de soie*) promessi dal cavaliere, il quale ritorna allora di buon grado sui propri passi:

'Certes, sire, ja nou ferai,
ja par vos Robin ne lairai:
mais montez sor vos pallefroï,
fûiez, allez vos voie'.
Kant je l'oy, boin gre l'an sai,
si la laissai chantant ansi...

(vv. 33-38)

In *Quant la sesons renouele* di Raoul de Biauves⁹⁸, infine, la giovane (definita al v. 7 *pastore gente*), impaurita, nel *refrain* continua a ripetere al cavaliere di voler serbare la propria innocenza («et dist 'douce mere de, / gardez moi ma chastee'»); sicché egli, che pure aveva provato a trarla a sé energicamente (v. 44, «vers moi la vueil traire»), alla fine la rassicura che mai potrebbe farle la villania di prenderla contro il suo volere:

'Ma douce amie, tesiez,
que ja seur vostre vouloir
n'avrai seur vos nul pooir,
que tel vilanie
ne feroie mie'.

(vv. 52-56)

⁹⁷ BARTSCH II, 50.

⁹⁸ BARTSCH III, 25.

Gli ultimi versi, con la variazione del *refrain* da «et dist» a «dors dist», sembrano però suggerire un finale in cui la pastora finisce per sottomettersi ai desideri del cavaliere non per forza, ma per piacere; il loro reale significato doveva probabilmente risultare chiaro durante l'esecuzione del giullare, nella quale la componente mimica e l'ammiccamento giocavano verosimilmente una parte importante: «mes s'il vos plesoit, / mes cuers mult liez en seroit'. / Lors dist 'douce mere de, / gardez moi ma chastee'» (vv. 57-60)⁹⁹.

Comunque sia, in nessuna circostanza si verifica un autentico pentimento da parte del cavaliere-poeta; in due dei tre casi riportati in cui egli desiste dai propri propositi erotici, oltretutto, la scelta di dipartirsi non fa nemmeno séguito a un tentativo di violenza. La villana delle pastorelle è una *femina simplex*, che ama *naturaliter sicut equus et mulus* e che prova piacere anche quando viene brutalmente stuprata; non c'è dunque da stupirsi se per il cavaliere-poeta l'avventura agreste, comunque si concluda, non possa mai comportare alcuna altra problematica se non quella del proprio personale soddisfacimento, del vanto sessuale o, al limite, del divertimento del proprio aristocratico pubblico di sodali. La possibilità di arrecare un *dannaggio* non è mai contemplata, e – se non mi sbaglio – viene fatta balenare solo nelle parole rivolte al cavaliere della *gentil pastorele* di *Hui main par un ajornant*,

‘petit gaaigneriez et g'i perdroie’,

(v. 32)

cioè ‘voi ne avreste un misero guadagno, mentre io ci perderei (molto)’, ove è chiaro il riferimento alle complicazioni – sociali, familiari, matrimoniali – legate alla perdita del *pucelage* (come del resto già in Marcabru: «mas ges, per un pauc d'intratge, / no vuelh mon despiuzelhatge / camjar, per nom de putana!»)¹⁰⁰.

In un simile panorama letterario, è dunque evidente che il ‘pentimento’ di Guinizzelli, pur affidato alla chiusa epigrammatica di un componimento tanto breve,

⁹⁹ Tra l'altro, del testo si conserva anche la notazione musicale; cfr. BARTSCH 1870, p. 385, n° 25, e p. VII.

¹⁰⁰ *L'autrier jost'una sebissa*, vv. 68-70.

rappresenta una significativa novità, un'inedita variazione sul tema, il cui senso può forse essere ritrovato facendo, per così dire, un passo indietro nel testo, e ritornando ai primi versi e alla figura di Lucia su cui si apre il sonetto.

Analizzando la rappresentazione della fanciulla si può osservare una differenza fondamentale rispetto alle pastorelle, e cioè che Lucia – come aveva affermato già Contini, parlando di «aneddotica borghese», e come del resto avevano suggerito anche i confronti fatti in precedenza – non è certo una giovane pastora, alla stregua di quelle dei testi francesi, provenzali e mediolatini. Anzitutto, non vi è alcuna traccia della tradizionale ambientazione bucolica (prati, boschi, alberi ombrosi, fonti, animali,...), né il personaggio che dice 'io' è identificabile come un cavaliere (la sua identità sociale risulta, invece, piuttosto oscura). Inoltre, Lucia non indossa le umili vesti della *bergiere* (cappa, gonnella, ghirlanda,...) ma, al contrario, porta un costoso copricapo di 'vaio', pregiata pelliccia usata in età medievale per la confezione di abiti particolarmente lussuosi¹⁰¹. Il sonetto di Cecco Angiolieri *Sed i' avesse mille lingue in bocca* ci informa del fatto che gli indumenti in vaio erano un segno distintivo della classe aristocratica; gli unici *milites* a non portarlo, solo a causa del divieto contenuto nella regola dell'ordine, erano – ancora loro – i cavalieri gaudenti¹⁰²:

e quegli è 'l cavalier ch'è senza vaio
ciò è 'l gaudente, cu' febbre non tocca.

(vv. 7-8)

A conferma di ciò si può allegare un passo della *Cronica* di Salimbene de Adam, segnalato da Edoardo Sanguineti¹⁰³, in cui sono descritte le sontuose esequie del *dominus Lodoycus, comes Sancti Bonifacii de Verona* (1283), nobilmente vestito con una *pulcherrimam capellinam de variis*. Ma si veda il racconto completo di Salimbene, che indugia sui particolari dell'abbigliamento cavalleresco del defunto (spada, speroni dorati, cingolo), sulle pellicce di vaio e sull'ambiente nobiliare (si noti la ravvicina-

¹⁰¹ Cfr. *GDLI*, vol. XXI, p. 628, voce «Vàio²».

¹⁰² Si vedano i capitoli della regola della Milizia della Vergine (in MEERSSEMAN 1961, pp. 295-307) dedicati all'abbigliamento dei frati conventuali e coniugati: §§ 5-6, 13-20, 52, 57.

¹⁰³ SANGUINETI 1986, p. 72.

ta presenza delle espressioni *nobiliter, tamquam homini nobili, nobiliores de Regio*) in cui è situata la splendida cerimonia funebre:

«Et optime ordinavit de anima sua, et cives Regini optime et nobiliter de corpore suo. Nam fecerunt ei expensas funereas larga manu tamquam homini nobili, et qui fuerat eorum potestas, et qui erat extra possessiones suas occasione ecclesiastice partis. Et in suis exequiis fuerunt omnes religiosi de Regio et multe religiose nec non et tota civitas Regina cum multis forensibus. Et nobiliores de Regio fuerunt corporis portitores, feretrum deportando. Et in loco fratrum Minorum fuit sepultus. [...] Et indutum erat dictum corpus eius de scarleto cum pulcra pelle varia et cum pulchro pallio, et ita ornate positum fuit corpus eius sequenti die Lune post festum sancti Marci in pulcherrimo mausoleo quod commune Reginum fieri fecerat ad communis expensas. Et habuit ensem precinctum et in pedibus calcaria deaurata et ad cingulum de serico magnam bursam et in manibus cyrotecas et in capite pulcherrimam capellinam de variis et scarleto et clamidem de scarleto cum variis pellibus adornatam. Et dictus comes reliquit dextrarium et arma sua predicto loco fratrum Minorum»¹⁰⁴.

Ancora Salimbene, infine, in un altro passo ci informa che le pelli *de variis et scarleto* erano segni distintivi delle nobildonne (*nobiles mulieres*):

«Quartum bonum a Parmensibus eis collatum erat quia, cum in Burgo [*scil.* Sancti Donini] non essent *nobilium* nisi duo casalia, scilicet illorum qui dicuntur Pinkilini et Verçoli, et ceteri populares et divites rurales existerent, Parmenses maritabant ibi suas *nobiles mulieres*; quod parvipendendum non erat. Credo quod vidi ibi *de Parmensibus dominabus XX cum pellibus de variis et scarleto*. His omnibus bonis sibi collatis, inventi sunt Parmensibus Burgenses ingrati»¹⁰⁵.

Se Lucia fosse davvero una *rusticana mulier*, dovremmo pensare ad villana che ha ricevuto in dono il costoso copricapo di vaio, alla stregua del *vair mantel* promesso dal cavaliere ad alcune pastorelle, per convincerle a cedere ai suoi desideri erotici. Ma si tratta evidentemente, come sottolinea Pelosi¹⁰⁶, di una possibilità poco verosimile, oltre che poco economica; non dimentichiamo, infatti, che nel sonetto è del tutto assente lo scenario agreste, l'ambiente selvatico in cui cadono le regole cortesi

¹⁰⁴ SALIMBENE DE ADAM, *Cronica*, II, p. 752.

¹⁰⁵ SALIMBENE DE ADAM, *Cronica*, II, p. 540.

¹⁰⁶ PELOSI 1998, p. 71.

e si rovesciano il canto cortese e il servizio amoroso per la *dame*¹⁰⁷, che raramente ottiene di sorpassare il primo grado (consistente in *in spei datione*) dei quattro previsti dalla teoria d'amore del Cappellano¹⁰⁸. L'impressione che si ricava dai pochi elementi del sonetto è di trovarsi in un ambiente urbano, simile a quello in cui si muovono le *nobiles mulieres* parmensi, abbigliate *cum pellibus de variis et scarleto*, osservate da Salimbene a Borgo San Donino.

Non credo sia un caso che a Lucia il copricapo di vaio stia *gente* (v. 2, «e como li sta gente»); l'espressione usata da Guinizzelli non vorrà solo dire che esso le sta 'graziosamente'¹⁰⁹, ma anche, più precisamente, che esso le sta 'nobilmente' sul capo, cioè che le dà un aspetto 'aristocratico'. Lucia sarebbe dunque, in ragione del suo abbigliamento, una nobildonna (come, ad esempio, la fanciulla violentata nel *carmen buranum* tedesco-latino *Virgo quedam nobilis* [184]); oppure, come sembrano suggerire l'espressione «como li sta gente», portatrice forse di un'idea di 'apparenza', e lo stile comico del sonetto (*capuzzo, in cò, Abruzzo,...*), naturalmente adatto, per la teoria medievale degli stili, a un contenuto umile, ella potrebbe essere una 'borghese', una *mulier popularis* che si atteggia ad aristocratica, sfoggiando un indumento nobiliare. Pare, in ogni caso, che l'espressione voglia mantenersi volutamente vaga: quale che sia la classe sociale della fanciulla, la tensione del sonetto si concentra sull'ultima terzina, nella quale viene affermata l'illegittimità della violenza carnale.

¹⁰⁷ Cfr. ZINK 1972, p. 115, «La fonction de la pastourelle dans la poésie lyrique du Moyen Âge est d'exprimer le désir charnel à l'état pure, d'autant plus libre de toute codification, de toute idéologie, de toute spiritualisation qu'il s'adresse à une créature sans âme, ou considérée comme telle, qui ne peut donc être qu'un pur objet érotique», e DUFOURNET 1972, p. 339: «La pastourelle serait donc le monde hors-la-loi des cours et des églises, l'envers de la courtoisie trop éthérée et vidée de sa sexualité par l'Église, un ailleurs qui libère les instincts, ce que J. Frappier a appelé 'les vacances de la courtoisie'».

¹⁰⁸ *De amore*, I, 11: «Ab antiquo quatuor sunt gradus in amore constituti distincti. Primus in spei datione consistit, secundus in osculi exhibitione, tertius in amplexus fruitione, quartus in totius personae concessione finitur». Come è noto, DONATO, nel suo commentario all'*Eunucus* di Terenzio, aveva distinto cinque gradi: «Quinque lineae sunt amoris, scilicet visus, allocutio, tactus, osculum sive suavius, coitus». La distinzione ottenne un'enorme diffusione nel Medioevo; se ne trova traccia, ad esempio, anche nella poesia mediolatina: cfr. ad es. *Carmina Burana* 72, *Grates ago Veneri*, str. 2a, «Visu, colloquio, / contactu, basio / frui virgo dederat; / sed aberat / linea posterior / et melior / amoris», e 88, *Amor habet superos*, str. 9, «Volo tantum ludere, / id est: contemplari, / presens loqui, / tangere, / tandem osculari; / quantum, quod est agere, / noli suspicari!».

¹⁰⁹ CONTINI 1960, II, p. 479. SANGUINETI 1986, p. 72: «graziosamente, bene»; ROSSI 2002, p. 64: «e come le sta bene».

4. *Il sonetto e la problematica giuridica dello stuprum*

L'aristocratico Guinizzelli sembra farsi portavoce di una morale diversa da quella del cavaliere-poeta delle pastorelle: questi ritiene un proprio diritto abusare della giovane villana che ha trovato sola, conscio del fatto che, alla fine, ella non potrà che gradire, *naturaliter*, le sue attenzioni; Guido insiste, invece, sulla concreta possibilità di arrecare un *damnum*. Si tratta di una prospettiva inedita che, come risulterà chiaro al termine della discussione, non è eccessivo definire giuridica.

È piuttosto curioso che, dei due soli consulti legali resi da Guinizzelli (probabilmente non ancora ufficialmente *index*)¹¹⁰ che ci sono stati tramandati dai documenti, uno riguardi proprio un caso di stupro. Reo del delitto di violenza carnale è un certo Manzolo orefice, mentre la vittima è tale Iacobina figlia di Bertolo Bonfigli: Manzolo, dopo aver condotto la donna con la forza *intra staçonam suam ubi laborat*, abusa di lei più volte (*eam cognovit carnaliter pluries et pluries*), per due notti e un giorno¹¹¹.

Il consulto, del marzo 1268, è stato pubblicato da Orioli nel 1907, insieme alla registrazione nel *Liber bannitorum* della condanna dello stupratore (novembre 1267). La testimonianza manoscritta dei due documenti (il *Liber bannitorum* è conservato presso l'Archivio di Stato di Bologna)¹¹² è di ardua lettura, a causa della modalità 'corsiva' – e in qualche caso addirittura 'distratta' – con cui le due diverse mani hanno riportato gli atti. In appendice al capitolo fornisco una nuova trascrizione sia della condanna, sia della sentenza seguita al consulto legale di Guinizzelli, appoggiandomi in gran parte all'esperta lettura di Orioli e correggendo il testo da lui fornito in alcuni punti, laddove la sua interpretazione mi è sembrata insoddisfacente.

La lettura della condanna di Manzolo e della successiva sentenza apporta forse alcuni elementi interessanti per l'interpretazione di *Chi vedesse a Lucia un var capuzzo*,

¹¹⁰ Egli è indicato infatti semplicemente come *dominus Guido*, figlio di *d. Guinicellus index*.

¹¹¹ Si veda la trascrizione della condanna in appendice a questo capitolo, doc. n° 1.

¹¹² ASBo, Comune-Governo, Curia del podestà, Giudici *ad malleficia*, *Accusationes*, b.3 / a (1267-1270), *Liber bannitorum* (1267), c. 29r (denuncia 1).

suggerendo la possibilità – già indicata da Brugnolo a proposito della terza stanza della canzone *Madonna, il fino amore ch'io vi porto*¹¹³ – di un influsso del lessico giuridico sulla lingua di Guido. In particolare, al di là del generico contatto tra l'espressione *prender lei a forza* del sonetto e la formula *per vim* della condanna¹¹⁴, mi pare che il confronto con i due documenti possa contribuire a chiarire l'ambiguità del pronome *altrui* dell'ultimo verso, generalmente inteso – in modo a mio avviso riduttivo – come riferito alla stessa Lucia¹¹⁵:

ch'esto fatto poria portar dannaggio,
ch'*altrui* despiaceria forse non poco.

(vv. 13-14)

Risulta interessante la proposizione finale della condanna, nella quale si dice che Manzolo, resosi irreperibile, è stato posto *in banno comunis Bononie*, e che non potrà essere cancellato dal registro fino a quando non avrà pagato al comune la somma di duemila lire bolognine e non si sarà accordato *cum offenso*; formula giuridica che qui non indica tanto, almeno grammaticalmente, la povera Iacobina (ché in quel caso avremmo trovato l'espressione al femminile **cum offensa*), quanto, più in generale, 'la parte offesa':

«[...] Ideo positus et crydatus fuit in banno comunis Bononie posito pro petitione die XXIII novembris [...] de quo non possit eximi nec cancellari nisi primo soluerit comuni Bononie MM libras bon. et se concordaverit *cum offenso*».

A quali persone fisiche corrisponda la 'parte offesa' viene chiarito nella sentenza seguita al *consilium Guidonis d. Guinicelli*, nella quale si legge che Manzolo deve essere cancellato dal registro di banno in quanto è giunto a una pacificazione (*cum habeat pacem*) non solo con Iacobina, che aveva subito e denunciato lo stupro, ma anche con il padre di lei, Bartolo:

¹¹³ BRUGNOLO 2002, pp. 40-41.

¹¹⁴ «[...] ille Mançolus duxit illam Jacobinam per vim jnta staçonam suam ubi laborat et ipsam ibi tenuit per unam diem et per duas noctes et eam cognovit carnaliter pluries et pluries».

¹¹⁵ Cfr. SANGUINETI 1986, p. 72, «*altrui*: ad altri (alla mia donna, si può intendere)».

«[...] dictus Mançolus, cuius verum nomen est Benvenutus quondam Flamegni, eximatur et cancelletur de dicto banno, cum habeat pacem dictus Benvenutus, cuius dicitur Mançolus, a dicta Jacobina et a Bartolo patre eiusdem, ut patet ex instrumento scripto manu Michaelis Adami notarii...».

La forma *altrui* utilizzata da Guinizzelli nel sonetto mi pare possa essere in qualche modo accostata proprio alla formula giuridica, neutra, *cum offenso*. Come questa indica, indefinitamente, ‘la parte offesa’, ‘la parte lesa’, così il pronome indefinito *altrui* lascia aperta la possibilità a un ‘ventaglio’ di soluzioni: ciò che tratterebbe l’io poetico dal commettere violenza su Lucia sarebbe la possibilità di arrecare un *dannaggio* ‘a qualcun altro’, che potrà essere certo la donna stuprata, o il suo *drudo*, ma anche – soprattutto quando si tenga conto della mentalità dell’epoca – il promesso sposo, o lo sposo, o ancora il padre (come nel caso di *Jacobina filia Bertholi Bonfilii de capella sancti Salvatoris*), o addirittura l’intera famiglia o consorteria¹¹⁶. In questi casi il *damnum* non riguarda solo l’integrità (psico-)fisica della donna, ma comporta anche delle rilevanti conseguenze sociali, che si riflettono su terzi.

Con ciò non si vuole affatto sostenere che *altrui* rappresenti una vera e propria formula giuridica, ma semplicemente che possa trattarsi di un’espressione improntata al lessico e alla mentalità del diritto; al limite si potrebbero mutuare le parole utilizzate da Brugnolo per definire la costruzione ‘mostrare come’ della canzone *Madonna il fino amore* (v. 25): «l’adattamento – tutt’altro che sorprendente in un poeta che è giurista di professione – di un tecnicismo giuridico»¹¹⁷. Con una qualche forzatura, al medesimo ambito culturale potrebbe essere accostata anche la formulazione del v. 9, *prender lei a forza, ultra su’ grato*, che appare come una perfetta definizione di ‘stupro’, curiosamente vicina alla definizione tecnica fornita pochi anni più tardi nei

¹¹⁶ La possibilità è intuita anche dall’attento commento di ROSSI 2002, p. 65, che però propende per l’interpretazione (forse un po’ ingenua e ‘moderna’) di SANGUINETI: «*altrui*: ‘ad altri’, ma, con ogni probabilità, più che d’un eventuale marito o spasimante, si tratta della stessa Lucia».

¹¹⁷ BRUGNOLO 2002, p. 41. Si rammenti, inoltre, che nella canzone *Al cor gentil lo index* Guinizzelli decide di affrontare un tema come quello della nobiltà che, come abbiamo visto, è in quegli anni, soprattutto a Bologna, un tema essenzialmente giuridico.

Contumes de Beauvaisis (1283)¹¹⁸ da un altro aristocratico ‘poeta-giurista’, Philippe de Beaumanoir (ca 1250-1296):

«Fame esforcier si est quant aucuns *prent a force charnel compaignie a fame contre la volenté de la fame*»¹¹⁹.

A leggere il passo con il filtro della mentalità moderna si rischia di sottovalutare la novità della formulazione di Philippe de Beaumanoir. Come nota Georges Hubrecht nel suo commento storico-giuridico ai *Contumes*, il concetto di stupro è ivi enunciato in una forma straordinariamente moderna: Philippe definisce infatti la violenza carnale in «sens élargi»¹²⁰, mentre nella sistemazione giustiniana esso era limitato alla violenza contro una donna non sposata, una vedova o una monaca¹²¹; ancora più ristretta era la definizione del diritto canonico, in cui *stuprum* era considerata solo la *virginum illicita defloratio*¹²².

Chi vedesse a Lucia un var capuzzo non è, naturalmente, un testo che può essere considerato alla stregua della canzone dottrinale *Al cor gentil*; a smentire una tale possibilità basterebbe la litote finale, *despiaceria forse non poco*, che sembra volutamente smorzare il tono dei due versi precedenti (*Ma pentomi...*), fattosi fin troppo cupo e ‘serio’ in rapporto allo stile comico del componimento. Tuttavia, anche quando pare rifarsi ai moduli più convenzionali e collaudati della tradizione, la poesia di Guinizelli (come mette in luce il recente commento di Rossi) si rivela sempre una ‘poesia di cose’: ritengo sia dunque legittimo provare a leggere il sonetto non solo come un

¹¹⁸ La data del 1283 è segnalata dall’autore stesso nell’*explicit* dell’opera (PHILIPPE DE BEAUMANOIR, *Contumes de Beauvaisis*, t. II, p. 502).

¹¹⁹ PHILIPPE DE BEAUMANOIR, *Contumes de Beauvaisis*, t. I, p. 430 (cap. XXX, n. 829). La definizione completa è la seguente: «Fame esforcier si est quant aucuns *prent a force charnel compaignie a fame contre la volenté de la fame et seur ce qu’ele fet son pouoir du defendre*». La problematica giuridica relativa al crimine di *stuprum* / *raptus* è analizzata (con una particolare attenzione all’area germanica) da BUSCHINGER 1984, ove si trovano interessanti rilievi circa il diverso orientamento del diritto civile e di quello canonico (influenzato probabilmente dalla legge ebraica nel concedere la possibilità di un matrimonio riparatore tra la vittima di violenza sessuale e il colpevole).

¹²⁰ HUBRECHT 1974, pp. 124-125: «[...] viol dans un sens élargi, puisque l’infraction consiste d’une façon générale à imposer à une femme, contre sa volonté, des relations sexuelles».

¹²¹ *Cod.* 9.13.1 pr.

¹²² *Corpus iuris canonici*, c. 36, q. 1, c. 2, § 2: «Stuprum autem est proprie uirginum illicita defloratio». Cfr. anche PIETRO LOMBARDO, *Sententiae*, IV, dist. 41, cap. 5, par. 2: «Stuprum proprie est uirginum illicita defloratio».

curioso esperimento di stile comico ma, valorizzando la *novitas* dell'ultima terzina, che rappresenta una significativa variazione rispetto alla tradizione della 'poesia aristocratica', come un testo che intende veicolare un messaggio originale.

Un interessante studio di John Marshall Carter sul delitto di stupro nell'Inghilterra medievale (il periodo studiato va dal 1208 al 1321) mette in luce come nella maggior parte dei casi le vittime di violenza carnale fossero proprio di origine contadina, e come esse difficilmente potessero contare sulla possibilità di ottenere giustizia: quasi la metà dei processi, infatti, si conclude con l'arresto, per falsa testimonianza, della donna che aveva sporto denuncia, anche nei casi in cui la colpevolezza dello stupratore risultava evidente¹²³. È questo forse uno dei motivi per cui lo stupro rappresenta una percentuale molto bassa dei delitti portati in tribunale (da 1 a 10% nel periodo considerato); ad esso si aggiungono, come afferma l'autore dello studio, il sentimento di imbarazzo che poteva cogliere la vittima o la sua famiglia nel denunciare tale delitto e la possibilità di un risarcimento economico da parte del violentatore o della sua famiglia¹²⁴ (questo parrebbe essere anche il caso di Manzolo e Iacobina di Bertolo Bonfigli, a meno che le parti non si fossero accordate – ma mi pare poco probabile – per un matrimonio riparatore tra la vittima e il colpevole, legittimo secondo il diritto canonico ma non secondo quello romano)¹²⁵. È evidente tuttavia che, come osserva Dietmar Rieger in un suo interessante studio sul tema dello stupro nella letteratura francese medievale,

«les viols perpétrés avec une 'distance sociale' entre coupable (noble) et victime (non-noble) n'étaient pratiquement jamais l'objet de poursuites. Déjà dans le droit romain, on permettait le viol d'esclaves»¹²⁶.

Il nobile, in effetti, per la sua posizione socio-economica di prestigio e per la sua autorità, non di rado basata sulla forza militare, poteva spesso godere, per larga parte del Medioevo, di una sorta di immunità, soprattutto nei confronti della classe

¹²³ MARSHALL CARTER 1985. Cfr. anche RIEGER 1988, pp. 244-245.

¹²⁴ MARSHALL CARTER 1985, p. 153.

¹²⁵ La questione è studiata da LEMERCIER 1955.

¹²⁶ RIEGER 1988, p. 245.

dei *laboratores*¹²⁷. Ciò è vero anche in tema di delitti sessuali. Salimbene riferisce, ad esempio, il caso del marchese Opizzo d'Este¹²⁸, perfetto cavaliere da un lato, secondo il costume cortese, tanto da perdere un occhio in un torneo (*hastiludium*) battendosi per la propria *dame* (ma Salimbene parla maliziosamente di *muliercula*), dall'altro terribile e impunito violentatore di donne, non solo di umili origini ma anche nobili (per tacere delle accuse di rapporti con la sorella della moglie e quelle di incesto con le proprie sorelle):

«Hic est Opizo Hestensis marchio, qui modo in Feraria dominatur, qui peccatis suis facientibus factus est monocus. Nam cum in Parasceue in hastiludio luderet, ab hastili haste fracto dextrum oculum sibi destruxit et lumen ex toto amisit. Faciebat enim talia amore cuiusdam muliercule que presens aderat. Item dictum fuit de eo quod *filias et uxores tam nobilium quam ignobilium de Feraria constupraret*. Item diffamatus fuit quod proprias sorores cognoverit nec non et sororem uxoris»¹²⁹.

A questo esempio Rieger ne aggiunge altri, tra cui spicca quello del duca Corrado di Svevia, fratello dell'imperatore Enrico VI, morto nel 1186 a causa di un morso al capezzolo sinistro inflittogli da una fanciulla *quam vi deflorare conabatur*¹³⁰; si tratta di una morte che la cronaca di Burchard von Ursberg definisce giusta, dato che Corrado sarebbe stato «vir totus inserviens adulteriis et fornicationibus et stupris, quibuslibet luxuriis et immundiciis»¹³¹.

Ai tempi di Guinizzelli, però, qualcosa stava cambiando; con lo sviluppo dei comuni, l'ascesa del ceto popolare (concetto che prevede, come quello di nobiltà, infinite sfumature e gradazioni) e l'affermazione del diritto scritto come fondamento della vita civile, la classe della nobiltà militare non poteva più permettersi di fare un

¹²⁷ Di *laboratores* parla, come è noto, Adalberone di Laon, identificando con il termine la terza classe della società, dopo *oratores* e *bellatores*.

¹²⁸ Il racconto delle 'imprese' di Opizzo d'Este è inserito all'interno del racconto di vicende dell'anno 1240.

¹²⁹ SALIMBENE DE ADAM, *Cronica*, I, p. 245.

¹³⁰ *Chunradi Schirensis* ann. 1196 (si cita da RIEGER 1988, p. 243).

¹³¹ BURCHARD VON URSBERG, *Chronicon*, p. 69: «In tempore illo in Alamannia Cuonradus, frater imperatoris, dux Suevorum, movit exercitum contra Bertoldum ducem Zaringiae de voluntate imperatoris. Cumque maneret in quodam opido Durlaich nomine, obiit et sepultus est in monasterio Loricensi. Multi asserebant, eum fuisse interfectum a quodam, cuius uxorem adulteravit violenter, sive ab ipsa uxorem. Erat enim vir totus inserviens adulteriis et fornicationibus et stupris, quibuslibet luxuriis et immundiciis, strenuus tamen erat in bellis et ferox et largus amicis, et tam sui quam extranei tremebant sub eo» (MGH, *Scriptores rerum Germanicarum*, XVI, p. 69).

uso indiscriminato della forza né ricorrere alla coercizione, come era stato suo costume fino a pochi anni prima, ma fu costretta ad adattarsi progressivamente – non sempre riuscendovi (si pensi solo al caso di Cavalcanti) – al rispetto delle regole di convivenza civile stabilite dal comune, nuovo *princeps*. Ciò riguarda naturalmente anche la questione, che qui interessa, della violenza sessuale.

Un segnale del cambiamento in atto ci viene fornito forse dall'esemplare vicenda occorsa al conte Enrico di Friburgo. Recatosi a Neuenberg nel 1271 per ricevere il giuramento di fedeltà della città, Enrico non seppe trattenersi una sera dal violentare, al mercato della carne, la moglie di un *burgensis*. L'impresa, che in altri tempi sarebbe stata forse tollerata da sudditi abituati e rassegnati alle prevaricazioni dei *potentes*, non fu però quella volta senza conseguenze; diffusasi la notizia del fatto, la città rifiutò infatti di prestare giuramento al conte:

«Qui Heinricum cum Nuwenburg venisset animo recipiendi in crastino fidelitatem ab hominibus, in sero sub macellis cuiusdam burgensis uxorem stupravit, propter quod Nuwenburgenses illi fidelitatem facere renuerunt»¹³².

Il problema delle violenze sessuali compiute da parte di *nobiles et potentes* alle spese di donne di estrazione popolare doveva verosimilmente essere vivo anche nella Bologna di Guinizzelli, a prestar fede a quanto racconta Matteo Griffoni in un interessante passo del suo *Memoriale historicum*, anno 1271. Tra le molte malvagie e intollerabili azioni compiute ogni giorno contro il popolo dai *magnates*, e che giustificano le misure restrittive e punitive adottate dal comune nei loro confronti, Matteo si sofferma proprio sul caso, evidentemente frequente, del *raptus* delle popolane¹³³:

¹³² MATHIAS VON NEUENBERG, *Chronica*, 10, p. 17.

¹³³ Secondo il diritto canonico il *raptus*, corrisponde allo *stuprum*, consiste in un *inlicitus coitus*, come si legge nel *Decretum Gratiani* (c. 27, q. 2, c. 48 e c. 36, q. 1, c. 1) che si basa su ISIDORO DI SIVIGLIA, *Etymologiae*, 5, 24: «Stuprum. Raptus proprie est inlicitus coitus, a conrumpendo dictus; unde et qui 'rapto potitur', stupro fruitor». Nella sistemazione giustiniana, invece, il *raptus* è considerato un crimine sessuale contro una donna non sposata, una vedova o una monaca (*Cod.* 9.13.1 pr.), punibile con la confisca dei beni o con la morte (*Cod.* 9.13.1.1; 1.3.53 [54] pr., 3-4), mentre nel diritto romano fino a Costantino esso indicava il sequestro di una donna contro la volontà della persona sotto la cui autorità ella viveva (non si trattava di un crimine pubblico, ma privato, commesso contro chi deteneva il potere legale sulla donna o sulla proprietà presa con la forza dal *raptor*). Per tutta la questione si veda BRUNDAGE 1978, pp. 63-65. Fanno a mio avviso riferimento al concetto romano di *raptus* i versi dell'*Ars amandi* di OVIDIO «Vim passa est Phoebe, vis est allata sorori; / et gratus rap-

«Destructe fuerunt domus Soldani de Galuciis propter mortem Filippini de societate Branchae, tam in civitate quam in villa Funi. Et subsequentes factum fuit interdictum magnatibus quod non possent ire in rure nec ascendere palatium *propter mala opera magnatum que fatiebant quotidie contra populares accipiendo sibi mulieres* et multa mala alia fatiendo que videbantur intollerabilia».

Non è dunque inverosimile che il sonetto di Guinizzelli, con il finale pentimento che ribalta e nega il *tópos* aristocratico, non solo letterario, della violenza sessuale, possa essere stato scritto allo specifico scopo di esercitare una critica nei confronti dei *mores* della classe nobiliare e cavalleresca, non più accettabili all'interno del contesto giuridico e sociale del comune¹³⁴; quella stessa classe che si riconosce nell'ideologia della pastorella e nella figura del cavaliere-poeta, il quale ritiene suo *drois* piegare ai propri desideri erotici la giovane villana, antropologicamente inferiore e vicina allo stato naturale¹³⁵. Si tratterebbe di una critica 'bonaria', espressa con il tono leggero di uno stile non tragico, e per di più condotta non dal basso, sotto forma di protesta popolare contro i soprusi dei *potentes*, ma da un *nobilis vir* nei confronti dei propri pari, come dimostra l'identificazione del poeta con l'autore della potenziale violenza (sul modello del poeta-cavaliere della pastorella): essa non prende la forma dell'invettiva o della minaccia, ma della garbata, benché ferma, *suasoria*¹³⁶.

Gli irreversibili cambiamenti sociali hanno portato alla progressiva ascesa di molti esponenti della classe popolare; essi si sono ormai elevati (per ricchezza, potenza e, a volte, anche per stile di vita) al livello dei *nobiles* di antica tradizione, sicché

tae raptor uterque fuit» (I, vv. 676-678), nei quali i *raptores* sono Castore e Polluce, e le donne *raptae* Febe e Ilaria.

¹³⁴ Come è noto, proprio contro questa nobiltà cavalleresca, rissosa e riottosa a riconoscere, nelle mutate condizioni politico-sociali, l'autorità comunale e sempre pronta a creare *rumores* e a far valere le ragioni della forza su quelle del diritto, i comuni italiani, che di lì a poco sarebbero passati saldamente nelle mani del popolo, non avrebbero esitato a mettere in atto una serie di duri provvedimenti legislativi (per la legislazione antimagnatizia nei comuni italiani è d'obbligo il rimando a FASOLI 1939; per quella specificamente bolognese cfr. invece FASOLI 1933).

¹³⁵ Si richiamino le parole del *De amore* circa i contadini, che «naturaliter sicut equus et mulus ad Veneris opera promoventur, quemadmodum impetus eis naturae demonstrat».

¹³⁶ La serietà dell'argomento giuridico, leggibile in filigrana, è stemperata e alleggerita dall'espedito retorico della litote e dalla sfumatura di eventualità introdotta dall'avverbio *forse*: «ch'esto fatto poria portar dannaggio, / ch'altrui despiacera forse non poco».

l'alterigia nobiliare non può più permettersi di trattarli alla stregua dei villici *laboratores* dei secoli precedenti. È in una situazione del genere che la bella Lucia, vestita di vaio come una donna aristocratica, può apparire *gente*, cioè anch'ella nobile¹³⁷. Ora, è chiaro che nella nuova realtà comunale il *raptus* di una tale fanciulla, allo scopo di ottenere un soddisfacimento immediato alle proprie pulsioni sessuali, non può più nemmeno lontanamente essere considerato una specie di diritto del *miles* di fronte a una creatura 'socio-antropologicamente' inferiore e sottomessa, come nell'ottica della pastorella, ma è da considerare un abuso che può ingenerare conseguenze legali anche serie¹³⁸.

5. *Conclusion: Chi vedesse a Lucia un var capuzzo nel sistema letterario duecentesco*

Al di là di ogni interpretazione di tipo sociologico, resta il fatto che *Chi vedesse a Lucia un var capuzzo* è un testo letterario, per di più breve e 'comico', al quale Guinizelli – come si è già detto – non intende certo affidare una sistemazione teorica sul tema dello *stuprum* paragonabile, ad esempio, a quella sviluppata nella canzone *Al cor gentil* circa la questione della *nobilitas*. Rimane dunque da indagare quale sia il significato del sonetto, e in particolare dell'inedito pentimento finale, all'interno del sistema letterario dell'epoca.

La proposta più cauta, ma forse riduttiva, consisterebbe nel vedere nel componimento, secondo l'opinione di Contini, una sorta di 'aneddoto borghese'¹³⁹. Attribuendo invece un valore significativo ai possibili elementi giuridici presenti nel sonetto, ci si potrebbe spingere a considerare *Chi vedesse a Lucia un var capuzzo* un so-

¹³⁷ Si tratta di una possibilità: la classe sociale del personaggio di Lucia resta infatti indefinibile, così come il suo 'stato civile' (la questione non è di poca importanza, visto che il diritto canonico classificava come *stuprum*, come sappiamo, solo la *virginum illicita defloratio*).

¹³⁸ Oltretutto, con il provvedimento comunale del 1257 di abolizione della schiavitù, celebrato nel *Liber Paradisus*, era stato di fatto cancellato anche l'ultimo caso in cui, per legge, lo stupro non era considerato *crimen* (il diritto romano, nella sistemazione giustiniana, consentiva infatti la violenza sugli schiavi).

¹³⁹ Cfr. CONTINI 1939, p. 5.

netto di argomento morale, il cui messaggio non sarebbe però affidato al tono arcigno del censore, ma sarebbe espresso con il garbo dell'autocensura¹⁴⁰. La presenza nel sonetto di un'istanza moralizzatrice sarebbe, del resto, in linea con la produzione e con l'indole del giudice Guinizzelli, portato, come molti poeti a lui contemporanei (Bonagiunta e Guittone su tutti), e come già avevano fatto i siciliani (e i provenzali nei sirventesi), a trattare nei propri sonetti argomenti di natura morale: si pensi a *Pur a pensar mi par gran meraviglia*, dedicato al tema del peccato che manda in rovina l'anima dell'uomo, riducendolo al livello sub-umano della *pecora nel prato* (v. 14); o a *Fra l'altre pene maggio credo sia* [10], indirizzato a un religioso o, più probabilmente, secondo l'ipotesi di Rossi¹⁴¹, a un personaggio aristocratico («e voi, Messer, di regola c'on serva», v. 12) che sta per prendere i voti, con l'invito a riflettere sulla necessità di rispettare la *regula* dell'ordine in cui si sceglie di entrare, per quanto dura possa essere.

Infine, ponendo attenzione al contesto letterario di riferimento (e non trascurando la massiccia presenza presso l'Università bolognese di studenti di origine transalpina, francese e provenzale, tra i quali forse anche Jean de Meun, autore del *Roman de la Rose*)¹⁴² – il componimento potrebbe essere interpretato, con qualche cautela, come una sorta di 'anti-pastorella', un testo, cioè, che intende negare la possibilità di riprendere e coltivare il genere aristocratico francese nell'ambiente socio-culturale dell'Italia comunale (l'area geografica in cui fiorisce la tradizione poetica cosiddetta siculo-toscana; altro è invece il caso delle corti padane). Nel complesso mondo comunale italiano del Duecento, e ancor più nella Bologna patria del diritto, mancano le condizioni sociali, politiche e ideologiche perché fiorisca un genere come quello della pastorella, che doveva risultare in qualche modo estraneo alla mentalità dei poeti in lingua di *sì*, tanto per l'accentuazione dell'elemento cavalleresco (in

¹⁴⁰ In tal senso non sarebbe inverosimile che il sonetto sia stato scritto per un destinatario, in relazione magari a oscure vicende biografiche del ricevente o di Guinizzelli stesso.

¹⁴¹ ROSSI 2002, p. 62.

¹⁴² Cfr. ROSSI 2002, p. XVI: «In tale contesto, assume un rilievo notevole un documento del 31 luglio 1265, da cui risulta che un 'Magister Iohannes de Mauduno, quondam domini Iohannis, aureliensis diocesis', insieme ai suoi confratelli francesi, nel contempo poeti e cantori, ma anche studenti di Diritto nell'ateneo bolognese, avendo contratto un prestito piuttosto rilevante col banchiere Zerra de' Pepoli, a garanzia offrivano copie del *Digestum, vetus et novum*, col solito *Inforzato* dell'Accursio».

Italia, tra l'altro, molti rimatori sono notai, non *milites*) quanto per la semplificazione sociale cavalieri/pastori, valida forse nel mondo delle corti francesi e provenzali, ma che in Italia non poteva rispecchiare una situazione reale¹⁴³. Non è probabilmente un caso che sia proprio Guido Cavalcanti il primo a coltivare in lingua di *sì* il genere 'esotico' della pastorella. La sua ripresa, «unica apertura di tutta la letteratura fiorentina su un mondo poetico che fece la delizia delle corti d'oltralpe»¹⁴⁴, rappresenta certo il raffinato esperimento letterario di uno squisito intellettuale¹⁴⁵; ma è pur vero che Cavalcanti, magnate incline ai *mores* violenti dell'aristocrazia militare, sì da incorrere nell'esilio nel 1300, in quanto pericoloso capoparte, possiede tutte le caratteristiche per identificarsi ideologicamente con il cavaliere-poeta delle pastorelle in lingua d'*oïl*.

¹⁴³ Come termine di paragone si può pensare alla situazione dei poeti siciliani, i quali neglessero la poesia di argomento politico, fiorente invece in ambito provenzale, perché presso la *Magna Curia* di Federico II non sussistevano le condizioni, ideologiche e politiche, per poterla praticare.

¹⁴⁴ DE ROBERTIS 1986, p. 178.

¹⁴⁵ Su Cavalcanti e il genere della pastorella cfr. ALLEGRETTI 1994.

6. *Appendice documentaria: Ex consilio domini Guidonis d. Guinicelli
judicis...*

Tra le carte della Curia del podestà di Bologna si conserva la testimonianza, già segnalata e pubblicata da Orioli, di un consulto legale reso da Guido Guinizzelli – probabilmente non ancora ufficialmente *index*, perché indicato come ‘Guido figlio del giudice Guinizzello’ –, circa un caso di stupro, compiuto dall’*aurifex* Manzolo ai danni di Iacobina figlia di Bertolo Bonfigli.

La pergamena reca la registrazione (novembre 1267) della condanna, resa esecutiva in contumacia, di Manzolo, cui viene imposto di trovare un accordo *cum offenso* e di pagare duemila lire al comune di Bologna per la cancellazione dal registro di banco (1).

Al di sopra della registrazione di condanna, e in parte a sinistra di essa, una mano diversa ha riportato la sentenza circa il detto *malleficium* di stupro (marzo 1268). La sentenza, pronunciata in séguito alla richiesta di un consulto legale fatta dal *procurator* del condannato a Guido, figlio del giudice Guinizzello, prevede la cancellazione della condanna di Manzolo (la quale risulta, in effetti, depennata dal registro), in ragione di un accordo pacificatorio, di cui si ignorano i dettagli, avvenuto tra le parti (Manzolo da un lato, Iacobina e il padre dall’altro) e del pagamento di tre soldi al comune di Bologna (2).

Fonte:

ASBo, Comune-Governo, Curia del podestà, Giudici *ad malleficia*, *Accusationes*, b.3 / a (1267-1270), *Liber bannitorum* (1267), c. 29r (denuncia 1)¹.

Nota: in corsivo sono segnalate trascrizioni, letture e scioglimenti di abbreviazione diversi da ORIOLI 1907.

¹ I documenti sono alla c. 29 (25 vecchia numerazione), diversamente da quanto indicato da ORIOLI 1907 (c. 27).

1.

«Mançolus aurifex, qui moratur ubi morantur aurifices super plateis comunis Bononie, *dictus* et *jnculpatus* coram domino Guillelmo de Populo iudice potestatis Bononie ad malleficia de mense novembris quod ex *confensione* seu dicte² Jacobine filie Bertholi Bonfilii de capella sancti Salvatoris quod ex *jnquisitione* facta per illum iudicem ex eius officio quod ille Mançolus duxit illam Jacobinam per vim *jntra* *staçonam* suam ubi laborat et ipsam ibi tenuit per unam diem et per duas noctes et eam cognovit carnaliter pluries et pluries et ob hoc cytatus fuit per Petriçolum de Butrio nuntium comunis Bononie qui retulit cytasse et non *jnvenisse* eum ad domum ubi habitat vel habitare consuevit ut ipse vel alii pro «eo» venirent coram dicto iudice die XVI novembris defensuri a dicta *jnquisitione* et malleficio. [...] Ideo positus et crydatus fuit in banno comunis Bononie *posito pro petitione* die XXIII novembris [...] de quo non possit eximi nec cancellari nisi primo soluerit comuni Bononie MM libras bon. et se concordaverit cum offenso».

² Così nel testo; è ipotizzabile che il notaio non abbia completato la formula *ex confensione seu* (...), scrivendo *dicte* invece, ad esempio, di *denunciatione*.

2.

«Millesimo ducentesimo sexagesimo octavo, indictione XI, die quinto exeunte marçio. Ego Bonmartinus³ Bonbologni Allegrance notarius officio bannitorum nomen et cognomen et *bannum j*(nfrascripti) Mançoli cancellavi, mandato dominorum Jacobini de Arientis iudicis et Petroboni domini Yvani Bataiucii militis, *presentis* officio pro dominis bannitorum, exequendo formam sententie late per dictos dominos bannitorum ex consilio domini Guidonis d. Guinicelli iudicis, cuius tenor talis est. *Jn* nomine Domini amen. Consilium mei Guidonis d. Guinicelli, super petitione porecta *presentibus* officio bannitorum per Vivianum quondam Cognoscentis procuratorem Mançoli procuratorio nomine pro eo ut dictus Mançolus cancelletur et eximetur (*sic*) de quodam banno *jn* quo *invenitur* poxitus occasione cuiusdam malleficii quod dicebatur perpetratum *jn* personam Jacobine filie Bartoli Bonfilioli de capella sancti Salvatoris, est tale quod dictus Mançolus, cuius verum nomen est Benvenutus quondam Flamegni, eximatur et cancelletur de dicto banno, cum habeat pacem dictus Benvenutus, cuius dicitur Mançolus, a dicta Jacobina et a Bartolo patre eiusdem, ut patet ex instrumento scripto manu Michaelis Adami notarii, solvendo tres solidos comuni Bononie, eo quod passus est se cri-dari in banno et quia solvit *condam* datam⁴ tres solidos ex carta Bonaventure Viviani notarii, presentibus domino Palmirola Manigoldi et Petriçadolo Aldrobandini et Lombardo d. Ranerii et Nicola Petroboni testibus».

³ Segue depennato: *bomol*.

⁴ Il passo è di difficile lettura sul manoscritto. Lo scioglimento di Orioli *condempnationem* (da « 9d | ») mi pare improponibile; ho quindi preferito rendere correttamente con *condam* (*quondam*), pur consapevole della mancanza di senso compiuto della proposizione così ottenuta.

Indice delle tavole

TAV. 1	<i>Incipit</i> della bolla papale <i>Sol ille verus</i>, con la quale Urbano IV approvò la costituzione dell'<i>Ordo militie beate Marie Virginis gloriose</i>. <i>(Archivum Secretum Vaticanum, Urbanus IV, Reg. Vat. 26, f. 30r, an. I [1261], ep. 118)</i>	pp. 76-77
TAVV. 2-3	Testo completo della bolla <i>Sol ille verus</i>, comprensivo di prologo e regola, nella redazione dell'<i>Archivum Secretum Vaticanum</i>. <i>(Archivum Secretum Vaticanum, Urbanus IV, Reg. Vat. 26, ff. 30r-32v, an. I [1261], ep. 118)</i>	pp. 254-255
TAV. 4	- Pagina della rubrica del registro 26 dell'<i>Archivum Secretum Vaticanum</i> in cui è segnalata (n. 118) la bolla <i>Sol ille verus</i>. <i>(Archivum Secretum Vaticanum, Urbanus IV, Reg. Vat. 26, f. 3r rubr., an. I, 1261)</i> - Particolare della rubrica 118 relativa alla bolla <i>Sol ille verus</i>.	pp. 260-261
TAV. 5	- Sigillo di Loderingo degli Andalò - Sigillo dei frati gaudenti - Vergine con il Bambino, ai piedi della quale vi sono un cavaliere gaudente e S. Ambrogio.	<i>(fonte: FEDERICI 1787)</i> pp. 272-273
TAV. 6	La denuncia di stupro formulata contro <i>Mançolus</i>, depennata, e, al di sopra di essa e sul margine sinistro, la sentenza secondo il <i>consilium</i> «domini Guidonis d. Guinicelli iudicis». <i>(ASBo, Comune-Governo, Curia del podestà, Giudici ad malleficia, Accusationes, b.3 / a (1267-1270), Liber bannitorum (1267), c. 29r)</i>	pp. 366-367

Bibliografia

- *Collane, opere collettive, repertori*

BdT

Bibliographie der Troubadours, von Dr. ALFRED PILLET, ergänzt, weitergeführt und herausgegeben von Dr. HENRY CARSTENS, Niemeyer, Halle (Saale), 1933.

CLPIO

Concordanze della lingua poetica italiana delle origini, I, a cura di D'ARCO SILVIO AVALLE e con il concorso dell'Accademia della Crusca, Milano-Napoli, Ricciardi, 1992.

CCSL

Corpus Christianorum. Series Latina.

CCCM

Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis.

CSEL

Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum.

DBI

Dizionario Biografico degli Italiani, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, 1960-.

ED

Enciclopedia Dantesca, 6 voll. con Appendice, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, 1970-1978.

GDLI

Grande dizionario della lingua italiana, fondato da SALVATORE BATTAGLIA, Utet, Torino, 1961-.

MGH

Monumenta Germaniae historica.

RIS²

Rerum Italicarum scriptores, raccolta degli storici italiani dal Cinquecento al Millecinquecento, ordinata da LUDOVICO ANTONIO MURATORI, nuova edizione riveduta, ampliata e corretta, con la direzione di GIOSUÈ CARDUCCI, Lapi, Città di Castello (poi Zanichelli, Bologna), 1900-1975; successivamente a cura di VITTORIO FIORINI, PIETRO FEDELE e l'Istituto storico italiano per il Medio Evo.

PL

Patrologiae cursus completus omnium SS. patrum, doctorum scriptorumque ecclesiasticorum sive latinorum, sive graecorum. Series Latina [...], accurante J.-P. MIGNE, Brepols, Turnholt, 1844-.

POTTHAST

Regesta pontificum Romanorum: inde ab a. post Christum natum MCXCVIII ad a. MCCCIV, edidit AUGUSTUS POTTHAST, Berolini 1874-1875 (rist. anast. Graz 1957).

SBO

Sancti Bernardi Opera, Editiones Cistercienses, Romae, 9 voll., 1957-1998.

- *Risorse informatiche*

CETEDOC

Cetedoc Library of Christian Latin Texts, 2 cd, Brepols – Universitas Catholica Lovaniensis, Lovanii Novi, 1996.

LIZ

LIZ 4.0 – Letteratura italiana Zanichelli, a cura di PASQUALE STOPPELLI ed EUGENIO PICCHI, Zanichelli, Bologna, 2001.

PLD

Patrologia Latina. The Full Text Database, copyright Bell & Howell Information and Learning Company, 1996-2000; accessibile con abbonamento all'indirizzo internet <http://pld.unige.it/>.

- Edizioni di riferimento

Agostino

- AUGUSTINUS, *Epistolae ex duobus codicibus nuper in lucem prolatae*, recensuit JOHANNES DIVJAK, Hoelder-Pichler-Tempsky, Vindobonae, 1981 (CSEL, 88).
- S. AURELII AUGUSTINI HIPPONENSIS episcopi *De Trinitate libri quindecim*, in PL 42, coll. 819-1098.
- S. AURELII AUGUSTINI HIPPONENSIS episcopi *Enarrationes in Psalmos*, in PL 36-37, coll. 67-1027; 1033-1967.
- SANCTI AURELI AUGUSTINI *De Genesi ad litteram libri duodecim, eiusdem libri capitula, De Genesi ad litteram imperfectus liber, Locutionum in Heptateuchum libri septem*, recensuit IOSEPHUS ZYCHA, Tempsky, Pragae, 1894 (CSEL, 28).
- SANCTI AURELII AUGUSTINI *De civitate Dei*, [curaverunt BERNARDUS DOMBART et ALPHONSUS KALB, 2 voll., Typographi Brepols editores Pontificii, Turnholti, 1955 (CCSL, 47-48).
- SANCTI AURELII AUGUSTINI *De sermone Domini in monte libros duos*, post Maurinorum recensionem denuo edidit ALMUT MUTZENBECHER, Typographi Brepols editores Pontificii, Turnholti, 1967 (CCSL, 35).
- SANCTI AURELII AUGUSTINI *Enarrationes in Psalmos*, post Maurinos textum edendum curaverunt D. ELIGIUS DEKKERS et IOHANNES FRAIPONT, Typographi Brepols editores Pontificii, Turnholti, 1956 (CCSL, 38-40).
- SANCTI AURELII AUGUSTINI *In Iohannis Evangelium tractatus CXXIV*, post Maurinos textum edendum curavit D. RADBODUS WILLEMS, Typographi Brepols editores Pontificii, Turnholti, 1954 (CCSL, 36).

Alberto Magno

ALBERTI MAGNI ordinis fratrum praedicatorum *De caelo et mundo*, ad fidem autographi edidit PAULUS HOSSFELD, in aedibus Aschendorff, Monasterii Westfalorum, 1971.

Alcuino

- *Commentaria in sancti Iobannis evangelium*, in PL 100, coll. 733-1008.
- *Epistolae*, in PL 100, coll. 139-512.
- *De fide sanctae et individuae trinitatis ad gloriosum imperatorem carolum magnum deo devotum libri tres*, in PL 101, coll. 9-64.
- *De virtutibus et vitiis liber ad Widonem comitem*, in PL 101, coll. 613-638.
- *Contra Felicem Urgellitanum episcopum libri septem*, in PL 101, coll. 119-230.
- *De confessione peccatorum ad pueros Sancti Martini*, in PL 101, coll. 649-656.
- *De animae ratione liber ad Eulaliam virginem*, in PL 101, coll. 639-650.
- *Dicta beati Albini levitae (?) super illud Geneseos: «Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram» (Gen. I, 26)*, in PL 100, coll. 565-568.

Alighieri, Dante

- DANTE ALIGHIERI, *Convivio*, a cura di FRANCA BRAMBILLA AGENO, 2. Testo, Le Lettere, Firenze, 1995 («Le Opere di Dante Alighieri», Edizione Nazionale a cura della Società Dantesca Italiana, III).
- DANTE ALIGHIERI, *Il Convivio*, ridotto a miglior lezione e commentato da G. BUSNELLI e G. VANDELLI, 2 voll., Le Monnier, Firenze, 1954 (= BUSNELLI-VANDELLI 1954).
- DANTE ALIGHIERI, *De vulgari eloquentia*, a cura di PIER VINCENZO MENGALDO, in *Opere minori*, t. II, Ricciardi, Milano-Napoli, 1979, pp. 26-237.
- DANTE ALIGHIERI, *La Commedia secondo l'antica vulgata*, a cura di GIORGIO PETROCCHI, 4 voll., Le Lettere, Firenze, 1994².
- DANTE ALIGHIERI, *Monarchia*, a c. di BRUNO NARDI, in *Opere minori*, t. II, Ricciardi, Milano-Napoli, 1979, pp. 280-503.
- DANTE ALIGHIERI, *Vita Nova*, a cura di GUGLIELMO GORNI, Einaudi, Torino, 1996 (= GORNI 1996); tra parentesi quadre è indicato il rinvio all'edizione della *Vita Nuova* per cura di MICHELE BARBI, Società Dantesca Italiana, Firenze, 1907.
- DANTE ALIGHIERI, *Vita Nuova*, a cura di DOMENICO DE ROBERTIS, in *Opere minori*, t. I, Ricciardi, Milano-Napoli, 1984, parte I, pp. 27-247.

- *Il Fiore e il Detto d'Amore attribuibili a Dante Alighieri*, a cura di GIANFRANCO CONTINI, in DANTE ALIGHIERI, *Opere minori*, Ricciardi, Milano-Napoli, 1984, t. I, parte I, pp. 565-823.

Ambrogio

- AMBROSIUS, *De Nabuthae*, in *De Iacob; De Ioseph; De patriarchis; De fuga saeculi; De interpellatione Iob et David; De apologia David; Apologia David altera; De Helia et ieunio; De Nabuthae; De Tobia*, recensuit CAROLUS SCHENKL, Pragae - Tempsky, Vindobonae - Freytag, Lipsiae, 1897, pp. 469-516 (CSEL, 32).
- AMBROSIUS, *Explanatio Psalmorum XII*, recensuit M. PETSCHENIG, Tempsky, Vindobonae - Freytag, Lipsiae, 1919 (CSEL, 64).
- AMBROSIUS, *Expositio Psalmi CXVIII*, recensuit M. PETSCHENIG, Tempsky, Vindobonae - Freytag, Lipsiae, 1913 (CSEL, 62).
- AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *Expositio psalmi 118*, recensuit MICHAEL PETSCHENIG, editio altera supplementis aucta, curante MICHAELA ZELZER, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Vindobonae, 1999 (CSEL, 62).
- SANCTI AMBROSII MEDIOLANENSIS episcopi *De Fide ad Gratianum Augustum libri quinque*, in PL 16, coll. 527-698.
- SANT'AMBROGIO, *Esposizione del Vangelo secondo Luca* (altro front. in latino *Expositiones Evangelii secundum Lucam*, textum post MARCUM ADRIAEN IOANNES COPPA recognovit), 2 voll. («Opere esegetiche», 9.1-2), introduzione, traduzione, note e indici di GIOVANNI COPPA, Biblioteca Ambrosiana, Milano - Città nuova, Roma, 1978 («Tutte le opere di sant'Ambrogio», ed. bilingue, 11-12).
- SANT'AMBROGIO, *Exhortatio virginitatis*, in *Virginità e vedovanza* («Opere morali», 2.2), introduzione, traduzione, note e indici di FRANCO GORI (textum post EGNATIUM CAZZANIGA et Maurinam editionem F. GORI recognovit), Biblioteca Ambrosiana, Milano - Città nuova, Roma, 1989, pp. 198-270 («Tutte le opere di sant'Ambrogio», ed. bilingue, 14.2).

Andrea Cappellano

- ANDREAS CAPELLANUS regii francorum *De amore libri tres*, recensuit E. TROJEL, Fink, München, 1972 (ristampa dell'edizione di Copenhagen, 1892).

Apponio

APPONII *In Canticum canticorum expositionem*, ediderunt B. DE VREGILLE et L. NEYRAND, Typographi Brepols editores Pontificii, Turnholti, 1986 (CCSL, 19).

Aristotele

ARISTOTE, *Rhétorique*, texte établi et traduit par MEDERIC DUFOUR, Les Belles Lettres, Paris, 1967.

Arnaut de Marueil

MARIO EUSEBI, *L'ensenhamen di Arnaut de Marueil*, in «Romania», 90 (1969), pp. 14-30.

Arnobio il Giovane

Liber ad Gregoriam in Palatio constitutam, in ARNOBII IUNIORIS *Opera minora*, cura et studio KLAUS-D. DAUR, Typographi Brepols editores Pontificii, Turnholti, 1992 (CCSL, 25A).

Bartolo da Sassoferrato

BARTOLUS A SAXOFERRATO, *In Secundam Codicis Partem [...], Novissime accesserunt additiones Jacobi Menochii*, Venetiis, 1590.

Beda

- BEDA, *In Lucae Evangelium expositio*, cura et studio D. HURST, Brepols, Turnholti, 1960, pp. 5-42 («Bedae venerabilis Opera», 2 [«Opera exegetica»], 3) (CCSL, 120).
- *Hexaëmeron, sive libri quatuor in principium genesis, usque ad nativitatem isaac et electionem ismaelis*, in PL 91, coll. 9-190.

Benvenuto da Imola

Comentum super Dantis Aldigherij Comoediam, a cura di G. F. LACAITA, Barbera, Firenze, 1887.

Bernardo

- SANCTI BERNARDI *Epistulae*, ad fidem codicum recensuerunt J. LECLERCQ e H. M. ROCHAIS, in *Sancti Bernardi Opera*, 9 voll., Editiones Cistercienses, Romae, voll. VII-VIII, 1974-1977.
- SANCTI BERNARDI *Liber ad milites Templi De laude nouae militiae*, ad fidem codicum recensuerunt J. LECLERCQ et H. M. ROCHAIS, in *Sancti Bernardi opera...*, vol. III, 1963, pp. 213-239.
- SANCTI BERNARDI *Sermones super Cantica canticorum*, ad fidem codicum recensuerunt J. LECLERCQ, C. H. TALBOT, H. M. ROCHAIS, in *Sancti Bernardi Opera...*, voll. I-II, 1957-1958.
- SANCTI BERNARDI *Sermones*, ad fidem codicum recensuerunt J. LECLERCQ e H. M. ROCHAIS, in *Sancti Bernardi Opera...*, voll. IV-VI, 1966-1972.
- SANCTI BERNARDI *Tractatus et Opuscula*, ad fidem codicum recensuerunt J. LECLERCQ e H. M. ROCHAIS, in *Sancti Bernardi Opera...*, vol. III, 1963.
- *De spiritu et anima*, in PL 40, coll. 779-832.

Bernart Marti

Il trovatore Bernart Marti, edizione critica a cura di F. BEGGIATO, Mucchi, Modena, 1984.

Bibbia

Biblia sacra iuxta Vulgata versionem, recensuit et brevi apparatu critico instruxit ROBERTUS WEBER..., editio quarta emendata, Stuttgart 1994.

Boccaccio, Giovanni

GIOVANNI BOCCACCIO, *Decameron*, edizione critica secondo l'autografo hamiltoniano, a cura di VITTORE BRANCA, presso l'Accademia della Crusca, Firenze, 1976.

Boezio

ANICII MANLII SEVERINI BOETHII *Philosophiae consolatio*, edidit LUDOVICUS BIELER, Typographi Brepols, Turnholti, 1957 («Corpus Christianorum. Series Latina», 94).

Bonagiunta Orbicciani

Rimatori siculo-toscani del Dugento. Serie prima: Pistoiesi, Lucchesi, Pisani, a cura di GUIDO ZACCAGNINI e AMOS PARDUCCI, Laterza, Bari, 1915 (= ZACCAGNINI-PARDUCCI 1915), pp. 49-93.

Bonaventura da Bagnoregio

- DOCTORIS SERAPHICI S. BONAVENTURAE *Breviloquium*, in *Opuscula varia theologica*, in *Doctoris seraphici S. Bonaventurae [...] opera omnia...*, studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura, 11 tt., ex Typographia collegii S. Bonaventurae, ad Claras Aquas (Quaracchi), t. V, 1891, pp. 200-291.
- DOCTORIS SERAPHICI S. BONAVENTURAE *Collationes de septem donis Spiritus Sancti*, in *Opuscula varia theologica*, in *Doctoris seraphici S. Bonaventurae [...] opera omnia...*, t. V, 1891, pp. 457-503.
- DOCTORIS SERAPHICI S. BONAVENTURAE *Collationes in Hexaëmeron*, in *Opuscula varia theologica*, in *Doctoris seraphici S. Bonaventurae [...] opera omnia...*, t. V, 1891, pp. 329-449.
- DOCTORIS SERAPHICI S. BONAVENTURAE *Commentaria in quatuor Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, in *Doctoris seraphici S. Bonaventurae [...] opera omnia*, tt. I-IV, 1882-1889.
- DOCTORIS SERAPHICI S. BONAVENTURAE *Opusculum de reductione artium ad theologiam*, *Opuscula varia theologica*, in *Doctoris seraphici S. Bonaventurae [...] opera omnia...*, t. V, 1891, pp. 319-325.
- DOCTORIS SERAPHICI S. BONAVENTURAE *Quaestiones disputatae de scientia Christi*, in *Opuscula varia theologica*, in *Doctoris seraphici S. Bonaventurae [...] opera omnia...*, t. V, 1891, pp. 1-43.
- DOCTORIS SERAPHICI S. BONAVENTURAE *Sermones de tempore*, in *Sermones de tempore, de sanctis, de b. virgine Maria et de diversis*, t. IX, 1901, pp. 23-461.
- *Legenda maior sancti Francisci*, in *Analecta franciscana sive chronica aliaque varia documenta ad historiam fratrum minorum spectantia*, *Legendae S. Francisci Assisiensis saeculis XIII et XIV conscriptae*, ad codicum fidem recensitae a patribus Collegii, ex typ. Colle-

gii S. Bonaventurae, *Ad Claras Aquas-Florentiae* (Quaracchi-Firenze), 1941-, vol. I, pp. 557-652.

Bono Giamboni

BONO GIAMBONI, *Libro de vizî e delle virtudi e Il trattato di virtu e di vizî*, a cura di CEARE SEGRE, Einaudi, Torino, 1968.

Brunetto Latini

- BRUNETTO LATINI, *La rettorica*, a cura di FRANCESCO MAGGINI, prefazione di CESARE SEGRE, Le Monnier, Firenze, 1968².
- BRUNETTO LATINI, *Tesoretto*, in *Poeti del Duecento*, II, a cura di GIANFRANCO CONTINI, Ricciardi, Milano-Napoli, 1960 (= CONTINI 1960), pp. 175-277.
- *Li Livres dou Tresor*, édition critique par FRANCIS J. CARMODY, Berkeley, Los Angeles, 1945; rist. Slatkine, Genève, 1975.

Burchard von Ursberg

BURCHARDI ET CUONRADI URSPERGENSIUM *Chronicon*, ex recensione OTTONIS ABEL et LUDEWICI WEILAND, Impensis Bibliopolii Hahniani, Hannoverae, 1874, in *MGH, Scriptores rerum Germanicarum*, XVI, p. 69.

Capitulare de imaginibus

Capitulare de imaginibus contra Synodum quae in partibus Graeciae pro adorandis imaginibus stolidè sive arroganter gesta est, in PL 98, coll. 999-1248.

Cassiodoro

- MAGNI AURELII CASSIODORI *Complexiones in Epistolas apostolorum et Actus apostolorum necnon in Apocalypsin*, in PL 70, coll. 1319-1418.
- MAGNI AURELII CASSIODORI *De anima*, cura et studio J. W. HALPORN (segue *Variarum Libri XII*, cura et studio A. J. FRIDH), Typographi Brepols editores Pontificii, Turnholti, 1973, pp. 534-575 (CCSL, 96).

- MAGNI AURELII CASSIODORI *Expositio Psalmorum*, post Maurinos textum edendum curavit M. Adriaen, 2 voll., Typographi Brepols editores Pontificii, Turnholti, 1958 (CCSL, 97-98).

Cecco Angiolieri

CECCO ANGIOLIERI, *Le Rime*, a cura di ANTONIO LANZA, Archivio Guido Izzi, Roma, 1990

Cecco D'Ascoli

FRANCESCO STABILI (CECCO D'ASCOLI), *L'acerba*, ridotta a miglior lezione e per la prima volta interpretata col sussidio di tutte le opere dell'autore e delle loro fonti dal Prof. Dott. ACHILLE CRESPI, Giuseppe Cesari, Ascoli Piceno, 1927.

Cesario di Arles

SANCTI CAESARII ARELATENSIS *Sermones*, nunc primum in unum collecti et ad leges artis criticae ex innumeris mss. recogniti studio et diligentia D. GERMANI MORIN, 2 voll., ed. altera, Brepols, Turnholti, 1953 (CCSL, 103-104).

Chiaro Davanzati

CHIARO DAVANZATI, *Rime*, edizione critica con commento e glossario a cura di ALDO MENICHETTI, Commissione per i testi di lingua, Bologna, 1965 («Collezione di opere inedite o rare pubblicate dalla Commissione per i testi di lingua», vol. 126).

Cicerone

- *De natura deorum*, post O. PLASBERG edidit W. AX, In aedibus B. G. Teubneri, Stutgardiae, 1980 (ed. stereotypa ed. 1933).
- *Pro P. Sestio oratio*, in *M. Tulli Ciceronis orationes*, recognovit GULIELMUS PETERSON, e Typographeo Clarendoniano, Oxonii, 1911.
- *Orationes In P. Vatinius testem [et] Pro M. Caelio*, edidit TADEUSZ MASLOWSKI, in aedibus Teubneri, Stutgardiae-Lipsiae, 1995.
- *De officiis*, recognovit brevisque adnotatione critica instruxit M. WINTERBOTTOM, e Typographeo Clarendoniano, Oxonii, 1994.

- *In C. Verrem actionis secundae libri*, recognovit ALFREDUS KLOTZ, 2 voll., in aedibus Teubner, Lipsiae-Berolini, 1922-1923.

Cino da Pistoia

- *Poeti del Dolce stil nuovo*, a cura di MARIO MARTI, Le Monnier, Firenze, 1969 (= MARTI 1969), pp. 431-923.

Cipriano

SANCTI CYPRIANI episcopi *De zelo et livore*, edidit M. SIMONETTI, in *Ad Donatum; De mortalitate; Ad Demetrianum; De opere et eleemosynis; De zelo et livore*, edidit M. SIMONETTI; *De Dominica oratione; De bono patientiae*, edidit C. MORESCHINI, Typographi Brepols editores Pontificii, Turnholti, 1976, pp. 75-86 (CCSL, 3A).

Contentio de nobilitate generis et probitate animi

FULVIO DELLE DONNE, *Una disputa sulla nobiltà alla corte di Federico II di Svevia*, «Medioevo romanzo», XXIII (1999), pp. 16-20 (= DELLE DONNE 1999).

De Paulino et Polla

De Paulino et Polla, a cura di STEFANO PITTALUGA, in *Commedie latine del XII e XIII secolo*, 6 voll., Istituto di Filologia classica e medievale, Genova, 1986, vol. V, pp. 81-227.

Dino Compagni

DINO COMPAGNI, *Cronica*, introduzione e note di GINO LUZZATO, Einaudi, Torino, 1968.

Dino Frescobaldi

DINO FRESCOBALDI, *Canzoni e sonetti*, a cura di Furio Brugnolo, Einaudi, Torino, 1984.

Diogene Laerzio

DIOGENIS LAERTII *De clarorum philosophorum vitis, dogmatibus et apophthegmatibus libri decem*, recensuit C. G. COBET, Firmin Didot, Parisiis, 1850.

Drouart de la Vache

Li Livres d'Amours de Drouart de la Vache, texte établi d'après le manuscrit unique de la bibliothèque de l'Arsenal, par ROBERT BOSSUAT, Champion, Paris, 1926.

Falquet de Romans

L'oeuvre poetique de Falquet de Romans troubadour, <édition critique, traduction, notes par> RAYMOND ARVEILLER et GERARD GOUIRAN, C.U.E.R. M.A., Aix-en-Provence, 1987 (= ARVEILLER- GOUIRAN 1987).

Faustino Luciferiano

De Trinitate, in *Faustini opera*, edidit M. SIMONETTI (segue a GREGORII ILIBERRITANI EPISCOPI *quae supersunt*), Brepols, Turnholt, 1967, pp. 295-353 (CCSL, 69).

Federico II di Svevia

- FEDERICO II DI SVEVIA, *Rime*, a cura di LETTERIO CASSATA, Quiritta, Roma, 2001 («Le Falene», 3) (= CASSATA 2001).
- *Historia diplomatica Friderici Secundi, sive Constitutiones, privilegia, mandata, instrumenta quae supersunt istius imperatoris et filiorum ejus*, accedunt epistolae paparum et documenta varia, collegit, ad fidem chartarum et codicum recensuit, juxta seriem annorum disposuit et notis illustravit J. L. A. HUILLARD-BRÉHOLLES, auspiciis et sumptibus H. DE ALBERTIS DE LUYNES, 7 voll., Plon, Parisiis, 1852-1861.
- PETRUS DE VINEA *Friderici II. Imperatoris epistulae*, novam editionem curavit JOHANNES RUDOLPHUS ISELIUS, mit einer Einführung von HANS-MARTIN SCHALLER, 2 voll., Weidmann, Hildesheim, 1991 (Nachdruck der Ausgabe Basel, 1740).

Firmico Materno

FIRMICUS MATERNUS, *L'erreur des religions païennes*, texte établi, traduit et commenté par ROBERT TURCAN, Les belles lettres, Paris, 1982.

Folgore da San Gimignano

- *Poeti giocosi del tempo di Dante*, a cura di MARIO MARTI, Rizzoli, Milano, 1956, pp. 359-393.

Francesco da Barberino

FRANCESCO DA BARBERINO, *Reggimento e costumi di donna*, a cura di GIUSEPPE E. SANSONE, seconda edizione riveduta, Zauli Editore, Roma, 1995.

Fulgenzio di Ruspe

SANCTI FULGENTII EPISCOPI RUSPENSIS *Opera*, cura et studio J. FRAIPONT, 2 voll., Typographi Brepols editores Pontificii, Turnholti, 1968 (CCSL, 91-91A).

Gerardo Maurisio

GERARDUS MAURISIUS, *Cronica Dominorum Ecelini et Alberici fratrum de Romano*, in *RIS*², VIII/4.

Giacomo da Lentini

GIACOMO DA LENTINI, *Poesie*, edizione critica a cura di ROBERTO ANTONELLI, Bulzoni, Roma, 1979 («Instrumenta Philologiae», 1) (= ANTONELLI 1979).

Gianni Alfani

Poeti del Dolce stil nuovo, a cura di MARIO MARTI, Le Monnier, Firenze, 1969 (= MARTI 1969), pp. 335-350.

Giovanni Cassiano

IOHANNIS CASSIANI *De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis libri XII; De incarnatione Domini contra Nestorium libri VII*, accedunt prolegomena et indices, recensuit et commentario critico instruxit MICHAEL PETSCHENIG, Tempsky, Vindobonae, 1888 (CSEL, 17).

Giovanni di Salisbury

JOANNIS SARESBERIENSIS *Polycraticus, sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum*, in PL 199, coll. 379-822.

Giovanni Gallense

JOANNIS VALENSIS *De regimine vitae humanae seu Margarita doctorum ad omne propositum*, Venetiis, 1496.

Giovenale

D. IUNII IUVENALIS *Saturae sedecim*, edidit IACOBUS WILLIS, in aedibus B. G. Teubneri, Lipsiae - Stutgardiae, 1997.

Girolamo

- S. EUSEBII HIERONYMI *Epistulae*, recensuit ISIDORUS HILBERG, 3 voll., Tempsky, Vindobonae - Freytag, Lipsiae, 1910-1918 (CSEL, 54-56).
- S. HIERONYMUS, *Commentariorum in Esaiam*, cura et studio MARCI ADRIAEN, 2 voll., Brepols, Turnholti, 1963 (CCSL, 73-73A).
- EUSEBII HIERONYMI STRIDONENSIS presbyteri *Commentariorum in Isaiam prophetam libri duodeviginti*, in PL 24, coll. 17-678.

Gregorio Magno

- S. GREGORII MAGNI *Moralia in Iob*, cura et studio MARCI ADRIAEN, 3 voll., Typographi Brepols editores Pontificii, Turnholti, 1979-1985 (CCSL, 143-143A-143B).
- SANCTI GREGORII MAGNI Romani Pontificis *XL Homiliarum In Evangelia Libri Duo*, in PL 76, coll. 1075-1312.
- GREGOIRE LE GRAND (PIERRE DE CAVA), *Commentaire sur le premier livre des Rois*, t. IV (IV, 79 – 217), introduction, texte, traduction et notes par ADALBERT DE VOGÜE, Les Éditions du Cerf, Paris («Sources Chrétiennes», 449) (= DE VOGÜE 2000).

Guglielmo di Tiro

GUILLAUME DE TYR, *Chronique* (= WILLELMI TYRENSIS archiepiscopi *Chronicon*), édition critique par R. B. C. HUYGENS, identification des sources historiques et détermination des dates par H. E. MAYER et G. RÖSCH, 2 voll., Typographi Brepols editores Pontificii, Turnholti, 1986 (CCCM, 63-63A).

Guido Cavalcanti

- GUIDO CAVALCANTI, *Rime*, con le rime di IACOPO CAVALCANTI, a cura di DOMENICO DE ROBERTIS, Einaudi, Torino, 1986-
- GUIDO CAVALCANTI, *Le rime*, a cura di GUIDO FAVATI, Ricciardi, Milano-Napoli, 1957.
- GUIDO CAVALCANTI, *Rime*, edizione critica, commento, concordanze a cura di LETTERIO CASSATA, De Rubeis, Anzio, 1993.

Guido Guinizzelli

- GUIDO GUINIZZELLI, *Rime*, a cura di LUCIANO ROSSI, Einaudi, Torino, 2002 (= ROSSI 2002)-
- *Poeti del Duecento*, a cura di GIANFRANCO CONTINI, Ricciardi, Milano-Napoli, vol. II, pp. 450-485.

Guiraut de Bornelh

- RUTH VERITY SHARMAN, *The cansos and sirventes of the troubadour Giraut de Bornelh. A critical edition*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.
- *Sämtliche Lieder des Trobadors Giraut de Bornelh*, mit Übersetzung, Kommentar und Glossar, kritisch herausgegeben von ADOLF KOLSEN, 2 voll., Niemeyer, Halle a.S., 1910-1935.

Guittone d'Arezzo

- GUITTONE D'AREZZO, *Le Rime*, a cura di FRANCESCO EGIDI, Laterza, Bari, 1940 (= EGIDI 1940).
- GUITTONE D'AREZZO, *Canzoniere. I sonetti d'amore del codice Laurenziano*, a cura di LINO LEONARDI, Einaudi, Torino, 1994 (= LEONARDI 1994).

- GUITTONE D'AREZZO, *Lettere*, edizione critica a cura di CLAUDE MARGUERON, Commissione per i testi di lingua, Bologna, 1990 (= MARGUERON 1990).

Historia Compostellana

Historia Compostellana, cura et studio EMMA FALQUE REY, Typographi Brepols editores pontificii, Turnholti, 1988 (CCCM, 70).

Iacopone da Todi

IACOPONE DA TODI, *Laude*, a cura di FRANCO MANCINI, Laterza, Roma-Bari, 1980.

Ilario Pittavino

SANCTI HILARII PICTAVIENSIS episcopi *De Trinitate*, cura et studio P. SMULDERS, 2 voll., Typographi Brepols editores Pontificii, Turnholti, 1979-1980 (CCSL, 62-62A).

Inghilfredi

ANNALISA MARIN, *Le rime di Inghilfredi*, Olschki, Firenze, 1978.

Isidoro di Siviglia

- *De differentiis uerborum*, in SANCTI ISIDORI HISPALENSIS EPISCOPI *Differentiarum, sive de proprietate sermonum, libri duo*, liber primus (PL 83, coll. 9-70).
- ISIDORI HISPALENSIS EPISCOPI *Etymologiarum sive Originum Libri XX*, recognovit brevisque adnotatione critica instruxit W. M. LINDSAY, 2 voll., e typographeo Clarendoniano, Oxonii, 1911.
- SANCTI ISIDORI EPISCOPI HISPALENSIS *De ecclesiasticis officiis*, edidit CHRISTOPHER M. LAWSON, Typographi Brepols editores pontificii, Turnholti, 1989 («Corpus Christianorum. Series Latina», 113).

Jacopo della Lana

Comedia di Dante degli Allagherii col commento di Jacopo di Giovanni dalla Lana bolognese, a cura di L. SCARABELLI, Civelli, Milano, 1864-65.

Lancelot en prose

Lancelot, roman en prose su XIII^e siècle, a cura di ALEXANDRE MICHA, 9 voll. Genève, 1978-1983.

Lapo Gianni

Poeti del Dolce stil nuovo, a cura di MARIO MARTI, Le Monnier, Firenze, 1969 (= MARTI 1969), pp. 271-329.

Lattanzio

LUCII CAECILII FIRMIANI LACTANTII *Divinarum Institutionum libri septem*, in PL 6, coll. 111-822.

Laus Pisonis

T. Calpurnii Siculi De laude Pisonis et Bucolica et M. Annaei Lucani De laude Caesaris. Einsidlensia quae dicuntur carmina, édition, traduction et commentaire par RAOUL VERDIERE, Latomus, Berchem-Bruxelles, 1954 («Collection Latomus», vol. XIX).

Legenda Perusina

Legenda seu compilatio Perusina, in *Scripta Leonis, Rufini et Angeli sociorum S. Francisci*, edited and translated by ROSALIND B. BROOKE, at the Clarendon Press, Oxford, 1970.

Liber Paradisus

Liber Paradisus, con le riformagioni e gli statuti connessi, a cura di FRANCESCO SAVERIO GATTA e GIUSEPPE PLESSI, Tip. L. Parma, Bologna, 1956.

Macrobio

AMBROSII THEODOSII MACROBII *Saturnalia*, apparatu critico instruxit, *In somnium Scipionis* commentarios selecta varietate lectionis ornavit IACOBUS WILLIS, editio correctior editionis II (1970) cum addendis et corrigendis, in aedibus B. G. Teubneri, Stutgardiae-Lipsiae, 1994.

Maestro Rinuccino

I sonetti di Maestro Rinuccino da Firenze, a cura di STEFANO CARRAI, presso l'Accademia della Crusca, Firenze, 1981.

Marcabru

Poèsies complètes du troubadour Marcabru, publiées avec traduction, notes et glossaire par le Dr. J.-M.-L. DEJEANNE, Privat, Toulouse, 1909.

Mare Amoro

- *Bestiari medievali*, a cura di LUIGINA MORINI, Einaudi, Torino, 1996, pp. 557-565.
- *Il Mare amoro*, a cura di E. VUOLO, Università di Roma, Roma, 1962.

Mario Vittorino

C. MARIUS VICTORINUS, *Liber de definitionibus*, eine spätantike Theorie der Definition und des Definierens, mit Einleitung, Übersetzung und Kommentar, hrsg. Andreas Pronay, Lang, Bern, 1997 («Studien zur klassischen Philologie, 103»).

Marziano Capella

MARTIANUS CAPELLA, *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, edidit JAMES WILLIS, Teubner, Leipzig, 1983

Mathias von Neuenberg

Die Chronik des Mathias von Neuenberg, herausgegeben von ADOLF HOFMEISTER, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Berlin, 1955, in *MGH, Scriptores rerum Germanicarum*, n. s., IV.

Matteo de' Griffoni

MATTHAEI DE GRIFFONIBUS *Memoriale historicum de rebus Bononiensium*, aa. 4448 a. C. - 1472 d. C., a c. di LODOVICO FRATI e ALBANO SORBELLI, Lapi, Citta di Castello, 1902.

Menandro

Comicorum Atticorum Fragmenta, vol. III (*Novae comoediae fragmenta*, pars 2; *Comicorum incertae aetatis fragmenta*; *Fragmenta incertorum poetarum*; *Indices*; *Supplementa*), edidit THEODORUS KOCK, in aedibus Teubneri, Lipsiae, 1888.

Minucio Felice

MARCI MINUCII FELICIS *Octavius*, in *PL* 3, coll. 231-366.

Monte Andrea

MONTE ANDREA DA FIORENZA, *Le Rime*, edizione critica a cura di FRANCESCO FILIPPO MINETTI, presso l'Accademia della Crusca, Firenze, 1979 («Quaderni degli 'Studi di Filologia Italiana' pubblicati dall'Accademia della Crusca», quaderno 5).

Novaziano

NOVATIANI *Opera quae supersunt*, nunc primum in unum collecta ad fidem codicum qui adhuc extant necnon adhibitis editionibus veteribus edidit G. F. DIERCKX, Typographi Brepols editores Pontificii, Turnholti, 1972 (*CCSL*, 4).

Novellino

Novellino, testo critico, introduzione e note a cura di GUIDO FAVATI, Bozzi, Genova, 1970.

Orazio

Q. HORATI FLACCI *Opera*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit EDUARDUS C. WICKHAM, editio altera, curante H. W. GARROD, e typographeo Clarendoniano, Oxonii, 1959.

Ovidio

- P. OVIDI NASONIS *Amores*, *Medicamina faciei femineae*, *Ars amatoria*, *Remedia amoris*, edidit brevique adnotatione critica instruxit E. J. KENNEY, e Typographeo Clarendoniano, Oxonii, 1961.

- P. OVIDI NASONIS *Tristium libri quinque, Ibis, Ex Ponto libri quattuor, Halientica, Fragmenta*, recognovit brevisque adnotatione critica instruxit S. G. OWEN, e Typographeo Clarendoniano, Oxonii, 1915.

Panegyricus Messallae

Tibulli aliorumque carminum libri tres, recognovit IOHANNES PERCIVAL POSTGATE, e Typographeo Clarendoniano, Oxonii, 1915.

Panuccio del Bagno

PANUCCIO DEL BAGNO, *Rime*, a cura di FRANCA BRAMBILLA AGENO, Accademia della Crusca, Firenze, 1977.

Parini, Giuseppe

GIUSEPPE PARINI, *Il Giorno*, edizione a cura di DANTE ISELLA, Ricciardi, Milano-Napoli, 1969.

Peire d'Alvernhe

PEIRE D'ALVERNHE, *Poesie*, a cura di ANIELLO FRATTA, Vecchiarelli, Manziana, 1996.

Peraldo, Guglielmo

GUILLELMI PERALDI episcopi Lugdunensis, *Summa virtutum ac vitiorum*, II, Venetiis, 1571.

Petrarca, Francesco

- FRANCESCO PETRARCA, *Canzoniere*, edizione commentata a cura di MARCO SANTAGATA, Mondadori, Milano, 1996.
- FRANCESCO PETRARCA, *Trionfi*, a cura di VINICIO PACCA, in ID., *Trionfi, Rime e stravaganti, Codice degli abbozzati*, a cura di VINICIO PACCA e LAURA PAOLINO, introduzione di MARCO SANTAGATA, Mondadori, Milano, 1996, pp. 47-626.

Philippe de Beaumanoir

PHILIPPE DE BEAUMANOIR, *Contumes de Beauvaisis*, texte critique publié avec une introduction, un glossaire et une table analytique par AM. SALMON, 2 voll., Picard, Paris, 1888-1899.

Platone

PLATO, *Cratylus*, in *Tetralogias I-II...*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit IOANNES BURNET, e thypographeo Clarendoniano, Oxonii, 1900.

Plauto

PLAUTE, *Pseudolus*, in *Comedies*, texte établi et traduit par ALFRED ERNOUT, 2^e éd. revue et corrigée, Les Belles Lettres, Paris, 1957, vol. VI, pp. 14-106.

Plinio il Giovane

PLINE LE JEUNE, *Panegyrique de Trajan*, prefacé, édité et commenté par MARCEL DURRY, Les Belles Lettres, Paris, 1938 (= DURRY 1938).

Rabano Mauro

- *Commentariorum in Exodum libri quatuor*, in PL 108, coll. 9-245.
- *Commentariorum in librum Sapientiae libri tres*, in PL 109, coll. 671-762.
- *Commentariorum in Ecclesiasticum libri decem*, in PL 109, coll. 763-1126.
- *Tractatus de anima*, in PL 110, coll. 1109-1120.
- *Liber de computo*, in PL 107, coll. 669-728.

Raimbaut d'Aurenga

The Life and Works of the Troubadour Raimbaut d'Orange, edited by WALTER T. PATTISON, The University of Minnesota Press, Minneapolis, 1952.

Rime della scuola siciliana

BRUNO PANVINI, *Le rime della scuola siciliana*, 2 voll., Olschki, Firenze; I: Introduzione, testo critico, note, 1962 (= PANVINI 1962); II: Glossario, 1964.

Rodrigo Jiménez de Rada

RODERICI XIMENII DE RADA *Historia de rebus Hispaniae, sive Historia Gothica*, cura et studio JUAN FERNANDEZ VALVERDE, Typographi Brepols editores Pontificii, Turnholti, 1987 (CCCM, 72).

Rolandino da Padova

ROLANDINUS PATAVINUS, *Cronica Marchiae Trivixianae*, in *RIS*², VIII/1.

Roman de Thèbes

Le Roman de Thèbes, publié par GUY RAYNAUD DE LAGE, 2 voll., Champion, Paris, 1966-1968.

Ruperto di Deutz

In librum Ecclesiastes Commentarius, in *PL* 168.

RUSTICO FILIPPI

RUSTICO FILIPPI *Sonetti*, a cura di PIER VINCENZO MENGALDO, Einaudi, Torino, 1971.

Salimbene De Adam

SALIMBENE DE ADAM, *Cronica*, nuova edizione critica a cura di GIUSEPPE SCALIA, 2 voll., Laterza, Bari, 1966.

Sallustio

C. SALLUSTI CRISPI *Catilina – Iugurtha – Historiarum fragmenta selecta – Appendix sallustiana*, recognovit L. D. REYNOLDS, e Typographeo Clarendoniano, Oxonii, 1991.

Sedulio Scoto

SEDULII SCOTTI *Collectaneum in Apostolum*, eingeleitet und herausgegeben von HERMANN JOSEF FREDE und HERBERT STANJEK, 2 voll., Herder, Freiburg, 1996-1997 («*Vetus Latina*: die Reste der altlateinischen Bibel. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel», 31-32).

Seneca il Vecchio

THE ELDER SENECA, *Controversiae*, 2 voll. (books 1-6; books 7-10 – *Suasoriae*), Harvard university press - Cambridge, Massachusetts, Heinemann - London, 1974.

Seneca

- SENECA, *Hercules furens*, Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar von MARGARETHE BILLERBECK, Brill, Leiden, 1999.
- SENEQUE, *Des bienfaits*, texte établi et traduit par FRANÇOIS PRECHAC, 2 voll., Les Belles Lettres, Paris, 1972.
- SENEQUE, *Lettres à Lucilius*, texte établi par FRANÇOIS PRECHAC et traduit par HENRI NOBLOT, 5 voll., Les Belles Lettres, Paris, 1945-1964.

Sigeberto di Gembloux

Chronica Sigeberti Gemblacensis (aa. 381-1111), ed. LUDWIG KONRAD BETHMANN, in MGH, Scriptores , VI, 1844, pp. 300-374.

Sordello

SORDELLO, *Le poesie*, nuova edizione critica con studio introduttivo, traduzioni, note e glossario a cura di MARCO BONI, Libreria Antiquaria Palmaverde, Bologna, 1954 («Biblioteca degli 'Studi mediolatini e volgari'», I).

Statuti di Bologna

- *Statuti di Bologna dall'anno 1245 all'anno 1267*, pubblicati per cura di LUIGI FRATI, 3 voll., Regia Tipografia, Bologna, 1869-1877.
- *Statuti di Bologna dell'anno 1288*, a cura di GINA FASOLI e PIETRO SELLA, 2 voll., Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano, 1937-1939.
- *Statuti del popolo di Bologna del secolo XIII. Gli Ordinamenti sacrali e sacratissimi colle riformazioni da loro occasionate e dipendenti ed altri provvedimenti affini*, a cura di AUGUSTO GAUDENZI, Merlani, Bologna, 1888.
- *Statuti delle Società del popolo di Bologna*, a cura di AUGUSTO GAUDENZI, 2 voll., Forzani e C. tipografi del Senato, Roma, 1889-1896.

Stazio

P. PAPINI *STATI Silvae*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit E. COURTNEY [reprinted with corrections], e typographeo Claredoniano, Oxonii, 1992.

Tommaso da Celano

Vita secunda sancti Francisci, in *Analecta franciscana sive chronica aliaque varia documenta ad historiam fratrum minorum spectantia, Legendae S. Francisci Assisiensis saeculis XIII et XIV conscriptae*, ad codicum fidem recensitae a patribus Collegii, ex typ. Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas-Florentiae (Quaracchi-Firenze), 1941-, vol. I, pp. 129-260.

Ugo Pittavino

Chronicon abbatiae Vizeliacensis, in *Monumenta Vizeliacensia*, textes relatifs a l'histoire de l'abbaye de Vézelay, édités par R. B. C. HUYGENS, Typographi Brepols editores Pontificii, Turnholti, 1976, pp. 395-607 (CCCM, 42).

Valerio Massimo

VALERI MAXIMI *Facta et dicta memorabilia*, EDIDIT JOHN BRISCOE, 2 voll., in aedibus Teubneri, Stutgardiae, 1998.

Varrone

De lingua latina quae supersunt, accedunt grammaticorum Varronis librorum fragmenta, recensuerunt GEORGIUS GOETZ et FRIDERICUS SCHOELL, editio stereotypa, Hakkert, Amsterdam, 1964 (ripr. dell'ed. Teubneri, Lipsiae, 1910).

Villani, Giovanni

GIOVANNI VILLANI, *Nuova Cronica*, edizione critica a cura di GIUSEPPE PORTA, Fondazione Pietro Bembo - U. Guanda Editore, Parma, 1990-1991.

Vincenzo di Beauvais

VINCENTII BURGUNDI praesulis Bellovacensis..., *Bibliotheca Mundi seu Speculi maioris*, Duaci 1624 (rist. anast. *Speculum quadruplex sive Speculum maius*, Graz, 1965).

Vita Sancti Ambrosii

Vita Sancti Ambrosii, Mediolanensis episcopi a Paulino eius notario ad beatum Augustinum conscripta, a revised text, and commentary, with an introduction and translation, by Sister Mary Simplicia Kaniecka, The Catholic University of America, Washington, D.C., 1928 («Patristic studies», 16).

- *Studi e antologie*

ALLEGRETTI, Paola

- 1994 PAOLA ALLEGRETTI, *La pastorella e le foresette di Guido Cavalcanti*, in *Carmina semper et citharae cordi. Études de philologie et de métrique offertes à Aldo Menichetti*, Droz, Genève, pp. 247-259.

AMANN, Eric

- 1977 ERIC AMANN, *La controversia delle immagini sacre*, in *Storia della Chiesa*, vol. VI: *L'epoca carolingia (757-888)*, S.A.I.E., Torino (II ed.), cap. III, pp. 115-141.

ANTONELLI, Armando

- 2002 ARMANDO ANTONELLI, *I Guinizzelli, discendenti di Magnano, residenti nella Cappella di San Benedetto di Porta Nuova* (Tavola B), in *Magnani. Storia, genealogia e iconografia*, a cura di GIULIANO MALVEZZI CAMPEGGI, Costa Editore, Bologna («Le famiglie senatorie di Bologna», 3), pp. 27-43.

ANTONELLI, Armando, Riccardo PEDRINI

- 1996 ARMANDO ANTONELLI – R. PEDRINI, *Appunti su Re Enzo nella cronachistica bolognese tra il XIII e il XVI secolo*, in *Federico II e Bologna* («Deputazione di storia patria per le province di Romagna», «Documenti e Studi», 27), Bologna, pp. 241-294.

ANTONELLI, Roberto

- 1974 *Storia e antologia della letteratura italiana. II: La poesia del Duecento e Dante*, a cura di ROBERTO ANTONELLI, La Nuova Italia, Firenze.
- 1979 GIACOMO DA LENTINI, *Poesie*, edizione critica a cura di ROBERTO ANTONELLI, Bulzoni, Roma («Instrumenta Philologiae», 1).
- 1986 *Metrica e testo*, in «Metrica», IV, pp. 37-66.

- 1992 «*Rerum vulgarium fragmenta*» di Francesco Petrarca, in *Letteratura Italiana. Le Opere. I: Dalle Origini al Cinquecento*, a cura di ALBERTO ASOR ROSA, Einaudi, Torino, pp. 379-471.
- 1995 *Subsistant igitur ignorantie sectatores*, in *Guittone d'Arezzo nel settimo centenario della morte*, Atti del Convegno internazionale di Arezzo (22-24 aprile 1994), a cura di MICHELANGELO PICONE, Cesati, Firenze, pp. 337-49.
- ARTIFONI, Enrico
- 1986 ENRICO ARTIFONI, *I podestà professionali e la fondazione retorica della politica comunale*, in «Quaderni storici», 63, fasc. 3, pp. 687-719.
- 1993 ENRICO ARTIFONI, *Sull'eloquenza politica nel Duecento italiano*, in «Quaderni medievali», 35, pp. 57-78.
- ARVEILLER, Raymond, Gérard GOUIRAN
- 1987 *L'oeuvre poetique de Falquet de Romans troubadour*, <édition critique, traduction, notes par> RAYMOND ARVEILLER et GERARD GOUIRAN, C.U.E.R. M.A., Aix-en-Provence.
- ASCHERI, Mario
- 1990 MARIO ASCHERI, *La nobiltà dell'Università medievale: nella Glossa e in Bartolo da Sassoferrato*, in *Sapere e/è potere. Discipline, Dispute e Professioni nell'Università Medievale e Moderna. Il caso bolognese a confronto* (Atti del 4° Convegno. Bologna, 13-15 aprile 1989), vol. III: *Dalle discipline ai ruoli sociali*, a cura di ANGELA DE BENEDICTIS, Comune di Bologna - Istituto per la Storia di Bologna, Bologna; poi rifuso in ID., *Diritto medievale e moderno. Problemi del processo, della cultura e delle fonti giuridiche*, Maggioli, Rimini, 1991, pp. 55-80.
- AUDIAU, Jean

- 1923 *La Pastourelle dans la poésie occitane du Moyen-Âge*, textes publiés et traduit [...] par JEAN AUDIAU, De Boccard, Paris (rist. anastatica Slatkine Reprints, Genève, 1973).

AVALLE, D'Arco Silvio

- 1953 SILVIO D'ARCO AVALLE, *La tradizione manoscritta di Guido Guinizelli*, in «Studi di filologia italiana», 11, pp. 137-62.
- 1975 D'ARCO SILVIO AVALLE, *L'età dell'oro in Dante*, in *Modelli semiologici nella Commedia di Dante*, Bompiani, Milano, pp. 77-95.
- 1977 D'ARCO SILVIO AVALLE, *Un «vanto» di Guittone*, in «Cultura neolatina», XXXVII, pp. 161-66.
- 1989 D'ARCO SILVIO AVALLE, *La fondazione del canone poetico italiano e la tradizione popolare*, in *Miscellanea di studi in onore di Aurelio Roncaglia a cinquant'anni dalla sua laurea*, Mucchi, Modena, I, pp. 87-96.

BARBERO, Alessandro

- 1984 ALESSANDRO BARBERO, *Nobiltà e cavalleria nel XII secolo: Walter Map e il «De nugis curialium»*, in «Studi medievali», s. III, XXV, pp. 721-743.
- 1987 ALESSANDRO BARBERO, *L'aristocrazia nella società francese del Medioevo. Analisi delle fonti letterarie*, secoli X-XIII, Cappelli, Bologna.
- 2001 ALESSANDRO BARBERO, *I modelli aristocratici*, in *Ceti, modelli, comportamenti nella società medievale*, secoli XIII-metà XIV, diciassettesimo Convegno internazionale di studi, Pistoia, 14-17 maggio 1999, Centro italiano di studi di storia e d'arte, presso la sede del Centro, Pistoia, pp. 239-254.

BARNI, Gianluigi

- 1958 GIANLUIGI BARNI, *Appunti sui concetti di dignitas, nobilitas, officium in Bartolo da Sassoferrato*, in «Archivio giuridico "Filippo Serafini"», VI s., XXIV (= CLV), pp. 130-144.

BARTOLI LANGELI, Attilio

- 2001 ATTILIO BARTOLI LANGELI, *Il notaio*, in *Ceti, modelli, comportamenti nella società medievale (secoli XIII-metà XIV)*. Pistoia, 14-17 maggio 1999 (Centro Italiano di Studi di Storia e d'Arte – Pistoia, Diciassettesimo convegno internazionale di studi), presso la sede del Centro, Pistoia, pp. 23-42.
- BARTSCH, Karl
1870 *Altfranzösische Romanzen und Pastourellen*, herausgegeben von KARL BARTSCH, Vogel, Leipzig.
- BEC, Pierre
1961 *Les saluts d'amour du troubadour Arnaud de Mareuil*, textes publiés avec une introduction, une traduction et des notes par PIERRE BEC, Édouard Privat, Toulouse.
- BIGI, Emilio
1955 EMILIO BIGI, *Genesi di un concetto storiografico: «Dolce stil nuovo»*, in «Giornale storico della letteratura italiana», CXXXII, pp. 333-71.
- BLANC, F. P.
1973 F. P. BLANC, *L'apparition du droit régalien d'anoblissement en Provence au XIII^e siècle*, in *Provence et Moyen Âge (Histoire de la Provence et civilisation médiévale). Études dédiées à la mémoire d'Édouard Baratier* (= «Provence historique», 23, fasc. 93-94).
- BLOCH, Marc
1940 *La société féodale*, par MARC BLOCH, 2 voll., A. Michel, Paris.
- BOCCHI, Francesca
1973 FRANCESCA BOCCHI, *Le imposte dirette a Bologna nei secoli XII e XIII*, in «Nuova rivista storica», LVII, pp. 273-312.

BOCCIOLINI PALAGI

- 1978 LAURA BOCCIOLINI PALAGI, *Il carteggio apocrifo di Seneca e san Paolo*, Olschki, Firenze.

BOITANI, Piero

- 1999 PIERO BOITANI, *Il genio di migliorare un'invenzione. Transizioni letterarie*, Il Mulino, Bologna.

BOLDINI, Loredana

- 2003 LOREDANA BOLDINI, «*E dompna c'a chica·is coman...*». Contributo per una rilettura di «*Perdigo, ses vassalatge*» (BdT 119,6 ~ 370,11), *tenzone tra Dalfi d'Alvernhe e Perdigo*, in corso di stampa.

BOLOGNA, Corrado

- 1995 CORRADO BOLOGNA, *Poesia del Centro e del Nord*, in *Storia della letteratura italiana, I. Dalle Origini a Dante*, a cura di ENRICO MALATO, Salerno, Roma, pp. 405-525.

BONCOMPAGNI, Francesco

- 1963 voce *Arles, concilio provinciale*, a cura di FRANCESCO BONCOMPAGNI, in *Dizionario dei Concili*, diretto da PIETRO PALAZZINI e GIUSEPPE MORELLI, Istituto Giovanni XXIII, nella Pontificia Università Lateranense, I, pp. 90-91

BORDONE, Renato

- 1988 RENATO BORDONE, *L'aristocrazia: ricambi e convergenze ai vertici della scala sociale*, in *La Storia. I grandi problemi dal Medioevo all'Età Contemporanea*, direttori NICOLA TRANFAGLIA e MASSIMO FIRPO, vol. I: *Il Medioevo*, parte I: *I quadri generali*, Utet, Torino, pp. 145-175.
- 1984 RENATO BORDONE, *La società urbana nell'Italia comunale (secoli XI-XIV)*, Loescher, Torino.

BORRA, Antonello

- 2000 ANTONELLO BORRA, *Guittone d'Arezzo e le maschere del poeta. La lirica cortese tra ironia e palinodia*, Longo, Ravenna.

BORSA, Paolo

- 2002 PAOLO BORSA, *La tenzone tra Guido Guinizelli e frate Guittone d'Arezzo*, in «Studi e problemi di critica testuale», 65, pp. 47-88.

BOULHOL, Pascal

- 2002 PASCAL BOULHOL, *Claude de Tourin: un évêque iconoclaste dans l'Occident carolingien. Étude suivie de l'édition du «Commentaire sur Josué»*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris

BOUTIERE, Jean, A.-H. SCHUTZ

- Biographies des Troubadours. Textes provençaux des XIII^e et XIV^e siècles*, publiés avec une introduction et des notes par JEAN BOUTIERE et A.-H. SCHUTZ, Privat, Toulouse - Didier, Paris, 1950

BRUGNOLO, Furio

- 1980 FURIO BRUGNOLO, “Parabola” di un sonetto del Guinizelli: «Vedut’ho la lucente stella diana», in *Per Guido Guinizelli. Il comune di Monselice (1276-1976)*, Antenore, Padova («Medioevo e Umanesimo», 40), pp. 53-105.
- 2002 FURIO BRUGNOLO, *Spunti per un nuovo commento a Guinizelli*, in *Intorno a Guido Guinizelli*. Atti della Giornata di Studi (Università di Zurigo, 16 giugno 2000) («Revue critique de philologie romane», collection “Textes et Études”, 1), a cura di LUCIANO ROSSI e SARA ALLOATTI BOLLER, Edizioni dell’Orso, Alessandria, pp. 37-56

BRUNDAGE, James A.

- 1978 JAMES A. BRUNDAGE, *Rape and marriage in the medieval canon law*, in «Revue de droit canonique», XXVIII, n^{os} 2-4, pp. 62-75

BRUNI, Francesco

- 1978 FRANCESCO BRUNI, *Semantica della sottigliezza. Note sulla distribuzione della cultura nel Basso Medioevo*, in «Studi Medievali», s. III, 19, pp. 1-36; poi rifuso in BRUNI 1991, pp. 91-133, con il titolo *Semantica della sottigliezza*, da cui si cita.
- 1990 FRANCESCO BRUNI, *Storia della lirica cortese nell'Italia dei Comuni e Espressione poetica e orientamenti intellettuali del dolce stil nuovo*, in *Storia della civiltà letteraria italiana. I: Dalle origini al Trecento*, a cura di G. Bàrberi-Squarotti e F. Bruni, Utet, Torino, pp. 275-336 e 391-442.
- 1991 FRANCESCO BRUNI, *Testi e chierici del Medioevo*, Marietti, Genova.
- 1995 FRANCESCO BRUNI, *Agonismo guittoniano. Risemantizzazione, polisemia e colori dell'ambiguità in una sequenza di sonetti*, in *Guittone d'Arezzo nel settimo centenario della morte*, Atti del Convegno internazionale di Arezzo (22-24 aprile 1994), a cura di MICHELANGELO PICONE, Cesati, Firenze, pp. 89-123.

BRUNT, Peter Astbury

- 1982 PETER ASTBURY BRUNT, *Nobilitas and novitas*, in «The Journal of Roman Studies», LXXII, pp. 1-17.

BUSCHINGER, Danielle

- 1984 DANIELLE BUSCHINGER, *Le viol dans la littérature allemande au Moyen Âge*, in *Amour, mariage et transgressions au Moyen Âge*, Université de Picardie – Centre d'Études Médiévales – Actes du Colloque des 24, 25, 26 et 27 mars 1983, publiés par les soins de DANIELLE BUSCHINGER et ANDRE CREPIN, Kümmerle Verlag, Göppingen («Göppingen Arbeiten zur Germanistik», nr. 420), pp. 369-388.

BUSNELLI, G., G. VANDELLI

- 1954 DANTE ALIGHIERI, *Il Convivio*, ridotto a miglior lezione e commentato da G. BUSNELLI e G. VANDELLI, 2 voll., Le Monnier, Firenze, 1954.
- CALASSO, Francesco
- 1964 voce *Bartolo da Sassoferrato*, a cura di FRANCESCO CALASSO, in *DBI*, VI, pp. 640-669.
- CALENDA, Corrado
- 1982 CORRADO CALENDA, *Di vil matera: ipotesi esplicativa di una ipertrofia strutturale*, in «Strumenti Critici», 47-48, pp. 139-47 (poi in ID., *Appartenenze metriche ed esegesi. Dante, Cavalcanti, Guittone*, Bibliopolis, Napoli, 1995, pp. 61-71).
- 1993 CORRADO CALENDA, *I Siculo-toscani*, in *Manuale di letteratura italiana. Storia per generi e problemi*, a cura di FRANCO BRIOSCHI e COSTANZO DI GIROLAMO, Bollati Boringhieri, Torino, pp. 311-24.
- 1995 CORRADO CALENDA, *Palinodie guittoniane*, in ID., *Appartenenze metriche ed esegesi. Dante, Cavalcanti, Guittone*, Bibliopolis, Napoli, pp. 75-85.
- CAMMAROSANO, Paolo
- 1997 PAOLO CAMMAROSANO, *Il ricambio e l'evoluzione dei ceti dirigenti nel corso del XIII secoli*, in *Magnati e popolani nell'Italia comunale*, Centro Italiano di Studi di Storia dell'Arte, Pistoia, pp. 17-40.
- CARDINI, Franco
- 1981 FRANCO CARDINI, *Alle radici della cavalleria medievale*, La nuova Italia, Firenze.
- 1992a FRANCO CARDINI, *I poveri cavalieri del Cristo: Bernardo di Clairvaux e la fondazione dell'ordine templare*, Il cerchio, Rimini.
- 1992b FRANCO CARDINI, *Guerre di primavera: studi sulla cavalleria e la tradizione cavalleresca*, Le lettere, Firenze.

- 1997 FRANCO CARDINI, *L'acciar de' cavalieri: studi sulla cavalleria nel mondo toscano e italico. Sec. XII-XV*, Le lettere, Firenze.
- CARRAI, Stefano
- 1997 STEFANO CARRAI, *La lirica toscana del Duecento. Cortesi, guittoniani, stilnovisti*, Laterza, Roma-Bari.
- CASELLA, Mario
- 1943 MARIO CASELLA, «*Al cor gentil repara sempre amore*», in «*Studj Romanzi*», XXX, pp. 5-53.
- CASSATA, Letterio
- 2001 FEDERICO II DI SVEVIA, *Rime*, a cura di LETTERIO CASSATA, Quiritta, Roma («Le Falene», 3).
- CATTANEO, Maria Teresa
- 1960 Maria Teresa Cattaneo, *Note sulla poesia di Guittone*, in «*Giornale storico della letteratura italiana*», CXXXVII, pp. 165-201 e 325-67.
- CENCETTI, Giorgio
- 1959 GIORGIO CENCETTI, *Rolandino Passeggeri dal mito alla storia*, in «*Rivista del notariato*», 4, pp. 373-387.
- CERRINI, Simonetta
- 2000 voce *Urbano IV*, a cura di SIMONETTA CERRINI, in *Enciclopedia dei Papi*, (3 voll.), Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, 2000, vol. II, pp. 396-401.
- CINGOLANI, Stefano Maria
- 1989 STEFANO MARIA CINGOLANI, *Gautier de Coincy e Guittone d'Arezzo*, in *Miscellanea di studi in onore di Aurelio Roncaglia a cinquant'anni dalla sua laurea*, Mucchi, Modena, II, pp. 451-54.

CONSOLI, Domenico

- 1973 voce *nobiltà e nobile*, a cura di DOMENICO CONSOLI, in *ED*, vol. IV, pp. 58-62.

CONTINI, Gianfranco

- 1939 GIANFRANCO CONTINI, *Introduzione alle Rime di Dante*, in ID., *Un'idea di Dante. Saggi danteschi*, Einaudi, Torino, 1970, pp. 3-20.
- 1951 GIANFRANCO CONTINI, *Schede su testi antichi*, in «Lingua nostra», XII, pp. 63-64.
- 1955 GIANFRANCO CONTINI, *Ancora sulla canzone* S'eo trovasse pietanza, in «Siculorum Gymnasium», n. s., a. VIII, n. 1 (gennaio-giugno), pp. 122-138.
- 1957 GIANFRANCO CONTINI, *Dante come personaggio-poeta della Commedia*, in ID., *Un'idea di Dante. Saggi danteschi*, Einaudi, Torino, 1976.
- 1960 *Poeti del Duecento*, a cura di GIANFRANCO CONTINI, 2 voll., Ricciardi, Milano-Napoli.
- 1970 GIANFRANCO CONTINI, *Letteratura Italiana delle Origini*, Sansoni, Firenze, 1970.

CORTI, Maria

- 1959 MARIA CORTI, *Le fonti del Fiore di virtù e la Teoria della «nobiltà» nel Duecento*, in «Giornale storico della letteratura italiana», CXXXVI, pp. 1-82.

CRISTIANI, Emilio

- 1958 EMILIO CRISTIANI, *Una vicenda dell'eredità Matildina nel contado bolognese: il feudo dei nobili Andalò sulla Pieve di S. Maria di Gesso*, in «Archivio storico italiano», CXVI, 2, pp. 293-321.
- 1962 EMILIO CRISTIANI, *Sul valore politico del cavalierato nella Firenze dei secoli XIII e XIV*, in «Studi medievali», s. III, III, pp. 365-371.

CURTIUS, Ernst Robert

- 1948 ERNST ROBERT CURTIUS, *Letteratura europea e Medio Evo latino*, a cura di Roberto Antonelli, La Nuova Italia, Scandicci, 1992 (titolo originale *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, A. Francke Verlag, Bern).

DELBOUILLE, Maurice

- 1927 MAURICE DELBOUILLE, *Les origines de la pastourelle*, in «Mémoires de l'Académie Royale de Belgique, Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques», deuxième série, t. XX, Bruxelles (già pubblicato nel 1926 per i tipi di Lamertin, Bruxelles, 1926).

DELLE DONNE, Fulvio

- 1999 FULVIO DELLE DONNE, *Una disputa sulla nobiltà alla corte di Federico II di Svevia*, in «Medioevo romanzo», XXIII, pp. 3-20.

DEL POPOLO, Concetto

- 2000 CONCETTO DEL POPOLO, «*Interpretatio nominum*» nella poesia religiosa, in «Rivista di Studi testuali», II, pp. 81-105.

DE ROBERTIS, Domenico

- 1980 DANTE ALIGHIERI, *Vita Nuova*, a cura di DOMENICO DE ROBERTIS, Ricciardi, Milano-Napoli.
- 1986 GUIDO CAVALCANTI, *Rime*, con le rime di IACOPO CAVALCANTI, a cura di DOMENICO DE ROBERTIS, Einaudi, Torino («Nuova Raccolta di Classici Italiani Annotati, 10»).

DE STEFANO, Antonino

- 1938 ANTONINO DE STEFANO, *Riformatori ed eretici nel Medioevo*, Ciuni, Palermo.

DE VERGOTTINI, Giovanni

- 1932 GIOVANNI DE VERGOTTINI, *Il «popolo» nella costituzione del comune di Modena sino alla metà del XIII secolo*, in *Studi in memoria del prof. Pietro Rossi a cura del Circolo giuridico della R. Università di Siena*, Pubblicazioni della R. Università di Siena, Siena, pp. 371-441; poi in DE VERGOTTINI 1977, pp. 265-332, da cui si cita.
- 1943a GIOVANNI DE VERGOTTINI, *Note sulla formazione degli statuti del «popolo»*, in «Rivista di storia del diritto italiano», XVI, pp. 213-244; poi in DE VERGOTTINI 1977, pp. 377-386, da cui si cita.
- 1943b GIOVANNI DE VERGOTTINI, *Arti e «popolo» nella prima metà del sec. XIII*, Giuffrè, Milano («Pubblicazioni della Scuola di perfezionamento in discipline corporative della R. Università di Pisa», nuova serie, 4); poi in DE VERGOTTINI 1977, pp. 389-467, da cui si cita.
- 1955 GIOVANNI DE VERGOTTINI, *I giuristi bolognesi a Roncaglia*, in «Rivista trimestrale di diritto e procedura civile», IX, pp. 415-419; poi in DE VERGOTTINI 1977, pp. 687-694, da cui si cita.
- 1977 GIOVANNI DE VERGOTTINI, *Scritti di storia del diritto italiano*, a cura di GUIDO ROSSI, 3 voll., Giuffrè, Milano.

DE VOGÜE, Adalbert

- 2000 GREGOIRE LE GRAND (PIERRE DE CAVA), *Commentaire sur le premier livre des Rois*, t. IV (IV, 79 – 217), introduction, texte, traduction et notes par ADALBERT DE VOGÜE, Les Éditions du Cerf, Paris («Sources Chrétiennes», 449).

DI BENEDETTO, Luigi

- 1939 *Rimatori del dolce stil novo: Guido Guinizzelli – Guido Cavalcanti – Lapo Gianni – Gianni Alfani – Dino Frescobaldi – Cino da Pistoia*, a cura di LUIGI DI BENEDETTO, Laterza, Bari.

DI GIROLAMO, Costanzo

- 1989 COSTANZO DI GIROLAMO, *I Trovatori*, Bollati Boringhieri, Torino.

DIONISOTTI, Carlo

- 1967 CARLO DIONISOTTI, *Geografia e storia della letteratura italiana*, Einaudi, Torino.
- 1989 CARLO DIONISOTTI, *Appunti sulla nobiltà*, in «Rivista storica italiana», CI, fasc. 2, pp. 295-316.

DONATI, Claudio

- 1988 CLAUDIO DONATI, *Il tema della nobiltà nei giuristi e negli umanisti dei secoli XIV e XV*, in ID., *L'idea della nobiltà in Italia. Secoli XIV-XVIII*, Laterza, Roma-Bari, pp. 3-28.

DONDAINE, Antoine

- 1947 ANTOINE DONDAINE, *Le manuel de l'inquisiteur (12130-1330)*, «Archivum fratrum praedicatorum», XVII, pp. 85-194.

DUFOURNET, Jean

- 1972 JEAN DUFOURNET, *À propos d'un livre sur la pastourelle*, in «Revue des langues romanes», LXXX, 2^e fasc., pp. 331-344 (recensione a ZINK 1972).

DURRY, Marcel

- 1938 PLINE LE JEUNE, *Panegyrique de Trajan*, prefacé, édité et commenté par MARCEL DURRY, Les Belles Lettres, Paris.

EGIDI, Francesco

- 1940 *Le rime di Guittone d'Arezzo*, a cura di FRANCESCO EGIDI, Laterza, Bari.

ENRIQUES, Anna Maria

- 1933 ANNA MARIA ENRIQUES, *La vendetta nella vita e nella legislazione fiorentina*, in «Archivio storico italiano», s. VII, XIX, pp. 85-146; 181-223.

FANTINI, Maria Grazia

- 1988 MARIA GRAZIA FANTINI, *La cultura del giurista medievale*. «Natura», «Causa», «Ratio», prefazione di GIANFRANCO GARANCINI, Franco Angeli, Milano.

FARAL, Edmond

- 1923 EDMOND FARAL, *La pastourelle*, in «Romania», 49, pp. 204-259.

FASOLI, Gina

- 1933 GINA FASOLI, *La legislazione antimagnatizia a Bologna fino al 1292*, in «Rivista di storia del diritto italiano», XII, pp. 351-392.
- 1939 GINA FASOLI, *Ricerche sulla legislazione antimagnatizia nei comuni dell'alta e media Italia*, in «Rivista di storia del diritto italiano», XVII, pp. 86-133 e 240-309.
- 1958 GINA FASOLI, *Nascita di un mito*, in *Studi storici in onore di Gioacchino Volpe per il suo 80° compleanno*, Sansoni, Firenze, I, pp. 447-79.
- 1984 GINA FASOLI, *Oligarchia e ceti popolari nelle corti padane fra il XIII e il XIV secolo*, in *Aristocrazia cittadina e ceti popolari nel tardo Medioevo in Italia e in Germania*, a cura di REINHARD ELZE e GINA FASOLI, Il Mulino, Bologna («Annali dell'Istituto storico italo-germanico», Quaderno 13), pp. 11-39.

FAVATI, Guido

- 1975 GUIDO FAVATI, *Inchiesta sul Dolce Stil Nuovo*, Le Monnier, Firenze.

FE', L. F.

- 1874 ALBERTANO DA BRESCIA, *Sermone inedito*, a cura di L. F. FE', Tip. Ist. Pavoni, Brescia.

FEDERICI, Domenico Maria

- 1787 DOMENICO MARIA FEDERICI, *Istoria de' Cavalieri Gaudenti*, voll. I e II (con *Codex Diplomaticus*), Stamperia Coleti, Venezia.

FENZI, Enrico

- 1999 ENRICO FENZI, *La canzone d'amore di Guido Cavalcanti e i suoi antichi commenti*, il Melangolo, Genova («Opuscula», 95).

FLORI, Jean

- 1986 JEAN FLORI, *L'Essor de la Chevalerie. XI^e - XII^e siècles*, Droz, Genève, 1986.
- 1989 JEAN FLORI, *La lancia e il vessillo. Tecnica militare e ideologia cavalleresca nei secoli XI e XII*, «L'immagine riflessa», XII, 1 (*Forme dell'identità cavalleresca* / 1), pp. 7-40.
- 1998 JEAN FLORI, *Chevaliers et chevalerie au Moyen Âge*, Hachette Littératures, Paris ; trad. it. *Cavalieri e cavalleria nel Medioevo*, Einaudi, Torino, 1999 («Piccola Biblioteca Einaudi», n.s., 'Storia e geografia', 5), da cui si cita.

FOLENA, Gianfranco

- 1970 GIANFRANCO FOLENA, *Cultura poetica dei primi fiorentini*, in «Giornale storico della letteratura italiana», CXLVII, pp. 1-42.
- 1980 GIANFRANCO FOLENA, *Un centenario ipotetico*, in *Per Guido Guinizzelli. Il comune di Monselice (1276-1976)*, Antenore, Padova («Medioevo e Umanesimo», 40), pp. 1-8.

FRUGONI, Arsenio

- 1971 voce *Gioachino (Giovacchino) da Fiore*, a cura di ARSENIO FRUGONI, in *ED*, III, pp. 165-167.

GASPARRI, Stefano

- 1992 STEFANO GASPARRI, *I milites cittadini. Studi sulla cavalleria in Italia*, Sede dell'Istituto Palazzo Borromini, Roma («Nuovi Studi Storici», 19).

GATTO, Ludovico

- 1961 voce *Andalò, Loderengo*, a cura di LUDOVICO GATTO, in *DBI*, III, pp. 50-52.

GAULIN, Jean-Louis

- 2000 JEAN-LOUIS GAULIN, *Ufficiali forestieri bolonais: itinéraires, origines et carrières*, in *I podestà dell'Italia comunale*, Parte I: *Reclutamento e circolazione degli ufficiali forestieri (fine XII sec. – metà XIV sec.)*, a cura di JEAN-CLAUDE MAIRE VIGUEUR, École française de Rome, Roma, pp. 311-348.

GIANSANTE, Massimo

- 1998 MASSIMO GIANSANTE, *Retorica e politica nel Duecento. I notai bolognesi e l'ideologia comunale* («Nuovi Studi Storici», 48), Sede dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Palazzo Borromini, Roma.
- 1998a MASSIMO GIANSANTE, *Pier delle Vigne e Rolandino Passeggeri: un duello di cancellerie fra mito e storia*, in *Bologna, re Enzo e il suo mito. Atti della Giornata di Studio (Bologna, 11 giugno 2000)*, a cura di ANTONIO IVAN PINI E ANNA LAURA TROMBETTI BUDRIESI, Deputazione di storia patria per le province di Romagna, Bologna, 2001 («Documenti e Studi», vol. XXX).
- 2002 MASSIMO GIANSANTE, *Rolandino e l'ideologia del Comune di Popolo. Dallo Statuto dei cambiatori del 1245 a quello dei notai del 1288*, in *Rolandino e l'ars notaria da Bologna all'Europa*, Atti del convegno internazionale di studi storici sulla figura e l'opera di Rolandino (Bologna, 9-10 ottobre 2000), a cura di GIORGIO TAMBA, Giuffè, Milano, pp. 51-74.

GILSON, Étienne

- 1943 ÉTIENNE GILSON, *La filosofia di san Bonaventura*, Jaca Book, Milano, 1995 (titolo originale *La philosophie de saint Bonaventure*, 1943²).

GIUNTA, Claudio

- 1998 Claudio Giunta, *La poesia italiana nell'età di Dante. La linea Bonagiunta-Guinizelli*, Il Mulino, Bologna.
- 2000 CLAUDIO GIUNTA, *Letteratura ed eresia nel Duecento italiano: il caso di Matteo Paterino*, «Nuova rivista di letteratura italiana», III, 1, pp. 9-97.
- 2002 CLAUDIO GIUNTA, *Versi a un destinatario : saggio sulla poesia italiana del Medioevo*, Il Mulino, Bologna.
- 2002a CLAUDIO GIUNTA, *Due saggi sulla tenzone*, Antenore, Roma-Padova.
- GORNI, Guglielmo
- 1981 GUGLIELMO GORNI, *Il nodo della lingua e il verbo d'amore. Studi su Dante e altri duecentisti*, Olschki, Firenze.
- 1995 GUGLIELMO GORNI, *Guittone e Dante*, in *Guittone d'Arezzo nel settimo centenario della morte*, Atti del Convegno Internazionale di Arezzo (22-24 aprile 1994), a cura di MICHELANGELO PICONE, Cesati, Arezzo, pp. 309-35.
- 1996 DANTE ALIGHIERI, *Vita Nova*, a cura di GUGLIELMO GORNI, Einaudi, Torino.
- GOZZADINI, Giovanni
- 1851 GIOVANNI GOZZADINI, *Cronaca di Ronzano e memorie di Loderingo d'Andalò frate gaudente*, Società Tipografica Bolognese, Bologna.
- GRILLO, Paolo
- 2001 PAOLO GRILLO, *Milano in età comunale (1183-1276). Istituzioni, società, economia*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto.
- GUIDA, Saverio
- 1983 SAVERIO GUIDA, *Jocs poetici alla corte di Enrico II di Rodèz*, Mucchi, Modena.
- GUILHIERMOZ, Paul

- 1902 PAUL GUILHIERMOZ, *Essai sur l'origine de la noblesse en France au Moyen âge*, Picard, Paris (rist. anast. Franklin, New York, 1960).
- HESSEL, Alfred
- 1910 ALFRED HESSEL, *Geschichte der Stadt Bologna von 1116 bis 1280*, Berlin (trad. it. *Storia della città di Bologna dal 1116 al 1280*, a cura di GINA FASOLI, Alfa, Bologna, 1975, da cui si cita).
- HOEPFFNER, Ernest
- 1927 ERNEST HOEPFFNER, *La Biographie de Perdigon*, in «Romania», LIII, pp. 343-364.
- HUBRECHT, Georges
- 1974 PHILIPPE DE BEAUMANOIR, *Coutumes de Beauvaisis*, t. III: Commentaire historique et juridique par GEORGES HUBRECHT, Picard, Paris.
- HUILLARD-BREHOLLES, J. L. A.
- Historia diplomatica Friderici Secundi, sive Constitutiones, privilegia, mandata, instrumenta quae supersunt istius imperatoris et filiorum ejus, accedunt epistolae paparum et documenta varia, collegit, ad fidem chartarum et codicum recensuit, juxta seriem annorum disposuit et notis illustravit J. L. A. HUILLARD-BREHOLLES, auspiciis et sumptibus H. DE ALBERTIS DE LUYNES, 7 voll., Plon, Paris, 1852-1861.*
- JEANROY, Alfred
- 1965 *Les origines de la poésie lyrique en France au Moyen Âge: études de littérature française et comparée suivies de textes inédites*, par ALFRED JEANROY, 4^e édition avec additions et un appendice bibliographique, Champion, Paris.
- JENSEN, Frede
- 1986 FREDE JENSEN, *The Syntax of Medieval Occitan*, Tübingen, Niemeyer.

KANTOROWICZ, Ernst H.

- 1957 ERNST H. KANTOROWICZ, *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton University Press, Princeton (N. J.); trad. it. *I due corpi del Re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Einaudi, Torino, 1989, da cui si cita.

KEEN, Maurice

- 1986 MAURICE KEEN, *La cavalleria*, Guida, Napoli.

KELLER, H.

- 1984 H. KELLER, *Adel, Rittertum und Ritterstand nach italienischen Zeugnissen des 11.-14. Jahrhunderts*, in *Institutionen, Kultur und Gesellschaft im Mittelalter. Festschrift für Josef Fleckenstein zu seinem 65. Geburtstag*, hrsg. von LUTZ FENSKE, WERNER ROESENER und THOMAS ZOTZ, Thoerbecke, Sigmaringen, pp. 581-608.

KÖHLER, Erich

- 1951-1952 ERICH KÖHLER, *Reichtum und Freigebigkeit in der Trobadordichtung*, in «Estudis romànics», 3, poi in *Trobadorlyrik und höfischer Roman*, Rütten und Loenig, Berlin, 1962, pp. 45 ss.; trad. it. *Ricchezza e liberalità nella poesia trobadorica*, in *Sociologia della fin'amor*, traduzione e introduzione di MARIO MANCINI, Liviana, Padova, 1976, pp. 39-79, da cui si cita.
- 1952 ERICH KÖHLER, *Marcabrus L'autrier jost'una sebissa und das Problem der Pastourelle*, in «Romanistisches Jahrbuch», 5, pp. 256-268 (rist. in *Trobadorlyrik und höfischer Roman*, Rütten und Loenig, Berlin, 1962, pp. 193-204); trad. it. *L'autrier jost'una sebissa di Marcabru e il problema della pastorella*, in *Sociologia della fin'amor*, traduzione e introduzione di MARIO MANCINI, Liviana, Padova, 1976, pp. 195-215, da cui si cita.
- 1955-1956 ERICH KÖHLER, *Über das Verhältnis von Liebe, Tapferkeit, Wissen, und Reichtum bei den Trobadors*, in «Estudis romànics», 5 (1955-1956), poi

- in *Trobadorlyrik und höfischer Roman*, Rütten und Loenig, Berlin, 1962, pp. 73 ss.; trad. it. *Sui rapporti tra amore, ardimento, sapere e ricchezza nei trovatori*, in *Sociologia della fin'amor*, traduzione e introduzione di MARIO MANCINI, Liviana, Padova, 1976, pp. 81-99, da cui si cita
- 1960 ERICH KÖHLER, *Zur Diskussion der Adelsfrage bei den Trobadors*; trad. it. *Ricchezza e liberalità nella poesia trobadorica*, in *Sociologia della fin'amor*, traduzione e introduzione di MARIO MANCINI, Liviana, Padova, 1976, pp. 139-162, da cui si cita.
- KAZHDAN, Alexander, Silvia RONCHEY
- 1997 ALEXANDER KAZHDAN - SILVIA RONCHEY, *L'aristocrazia bizantina dal principio dell'XI alla fine del XII secolo*, Sellerio, Palermo.
- LAZZERINI, Lucia
- 2001 LUCIA LAZZERINI, *Letteratura medievale in lingua d'oc*, Mucchi, Modena.
- LEMERCIER, Pierre
- 1955 PIERRE LEMERCIER, *Une curiosité judiciaire au moyen âge: la grâce par mariage subséquent*, in «Revue historique de droit français et étranger», 4^e série, XXXIII, pp. 464-474.
- LEONARDI, Lino
- 1988 LINO LEONARDI, *Guittone cortese?*, in «Medioevo Romanzo», XIII, pp. 421-55.
- 1993 *Guittone nel Laurenziano. Struttura del canzoniere e tradizione testuale*, in *La filologia romanza e i codici. Atti del Convegno, Messina - Università degli Studi - Facoltà di Lettere e Filosofia (19-22 dicembre 1991)*, a cura di SAVERIO GUIDA e FORTUNATA LATELLA, Sicania, Mesina, II, pp. 443-80.
- 1994 GUITTONE D'AREZZO, *Canzoniere. I sonetti d'amore del codice Laurenziano*, a cura di LINO LEONARDI, Einaudi, Torino.

LO CASCIO, Renzo

- 1967 RENZO LO CASCIO, *Le nozioni di cortesia e di nobiltà dai siciliani a Dante*, in *Atti del convegno di studi su Dante e la Magna Curia* (Palermo, Catania, Messina, 7-11 novembre 1965), Centro di Studi filologici e linguistici siciliani, Palermo, pp. 113-184.

LORCIN, Marie-Thérèse

- 1979 MARIE-THERESE LORCIN, *Façons de sentir e de penser: les fabliaux français*, préface de GEORGES DUBY, Champion, Paris.

MAIERÙ, Alfonso

- 1972 voce *Buralli, Giovanni (fra' Giovanni da Parma), beato*, a cura di ALFONSO MAIERÙ, in *DBI*, XV, pp. 381-386.

MAIRE VIGUEUR, Jean-Claude

- 1994 JEAN-CLAUDE MAIRE VIGUEUR, *Gli «indices» nelle città comunali: identità culturale ed esperienze politiche*, in *Federico II e le città italiane*, a cura di PIERRE TOUBERT e AGOSTINO PARAVICINI BAGLIANI, Sellerio, Palermo, pp. 161-176.
- 1995 JEAN-CLAUDE MAIRE VIGUEUR, *Révolution documentaire et révolution scriptuaire: le cas de l'Italie médiévale*, in «Bibliothèque de l'École des chartes», 153, 1, pp. 177-185.
- 2000 JEAN-CLAUDE MAIRE VIGUEUR, *Flussi, circuiti, profili*, in *I podestà dell'Italia comunale, Parte I: Reclutamento e circolazione degli ufficiali forestieri (fine XII sec.-metà XIV sec.)*, a cura di JEAN-CLAUDE MAIRE VIGUEUR, vol. II, Sede dell'Istituto Palazzo Borromini - École Française de Rome, Roma, pp. 925-1099; 1009-1099.

MALATO, Enrico

- 1989 ENRICO MALATO, *Amor cortese e amor cristiano da Andrea Cappellano a Dante*, in *Lo fedele consiglio de la ragione. Studi e ricerche di letteratura italiana*, Salerno, Roma, pp. 126-227.

MANN, Jill

- 1980 J. MANN, *Satiric Subject and Satiric Object in Goliardic Literature*, in «Mittelateinisches Jahrbuch», XV, pp. 63-86.

MANSELLI, Raoul

- 1971 RAOUL MANSELLI, *Frati Gaudenti*, in *ED*, vol. III, p. 51.

MARGUERON, Claude

- 1966 CLAUDE MARGUERON, *Recherches sur Guittone d'Arezzo*, Presses Universitaires de France, Paris.
- 1990 GUITTONE D'AREZZO, *Lettere*, a cura di CLAUDE MARGUERON, Commissione per i testi di lingua, Bologna.

MARSHALL CARTER, John

- 1985 JOHN MARSHALL CARTER, *Rape in Medieval England. An Historical and Sociological Study*, Lanham-New York-London.

MARTI, Mario

- 1969 MARIO MARTI, *Poeti del Dolce Stil Nuovo*, Le Monnier, Firenze.
- 1971 MARIO MARTI, «Spera» in due luoghi del «Purgatorio» dantesco, in ID., *Con Dante fra i poeti del suo tempo*, Milella, Lecce.
- 1973 MARIO MARTI, *Storia dello Stil Nuovo*, Milella, Lecce.

MAZZARELLA, Pasquale

- 1978 PASQUALE MAZZARELLA, *Le «rationes seminales» di S. Agostino*, «Rivista di Filosofia Neoscolastica», 70, pp. 115-186.

MEERSSEMAN, Gilles Gerard

- 1953 GILLES GERARD MEERSSEMAN, *Études sur les anciennes confréries dominicaines, IV. Les milices de Jésus-Christ*, «Archivum fratrum praedicatorum

- rum», XXIII, pp. 275-308 ; poi in MEERSSEMAN 1977, III, pp. 1233-1270.
- 1961 GILLES GERARD MEERSSEMAN O. P., *Dossier de l'Ordre de la Pénitence au XIII^e siècle*, Éditions Universitaires, Fribourg («Spicilegium Friburgense», vol. 7).
- 1977 GILLES GERARD MEERSSEMAN, *Ordo fraternitatis: confraternite e pietà dei laici nel Medioevo*, in collaborazione con GIAN PIERO PACINI, 3 voll., Herder, Roma.
- MELLI, Elio
- 1978 RAMBERTINO BUVALELLI, *Le poesie*, a cura di ELIO MELLI, Patron, Bologna.
- MENEGHETTI, Maria Luisa
- 1993 MARIA LUISA MENEGHETTI, *Stemmatica e problemi d'attribuzione fra provenzali e siciliani*, in *La filologia romanza e i codici* (Atti del convegno Messina – Università degli studi – Facoltà di lettere e filosofia 19-22 dicembre 1991), a cura di SAVERIO GUIDA e FORTUNATA LATELLA, I, Messina, Sicania, pp. 91-105.
- MENICHETTI, Aldo
- 1965 CHIARO DAVANZATI, *Rime*, edizione critica con commento e glossario a cura di ALDO MENICHETTI, Commissione per i testi di lingua, Bologna, 1965 («Collezione di opere inedite o rare pubblicate dalla Commissione per i testi di lingua», vol. 126).
- 1978 ALDO MENICHETTI, *La canzone dell'onore di Bonagiunta da Lucca*, in «Études de lettres», série IV, tome I, 2-3, pp. 1-17.
- 1988 ALDO MENICHETTI, *Una canzone di Bonagiunta: «Quando apar l'aulente fiore»*, in *Forme e vicende. Per Giovanni Pozzi*, Padova, Antenore, pp. 23-36.
- 1993 ALDO MENICHETTI, *Metrica Italiana. Fondamenti metrici, prosodia, rima*, Antenore, Padova.

MEYER, Paul

- 1867 PAUL MEYER, *Le salut d'amour dans la littérature provençale et française*, Paris.
- 1875 PAUL MEYER, *Mélange de poésie anglo-normande*, in «Romania», IV, pp. 370-397.

MILANI, Giuliano

- 1996 GIULIANO MILANI, *Il governo delle liste nel comune di Bologna. Premesse e genesi di un libro di proscrizione duecentesco*, in «Rivista storica italiana», 108, pp. 149-229.
- 1997 GIULIANO MILANI, *Dalla ritorsione al controllo. Elaborazione e applicazione del programma antighibellino a Bologna alla fine del Duecento*, in «Quaderni storici», 32, pp. 43-74.
- 2002 GIULIANO MILANI, *Da milites a magnati. Appunti sulle famiglie aristocratiche bolognesi nell'età di re Enzo*, in *Bologna, re Enzo e il suo mito*, a cura di ANTONIO IVAN PINI e ANNA TROMBETTI BUDRIESI («Documenti e studi», vol. XXVIII), Deputazione di storia patria per le province di Romagna, Bologna.

MINETTI, Francesco Filippo

- 1974 FRANCESCO FILIPPO MINETTI, *Sondaggi guittoniani. Rifacimenti della vulgata laterziana, con l'aggiunta della missiva di Finfo*, Giappichelli, Torino.
- 1979 MONTE ANDREA DA FIORENZA, *Le Rime*, edizione critica a cura di FRANCESCO FILIPPO MINETTI, presso l'Accademia della Crusca, Firenze, 1979 («Quaderni degli 'Studi di Filologia Italiana' pubblicati dall'Accademia della Crusca», quaderno 5).

MOLETA, Vincent

- 1976 VINCENT MOLETA, *"Al cor gentil": canzone pre-dantesca o post-guittoniana?*, in «Studi e problemi di critica testuale», 13, pp. 24-46.

1980 VINCENT MOLETA, *Guinizelli in Dante*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.

1987 VINCENT MOLETA, *Guittone cortese*, Liguori, Napoli.

MONTANI, Alessandro

2002 ALESSANDRO MONTANI, recensione a GUIDO GUINIZZELLI, *Rime*, a cura di LUCIANO ROSSI, Torino, Einaudi, in «La rassegna della letteratura italiana», pp. 176-178.

MONTEVERDI, Angelo

1954 ANGELO MONTEVERDI, *L'opera poetica di Federico II imperatore*, in ID., *Studi e saggi sulla letteratura dei primi secoli*, Ricciardi, Milano-Napoli, pp. 35-58.

ORIOI, Emilio

1907 EMILIO ORIOI, *Consulti legali di Guido Guinicelli*, Zanichelli, Bologna (estratto da «Atti e Memorie della R. Deputazione di Storia Patria per la Romagna», serie III, XXV [1907], pp. 163-208).

ORIOI, Raniero

1999 voce *Gerardo di Borgo San Donnino*, a cura di RANIERO ORIOI, in *DBI*, LIII, pp. 354-358.

ORLANDELLI, Gianfranco

1980 GIANFRANCO ORLANDELLI, premessa al *Liber sive matricula notariorum Bononie (1219-1299)*, a cura di ROBERTO FERRARA e VITTORIO VALENTINI, Consiglio nazionale del notariato, Roma.

ORLANDO, Sandro

2002 SANDRO ORLANDO, *Due ballate di Guittone d'Arezzo*: Meraviglioso beato e Beato Francesco, in «Rivista di Studi testuali», II, pp. 163-182.

- OTTO, Eberhard
1940 EBERHARD OTTO, *Von der Abschliessung des Ritterstandes*, in «Historische Zeitschrift», 162, pp. 19-39.
- PANVINI, Bruno
1962 BRUNO PANVINI, *Le rime della scuola siciliana*, 2 voll., Olschki, Firenze.
- PAOLAZZI, Carlo
1998 CARLO PAOLAZZI, *La maniera mutata. Il «dolce stil novo» tra Scrittura e «Ars Poetica»*, Vita e Pensiero, Milano.
- PAOLUCCI, Gabriele
1900 GABRIELE PAOLUCCI, *La giovinezza di Federico II di Svevia e i prodromi della sua lotta col papato*, in «Atti della R. Accademia di Scienze, Lettere e Arti di Palermo», s. III, VI, pp. 1-55.
- PAPAHAGI, Marian
1995 MARIAN PAPAHAGI, *Guido Guinizelli e Guittone d'Arezzo: contributo a una ridefinizione dello spazio poetico predantesco*, in *Guittone d'Arezzo nel settimo centenario della morte*, Atti del Convegno internazionale di Arezzo (22-24 aprile 1994), a cura di MICHELANGELO PICONE, Cesati, Firenze, pp. 269-293.
- PARDUCCI, Amos
1942 AMOS PARDUCCI, *La "lettera d'amore" nell'antica letteratura provenzale*, in «Studi medievali», n. s., XV, pp. 69-110.
- PAREDI, Angelo
1994 ANGELO PAREDI, *S. Ambrogio e la sua età*, Hoepli, Milano (III ed.).
- PASQUINI, Emilio

- 1995 EMILIO PASQUINI, *Il «dolce stil novo»*, in *Storia della letteratura italiana, I. Dalle Origini a Dante*, a cura di ENRICO MALATO, Salerno, Roma, pp. 649-721.
- 1995a EMILIO PASQUINI, *Intersezioni fra prosa e poesia nelle Lettere di Guittone*, in *Guittone d'Arezzo nel settimo centenario della morte*, Atti del Convegno internazionale di Arezzo (22-24 aprile 1994), a cura di MICHELANGELO PICONE, Cesati, Firenze, pp. 177-204.
- PELLIZZARI, Achille
- 1906 ACHILLE PELLIZZARI, *La vita e le opere di Guittone d'Arezzo*, Nistri, Pisa.
- PELOSI, Pietro
- 1998 GUIDO GUINIZZELLI, *Rime*, a cura di PIETRO PELOSI, Liguori, Napoli.
- PERTILE, Lino
- 1994 LINO PERTILE, *Il nodo di Bonagiunta, le penne di Dante e il Dolce Stil Novo*, in «Lettere Italiane», XLVI, 1, pp. 44-75.
- PIANEZZOLA, Emilio
- 1974 *Il mito e il suo linguaggio nelle Metamorfosi di Ovidio. Anno accademico 1973-74: guida al corso di letteratura latina*, tenuto da EMILIO PIANEZZOLA, Giappichelli, Torino.
- PICONE, Michelangelo
- 1995 MICHELANGELO PICONE, *Guittone e i due tempi del “canzoniere”*, in *Guittone d'Arezzo nel settimo centenario della morte*, Atti del Convegno internazionale di Arezzo (22-24 aprile 1994), a cura di MICHELANGELO PICONE, Cesati, Firenze, pp. 73-88.
- 2001 MICHELANGELO PICONE, *Guittone, Guinizelli e Dante*, in «L'Alighieri», n. s., 18, pp. 5-19.

- 2002 MICHELANGELO PICONE, *Guittone, Guinizzelli e Dante*, in *Intorno a Guido Guinizzelli*. Atti della Giornata di Studi (Università di Zurigo, 16 giugno 2000), a cura di LUCIANO ROSSI e SARA ALLOATTI BOLLER («Revue critique de philologie romane», collection 'Textes et Études', 1), Edizioni dell'Orso, Alessandria, pp. 69-84
- PINI, Antonio Ivan
1997 ANTONIO IVAN PINI, *Magnati e popolani a Bologna nella seconda metà del XIII secolo*, in *Magnati e popolani nell'Italia comunale*, Quindicesimo convegno di studi (Pistoia, 15-18 maggio 1995), presso la Sede del Centro Italiano di Studi di Storia e d'Arte, Pistoia.
- PISPISA, Enrico
1997 ENRICO PISPISA, *Lotte sociali e concetto di nobiltà a Firenze nella seconda metà del Duecento*, in «Studi medievali», s. III, XXXVIII, pp. 439-463.
- RAO, Riccardo
2003 RICCARDO RAO, *"Il gioco della Scimmia". Scacchi e società nell'Italia centro-settentrionale (secoli X-XV)*, in corso di stampa.
- RAYNOUARD, M.
1816-1821 *Choix des poésie originales des Troubadours*, par M. RAYNOUARD, 4 voll., Biblio-Verlag, Osnabrück, 1966 (réimpression de l'édition 1816-1821).
- RIEGER, Dietmar
1988 DIETMAR RIEGER, *Le motif du viol dans la littérature de la France médiévale entre norme couteoise et réalité courtoise*, in «Cahiers de civilisation médiévale (X^e-XII^e siècles)», 31, n. 3, pp. 241-267.
1988a DIETMAR RIEGER, *Par force sos moi la mis. Intertextualité et littérature médiévale: l'exemple de la pastourelle et du roman arthurien*, in «Studi medio-latini e volgari», XXXIV, pp. 79-96.

RIVIERE, Jean-Claude

- 1974-1976 *Pastourelles*, par JEAN-CLAUDE RIVIERE, 3 voll., Droz, Genève («Textes littéraires français»).

RONCAGLIA, Aurelio

- 1967 AURELIO RONCAGLIA, *Precedenti e significato dello "stil novo" dantesco*, in *Dante e Bologna nei tempi di Dante*, Commissione per i testi di lingua, Bologna, pp. 13-34.
- 1975 AURELIO RONCAGLIA, *De quibusdam provincialibus translatis in lingua nostra*, in *Letteratura e critica. Studi in onore di Natalino Sapegno*, a cura di WALTER BINNI e altri, Bulzoni, Roma, II, pp. 1-36.
- 1982 AURELIO RONCAGLIA, *Le corti medievali*, in *Letteratura Italiana*, dir. da ALBERTO ASOR ROSA, I: *Il letterato e le istituzioni*, Einaudi, Torino, pp. 34-147.

ROSSI, Luciano

- 2002 GUIDO GUINIZZELLI, *Rime*, a cura di LUCIANO ROSSI, Einaudi, Torino
- 2002a LUCIANO ROSSI, *La nuova edizione delle Rime*, in *Intorno a Guido Guinizzelli*. Atti della Giornata di Studi (Università di Zurigo, 16 giugno 2000) («Revue critique de philologie romane», collection "Textes et Études", 1), a cura di LUCIANO ROSSI e SARA ALLOATTI BOLLER, Edizioni dell'Orso, Alessandria, pp. 21-33.

ROSSI, Marco

- 1990 MARCO ROSSI, *Disegno storico dell'arte lombarda*, Vita e Pensiero, Milano.

ROVERSI, Giancarlo

- 1965 GIANCARLO ROVERSI, *L'Ordine della Milizia di Maria Vergine Gloriosa detto dei Frati Gaudenti (ricerca storico-critica)*, in *Ronzano e i Frati Gauden-*

ti. Contributi storici di Giancarlo Roversi, Renato Santi e Giuseppe Rivani sui Frati Gaudenti e sull'Eremo di Ronzano in occasione del VII Centenario della nascita di Dante, Tipografia Sab, Bologna, pp. 11-50.

SALVEMINI, Gaetano

- 1896 GAETANO SALVEMINI, *La dignità cavalleresca nel Comune di Firenze*, Tipografia M. Ricci, Firenze; ripubblicato in ID., *Magnati e popolani in Firenze dal 1280 al 1295*, seguito da *La dignità cavalleresca nel Comune di Firenze*, con saggio introduttivo di ERNESTO SESTAN, Einaudi, Torino, 1960, da cui si cita.
- 1899 GAETANO SALVEMINI, *Magnati e popolani in Firenze dal 1280 al 1295*, Carnesecchi, Firenze, 1899; rist. *Magnati e popolani in Firenze dal 1280 al 1295*, seguito da *La dignità cavalleresca nel Comune di Firenze* con saggio introduttivo di ERNESTO SESTAN, Einaudi, Torino, 1960, da cui si cita.

SALY, Antoinette

- 1984 ANTOINETTE SALY, *La demoiselle 'esforcée' dans le roman arthurien*, in *Amour, mariage et transgressions au Moyen Âge*, Université de Picardie – Centre d'Études Médiévales – Actes du Colloque des 24, 25, 26 et 27 mars 1983, publiés par les soins de DANIELLE BUSCHINGER et ANDRE CREPIN, Kümmerle Verlag, Göppingen («Göppingen Arbeiten zur Germanistik», nr. 420), pp. 215-224.

SANGUINETI, Edoardo

- 1986 GUIDO GUINIZZELLI, *Poesie*, a cura di EDOARDO SANGUINETI, Mondadori, Milano.

SANGUINETI, Federico

- 1995 FEDERICO SANGUINETI, *Federico II o dell'interruzione del Convivio*, in *Federico II e le nuove culture*. Atti del XXXI Convegno storico internazio-

nale (Todi, 9-12 ottobre 1994), Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, Spoleto, pp. 417-437.

SANTI, Renato

- 1965 RENATO SANTI, *Le limpide glorie di Ronzano: i Frati Gaudenti*, in *Ronzano e i Frati Gaudenti. Contributi storici di Giancarlo Roversi, Renato Santi e Giuseppe Rivani sui Frati Gaudenti e sull'Eremo di Ronzano in occasione del VII Centenario della nascita di Dante*, Tipografia Sab, Bologna, pp. 51-74.

SCHELUDKO, Dimitri

- 1934 DIMITRI SCHELUDKO, *Ovid und die Trobadors*, in «Zeitschrift für romanische Philologie», LIV, pp. 129-174.

SIMONETTI, Manlio

- 1998 ORIGENE, *Omellie sul Cantico dei cantici*, a cura di MANLIO SIMONETTI, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, Milano.

SKINNER, Quentin

- 1987 QUENTIN SKINNER, *Ambrogio Lorenzetti: l'artista come filosofo della politica*, «Intersezioni», VII, n. 3, pp. 439-482.

SPETIA, Lucilla

- 2001 LUCILLA SPETIA, *Il corpus delle pastorelle francesi: una questione ancora aperta*, in NADINE HENRARD, PAOLA MORENO, MARTINE THIRY-STASSIN (Éds), *Convergences médiévales. Épopée, lyrique, roman. Mélanges offerts à Madeleine Tyssens*, De Boeck, Bruxelles, pp. 475-486.

SPONGANO, Raffaele

- 1967 RAFFAELE SPONGANO, *La gloria del primo Guido*, in *Dante e Bologna nei tempi di Dante*, Commissione per i testi di lingua, Bologna, pp. 3-12.

STOREY, H. Wayne

- 1993 H. WAYNE STOREY, *Transcription and Visual Poetics in the Early Italian Lyric*, Garland, New York-London.

STÜRNER, Wolfgang

- 1983 WOLFGANG STÜRNER, *Rerum necessitas und divina provisio. Zur Interpretation des Prooemiums der Konstitutionen von Melfi (1231)*, «Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters», 39, heft 2, pp. 467-554.

SYME, Ronald

- 1986 RONALD SYME, *The Augustan Aristocracy*, Oxford University Press, Oxford (trad. it. *L'aristocrazia augustea. La classe dirigente del primo principato romano*, Rizzoli, Milano, 2001, da cui si cita).

TABACCO, Giovanni

- 1974 GIOVANNI TABACCO, *Nobiltà e potere ad Arezzo in età comunale*, in «Studi medievali», s. III, XV, pp. 1-24.
- 1976 GIOVANNI TABACCO, *Nobili e cavalieri a Bologna e a Firenze fra XII e XIII secolo*, in «Studi medievali», s. III, XVII, pp. 41-79.
- 1979 GIOVANNI TABACCO, *Su nobiltà e cavalleria nel medioevo. Un ritorno a Marc Bloch?*, in «Rivista storica italiana», XCI, pp. 5-25.

TARTARO, Achille

- 1974 ACHILLE TARTARO, *Il manifesto di Guittone e altri studi fra Due e Quattrocento*, Bulzoni, Roma.

TOGNETTI, Giampaolo

- 1994 GIAMPAOLO TOGNETTI, *Profetismo e tensione religiosa nei centri comunali*, in *Federico II e le città italiane*, a cura di PIERRE TOUBERT e AGOSTINO PARAVICINI BAGLIANI, Sellerio, Palermo, pp. 319-331.

TOLOMIO, Ilario

- 1979 ILARIO TOLOMIO, *Introduzione a L'anima dell'uomo. Trattati sull'anima dal V al IX secolo*, Rusconi, Milano.
- TONELLI, Natascia
- 2002 NATASCIA TONELLI, recensione a GUIDO GUINIZZELLI, *Rime*, a cura di LUCIANO ROSSI, Torino, Einaudi, 2002, in «Per leggere», II (2002), 3, pp. 161-163.
- TORRACA, Francesco
- 1923 FRANCESCO TORRACA, *Studi di storia letteraria*, Sansoni, Firenze.
- VANELLI, Laura
- 2001 LAURA VANELLI, *La deissi*, in *Grande grammatica di consultazione*, a cura di LORENZO RENZI, GIAMPAOLO SALVI, ANNA CARDINALETTI, III: *Tipi di frase, deissi, formazione delle parole*, Il Mulino, Bologna, 2001.
- VINCENTI, Eleonora
- 1974 MATTEO DEI LIBRI, *Arringhe*, a cura di ELEONORA VINCENTI, Ricciardi, Milano-Napoli.
- VIOLANTE, Cinzio
- 1958 CINZIO VIOLANTE, *Motivi e caratteri della «Cronica» di Salimbene*, «Annali della Scuola normale superiore di Pisa. Classe di Lettere, Storia e Filosofia», pp. 108-154.
- VITALE-BROVARONE, Alessandro
- 1988 ALESSANDRO VITALE-BROVARONE, *Letteratura e società nel mondo cavalleresco*, in *La Storia. I grandi problemi dal Medioevo all'Età Contemporanea*, direttori NICOLA TRANFAGLIA e MASSIMO FIRPO, vol. I: *Il Medioevo*, parte I: *I quadri generali*, Utet, Torino, pp. 701-732.
- WETTSTEIN, Paul

- 1945 PAUL WETTSTEIN, *Mezura: l'ideal des trobadours, son essence et ses aspects*, Leemann Frères, Zurich.
- WILKINS, Ernest H.
- 1959 ERNEST H. WILKINS, *Guinizelli praised and corrected*, in ID., *The Invention of the Sonnet and Other Studies in Italian Literature*, Edizioni di storia e letteratura, Roma, pp. 111-13.
- ZACCAGNINI, Guido
- 1912-1913 GUIDO ZACCAGNINI, *Per la storia letteraria del Duecento*, Cogliati, Milano (estratto da «Il Libro e la Stampa», fasc. IV-VI [1912] e III e VI [1913]).
- 1917 GUIDO ZACCAGNINI, *L'esilio e la morte di Guido Guinicelli*, in «Giornale storico della letteratura italiana», LXX, pp. 300-311.
- 1932 GUIDO ZACCAGNINI, *Nuove notizie intorno a Guido Guinizelli*, in «Atti e Memorie della R. Deputazione di Storia Patria per le Province di Romagna», serie IV, vol. XXII, fasc. I-III, pp. 87-93.
- ZACCAGNINI, Guido, AMOS PARDUCCI
- 1915 *Rimatori siculo-toscani del Duecento. Serie prima: pistoiesi, lucchesi, pisani*, a cura di GUIDO ZACCAGNINI e AMOS PARDUCCI, Laterza, Bari.
- ZINK, Michel
- 1972 MICHEL ZINK, *La pastourelle. Poésie et folklore au Moyen Age*, Bordas, Paris-Montréal.