

Università degli Studi di Palermo

DIPARTIMENTO DI SCIENZE FILOLOGICHE E LINGUISTICHE

DOTTORATO DI RICERCA IN LETTERATURE MODERNE E STUDI FILOLOGICO-LINGUISTICI

XXI CICLO

**“Questione tristaniana” e libero arbitrio nella
produzione letteraria in lingua d’*oïl*.**

TUTOR: Prof. *G. M. Rinaldi*

TESI DI DOTTORATO DI:

Giacomo Giacomazzi

COORDINATORE: Prof. *A. Carapezza*

ANNI ACCADEMICI 2007-2010

Les règles du jeu: tout apprendre, tout lire, s'informer de tout, et, simultanément, adapter à son but les *Exercices* d'Ignace de Loyola ou la méthode de l'ascète hindou qui s'épuise, des années durant, à visualiser un peu plus exactement l'image qu'il crée sous ses paupières fermées. Poursuivre à travers de milliers de fiches l'actualité des faits; tâcher de rendre leur mobilité, leur souplesse vivante, à ces visages de pierre. Lorsque deux textes, deux affirmations, deux idées s'opposent, se plaire à les concilier plutôt qu'à les annuler l'un par l'autre; voir en eux deux facettes différentes, deux états successifs du même fait, une réalité convaincante parce qu'elle est complexe, humaine parce qu'elle est multiple. Travailler à lire un texte du II^e siècle avec des yeux, une âme, des sens du II^e siècle; le laisser baigner dans cette eau-mère que sont les faits contemporains; écartier s'il se peut toutes les idées, tous les sentiments accumulés par couches successives entre ces gens et nous. Se servir pourtant, mais prudemment, mais seulement à titre d'études préparatoires, des possibilités de rapprochements ou de recoupements, des perspectives nouvelles peu à peu élaborées par tant des siècles ou d'événements qui nous séparent de ce texte, de ce fait, de cet homme; les utiliser en quelque sorte comme autant de jalons sur la route du retour vers un point particulier du temps. S'interdire les ombres portées; ne pas permettre que la buée d'une helaine s'étale sur le tain du miroir; prendre seulement ce qu'il y a de plus durable, de plus essentiel en nous, dans les émotions des sens ou dans les opérations de l'esprit, comme point de contact avec ces hommes qui comme nous croquèrent des olives, burent du vin, s'engulèrent les doigts de miel, luttèrent contre le vent aigre et la pluie aveuglante et cherchèrent en été l'ombre d'un platane, et jouirent, et pensèrent, et vieillirent, et moururent.

Marguerite Yourcenar

1. Il “Rinascimento del XII secolo” e il dibattito teologico-filosofico sul libero arbitrio.

Per provare a delineare – seppur nei suoi tratti generali – il dibattito sul libero arbitrio che si svolge e approfondisce per tutto l’arco del XII secolo fino a trovare una sua sistemazione nella scolastica tomistica della seconda metà del secolo seguente, è necessario considerare alcuni dei fenomeni culturalmente più significativi di quell’articolato e variegato insieme di trasformazioni che costituiscono il cosiddetto “Rinascimento del XII secolo”¹.

Dell’insieme degli elementi culturali che caratterizzano questo periodo storico², in questo capitolo si prenderanno in considerazione le principali questioni teologico-filosofiche e la loro evoluzione; così da provare a comprendere non solo quel suo aspetto particolare che è, appunto, il dibattito sul libero arbitrio, ma anche il modo in cui quelle tematiche abbiano potuto stimolare e influenzare lo sviluppo del sistema culturale³.

¹ Il concetto storiografico di “Rinascimento del XII secolo” venne utilizzato per la prima volta dal medievalista americano Charles H. Haskins nel 1927, per sottolineare il rinnovamento e l’incredibile sviluppo generale del secolo, caratterizzato da un insieme di fenomeni economici, sociali, politici e culturali che accelerarono e per certi versi completarono i processi di mutazione dell’assetto feudale, già insiti nelle riforme carolingia e gregoriana. Per una panoramica dettagliata sul Rinascimento del XII secolo, cfr. F. Mora-Lebrun, «*Mètre en romanz*». *Les romans d’antiquité du XII^e siècle et leur postérité (XIII^e-XIV^e siècle)*, Paris, 2008, pp. 25-96 e 161-279; J. Verger, *La renaissance du XII^e siècle*, Paris, 1996; C. Morris, *The discovery of the individual (1050-1200)*, Toronto-Buffalo-London, 1987, pp. 37-63; P. Dronke (edited by), *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge-New York, 1988; R. L. Benson-G. Constable (edited by), *Renaissance and renewal in the twelfth century*, Cambridge, 1982; J. Verger-J. Jolivet, *Bernard-Abélard, ou le cloître et l’école*, Paris, 1982; S. R. Packard, *12th Century Europe. An interpretive essay*, Amherst, 1973; R. W. Southern, *The place of England in the Twelfth-Century Renaissance*, in *History*, XLV, 1960, pp. 201-216; G. M. Paré-A. Brunet-P. Tremblay, *La Renaissance du XII^e siècle: les écoles et l’enseignement*, Paris-Ottawa, 1933; C. H. Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cambridge, 1927.

² I principali elementi in questione possono essere individuati: nello svilupparsi di un metodo di discussione “scientifica” e di una sistematizzazione della teologia; nel ruolo propulsore e innovatore assunto dalla logica e dalla grammatica non solo all’interno del tradizionale sistema pedagogico, ma anche nello strutturarsi di tutto il sistema della conoscenza; nella realizzazione e sistemazione di importanti canoni giuridici; nella nascita di nuove forme di organizzazione religiosa e nella riforma di quelle già esistenti; nella creazione di un nuovo stile architettonico; nell’esplosione di letterature volgari capaci di diffondersi ben oltre i naturali confini linguistici di origine.

³ Non si ha certo la presunzione – né la volontà – di delineare una storia dettagliata della teologia del XII secolo (per cui si rimanda al fondamentale testo di M. D. Chenu, *La teologia nel XII secolo*, Milano, 1999); si cercherà, piuttosto, di metterne in evidenza quegli aspetti che si ritengono funzionali al presente progetto di ricerca.

1.1. Il recupero della tradizione antica. Le nuove traduzioni latine. Il nuovo spirito evangelico e le trasformazioni del sistema pedagogico.

Perché si possa parlare di una vera “rinascita” e di un vero “rinnovamento” non è certo sufficiente trovarsi davanti a un banale recupero e ad una semplice imitazione appassionata di tradizioni filosofiche e letterarie precedenti. La riutilizzazione di queste tradizioni, piuttosto, deve costituire il naturale spunto e nutrimento per il nuovo fermento spirituale e intellettuale proprio dell’epoca in cui si presuppone abbia luogo la presunta rinascita.

Il modo in cui gli intellettuali del XII secolo attinsero alla tradizione classica greco-latina corrispose effettivamente a una consapevole, autentica e originale rielaborazione dei materiali che essa forniva loro⁴.

Grazie anche all’apporto di culture “diverse”, come quella arabo-islamica (fondamentale intermediaria con il mondo greco) e quella celtica, che fornirono, a vario titolo, un’ingente mole di materiale letterario, filosofico e scientifico, l’Europa cristiana del XII secolo ricominciò innanzitutto a discutere sull’uomo e sulla natura.

Ciò avvenne non solo all’interno della religione e della filosofia, ma anche nell’ambito della letteratura profana in volgare galloromanzo, i cui interpreti furono consci e volontari artefici delle trasformazioni culturali che agitarono tutto il secolo.

Emblematico, sotto questo punto di vista, fu certamente il ruolo predominante che assunse quel nuovo genere della letteratura cortese costituito dal *roman*, vera e propria trasposizione volgare della materia antica, che esemplifica perfettamente lo spirito con cui la tradizione latina venne re-introdotta, re-interpretata e ri-utilizzata nella cultura del XII secolo⁵.

Ma questo significativo e determinante processo di *translatio*⁶ non si realizzò solo nella letteratura volgare e profana (la cui “evidenza linguistica” ne costituisce la manifestazione più “macroscopica”), ma investì tutta la cultura dell’epoca: a partire dalla stessa teologia in latino. La quale, infatti, “assorbì” dalla filosofia antica la “strumentazione tecnica” e una notevole mole di contenuti, che le permisero un profondo rinnovamento e una decisiva risistemazione dottrinarica.

⁴ Emblematica di tale consapevolezza è certamente la metafora utilizzata da Bernardo Silvestre e riferita da John of Salisbury (*Metalogicon* III, 4): “Dicebat Bernardus Carnotensis nos esse quasi nanos, gigantium humeris insidentes, ut possimus plura eis et remotiora videre, non utique proprii visus acumine, aut eminentia corporis, sed quia in altum subvenimus et extollimur magnitudine gigantea” (cfr. G. B. Ladner, *Terms and ideas of renewal*, in R. L. BENSON-G. CONSTABLE, *Renaissance and renewal* cit., pp. 1-33; G. Constable, *Renewal and reform in religious life*, in R. L. BENSON-G. CONSTABLE, *Renaissance and renewal* cit., pp. 37-57).

⁵ Cfr. F. Mora-Lebrun, «*Metre en romanz*» cit..

⁶ Sull’importanza del concetto e del processo di *translatio* nella cultura del XII secolo, cfr. D. Boutet, *Formes littéraires et conscience historique aux origines de la littérature française (1100-1250)*, Paris, 1999, pp. 53-74; F. Mora-Lebrun, «*Metre en romanz*» cit., pp. 161-279.

Lo stesso concetto di *liberum arbitrium*, d'altronde, può essere considerato paradigmatico di questo processo di riappropriazione e rielaborazione della tradizione antica: seppur affondando le proprie origini nella filosofia greco-latina, infatti, esso costituì una vera e propria “scoperta” della patristica e della teologia cristiana, in relazione a questioni specificamente attinenti la fede cristiana⁷.

La teologia, d'altro canto, costituiva quella disciplina accentratrice – non per “accaparramento clericale, ma per le condizioni materiali e morali che la congiuntura spiega molto bene”⁸ – della “cultura ufficiale”, gestita e organizzata dai chierici – *monastici, magistri e curiales* –, cui inevitabilmente tutti gli altri settori della vita intellettuale e culturale facevano riferimento⁹.

È proprio a partire da un cambiamento nei “rapporti di forza” tra le varie sfere del sapere medievale che si può, poi, provare a delineare l'insieme di trasformazioni decisive che generarono il suddetto “Rinascimento del XII secolo”.

Ciò non vuol dire che la teologia perse il suo ruolo centrale, ma piuttosto che subì la decisiva influenza – nel metodo e nei contenuti – non solo del “rafforzarsi” e del progressivo “emanciparsi” delle arti liberali, ma anche del “rifiorire” della medicina e delle scienze naturali. L'insieme di tali influenze, dunque, portò il tradizionale studio delle Sacre Scritture a diventare quella vera e propria *scientia sacra* di cui, alla fine del XII secolo, le *Theologicae regulae* di Alain de Lille cercarono di fornire una ben definita assiomatica.

L'insieme delle trasformazioni occorse, ovviamente, fu reso possibile per la concomitante azione di fattori sia interni che esterni alla stessa teologia.

Sul fronte interno, esistevano delle questioni dottrinarie proprie del cristianesimo – quali, per esempio, quella sulla Trinità e quella sulla creazione *ex nihilo* – che, fin dai primi secoli della patristica, erano rimaste aperte e problematiche, costituendo, spesso e volentieri, terreno fertile per l'eresia (se non “pretesto” per veri e propri scismi¹⁰).

⁷ Sull'elaborazione del concetto di *liberum arbitrium* a partire da “concetti pagani” della filosofia antica, soprattutto stoica, cfr. H. Arendt, *Qu'est-ce que la liberté?*, in *La crise de la culture*, Paris, 2008, pp. 204-212.

⁸ M. D. Chenu, *La teologia* cit., p. 397.

⁹ “Nelle classificazioni delle scienze del XII secolo, la *teologia* rappresenta il momento più alto del sapere filosofico e [...] questa infatti è la vera filosofia cristiana intesa come riflessione sui dati dell'esperienza religiosa che il credente vuole approfondire per avviarsi alla *intelligentia* della rivelazione” (T. Gregory, *Anima mundi. La filosofia di Guglielmo di Conches e la scuola di Chartres*, Firenze, 1955, p. 41). Se appare “lecito” utilizzare il termine “teologia” come categoria storica in relazione a quella riflessione sulla rivelazione che è il fondamento della tradizione del pensiero filosofico-religioso del Cristianesimo, è altrettanto vero che una tale accezione del termine non era ancora diffusa nel XII secolo (cfr. J. Leclercq, *The renewal* cit., p. 68). La teologia come “scienza divina”, anzi, non godeva di grande considerazione presso i pensatori cristiani più tradizionalisti.

¹⁰ Come nel caso dello scisma tra la Chiesa d'Occidente e quella d'Oriente; di cui, ovviamente, bisogna sempre e comunque valutare le vere o apparenti ragioni dottrinarie, in relazione a questioni più strettamente politiche.

La discussione, così, sempre aperta e accesa su certi argomenti, offriva spazio e occasione per l'infiltrazione di elementi propri delle scienze profane. Le quali, d'altronde, fin dai primi secoli del cristianesimo erano state utilizzate come *ancillae* per l'ermeneutica testamentaria¹¹.

D'altro canto, le arti liberali e le scienze esatte possedevano una storia e un valore propri, legati anche alla loro "utilità pratica", imprescindibile nell'organizzazione e gestione delle attività materiali e secolari umane¹². Esse, dunque, non potevano in alcun modo ricondursi esclusivamente al compito di "sostegno ermeneutico" assegnatole dalla religione. Soprattutto le arti del *quadrivium* – aritmetica, musica, geometria, astronomia – e la medicina possedevano una vitalità e una curiosità che si esprimevano costantemente nella loro applicazione concreta e profana¹³.

¹¹ Quando si afferma che i teologi del XII secolo rivalutarono le arti liberali – in particolare quelle del *quadrivium* – non si intende dire che ne esaltarono la pratica e l'esercizio, bensì che furono interessati a estrapolarne la *ratio*, in quanto principio di una conoscenza del mondo capace di condurli, sempre e comunque, a Dio (cfr. *infra*). D'altronde, già Agostino d'Ippona aveva riconosciuto il ruolo indispensabile delle *artes liberales* anche per la "vita pratica" dell'uomo: "Quibus si quisque non cesserit et illa omnia quae per tot disciplinas late varieque diffusa sunt, ad unum quiddam simplex verum certumque redegerit, eruditi nomine dignissimus, non temere iam quaerit illa divina, non iam credenda solum, verum etiam contemplanda, intellegenda atque retinenda. Quisquis autem vel adhuc servus cupiditatum, et inhians rebus pereuntibus, vel iam ista fugiens casteque vivens, nesciens tamen quid sit nihil, quid informis materia, quid formatum exanime, quid corpus, quid exanime in corpore, quid locus, quid tempus, quid in loco, quid in tempore, quid motus secundum locum, quid motus non secundum locum, quid stabilis motus, quid sit aevum, quid sit nec in loco esse, nec nusquam, et quid sit praeter tempus et semper, quid sit et nusquam esse et nusquam non esse, et numquam esse et nunquam non esse: quisquis ergo ista nesciens, non dico de summo illo Deo, qui scitur melius nesciendo, sed de anima ipsa sua quaerere ac disputare voluerit, tantum errabit quantum errari plurimum potest: facilius autem cognoscet ista, qui numeros simplices atque intellegibiles comprehenderit. Porro istos comprehendet, qui et ingenio valens et privilegio aetatis aut cuiuslibet felicitatis otiosus et studio vehementer incensus, memoratum disciplinarum ordinem, quantum satis est, fuerit persecutus. Cum enim artes illae omnes liberales, partim ad usum vitae, partim ad cognitionem rerum contemplationemque discantur, usum earum assequi difficillimum est nisi ei qui ab ipsa pueritia ingeniosissimus instantissime atque constantissime operam dederit" (Agostino d'Ippona, *De ordine* II, 16, 44). Per uno sguardo complessivo e dettagliato sulla storia ed evoluzione delle *artes liberales* nel Medioevo, cfr. AAVV, *Arts libéraux et philosophie au Moyen Âge*, Montréal-Paris, 1969.

¹² Le arti del *trivium* – grammatica, dialettica e retorica –, che costituivano la parte letteraria ed oratoria della formazione scolastica medievale (ereditata da quella romana), erano ritenute la premessa necessaria a qualunque tipo di sapere. Delle tre, la grammatica – i cui testi di riferimento erano quelli di Donato e di Prisciano – era considerata la madre di tutte le scienze e "la culla di tutta la filosofia" (cfr. John of Salisbury, *Metalogicon* I, 13: "[...] est totius philosophiae cunabulum"). Solo a partire dalla conoscenza e interpretazione del senso letterale, fondate proprio sulle arti del *trivium*, si poteva immaginare di sviluppare una esegesi e una ermeneutica veramente e seriamente allegorica, in cui entravano in gioco le conoscenze derivate dalle arti del *quadrivium* e delle scienze naturali.

¹³ Sull'evoluzione delle arti del *quadrivium* nel XII secolo, cfr. G. Beaujouan, *The transformation of the Quadrivium*, in R. L. BENSON-G. CONSTABLE (a cura di), *Renaissance and renewal* cit., pp. 463-487.

A contribuire con decisione a questa emancipazione delle arti liberali e al rifiorire delle discipline scientifiche intervenne, poi, un'ingente quantità di nuove traduzioni latine di opere greche e arabe¹⁴.

Tale importantissimo fenomeno portò non solo al progressivo recupero di una parte considerevole del patrimonio filosofico-letterario dell'antichità greca – soprattutto della tradizione aristotelica e galenica –, ma anche alla realizzazione di nuove versioni latine di opere della patristica greca, che riacquistarono nuovo favore presso il cristianesimo occidentale¹⁵.

La prima pioneristica ondata si ebbe già nella seconda metà dell'XI secolo, con la traduzione di opere mediche arabe ('Ali Ibn Al-'Abbas, Ioannitius) presso la Scuola di Salerno e il monastero di Montecassino, su iniziativa soprattutto del medico arabo convertito Costantino l'Africano¹⁶.

La seconda ondata, invece, si produsse a partire dal terzo decennio del XII secolo (ad opera principalmente di Adelard of Bath, Giacomo da Venezia, Burgundo da Pisa, Gerardo da Cremona), raggiungendo il suo apice tra il 1150 e il 1160, e prolungandosi fino al 1180. Le opere tradotte erano greche (in greco, ma soprattutto in arabo, appartenenti principalmente alla tradizione aristotelico-galenica) e arabe: *compendia*, commentari e opere originali di filosofi e medici come Al-Kindi, Al-Farabi, Al-Khwarizmi, Avicenna¹⁷.

¹⁴ È fondamentale rilevare come dalle prefazioni a queste opere di traduzione, gli autori si dimostrino pienamente consapevoli dell'importanza del loro ruolo di "recuperatori" della scienza e della filosofia greche (cfr. M.-T. d'Alverny, *Translations and translators*, in R. L. BENSON-G. CONSTABLE (a cura di), *Renaissance and renewal* cit., pp. 421-466).

¹⁵ Questa nuova influenza della patristica orientale sul cristianesimo occidentale è stata definita *orientale lumen*, da un'espressione utilizzata da Guillaume de Saint-Thierry, forse il teologo del XII secolo che maggiormente contribuì alla rivalutazione dei Padri Greci (cfr. M. D. Chenu, op. cit., pp. 325-347; J.-M. Déchanet, *Guillaume de Saint-Thierry: aux sources d'une pensée*, Paris, 1978).

¹⁶ La diffusione delle opere di Costantino già nel XII secolo è ampiamente dimostrata: erano presenti a Chartres già intorno al 1130 (Guillaume de Conches ne fece uso, insieme a una traduzione di Nemesio di Emesa realizzata da Alfano di Salerno, contemporaneo e amico di Costantino), ed appaiono nei cataloghi del XII secolo delle biblioteche di St. Amand e Durham. Inoltre, è probabile che gli stretti rapporti tra Costantino e i Normanni dell'Italia del Sud (tra cui Roberto il Guiscardo e il Principe Riccardo di Capua) abbiano facilitato la diffusione delle sue opere anche presso i Normanni del Nord Europa. Pietro Diacono, poi, ricorda come Attone – discepolo di Costantino che fu cappellano dell'Imperatrice Agnese, moglie di Enrico III e madre di Enrico IV – avesse tradotto in volgare alcune delle opere del maestro (ma di cui, malauguratamente, non rimane traccia). Cfr. M.-T. d'Alverny, *Translations* cit., pp. 422-426; M. F. Wack, *The Liber de heros morbo of Johannes Afflacijs and its implications for medieval love conventions*, in *Speculum*, 62, 1987, pp. 324-344 (soprattutto pp. 339-340).

¹⁷ Tra le traduzioni realizzate direttamente dal greco, notevoli furono soprattutto quelle aristoteliche eseguite da Giacomo da Venezia (la *Logica nova*, la *Physica*, il *De anima*, parte dei *Parva naturalia* e della *Metafisica*), e quelle dei trattati medici di Galeno realizzate da Burgundo da Pisa. Molto importanti, poi, furono le traduzioni provenienti dalla Sicilia, come quelle di Platone (*Menone* e *Fedone*) realizzate da Henricus Aristippus, e quelle di Euclide, Tolomeo e Proclo. La diffusione di questi testi sarà, però, piuttosto lenta e incostante; e solo verso la fine del XII secolo, essi saranno largamente presenti nei principali ambienti intellettuali (cfr. J. Verger, op. cit., pp. 89-98; M.-T. d'Alverny, *Translations* cit.; A. Birkenmajer, *Le rôle joué par les médecins et les naturalistes dans la réception d'Aristote au XII^e et XIII^e*

La funzione decisiva nella realizzazione di queste traduzioni svolta dal monastero di Montecassino, dalla Scuola di Salerno, e da vere e proprie “officine di traduzione” come quella di Toledo¹⁸, evidenzia altri due tra i principali fattori che determinarono le trasformazioni del sistema culturale del XII secolo: l’esplosione di un nuovo, intenso e fecondo movimento evangelico; e l’attuarsi di una riforma ecclesiastica e pedagogica.

Fino all’XI secolo, i monasteri non solo si erano preoccupati di conservare e riprodurre i testi antichi – pagani e cristiani –, ma avevano anche provveduto a garantire e promuovere la cultura in tutto l’Occidente cristiano.

Con le trasformazioni economiche, sociali e politiche che giunsero a piena maturità agli albori del XII secolo, con la rinascita delle città e il formarsi di una nuova borghesia urbana, i monasteri andarono perdendo il loro precedente ruolo di centri propulsori della cultura, per ritrovarsi sempre più isolati nelle campagne. Lo stesso sapere di cui erano stati garanti – orientato quasi esclusivamente all’esercizio spirituale, alla meditazione, alla ricerca di Dio – veniva progressivamente rimpiazzato da una cultura sempre più laica, secolare e mondana.

Si realizzò, così, un movimento di riforma ecclesiastica secondo due diverse direttive¹⁹: una orientata al rinnovamento delle tradizionali istituzioni monastiche, nell’ottica di un “adeguamento” alle esigenze della nuova realtà sociale, economica, politica e culturale; l’altra, invece, si preoccupò di portare le istituzioni ecclesiastiche direttamente all’interno delle rinnovate realtà urbane, così da far fronte alle nuove esigenze che questi centri pieni di vita richiedevano²⁰.

Sul fronte del rinnovamento monastico, emblematico è l’esempio dell’ordine dei Cistercensi. Nato sull’idea di un ritorno al monachesimo primitivo della Regola di San Benedetto, in contrapposizione allo sfarzo e alla magnificenza feudale rappresentati dall’ordine cluniacense, nel tentativo di opporsi alla crisi dell’istituzione monastica tradizionale di fronte alle trasformazioni della nuova società – di cui accolse ed espresse pienamente, però, le nuove esigenze spirituali –, finì per svolgere un ruolo fondamentale nelle vicende non solo teologiche e culturali, ma anche politiche del XII secolo²¹. Ciò fu

siècles, in *Etudes d’histoire des sciences et de la philosophie du Moyen Age*, Wrocław-Warszawa-Kraków, 1970, pp. 73-87).

¹⁸ È per iniziativa dell’arcivescovo Raymond che a Toledo nasce quello che forse è il più importante *atelier* di traduzioni dall’arabo del XII secolo, e in cui si recarono alcuni tra i più importanti intellettuali anglonormanni dell’epoca (cfr. M.-T. d’Alverny, *Translations* cit., pp. 439-457; R. W. Southern, *The place of England* cit., p. 210-211; G. M. Paré-A. Brunet-P. Tremblay, *La Renaissance* cit., p. 26).

¹⁹ Sullo spirito di rinnovamento e di riforma ecclesiastica, cfr. G. Constable, *Renewal and reform in religious life*, in R. L. BENSON-G. CONSTABLE (a cura di), *Renaissance and renewal* cit., pp. 37-67.

²⁰ In realtà, a queste due tensioni evangeliche e riformatrici, ne andrebbe aggiunta una terza: quella che operò all’interno delle corti signorili. E che possedette dei connotati specifici, rivestendo un ruolo di primo piano proprio nella creazione della cultura e letteratura cortesi del XII secolo.

²¹ Sul fondamentale ruolo politico svolto da Bernard de Clairvaux, cfr. M. Parisse, *Les relations avec l’Empire*, in AAVV, *Bernard de Clairvaux. Histoire, mentalités, spiritualité (Colloque de Lyon-Cîteaux-*

possibile in virtù sia della forte personalità di alcuni dei suoi più illustri rappresentanti – Bernard de Clairvaux, Guillaume de Saint-Thierry, Aelred de Rievaulx –, sia di un’organizzazione istituzionale che si distaccava dalla tradizionale struttura feudale tipica del monachesimo dei secoli precedenti²².

Per quel che riguarda, invece, l’evangelizzazione dei centri urbani, si assistette alla fondazione di numerose e importanti scuole cattedrali nelle principali città, soprattutto nel nord della Francia (Chartres, Parigi, Laon, Angers, Tours, Orléans, Reims)²³. Tali centri culturali spesso nascevano per iniziativa personale di singoli maestri; e proprio per questo motivo la loro esistenza si legava direttamente al loro talento e alle loro inclinazioni personali: i *magistri*, il più delle volte, determinavano una vera e propria “specializzazione disciplinare” delle scuole in cui insegnavano²⁴.

Un altro aspetto di notevole interesse è quello relativo alle trasformazioni insite nella “popolazione scolastica”. Quella delle scuole cittadine, infatti, non era più composta esclusivamente da monaci o religiosi, come accadeva per le scuole claustrali dei monasteri, ma anche da laici della nuova borghesia cittadina; i quali miravano a un tipo di formazione che fosse “spendibile” soprattutto in un contesto materiale e mondano.

A queste innovazioni intercorse nel sistema pedagogico da un punto di vista “pratico”, ne corrisposero anche altre, estremamente importanti, sul piano teorico.

Dijon), Paris, 1992, pp. 401-427; J. Miethke, *L’engagement politique: la seconde croisade*, in AAVV, *Bernard de Clairvaux* cit., pp. 475-503.

²² Cfr. J. Verger, *La Renaissance* cit., pp. 65-71.

²³ Cfr. G. M. Paré-A. Brunet-P. Tremblay, *La Renaissance* cit., pp. 22-38.

²⁴ A tal proposito, risultano estremamente interessanti le considerazioni di Jean Leclercq su quello che poteva essere nel XII secolo l’effettivo rapporto tra la “scuola cattedrale” e il *magister* che la fondava e vi insegnava: “It is the meaning of «school» itself that is now in question. Although the tendency used to be to identify each «school» with the academic *milieu* of a given town – Laons, Reims, Poitiers, Paris – it now appears more and more plain that we are dealing not with precise geographic centers but with personalities who could move from town to town; not so much with localized academic institutions as with «masters» influencing «circles» of disciples. Theology, therefore, was linked less to the name of a specific place, even if there was a school there, than to a person and his circle.” (J. Leclercq, *Renewal of theology*, in R. L. BENSON - NSONONSTABLE, *Renaissance and renewal* cit., pp. 68-87, p. 72). In effetti, è necessario distinguere tra differenti situazioni. Sembra indubitabile, per esempio, che si possa parlare di una “scuola di Chartres”, sia in virtù del prestigio del luogo in cui insegnarono per un certo arco di tempi alcuni tra i più insigni *magistri* del XII secolo, sia dell’«orientamento disciplinare» assunto dalla stessa scuola (cfr. *infra*). Se si considera, però, il caso di Abelardo e le sue vicende biografiche, è certamente impossibile legare la sua attività magistrale a un luogo geografico specifico. Questa varietà di situazioni doveva avere la sua ragion d’essere anche nell’assenza di una norma ecclesiastica ben precisa in merito alla creazione delle scuole. Infatti, è solo a partire dal 1160, su “indicazione” di papa Alessandro III, che fu istituita la *licentia docendi*; la quale veniva rilasciata dalle diocesi su richiesta dei maestri. Questo sistema – che divenne, infine, generalizzato e ufficializzato dal III concilio del Laterano del 1179 – costituirà poi il punto di partenza per la fondazione delle prime università del XIII secolo (cfr. Cfr. J. Verger, *La renaissance* cit., p. 105; M. Zink, *Parigi e il suo ambiente universitario nel sec. XIII*, in *Lo spazio letterario del Medioevo. Il Medioevo volgare*, Roma, 2001, vol. I, t. II, pp. 573-610).

Attraverso gli scritti programmatici di natura didattico-pedagogica dell'epoca è possibile rilevare queste principali trasformazioni: mentre da una parte si tennero in considerazione delle *auctoritates* precedentemente escluse (soprattutto della patristica greca, come già accennato) e si proposero nuove metodologie ermeneutiche²⁵; dall'altra, in virtù della riconsiderazione dei rapporti tra il mondo spirituale e quello materiale, vi fu quel rinnovamento nel ruolo delle arti liberali a cui si è accennato²⁶.

L'abbandono del *contemptus mundi* – che aveva caratterizzato il monachesimo feudale e che costituì uno dei principali moventi della riforma – significò, innanzitutto, una rivalutazione del valore della vita terrena, del *saeculum* e, dunque, della *historia*.

Quest'ultima, innanzitutto, costituiva una delle due parti della tradizionale ermeneutica scritturaria, costituendo quella *lectio* che studiava il contenuto letterale delle Sacre Scritture – rappresentato dai veri e propri fatti ed eventi narrati (la Genesi, il peccato originale e la conseguente “storicizzazione” della condizione umana, l'avvento di Gesù Cristo e la sua predicazione, gli Atti degli Apostoli, etc.) – che preludeva a quell'interpretazione allegorica intesa a fornirne il senso tipologico, tropologico e anagogico. La storia, come *disciplina*, era poi quel genere letterario della tradizione profana, regolamentato dalla *grammatica*, che si occupava della narrazione delle *res gestae* umane²⁷.

²⁵ Tra le più importanti opere che illustrano l'organizzazione e lo scopo della didattica medievale, vanno ricordate: il *Didascalion* e il *De sacramentis* di Hugues de Saint-Victor; il *De eodem et diverso* di Adelard of Bath; l'*Heptateuchon* di Thierry de Chartres; il *Dialogus super auctores sive Didascalion* di Conrad de Hirschau; il *Metalogicon* di John of Salisbury; il *Liber exceptionum* di Richard de Saint-Victor. Per una panoramica dettagliata sulla didattica nel XII secolo, cfr. J. Verger-J. Jolivet, *Bernard-Abélard* cit., pp. 19-48; J. Verger, *La renaissance* cit., pp. 58-76; P. Michaud-Quantin, *La psychologie dans l'enseignement au XII siècle*, in *L'homme et son destin: Actes du Premier Congrès International de Philosophie Médiévale*, Paris-Louvain, 1960, pp. 407-415; G. M. Paré-A. Brunet-P. Tremblay, *La Renaissance* cit., pp. 94-137.

Sulla questione dell'ermeneutica scritturaria, determinante risultò l'elaborazione da parte di Abelardo del metodo del *Sic et non* (cfr. A. Crocco, *Le cinque regole ermeneutiche del Sic et non*, in *Rivista critica di storia della filosofia*, 34, 1979, pp. 452-458; ID., *Abelardo: l'«altro versante» del Medioevo*, Napoli, 1979, pp. 73-85; G. Robert, *Abélard créateur de la méthode de la théologie scolastique*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 3, 1909, pp. 60-83).

²⁶ Emblematica di questa prospettiva di sintesi e di “collaborazione” fra sacro e profano è certamente il pensiero di Hugues de Saint-Victor. Per costui, tutta l'attività umana presenta una duplice finalità: provvedere alle necessità della vita materiale e restaurare l'immagine divina impressa nell'uomo al momento della sua creazione (cfr. *Didascalicon* I, 8 in P. L. CLXXVI, col. 747). Per far ciò, è necessario conoscere e agire: alle necessità della vita materiale vanno subordinate le scienze profane e le arti meccaniche; alla restaurazione dell'immagine divina conducono la saggezza e le scienze morali. Poiché la soddisfazione dei bisogni materiali conduce al rinnovamento della somiglianza con Dio, allora anche le scienze profane devono condurre alla saggezza e le arti meccaniche sottomettersi al progresso morale.

²⁷ Sembra essere proprio sulla rivalutazione del concetto di *historia*, e dal suo intrecciarsi con quello di *translatio*, che si articola quella “accelerazione” del processo di “laicizzazione” – avviatosi nei secoli precedenti – della cultura cristiana del XII, che porta alla “esplosione” della letteratura volgare. Significativamente, infatti, i primi testi propriamente letterari in volgare oitanico sono delle vite di santi (basti pensare alla *Cantilena di Sant'Eulalia*). E, altrettanto significativamente, la “consacrazione” della

Quel che, principalmente, caratterizzò la cultura del XII secolo, dunque, fu una vera e propria “pluralità di prospettive teologiche”.

Se è vero che esse, spesso e volentieri, si fronteggiarono e scontrarono apertamente e, talora, anche drammaticamente – come nel caso dello scontro fra Abelardo e Bernard de Clairvaux –, tuttavia difficilmente finirono per limitarsi e ostacolarsi. Al contrario, il loro continuo confronto non fece altro che arricchirle e stimolarle reciprocamente²⁸, proprio secondo quel principio dialettico che caratterizzò tutta la cultura dell’epoca; e su cui si andò progressivamente organizzando la *scientia sacra*.

La complessità e la varietà dei punti di vista teologici, infatti, è senza ombra di dubbio la manifestazione più evidente del fermento intellettuale e culturale che animò il XII secolo. E che spinse i suoi “attori” a cercare delle nuove soluzioni per far fronte ad antiche questioni profondamente radicate nella storia stessa del pensiero cristiano.

1.2. Fides e ratio. L’influsso di Boezio e l’uso della logica e della grammatica in teologia. Anselmo d’Aosta. La “querelle des universaux”. Abelardo.

Per i fautori delle “nuove” prospettive teologiche era fondamentale, innanzitutto, specificare il rapporto tra *fides* e *ratio*, così da evidenziare come questi due elementi essenziali non si trovassero in contrapposizione nello spirito del credente²⁹.

Secondo una linea di continuità con la tradizione apologetica della patristica³⁰, partendo dalla propria esperienza di credente e dalla verità indiscussa del credo, il pensatore cristiano aveva il “dovere” di mettersi alla ricerca dell’intelligibilità dei dogmi attraverso la realtà concreta del creato, non tanto per la presunzione di svelarne il mistero, quanto per renderli comprensibili e chiari, nel tentativo di risolvere quei problemi di interpretazione che emergevano dallo stesso confronto tra le varie *auctoritates*, spesso in contraddizione tra loro.

letteratura volgare si verifica, a partire dagli inizi XIII secolo, con l’adattamento dal verso alla prosa – scrittura della “verità storica” – dei grandi *romans courtois* del secolo precedente.

Sull’importanza della *historia* nelle trasformazioni culturali del XII secolo, cfr. M. D. Chenu, *La teologia* cit., pp. 71-102; P. Classen, *Res Gestae, universal history, apocalypse*, in R. L. BENSON - G. CONSTABLE, *Renaissance and renewal* cit., pp. 387-417; D. Boutet, *Formes littéraires* cit..

²⁸ Cfr. J. Leclercq, *Renewal* cit..

²⁹ Il problema del rapporto tra fede e ragione si fondava sulla contraddizione risultante dal confronto fra la concezione di fede platonica (πίστις) e paolina (*fides*). La prima era considerata una forma di conoscenza capace di abbracciare le realtà visibili sulla base esclusiva di certezze empiriche; e quindi inferiore alla conoscenza basata sulla ragione e la comprensione intellettuale. La seconda, invece, era considerata *argumentum* (spiegazione) delle cose invisibili – e dunque il grado più eccelso di sapere –, e base della stessa conoscenza delle realtà sensibili (cfr. R. McKeon, *Poetry and philosophy in the Twelfth century: the renaissance of rhetoric*, in *Modern Philology*, XLIII, 1945-46, pp. 217-234, p. 221).

³⁰ Che trovava il suo fondamento nel noto versetto paolino contenuto nell’*Epistola ad Romanos*: “Invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur” (cit. in T. Gregory, *Anima mundi* cit., p. 107).

Il modello di speculazione razionale era rappresentato, ovviamente, dai filosofi pagani: spinti esclusivamente dall'amore per la verità, anche se privi della rivelazione divina in grado di guidarli e di permettere loro di elevarsi davvero al trascendente, costoro si erano comunque prodigati per scoprire i segreti della realtà fisica, utilizzando esclusivamente le forze della ragione.

Secondo un'antica tradizione risalente a Giustino, poi, attraverso questi filosofi precristiani vissuti "secondo ragione" era possibile individuare i segni premonitori della rivelazione del Verbo³¹.

Così, il primo passo compiuto dal nuovo corso teologico fu quello di comprendere in che modo la ragione avesse potuto, con la sua sola forza, giungere a quelle conoscenze. Era necessario, dunque, interrogarsi sul funzionamento del pensiero e del linguaggio attraverso la logica e la grammatica; e sul rapporto esistente tra la parola e il concetto³².

Il punto di riferimento per questa indagine era rappresentato dall'opera di Boezio; il quale, con il suo "concordismo" platonico-aristotelico, rappresentò un vero e proprio mediatore tra la filosofia antica e il cristianesimo medievale.³³

Il suo influsso fu davvero molto articolato. Innanzitutto, perché egli aveva perseguito l'ambizioso progetto di rivelare la ricchezza della cultura greca attraverso la traduzione dei testi dei maestri, condotta con estremo scrupolo di esattezza. Per questa ragione, Boezio costituì il modello per i traduttori del XII secolo³⁴, a cui fornì "l'attrezzatura verbale" necessaria alla speculazione teologica: sia attraverso la resa latina dei vocaboli greci, sia mediante tutta una serie di nuovi termini e definizioni da lui inventate (come quelle di "persona" e di "natura"), diventate poi classiche nella filosofia medievale.

³¹ Platone veniva in certi casi collegato direttamente all'insegnamento dei profeti. Come è stato notato, infatti, "v'era anche una prova «storica» che spiegava la corrispondenza tra Platone e Mosè: il filosofo greco non poteva forse considerarsi discepolo dei profeti ebrei per averli ascoltati in Egitto o per averne almeno letto gli scritti? Era questa una convinzione antica: presente nella cultura giudaica ellenizzante, passò presto nel cristianesimo primitivo e fu trasmessa al Medioevo che il platonismo accettò soprattutto per l'alta autorità di S. Agostino" (T. Gregory, *Anima mundi* cit., pp. 44-46; cfr. anche E. Maccagnolo, *Il divino e il megacosmo. Testi filosofici e scientifici della Scuola di Chartres*, Milano, 1980, p. 7).

³² Come ha affermato Alain de Libera (*La filosofia medievale*, Bologna, 1991, pp. 38-39), "le trasformazioni che caratterizzano il pensiero logico alla «svolta» del XII secolo non consistono esclusivamente nel passaggio dalla *logica vetus* alla *logica novus*. Esse sono il risultato di un'evoluzione molto più complessa, in cui entrano in gioco, ciascuna con un ruolo ben definito, grammatica, logica e teologia [...]"

³³ L'importanza di Boezio è riconosciuta tale, da far definire il XII secolo come *Aetas boetiana* (cfr. M. D. Chenu, *La teologia* cit., pp. 161-178).

³⁴ Esempio, sotto questo aspetto, è quanto dichiara Burgundo da Pisa – nella prefazione alla sua traduzione del commento di Giovanni Crisostomo – a proposito del principio di tradurre *de verbo ad verbum* sull'esempio di Boezio: *Sed ut Boetius clarissimus philosophus Porphyrium et Aristotelem in Categoriis et Periermeniis, in Topicis et Elenchis, et Nichomachum Arismetis transferens de verbo ad verbum ex greca latine reddidit lingue* (cit. in M. D. Chenu, *La teologia* cit., p. 165, n. 10).

Boezio, però, non fu un semplice traduttore: attraverso un'intensa riflessione dottrinarica, infatti, redasse un insieme di trattati di teologia, gli *Opuscola theologica*, che fissarono le basi della tradizione onto-teo-logica medievale. Nel *De hebdomadibus* egli fissò le basi ontologiche della teologia, a partire dalla distinzione tra "l'essere" (*esse*) e "l'ente" (*id quod est*). Articolò, poi, la sua discussione su nove regole, "secondo l'esempio della matematica e delle discipline da essa derivate". Una volta stabilite, così, la terminologia, il dominio e la struttura dell'ontologia teologica, Boezio ne precisò le basi logiche della predicazione nel *De Trinitate*.

Gli *Opuscola theologica*, dunque, costituirono per i pensatori cristiani del XII secolo un esempio e un modello per la costruzione di un sapere teologico in cui la fede faceva uso di "ragioni" per comprendere i suoi contenuti³⁵.

Fu Anselmo d'Aosta³⁶, già alla fine dell'XI secolo, il primo a impegnarsi a costruire integralmente e sistematicamente la propria speculazione teologica sulla *ratio*³⁷ e sul metodo della *disputatio* elaborato da Boezio e "perfezionato" da Lanfranco di Pavia e Berengario di Tours³⁸.

Tutti i suoi scritti si rivelano, in effetti, percorsi e animati da un costante tentativo di evidenziare ed esplicitare l'effettivo rapporto esistente tra ragione e fede. Relazione che, certamente, risulta ben dichiarata nelle parole con cui il santo arcivescovo di Canterbury conclude il primo capitolo della sua seconda opera, il *Proslogion*:

Fateor, Domine, et gratias ago, quia creasti in me hanc imaginem tuam, ut tui memor te cogitem, te amem. Sed sic est abolita attritione vitiorum, sic est offuscata fumo peccatorum, ut non possit facere ad quod facta est, nisi tu renoves et reformes eam. Non tento, Domine, penetrare altitudinem tuam, quia nullatenus comparo illi intellectum meum; sed desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam quam credit et amat cor meum. Neque enim quaero

³⁵ Per una panoramica complessiva sulla filosofia di Boezio e il suo influsso sul Medioevo, cfr. M. GIBSON (edited by), *Boethius. His life, thought and influence*, Oxford, 1981; S. Puggioni, *La logica fino al XII secolo*, in R. FEDRIGA-S. PUGGIONI (a cura di), *Logica e linguaggio nel Medioevo*, Milano, 1993, pp. 25-50, pp. 30-36; M.-D. Chenu, *La teologia* cit., pp. 161-178.

³⁶ Anselmo viene anche contraddistinto come "Anselmo di Bec" (dall'abbazia benedettina dove prese i voti e iniziò la propria "carriera" di teologo) o "Anselmo di Canterbury" (dove fu arcivescovo dal 1093 fino alla morte, avvenuta nel 1109).

³⁷ Il significato tecnico di *ratio*, in Anselmo, si presenta piuttosto variegato; e va ben al di là di quello della tradizione logica aristotelico-boeziana (cfr. S. Gersh, *Anselm of Canterbury*, in P. DRONKE, *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge-New York, 1988, pp. 255-278, pp. 260-261).

³⁸ Anselmo fu profondamente influenzato da Lanfranco di Pavia, suo maestro a Bec. Costui – riconosciuto dai suoi contemporanei come un grande dialettico e grammatico, e coinvolto suo malgrado in una *disputatio* logico-teologica da Berengario di Tours –, nonostante sostenesse che l'uso della ragione non era nemico della teologia, ne raccomandava comunque un uso estremamente cauto, riservandolo esclusivamente agli "spiriti seri". Sull'applicazione e l'evoluzione del metodo dialettico in teologia, cfr. G. Robert, *Abélard créateur* cit., pp. 65-72.

intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. Nam et hoc credo: quia *nisi credidero, non intelligam*.³⁹

In questa sua seconda opera, nel cui sottotitolo – *fides quaerens intellectum* – viene chiaramente espressa la necessità di una comprensione razionale dei contenuti della fede, egli riprende esplicitamente la ricerca – avviata già nel suo primo trattato, il *Monologion*⁴⁰ – di un unico *argumentum*⁴¹, indipendente dalla fede e dalle autorità scritturarie, su cui fondare la comprensione dell'esistenza e della realtà divine.

Tale argomento è esplicitamente dichiarato da Anselmo all'inizio del II capitolo del *Proslogion*:

Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit.⁴²

La forza di questa affermazione, negli intenti e nella prospettiva teologica dell'arcivescovo di Canterbury, dimorava essenzialmente su due fattori.

Innanzitutto, l'autoritarità della frase era ascrivibile non solo alla tradizione filosofica cristiana⁴³, ma anche a quella pagana⁴⁴. La *ratio* dell'argomento, poi, poggiava sulla sua stessa evidenza logica (e, anche in questo caso, la sua validità si trovava suffragata sia in ambito cristiano che pagano⁴⁵).

Lo scopo di Anselmo era, infatti, quello di dimostrare come le verità concernenti la realtà divina potessero essere dedotte in assoluta indipendenza dalle asserzioni della fede e della rivelazione. Quella che Anselmo cercava di svelare era la “ragione della fede” (*ratio fidei*), un argomento che risultasse ineccepibile anche ai non cristiani; e che potesse portare a delle conclusioni che rispondessero alla “necessità della ragione” (*rationalis necessitas*) e alla “chiarezza della verità” (*veritatis claritas*).

³⁹ Anselme de Cantorbéry, *Proslogion* I, éd. par M. CORBIN, Paris, 1986, p. 242.

⁴⁰ Il cui sottotitolo, come affermato da Anselmo nello stesso prologo del *Proslogion*, è *exemplum meditando de ratione fidei*.

⁴¹ L'*argumentum* in questione è quello definito da Boezio: *argumentum est ratio rei dubiae faciens fidem* (*De differentiis topicis* I, P. L. LXIV, col. 1174). Si tratta, cioè, di una proposizione che permette di risolvere in maniera categorica un dubbio (cfr. Anselme de Cantorbéry, *Proslogion* I, ed. cit., p. 229, n. a). Nel *Monologion*, Anselmo aveva fornito una serie di argomenti tra loro interconnessi, estrapolati da testi patristici, riguardanti la creazione e l'uomo come creatura *par excellence* (cfr. S. Gersh, *Anselm* cit., pp. 271-272).

⁴² Anselme de Cantorbéry, *Proslogion* I, ed. cit., p. 244.

⁴³ In Agostino (*De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum*, *De libero arbitrio*, *De diversibus quaestionibus* LXXXIII, *De vera religione*, *Confessiones*, *De doctrina christiana*) e in Boezio (*De consolatione philosophia*).

⁴⁴ In Cicerone (*De natura deorum*) e in Seneca (*Naturales quaestiones*).

⁴⁵ In Boezio (*De hebdomadibus*) e in Cicerone (*Tusculanae disputationes*). Per un'analisi più dettagliata di questa argomentazione, cfr. S. Gersh, *Anselm* cit., pp. 273-274.

Era proprio su questi due principi – in contrapposizione all'autorità scritturaria – che l'arcivescovo di Canterbury, infatti, aveva fondato la propria speculazione teologica già a partire dal prologo del *Monologion*:

Quatenus auctoritae scripturae penitus nihil in ea persuaderetur, sed quidquid per singulas investigationes finis assereret, id ita esse plano stilo et vulgaribus argumentis simplicique disputatione et rationis necessitas breviter cogeret et veritas claritas petenter ostenderet.⁴⁶

Una volta convinto di aver trovato questo argomento nella suddetta affermazione contenuta nel II capitolo del *Proslogion*, il santo d'Aosta si impegnò poi ad affrontare con argomenti dialettici *ex auctoritate* le principali questioni dottrinarie del cristianesimo, quali la creazione dell'uomo, l'incarnazione divina in Gesù Cristo, la divina trinità, il rapporto tra grazia e libero arbitrio⁴⁷.

Estendere e applicare le leggi della grammatica e della logica alla teologia, però, implicava anche il pericolo di introdurre le problematiche che erano proprie di quelle discipline. Esempio, sotto questo punto di vista, fu quanto accadde con la famosa *querelle des universaux*⁴⁸.

La questione si originava dall'*Isagoge* di Porfirio – commento introduttivo alle *Categorie* di Aristotele, tradotto e commentato a sua volta da Boezio –, e riguardava in particolare la determinazione del fondamento e del valore dei concetti di genere e specie, quali termini predicabili di una molteplicità di individui⁴⁹.

La controversia si fondava sulla possibile corrispondenza esistente tra le cose (*res*) e le parole (*voces*) che le significano: le relazioni tra le parole rispecchiano quelle esistenti tra le cose reali?

Il problema logico-linguistico, dunque, possedeva una portata metafisica e ontologica; e si connotava come un'indagine sul rapporto tra il linguaggio, il pensiero e l'essere, che investiva il fondamento e la validità della conoscenza umana e di tutto il sapere.

Trasposta in ambito teologico, la problematica propria della *querelle des universaux* investiva direttamente il dogma trinitario: le tre persone divine, significate da tre nomi diversi, sono effettiva *una res* o *tres res* in sé?

⁴⁶ Anselme de Cantorbéry, *Monologion*, éd. par M. CORBIN, Paris, 1986, p. 44.

⁴⁷ Per un'analisi più dettagliata del ruolo e del pensiero di Anselmo, cfr. M. D. Chenu, *La teologia* cit., pp. 59-69; S. Gersh, *Anselm* cit., pp. 255-278.

⁴⁸ Per uno sguardo dettagliato e sufficientemente esaustivo sulla *querelle des universaux*, cfr. A. De Libera, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age*, Paris, 1996.

⁴⁹ Cfr. S. Puggioni, *La logica* cit., pp. 29-30; A. Crocco, *Abelardo: l'altro versante del Medioevo*, Napoli, 1979, pp. 96-97; J. Wirth, *L'image médiévale*, Paris, 1989.

Il primo a sollevare la questione in “termini logici” sarebbe stato Roscelin de Compiègne. Costui, assumendo una posizione “nominalista”⁵⁰, sostenne che così come quando si parla di “umanità” non ci si riferisce a niente che abbia esistenza in sé, ma semplicemente all’insieme dei singoli uomini reali che la compongono, allo stesso modo con la parola “divinità” non si indicherebbe alcuna realtà comune alle tre persone della Trinità; le quali, dunque, possiederebbero ciascuna una realtà distinta dalle altre due, per quanto esse risultino comunque identiche per potere e volontà.

Questa sua posizione lo portò all’accusa – e alla condanna nel 1092 – di “triteismo”, in quanto si configurava come una vera e propria negazione del dogma trinitario.

A denunciarlo alle autorità ecclesiastiche erano stati i “realisti”, primo fra tutti Guillaume de Champeaux. Costui, infatti, sosteneva che il nome universale indicava la sostanza comune a cose diverse l’una dall’altra per la forma, presente nella mente divina.

A questa controversia filosofico-teologica – sicuramente tra le più pregnanti e significative del XII secolo – prese parte in modo decisivo anche Abelardo.

Egli, a più riprese, propose una teoria che, probabilmente, è l’aspetto più noto (certamente, uno tra i più studiati) del suo pensiero.

La teoria del Maestro Palatino – che alcuni hanno indicata come *terminismo* – si contrapponeva sia al nominalismo di Roscelin, che al realismo di Guillaume (che erano stati entrambi suoi maestri di logica).

Per Abelardo, infatti, la genesi dei concetti o delle nozioni universali si fonderebbe sul processo di astrazione⁵¹, che egli formula in termini sostanzialmente aristotelici desunti da Boezio. Egli sosteneva che nella realtà tutto è individuale; e ogni realtà individuale è concreta unità o sinolo di materia e forma. La *ratio animi* ha la capacità di distinguere e separare col pensiero questi diversi elementi costitutivi che nella realtà sussistono uniti:

Sciendum itaque materiam et formam permixta simul semper consistere, animi tamen ratio hanc vim habet, ut modo materiam per se speculetur, modo formam solum attendat.⁵²

Così la mente, analizzando e comparando attraverso il processo conoscitivo- astrattivo i diversi esseri singolari – che, come detto, sono i soli esistenti nella realtà empirica e concreta –, coglie tra gli individui dello stesso genere o della stessa specie un *quid* o un aspetto peculiare – che egli chiama *status* – in cui essi convengono. Su questa

⁵⁰ Il nominalismo logico è la corrente che domina a partire dalla fine dell’XI secolo. Esso si fonda sul tentativo di dimostrare come gli universali non possiedono la medesima esistenza degli individui, costituendo una realtà di un altro ordine.

⁵¹ Abelardo, *Logica Ingredientibus*, ed. Geyer, p. 27: “[...] ad intellectus universalium redeamus, quos semper per *abstractionem* fieri necesse est [...]” (cit. in A. Crocco, *Abelardo* cit., p. 104, n. 69).

⁵² Abelardo, *Logica Ingredientibus*, ed. cit., p. 25 (cit. in A. Crocco, *Abelardo* cit., p. 104, n. 71).

communis similitudo o su questo *status communis*, colto dall'intelletto, si fondano appunto i concetti universali che, a differenza dei concetti singolari, non ci danno la "forma propria" e determinata dei singoli, ma soltanto "un'immagine comune e indeterminata (*confusa*) di una pluralità di individui"⁵³.

Lo *status*, secondo Abelardo, non denota alcuna realtà sostanziale (una *res* o un'*essentia*) posseduta in comune dagli individui di una stessa specie, ma soltanto un modo di essere, una condizione di natura in cui essi convengono, e che li differenzia dai modi di essere di altre categorie esistenti. Per esempio, l'«uomo» come *res* o realtà in sé non esiste, ma l'«essere-un-uomo» è una condizione reale e concreta, in cui convengono tutti gli individui della specie umana.

L'universale, considerato nella sua dinamica genetica e nella sua funzione semantica è, dunque, un *sermo qui generatur ab intellectu et generat intellectum*: è un concetto o un discorso mentale – espresso in un enunciato del discorso orale – che ha origine da un processo astrattivo dell'intelletto e genera l'intellezione (*intellectum*) delle cose, alle quali *ex institutione* è stato connesso con la funzione di significare lo *status* comune di una pluralità di soggetti⁵⁴.

Questa sua posizione assunta nella disputa sugli universali, d'altronde, è estremamente indicativa di tutto l'impegno filosofico. Il quale certamente costituisce l'esempio più emblematico della sempre più sentita esigenza di un uso della *ratio* per la comprensione della *fides*, che si diffonde nella speculazione teologica del XII secolo.

A partire dalla formulazione del metodo per l'impiego delle *auctoritates* patristiche, la filosofia del Maestro Palatino, infatti, venne a costituirsi come una vera e propria filosofia del linguaggio, in cui ogni speculazione doveva essere preceduta dallo stabilire la *proprietas et recta impositio* dei termini (*vocum*) del discorso. Solo a patto di effettuare preliminarmente una tale indagine, egli riteneva possibile erigere una filosofia cristiana per quanti desiderassero *intelligere* il patrimonio rivelato. Abelardo, dunque, si prefiggeva di speculare sui fondamenti della fede con l'aiuto dei paragoni forniti dalla ragione umana, senza però pretendere che i suoi paragoni equivalessero alla realtà del dogma.

Il Maestro Palatino, dunque, si opponeva sia a coloro che ritenevano di poter sondare il mistero divino attraverso dei "difettivi sillogismi", sia a quelli che volevano l'adesione incondizionata dell'animo credente agli stessi dogmi.

Nonostante la grande fiducia che Abelardo nutriva nella ragione umana, dunque, la fede rimaneva il dato incontrovertibile da cui nasceva la speculazione filosofica. La quale, sebbene potesse avanzare nell'*intellectus fidei*, non poteva mai divenire un vero e proprio *cognoscere*, capace di svelare e spiegare i misteri divini⁵⁵.

⁵³ Cfr. A. Crocco, *Abelardo* cit., pp. 104-105.

⁵⁴ Cfr. A. Crocco, *Abelardo* cit., pp. 105-106.

⁵⁵ Cfr. G. Robert, *Abélard créateur de la méthode de la théologie scolastique*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 3, 1909, pp. 60-83.

Nemmeno un logico e un “razionalista” come Abelardo, dunque, riteneva l’insieme delle regole della grammatica e della logica (*proprietas verborum*) capace di esprimere davvero il valore e il senso della rivelazione divina.

Siamo noi uomini, dice il Maestro Palatino, che abbiamo confezionato (*confiximus*) e trovato (*invenimus*) le parole per esprimere e significare le cose del mondo; le quali, al contrario, sono creazione divina (*factura sua*) di “prima mano”:

In tantum vero in ipsa factura sua delectatur deus, ut frequenter ipsis rerum naturis quas creavit, se figurari, magis quam verbis nostris quae nos confiximus aut invenimus, exprimi velit, et magis ipsa rerum similitudine quam verborum nostrorum gaudeat proprietate, ut ad eloquentiae venustatem ipsis rerum naturis iuxta aliquam similitudinem pro verbis scriptura malit uti, quam propriae locutionis integritatem sequi.⁵⁶

Dio, dunque, offre spesso un’immagine di sé nelle stesse cose create, al punto che la Scrittura, per curare la bellezza del discorso, preferisce usare al posto delle parole le creature stesse, secondo qualche similitudine.

Fu proprio questo principio a costituire il “movente” al considerevole impiego della *physica* nell’ambito della teologia del XII secolo.

1.3. L’uso della *physica* in teologia: la scuola di Chartres. Guillaume de Conches. Macrocosmo e microcosmo.

Quando si parla, per il XII secolo, dell’impiego della *physica* in ambito teologico, si deve partire dal presupposto fondamentale che la scienza della natura (*physis*) era allora concepita in modo ben diverso da quello odierno. Non si trattava, infatti, di una scienza sperimentale e misurativa, bensì di “un tipo di conoscenza mediante cui ci si rendeva conto di stati diversi”, fondato sul “possesso di notizie sicure perché viste nel loro distinguersi”⁵⁷.

Tra gli elementi più rilevanti della filosofia abelardiana vi è certamente l’elaborazione di questo metodo ermeneutico delle *auctoritatae*, su cui egli “costruisce” interamente la propria teologia. Esso avrà un ruolo determinante per lo sviluppo di tutta la teologia scolastica del XII e XIII secolo; e risulterà talmente decisivo da essere utilizzato anche da alcuni tra gli avversari più accaniti del Maestro Palatino, tra cui Guillaume de Saint-Thierry (cfr. J.-M. Déchanet, *L’amitié d’Abélard et de Guillaume de Saint-Thierry*, in *Revue d’histoire ecclésiastique*, XXXV, 1939, pp. 761-774). Abelardo, così, introdusse nell’insegnamento della teologia un nuovo “esercizio”: quello della *disputatio* (e una delle accuse che gli muoverà Bernard de Clairvaux sarà proprio quella “disputare” su questioni divine). La quale, comunque, non fu accolta molto favorevolmente (anche John of Salisbury, allievo ed estimatore di Abelardo, sostiene - in *Metalogicon* I, 3 – che sia meglio escluderla dall’insegnamento teologico).

⁵⁶ Pietro Abelardo, *Theologia Scholarium*, II, 32, 515-522.

⁵⁷ E. Maccagnolo, *Il divino* cit., p. 16.

Uno dei centri culturali più importanti da cui si irradiò questo tipo di speculazione filosofico-teologica fu, senza dubbio, la scuola di Chartres⁵⁸.

Due furono gli elementi che, innanzitutto, accomunarono quei maestri che vi svolsero la loro attività speculativa e pedagogica: l'accettazione della fede cristiana come presupposto e limite all'uso della ragione⁵⁹; e il tentativo di comprendere la creazione del mondo integrando la Genesi biblica con il *Timeo* platonico⁶⁰.

L'aspetto più caratteristico del pensiero chartriano risulta essere l'uso di un metodo *secundum physicam* che da un lato rimandava al progetto teologico di Anselmo d'Aosta, volto interamente a mostrare – a partire da un incontrovertibile argomento logico – la ragione della fede attraverso le evidenze della creazione; dall'altro ne costituiva una sua decisa alternativa in quanto ne rovesciava il modo di procedere.

Anselmo, infatti, osservava il mondo per coglierne quel segno del divino, che il pensiero era in grado di afferrare incontrovertibilmente nella relazione tra il visibile e l'invisibile⁶¹. Il suo intento era quello di superare il mondo dopo averne colto i valori intrinseci: una via interiore, dunque, che non era rifiuto del *saeculum*, ma preparazione alla visione dell'eterno che lo sottende e che lo ha determinato.

⁵⁸ Se è vero che è stata messa in discussione "l'unitarietà" della scuola (cfr. R. W. Southern, *Humanism and the School of Chartres*, in *Medieval Humanism and other studies*, Oxford, 1970), è altrettanto legittimo affermare, come fatto dal Maccagnolo (*Il divino* cit., p. 74), che "l'intreccio dei temi trattati, le loro somiglianze e dissomiglianze, oltre che l'estraneo legame con la medesima scuola, rivelano un più profondo legame dottrinale in cui convergono gli autori che, pur nelle loro diverse personalità e ciascuno con un taglio diverso, testimoniano gli interessi di Chartres: la natura, l'uomo e il divino". Per approfondire la questione, cfr. E. De Bruyne, *Études d'esthétique médiévale*, III voll., Brugge, 1946, t. II, pp. 255-301; T. Gregory, *Anima Mundi* cit., pp. 247-278; E. Jeaneau, *Notes sur l'École de Chartres*, in *Studi Medievali*, V, 1964, pp. 821-865; W. Wetherbee, *Platonism and poetry in the Twelfth century: the literary influence of the School of Chartres*, Princeton, 1972; ID., *Philosophy, cosmology* cit.; E. Maccagnolo, *Il divino* cit.; F. Mora-Lebrun, «*Metre en romanz*» cit., pp. 36-45.

⁵⁹ Esemplare, sotto questo punto di vista, appare la professione di fede fatta da Guillaume de Conches in *Dragmaticon philosophiae* I, 3, 5: "Ita credimus, quaedam ratione humana comprobantes; quaedam, etsi sint contra rationem humanam, quia sunt ab illis scripta quibus Spiritus revelavit et quorum erat professio non mentiri nichilque nisi certum affirmare, securi et certi credimus et confitemur".

⁶⁰ Attraverso l'intermediazione del traduttore latino Calcidio, il *Timeo* platonico presentava i motivi caratteristici della speculazione cristiana: e per la necessità di invocare l'aiuto divino nel cercare la spiegazione razionale della natura e della sostanza del mondo; e per la distinzione tra ciò che è per sempre, perché ingenerato, e ciò che non lo è, perché generato. Inoltre, anche i contenuti del *Timeo* erano eccezionalmente congruenti con un "approccio cristiano" alla comprensione della realtà del cosmo, dal momento che questo testo platonico si preoccupava di illustrare la relazione tra Dio in quanto causa razionale e appropriata della creazione, e il mondo come espressione ed effetto di quella stessa razionalità operante. Per questi motivi, il *Timeo* era considerato un testo essenziale da tutti i pensatori cristiani che si interrogavano sulla creazione del mondo. I trattati *In Haexameron* del XII secolo (fra i più importanti vanno citati quello di Thierry de Chartres, *Tractatus de sex dierum operibus*; e quello di Abelardo, *Expositio in Haexameron*), dunque, assumevano la "duplice veste" di trattazione scientifica e riflessione teologico-razionale (cfr. E. Maccagnolo, *Il divino* cit., p. 12).

⁶¹ Cfr. *supra*.

Gli Chartriani, dal canto loro, abbandonavano l'esigenza monastica della contemplazione, rovesciandola in una indagine fisica della realtà visibile che, molto probabilmente, ebbe in Guillaume de Conches la sua più esemplare attuazione.

Egli, nella *Philosophia*, illustra chiaramente il principio che sottende l'indagine della natura finalizzata alla conoscenza di Dio:

Et quoniam diximus in hac vita sciri deum esse, rationes quibus etiam incredulis hoc possit probari aperiamus, scilicet per mundi creationem et cotidianam dispositionem.

Cum enim mundus ex contrariis factus sit elementis (calidis, frigidis, humidis, siccis), vel natura operante vel casu vel aliquo artifice in compositione mundi illa coniuncta sunt. Sed proprium est naturae semper contrarium fugere et simili appetere, non ergo natura contraria elementa coniunxit.

Casu vero coniuncta non sunt [...]. Est enim casus inopinatus eventus ex causis confluentibus. Cum ergo nihil praeter creatorem praecessit mundum, ergo casu non est factus; igitur aliquo artifice. Artifex vero ille homo non fuit, ante enim mundus est factus quam homo. Deus ergo.

Per cotidianam vero dispositionem idem sic probatur: ea quae disponuntur, sapienter disponuntur; ergo aliqua sapientia; nihil enim sine sapientia sapienter disponitur. Est ergo sapientia, qua omnia disponuntur. Sapientia autem illa vel humana est vel divina. Humana vero non est, quae res facit vivere et loqui. Etsi namque humana sapientia formam hominis vel alterius animalis operatur, motum illi et vitam conferre non potest. Divina ergo sapientia est, quae hoc agit. Sed omnis sapientia alicuius est sapientia. Est ergo, cuius est illa sapientia, nec idem est homo. Deus ergo.

Sic per cotidianam dispositionem pervenitur ad divinam sapientiam, per sapientiam ad divinam substantiam. Unde divina sapientia dicitur signaculum et imago divinitatis.⁶²

La *physica* interessava questi pensatori non per il dato scientifico e sensibile in sé, quanto piuttosto per ciò che esso poteva significare nella prospettiva della fede. Gli chartriani, come si è detto, innanzitutto cercavano nel creato quell'*argumentum* atto a dimostrare l'esistenza divina; lo stesso *argumentum* che Anselmo d'Aosta riteneva aver individuato in quel "massimamente" pensabile del pensiero umano che era l'esistenza di Dio.

La "scienza fisica" di Guillaume de Conches è, così, un tipo di indagine razionale immerso nel tempo e che procede per argomentazione dialettica, poiché tiene conto degli stati diversi della materia, della loro mutabilità, del loro moto⁶³. Essa si fonda

⁶² Guillaume de Conches, *Philosophia*, I, 6-7 (ed. G. Maurach, Pretoria, 1980, pp. 19-20).

⁶³ In una tale prospettiva, una notevole importanza è ricoperta dal concetto di *historia*. Questa, infatti, è la stessa creazione del mondo, come manifestazione nel tempo di un effetto, la cui causa o principio è una potenza che esorbita dalle capacità umane di comprensione, pur essendo presente nell'effetto stesso. La successione del tempo, dunque, è storia del mondo; a essa si aggiunge la "storia" del divino che eternamente regge e domina il mondo stesso, facendone un segno che, a sua volta, rinvia al divino stesso. La "lettura" del mondo, in questo modo, è ad un tempo storia cosmica, storia divina e storia umana. La *historia*, così, costituisce anche il punto di inserzione tra la teologia e la *physica*, intesa come

essenzialmente sull'apporto concreto e indispensabile dei sensi nel processo della conoscenza. Ma in questo "sapere fisico", la ragione è chiamata a svolgere l'imprescindibile funzione di mediazione fra il molteplice colto dai sensi (il visibile) e il semplice che i sensi sono incapaci di cogliere (invisibile), che costituisce la sostanza della divinità e la cui conoscenza per l'uomo risulta sempre imperfetta.

La ragione, dunque, è *cogitatio* in senso agostiniano⁶⁴: un processo in cui la molteplicità mutabile del sensibile viene "unificata" e raccolta in quell'uno che è il Creatore; e che ne costituisce la *ratio* in virtù della sua sapienza.

La fisica come tipologia di scienza, dunque, attuerebbe la razionalità dell'uomo, lo perfezionerebbe nella sua natura e lo preparerebbe all'intelletto. Il quale, a sua volta, attenderebbe di poter fruire dell'intelligenza che, consentendo di conseguire la sapienza, ricondurrebbe gli uomini al divino⁶⁵.

Proprio la facoltà razionale, che nell'uomo è "specificata" rispetto agli altri animali, fa sì che egli costituisca il centro, "il riassunto, l'*adunatio*, la *conclusio*"⁶⁶ della creazione, riassumendone in sé tutte le caratteristiche peculiari. Per questo stesso motivo, nel Vangelo, l'essere umano è chiamato *omnis creatura*:

Unde est quod homo in divina pagina vocatur omnis creatura, quia videlicet res omnis vel est homo vel propter hominem creata, et ita omnia sola voluntate vel bonitate divina et non indigentia propter hominem sunt facta. Idcirco cum omnis creatura propter hominem esset facta, quasi equaliter medius, id est communis, medium locum, id est terram que in medio occupavit.⁶⁷

Guglielmo, inoltre, affermava che Dio ha creato l'uomo dotato di ragione e di libertà per essere conosciuto, amato, imitato nella sua bellezza e saggezza assolute:

Cum enim divinam sapientiam non latet omne bonum pulchrius elucescere cum in commue deducitur, volens suam bonitatem non luctius elucescere, quod impossibile est, sed ut pulcherrima alicui appareret rationabilem creaturam iussit existere scilicet hominem

scienza che studia la realtà materiale, la *physis* (natura), nella sua mutabilità inserita nel tempo. Sul concetto e il ruolo della *historia* nella cultura del XII secolo, cfr. *supra*.

⁶⁴ Cfr. Agostino d'Ippona, *De Trinitate*, XI, 3, 6: "[...] in uno coguntur, et ab ipso coactu *cogitatio* dicitur".

⁶⁵ In questa prospettiva, si comprende anche l'ordine degli studi concepito dagli chartriani: dopo l'apprendimento della grammatica, della dialettica e della retorica si deve accedere allo studio della filosofia, il cui ordine è quello del quadrivio, per poi arrivare allo studio delle Sacre Scritture. Il piano degli studi che conduce fino alle Scritture, dunque, può attuarsi perché l'osservazione della creato manifesta quel divino ordine sapiente che costituisce il punto di incontro tra il libro sacro e il libro del mondo (cfr. Guillaume de Conches, *Dragmaticon philosophiae* VI, 27, 5-6).

⁶⁶ Cfr. T. Gregory, *Anima* cit..

⁶⁷ Guillaume de Conches, *In Boetium*, in J. M. Parent (a cura di), *La doctrine de la création dans l'École de Chartres*, Paris, 1938, pp. 128-129.

qui ratione et intelligentia divinam bonitatem comprehenderet et comprehensam diligeret et dilectam imitaretur in quantum posset.⁶⁸

È certamente in questa prospettiva che gli chartriani – ma non solo loro⁶⁹ – ripresero e utilizzarono il tema d'ascendenza ermetica e neoplatonica dell'uomo come microcosmo all'interno del macrocosmo della creazione⁷⁰.

Tutto il sistema fisico-filosofico-teologico costruito da Guillaume de Conches, infatti, si struttura sulla relazione fra creato (macrocosmo) e creatura (microcosmo), e sulla teoria degli elementi e degli umori di origine ippocratico-galenica, che egli afferma esplicitamente di aver ripreso da Costantino l'Africano⁷¹.

Proprio il concetto di *elementum*, elaborato in maniera originale da Guillaume a partire dalla nozione ereditata dall'Antichità, costituisce uno dei più significativi esempi del suo costante sforzo di cristianizzare le teorie fisiche e mediche pagane, provando a rintracciarne i principi all'interno delle Sacre Scritture. Egli, inoltre, utilizzò questo concetto come *argumentum* atto a dare fondamento razionale, attraverso il creato e la sua natura, all'esistenza divina⁷².

Il *magister* chartriano, poi, rielaborò in chiave cristiana e teologica anche l'antica teoria medica degli umori e dei temperamenti, rendendola funzionale alla spiegazione della condizione umana conseguente il peccato originale.

Secondo Guillaume, infatti, Dio aveva assegnato esclusivamente all'uomo la *complexio* sanguigna (calda e umida), unica a possedere l'equilibrio perfetto degli elementi, creandone il corpo dal limo della terra e vivificandolo con il calore dello *spiritus*⁷³.

La teoria dei temperamenti così rielaborata da Guillaume de Conches serviva, dunque, un doppio scopo: da un lato spiegava le conseguenze fisiche del peccato originale, che aveva alterato quell'equilibrio perfetto con cui Dio aveva creato l'uomo,

⁶⁸ Ibid., p. 128 (cfr. Guillaume de Conches, *In Timeum*, in J. M. Parent, *La doctrine* cit., p. 157).

⁶⁹ Cfr. *infra*.

⁷⁰ Bernardo Silvestre, per esempio, struttura la propria *Cosmographia* in due libri, *Megacosmo* e *Microcosmo*.

⁷¹ Cfr. Guillaume de Conches, *Philosophia*, I, 20 (ed. G. Maurach, p. 26): "Elementum ergo, ut ait Constantinus in Pantegni, est simpla et minima pars alicuius corporis".

⁷² Cfr. T. Gregory, *Anima* cit., pp. 201-212; E. Maccagnolo, *Il divino* cit., pp. 54-58.

⁷³ Cfr. Guillaume de Conches, *Philosophia* I, 43 (ed. G. Maurach, p. 38): "Ex quadam vero parte, in qua elementa aequaliter convenerunt, humanum corpus factum est, et hoc est quod divina pagina dicit deum fecisse hominem ex limo terrae. Non enim credendum est animam, quae spiritus est et levis et munda, ex luto factam esse, sed a deo homini collatam, unde ait scriptura: «Formavit deus hominem ex limo terrae et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae». Unde, cum diversa animalia melancolica creata sunt et infinita flegmatica et cholericum, unus solus homo creatus est, quia (ut ait Boetius in Arithmetica) «omnis aequalitas pauca est et finita, inaequalitas numerosa et multiplex»".

Allo stesso modo, subito dopo, Guillaume spiega anche la differenza esistente fra la natura dell'uomo e quella della donna.

esponendolo alla degenerazione umorale e, dunque, fisica⁷⁴; dall'altro, essa affermava e giustificava, comunque, la supremazia della natura umana su quella delle altre creature, e la sua centralità nel *χόσμος*.

La teologia di Guillaume de Conches e della Scuola di Chartres, però, derivando essenzialmente da considerazioni di carattere fisico e contenuti chiaramente naturalistici, rischiava di rinchiudere l'uomo entro la catena di causa ed effetto, sottoponendolo esclusivamente a quella necessità rappresentata dai bisogni e della morte ineluttabile del corpo.

A salvare la teologia naturalistica del XII secolo, però, interveniva un altro importante tema della filosofia antica: il precetto delfico dello *scito te ipsum*, filtrato attraverso la sua attribuzione socratica, ripreso da San Paolo e posto da Agostino d'Ipbona al centro della propria vicenda biografico-religiosa.

Si trattava di quello stesso presupposto per cui il tradizionale monachesimo feudale aveva elaborato quella "medicina dello spirito" che, in quanto studio delle facoltà dell'anima in relazione alla possibilità di orientare l'agire umano, permettesse di liberarsi della prigione del corpo.

1.4. Lo scito te ipsum. I trattati De anima e la teologia cistercense. Guillaume de Saint-Thierry.

Se il XII secolo è stato definito l'epoca della "scoperta dell'individuo"⁷⁵ e/o della "coscienza di sé e dell'individualità"⁷⁶, lo si deve soprattutto al ruolo fondamentale svolto nella cultura dell'epoca dall'antico precetto del "conosci te stesso"⁷⁷.

La massima pagana, una volta cristianizzata, ben esprimeva l'opportunità – in certi casi considerata una vera e propria necessità – di un atto riflessivo dell'anima, che la distogliesse dalla mutabilità del mondo esteriore:

⁷⁴ Cfr. Guillaume de Conches, *Dragmaticon philosophiae* VI, 13, 2-3: "Primus enim homo inter quatuor qualitates fuit temperatus. Sed postquam amoenitate paradisi expulsus in valle lacrimarum et miseriae in labore manuum suarum coepit vesci pane, suo labore vigiliis ieiuniis cepit desiccare atque naturalis calor extingui. Similiter ex intemperie aeris, ex qualitate cibi et potus. Omnes igitur ex eo nati, utpote ex corrupto, sunt corrupti, neque postea perfecta sanitas in homine fuit inventa".

⁷⁵ Cfr. C. Morris, *The discovery* cit..

⁷⁶ Cfr. J. F. Benton, *Consciousness of self and perceptions of individuality*, in R. L. BENSON-G. CONSTABLE (a cura di), *Renaissance and renewal* cit., pp. 263-295.

⁷⁷ Per una dettagliata storia dell'adagio *scito te ipsum*, cfr. P. Courcelle, *Connais-toi toi-même. De Socrate à Saint Bernard*, 3 voll., Paris, 1974; R. M. Ilgner, "Scito te ipsum – Ethica nostra". *Sur les origines et la signification des titres de l'éthique d'Abélard*, in J. Jolivet-H. Habrias (a cura di), *Pierre Abélard. Colloque international de Nantes*, Rennes, 2003, pp. 389-406, pp. 395-402.

Cuius erroris maxima causa est, quod homo sibi ipse est incognitus. Qui tamen ut se noscat, magna opus habet consuetudine recedendi a sensibus, et animum in seipsum colligendi atque in seipso retinendi. Quod ii tantum assequuntur, qui plagas quasdam opinionum, quas vitae quotidianae cursus infligit, aut solitudine inurunt, aut liberalibus medicant disciplinis. Ita enim animus sibi redditus, quae sit pulchritudo universitatis intellegit; quae profecto ab uno cognominata est. Idcircoque illam videre non licet animae quae in multa procedit, sectaturque aviditate pauperiem, quam nescit sola segregatione multitudinis posse vitari. Multitudinem autem non hominum dico, sed omnium quae sensus attingit. Nec mirere quod eo egestatem patitur magis, quo magis appetit plura complecti⁷⁸.

L'interpretazione agostiniana – che esercita un influsso fondamentale nella ricezione dell'adagio da parte dei teologi del XII secolo – essenzialmente si risolve nella consapevolezza che il percorso dell'uomo verso Dio procede attraverso quella conoscenza di sé, che permette di riscoprire l'immagine e la somiglianza originarie con il Creatore, macchiate con il peccato originale⁷⁹.

Agostino, allora, riconosce nell'uomo una “copia” della Trinità divina, associandone le persone alle tre facoltà dell'anima: la memoria, corrispondente al Padre; la ragione, al Figlio; e la volontà allo Spirito Santo⁸⁰.

L'impostazione agostiniana della psicologia platonica, quindi, aveva caratterizzato quella “medicina dell'anima” di tradizione monastica, in cui l'impulso gnoseologico suggerito dall'adagio si caricava di finalità morali ed escatologiche: l'attenzione rivolta alle facoltà dell'anima, infatti, era mirata a comprendere in che modo essa condizionasse e dettasse il valore dell'agire umano.

⁷⁸ Agostino d'Ippona, *De ordine* I, 1, 3-2, 3 (cfr. Boezio, *Consolatio philosophiae* I, 6, 14-18).

⁷⁹ Nella patristica occidentale, l'immagine era considerata espressione della dimensione ontologica del legame tra l'uomo e Dio, mentre la somiglianza ne traduceva la dimensione assiologica. Nell'immagine, infatti, l'uomo è espressione di Dio in quanto creatura spirituale e razionale; la somiglianza, invece, esprime la partecipazione volontaria alla realtà divina. Ne risulta, dunque, che i concetti di immagine e somiglianza non sono identici, ma assumono il loro significato effettivo solo in relazione l'uno con l'altro. Se ne deducono due modalità di partecipazione della creatura in Dio: una forma originale secondo l'immagine, e una forma intesa come vicinanza personale con Dio secondo la somiglianza. L'immagine, dunque, procede dal modello; ma proprio in virtù del suo essere *imago*, non potrà mai equipararlo (solo la relazione fra le persone divine della Trinità presenta identità di sostanza, per cui è possibile affermare che il Figlio è immagine consustanziale del Padre). L'uomo, infatti, non è che una *imago ad imaginem*, un'immagine “che tende” all'immagine, in cui la preposizione *ad* contiene il tipo di relazione che lo lega al modello; e che corrisponde alla tendenza naturale dell'uomo verso Dio, sua origine. Tale tensione, però, non è che “potenzialità partecipativa”, e non “partecipazione in atto”. Solo la grazia, desiderata e ricercata attraverso un impegno volontario dell'individuo, può trasformare la partecipazione “virtuale” nella realtà della *beatitudo* (cfr. D. Boquet, *L'ordre de l'affect* cit., pp. 120-122).

Per un'analisi dettagliata di questo importantissimo aspetto della teologia del XII secolo, cfr. R. Javelet, *Image et ressemblance au douzième siècle*, II voll., Paris, 1967.

⁸⁰ Cfr. Agostino d'Ippona, *De trinitate* X.

Nel XII secolo, furono soprattutto i monaci cistercensi che, come testimoniato dalla quantità di trattati *de anima* da essi composti, focalizzarono la loro ricerca e riflessione teologica in tal senso⁸¹.

Partendo dal presupposto che, per l'uomo, è impossibile indagare e comprendere razionalmente il mistero dell'esistenza e della natura divine – che devono essere accettate con la fede –, i monaci bianchi ritennero, al contrario, doveroso svelare quello della natura umana⁸².

Ne risultò un'antropologia “speculativa” che, alla tradizionale psicologia platonica – nella sua sistemazione calcidiano-agostiniano-boeziana – cercava di integrare le conoscenze fisiologiche e mediche dell'Antichità, recuperate attraverso le nuove traduzioni latine di cui si è parlato⁸³.

I presupposti, per certi versi contraddittori, su cui si fondava l'idea cistercense di natura umana erano: la netta e irrefutabile differenza ontologica fra corpo e anima⁸⁴;

⁸¹ Cfr. G. Webb, *An introduction to the cistercian De anima*, London, 1962, p. 4: “One of the common preoccupations of the [cistercian] school is an interest in the soul for its own sake, revealed by a striking number of treatises called *De anima*, or some similar name. [...] They make much of the motto «Know thyself», since self-knowledge is the basis of all virtue, as St Benedict explained in the seventh chapter of his Rule. A monk must aim at achieving the knowledge that makes him esteem himself for what he is. Not only must be able to accept the truth about himself from the lips of others, but he must realise and acknowledge that what they say is true”.

L'esperienza teologica cistercense non si presenta unanime e non si può definire una “scuola” in senso stretto. Tuttavia, sia sul piano spirituale che su quello concettuale, i singoli teologi presentano una coerenza e un'organicità effettive, fondate sulla consapevolezza che la natura peccaminosa dell'uomo può sperare di riavvicinarsi a Dio esclusivamente mediante la forza dell'*affectus animae* (cfr. D. Boquet, *L'ordre de l'affect* cit., p. 117). I cistercensi assegnano all'*affectus/voluntas* un ruolo assolutamente centrale nell'intelligibilità della personalità psicologica. L'istanza affettiva, infatti, non è solo il centro dinamico dell'essere individuale, ma anche il “nodo dialettico” e il “motore spirituale” attraverso cui viene condotta la *queste* della salvezza. Proprio per questa ragione, l'istanza principale che muove la riforma cistercense sul piano spirituale – come appare evidente dal titolo del “manifesto” del nuovo ordine, la *Carta caritatis* – è quella di definire le basi di una “scuola dell'amore divino”. Per i monaci bianchi, infatti, la scienza divina, l'intelligenza del mondo e la creazione dell'uomo si rivelano interamente in questa grande forza che attraversa l'essere: l'amore (cfr. *ibid.*, pp. 194-195).

⁸² Emblematico di questa prospettiva è, per esempio, il costante riferimento allo *speculum* (si pensi, ad esempio, allo *Speculum fidei* di Guillaume de Saint-Thierry, o allo *Speculum caritatis* di Aelred de Rievaulx) – ispirato ad un passo paolino (Prima Lettera ai Corinzi, 13, 12: “Adesso vediamo attraverso uno specchio e attraverso un enigma”) e filtrato dall'interpretazione agostiniana (cfr. Agostino d'Ippona, *De trinitate* XV, 8-9 e 23, 44-25, 44) –, che afferma che partendo dalla “riflessione” su sé, l'uomo deve trascendersi, per giungere ad una visione indiretta di quel mistero che sono le realtà superiori (cfr. D. Boquet, *L'ordre de l'affect* cit., p. 196).

⁸³ Cfr. *supra*.

⁸⁴ Il corpo è composto dai quattro elementi della materia; ragion per cui è localizzato e definibile per le sue quantità e le sue qualità; e destinato alla morte. L'anima, al contrario, è una sostanza semplice, immateriale e immortale. Essa non è localizzabile *a fortiori* nel corpo: essa agisce nel corpo non localmente ma essenzialmente. Essa non possiede quantità, ma soltanto qualità; non è sottoposta alle variazioni dello spazio, ma lo è a quelle del tempo. La sua immortalità, inoltre, deriva solo dalla grazia per la sua partecipazione in Dio. Ne deriva che il corpo è una vera e propria limitazione all'anima.

Con una certa evidenza, i monaci bianchi derivano da Aristotele (*De anima*) il principio secondo cui l'anima si esprime nel corpo attraverso tre funzioni essenziali del vivificare, del sensibilizzare, e del

l'ineluttabilità e essenzialità della loro congiunzione – riconosciuta come *unitas naturalis* – nell'essere umano, confermata dal messaggio salvifico portato dal Cristo, fondato proprio sul riscatto della carne dalla morte e dal peccato⁸⁵.

È proprio a partire da questa dialettica insita nella natura umana, dunque, che essi ritenevano che la strada verso la salvezza dovesse passare attraverso la conoscenza della carne e dei suoi disordini⁸⁶.

La varietà delle soluzioni proposte dai diversi teologi cistercensi (articolazione tra una fisica del corpo e una fisica dell'anima, unione dell'essere intorno alla nozione di principio vitale, teoria dell'elemento intermedio, analogia formale, funzioni dell'anima all'interno del corpo), sottolineano la difficoltà di pervenire a una conclusione soddisfacente e priva di contraddizione, e testimoniano il sostanziale perdurare del tradizionale dualismo – metafisico e ascetico – monastico⁸⁷.

La mancata sintesi e unificazione delle nozioni patristiche e medico-filosofiche, d'altronde, rispecchiava la naturale difficoltà a sintetizzare e rendere omogenee nozioni antropologiche appartenenti a tradizioni spesso divergenti – quando non apertamente in disaccordo tra loro – che spesso utilizzavano i medesimi termini per indicare facoltà e funzioni tra loro diverse⁸⁸.

riflettere (cfr. Bernard de Clairvaux, *Sermones de diversis* LXXXIV, 1: “Habet quippe anima tria facere in corpore: vivificare, sensificare, regere”). Si tratta, però, di reminescenze parziali e indirette dello Stagirita: essi, per esempio, rifiutano di considerare – alla stregua di Agostino – l'anima come la forma (ἐντελέχεια) del corpo (cfr. D. Boquet, *L'ordre de l'affect* cit., p. 143).

⁸⁵ È attraverso la teoria dell'immaginazione che i teologi cistercensi spiegarono, a vario titolo, la connessione tra corpo e anima, individuando anche quella linea di confine in cui il corpo può prendere il sopravvento sull'anima e l'anima sul corpo (cfr. Isaac de Stella, *Epistola de anima*, in P. L. CXCIV, col. 1881: “Imaginatio autem ea vis animae est, quae rerum corporearum percipit formas, sed absentes. Sensus vera corpora per praesentes ipsorum qualitates veras percipit, varie, ut dictum est, varias: imaginatio vero ipsorum verorum tantum similitudines et imagines, unde imaginatio nominatur: quae cum non sint vera corpora, nec verae corporum qualitate, elongatio quaedam et evaporatio a corporeis est imaginatio, nec tamen ad incorporeum perventio, extremi spiritus corporei conatus, sed non ad incorporeum perventus. Impossibile etenim est, quod corpus est, in spiritum attenuari, vel quod spiritus est in corpus incrassari. Omne enim quod natum ex carne, semper per naturam et essentiam caro est; et quod natum est ex spiritu, similiter spiritus est. Sunt tamen utriusque quaedam similia, corporis videlicet supremum, et spiritus infimum, in quibus sine naturam confusione, personali tamen unione, facile neci possunt. Similia enim gaudent similibus, et facile cohaerent annexione, quae non resiliunt dissimilitudine. Itaque quod vere spiritus est, et non corpus, et caro quae vere corpus est, et non spiritus, facile et convenienter uniuntur in suis extremitatibus, id est phantastico animae; quod fere corpus est, et sensualitate carnis, quae fere spiritus est”). Cfr. G. Webb, *An introduction to the cistercian* De anima, London, 1962.

⁸⁶ Così come la conseguenziale accettazione della scienza naturale esclusivamente in funzione della conoscenza dell'ordine divino, e la sua condanna se concepita come fine a se stessa.

⁸⁷ Cfr. D. Boquet, *L'ordre de l'affect* cit., p. 145.

⁸⁸ Gli stessi Padri della Chiesa si erano trovati a dover affrontare il gravoso problema di chiarire e sintetizzare nozioni antropologiche che, già nella tradizione greca più antica, presentavano numerose incongruenze e contraddizioni (cfr. R. B. Onians, *Le origini del pensiero europeo*, Milano, 2006). Nella resa in latino di questa antropologia, poi, la confusione si complicò ulteriormente a causa dell'assenza di un lessico adeguato alla resa di tali aspetti della cultura greca.

Emblematiche della teologia e dell'antropologia cistercensi sono, certamente, la personalità e l'opera di Guillaume de Saint-Thierry.

Sebbene egli non possedesse la forza dottrina di Bernard de Clairvaux⁸⁹ – il vero e proprio ispiratore e artefice della riforma cistercense, di cui Guillaume fu intimo amico e primo biografo –, tuttavia il suo pensiero si presenta più programmatico e organizzato in senso filosofico e dialettico, probabilmente anche in virtù della sua giovanile frequentazione delle scuole cattedrali⁹⁰.

La posizione che Guillaume occupa nel panorama della teologia del XII secolo è estremamente importante, particolare ed originale. Egli, infatti, risultò essere uno dei migliori teologi della sua generazione, e autore di scritti che conobbero un'ampia e rapida diffusione.

Avversario agguerrito dei mutamenti in ambito teologico, pur tuttavia egli si dimostrò un vero e proprio innovatore, contribuendo in modo rilevante alla riscoperta della patristica “dimenticata”, soprattutto quella greca; che egli indicò come *oriental lumen*⁹¹.

In questo notevolissimo impegno, egli dimostrò le stesse preoccupazioni e intuizioni “codificate” da Abelardo nel *Sic et non*; di cui, nondimeno, nel 1138, denunciò la “mostruosità” alle autorità ecclesiastiche.

Certamente, fra le opere che meglio illustrano la (quanto meno apparente) contraddittorietà della personalità di Guillaume, e che, allo stesso tempo, esemplificano l'articolarsi della ricerca teologica cistercense, vi è il trattato *De natura corporis et animae*. Il quale rappresenta, forse, il primo vero tentativo di integrare le nozioni fisiologiche e mediche dell'Antichità, all'interno della tradizione monastica.

È lo stesso Guillaume a spiegare le ragioni e il metodo del proprio “progetto” all'inizio della *Epistola ad fratres de Monte Dei*:

Est etiam aliud opusculum nostrum De natura animae, scriptum sub nomine Iohannis ad Theophilum, cui ut de toto homine, quasi enim congruere videbatur, aliquid perstringerem, praemisi etiam De natura corporis, hoc ex eorum qui corporibus medentur, illud autem ex eorum cui curandis animabus invigilant libris decerpens.⁹²

⁸⁹ Cfr. *infra*.

⁹⁰ Cfr. D. Boquet, *L'ordre de l'affect* cit., p. 120.

Guillaume frequentò certamente la scuola della cattedrale di Reims; e, forse, quella di Laon, dove è stato supposto che abbia anche potuto conoscere, frequentare e ammirare Abelardo (cfr. J.-M. Déchanet, *L'amitié d'Abélard et de Guillaume de Saint-Thierry*, in *Revue d'histoire ecclésiastique*, XXXV, 1939, pp. 761-774; M.-M. Davy, *Un traité de la vie solitaire*, Paris, 1946, p. 17, n. 1), salvo poi diventarne uno dei principali oppositori.

⁹¹ Cfr. J.-M. Déchanet, *Guillaume de Saint-Thierry: aux sources d'une pensée*, Paris, 1978.

⁹² Guillaume de Saint-Thierry, *Lettre aux Frères de Mont-Dieu*, éd. par J. Déchanet, Paris, 2004, p. 138.

Come si vede, l'abate cistercense ritiene opportuno (*quasi enim congruere videbatur*) integrare a un trattato *de anima* precedentemente scritto e perfettamente coerente con la tradizione monastica della "medicina dell'anima" (*ex eorum qui curandis animabus invigilant libris decerpens*), uno *De natura corporis* "desunto" dai "libri che si occupano delle malattie corporali" (*ex eorum qui corporibus medentur*), così da poter realizzare un discorso esaustivo sull'uomo (*ut de toto homine*).

Che l'intento di Guillaume non sia la vana curiosità di realizzare una descrizione naturalistica dell'uomo, è testimoniato dalle parole del prologo; che si apre con l'invito allo *scito te ipsum*, ripreso dalla tradizione ermeneutica del *Cantica canticorum* (1, 7), risalente ad Origene:

Fertur celebre apud Graecos delphici Apollonis responsum: homo, scito te ipsum. Hoc et Salomon, immo Christus in Canticis: *Si non, inquit, cognoveris te, egredere*.⁹³

Guillaume, partendo dal "conosci te stesso", sottolinea come il sapere sull'uomo sia un processo, nel contempo, epistemologico e ascetico. È necessario, infatti, che la ragione, nella sua indagine interiore ed esteriore dell'uomo – riconosciuto come microcosmo (*microcosmon nostrum, id est minorem mundum*), corrispettivo di un macrocosmo – sia coadiuvata dalla grazia divina, onde evitare di disperdersi nel mondo anziché elevarsi a Dio:

Qui enim non immoratur in esi quae sua sunt per sapientiae contemplationem, egreditur necessario in aliena per curiositatis vanitatem. Quapropter, cum omni homini qui capax est rationis vix suus sufficiat sensus nisi adiutus a gratia ut sciat se ipsum, cum tamen hoc nihil ei conferat nisi ex hoc quod ipse est, ascendat ad eum a quo ipse est et qui est super ipsum, miserrime errat ed desipit qui extra se in alienis intellectum suum dispergit, cui natura, immo autor naturae Deus, tantum intra se indixit operationis negotium.

Ut igitur microcosmon nostrum, id est minorem mundum, hominem scilicet, ex aliqua parte intus perscrutemur et foris, id est anima et corpore, ut per visibilia vel sensibilia nostra intellecta ad visibilium et invisibilium omnium surgamus autorem primum aliqua discutiamus de corporis natura, deinde de his quae sunt animae.⁹⁴

Il prologo, infine, si conclude annunciando la struttura bipartita del trattato, in cui il primo libro contiene le conoscenze fisiche sul corpo umano ricavate dai testi dei filosofi e dei medici; mentre il secondo quelle sull'anima professate dai Padri della Chiesa⁹⁵.

⁹³ Guillaume de Saint-Thierry, *De natura corporis et animae*, éd. par M. Lemoine, Paris, 1988, p. 65.

⁹⁴ Guillaume de Saint-Thierry, *De natura corporis et animae*, pp. 65-67.

⁹⁵ Cfr. Guillaume de Saint-Thierry, *De natura corporis et animae*, op. cit., p. 69: "Scias autem quae legis non mea esse, sed ex parte philosophorum vel physicorum, ex parte vero ecclesiasticorum doctorum, nec tantum eorum sensa, sed ipsa eorum sicut ab eis edita sunt dicta vel scripta, quae excerpta ex eorum libris hic in unum conguessi".

Molto significativamente, Guillaume avrebbe avuto una conoscenza diretta delle sue fonti mediche. La qual cosa evidenzerebbe, così, l'importanza e la diffusione che dovevano aver assunto, già nella prima metà del XII secolo, le nuove traduzioni latine provenienti dalla tradizione greco-araba⁹⁶.

1.5. Il ruolo della medicina e la "malattia d'amore".

Come si è già accennato⁹⁷, il ruolo svolto dalla Scuola di Salerno, in generale, e da Costantino l'Africano, in particolare, in quella "rivoluzione" culturale che è il Rinascimento del XII secolo può considerarsi "avanguardistico": le traduzioni dall'arabo al latino del medico convertito, infatti, rappresentarono una vera e propria cesura e un decisivo punto di svolta nella storia della medicina e della fisiologia nell'Europa cristiana⁹⁸.

A partire dalla fine dell'XI secolo, infatti, si venne a costituire una coerente scienza medica che, organizzandosi sempre più come una vera e propria disciplina sul modello delle tradizionali arti liberali, finì per svolgere un ruolo decisivo nella fondazione delle prime università all'inizio del XIII secolo.

Oltre a fornire, come si è appena visto, dei nuovi elementi alla tradizionale medicina monastica – che considerava la malattia una condizione "naturale" dell'uomo dovuta al peccato originale –, essa propose una diversa prospettiva sui bisogni del corpo, così da delineare un approccio e un percorso laico e mondano al benessere generale dell'uomo.

Le fonti riconosciute sarebbero: per il Libro I, estratti dal *Liber Pantegni* di 'Alī Ibn al 'Abbas (tradotto da Costantino l'Africano), citazioni da Nemesio di Emesa (nella traduzione di Alfano di Salerno), dall'*Isagoge* di Iohannitius (Hunayn ibn Ishaq, anch'esso tradotto da Costantino l'Africano), Agostino d'Ippona e Vitruvio. Per il Libro II, invece, il *De imagine* di Gregorio di Nissa (nella traduzione di Giovanni Scoto Eriugena), il *De statu animae* di Claudiano Mamerto e il *De quantitate animae* di Agostino d'Ippona, citazioni dalla Bibbia, Plinio il Vecchio, sant'Ambrogio e Cassiodoro (cfr. *ibid.*, p. 10).

⁹⁶ Cfr. *ibid.*, p. 30: "Guillaume a eu connaissance de l'œuvre de Constantin l'Africain, non par le milieu des écoles, mais par la diffusion, qui s'opérait tout naturellement dans le monde monastique, des écrits du moine du Mont-Cassin. Il ne pouvait lui échapper que, malgré leur origine immédiate, ces ouvrages médicaux nourris de science grecque et arabe ouvraient la voie à des spéculations «physiciennes» portant cette fois, non sur la théologie trinitaire ou la définition de la Foi, mais sur l'homme et son âme. C'est à l'usage de ses seuls moines, sans désir de descendre à nouveau dans l'arène, que Guillaume construit un garde-fou. Son entreprise est parallèle à celles des naturalistes comme Guillaume de Conches; elle repose en partie sur les mêmes bases, mais elle les ignore: d'où l'absence, signalée plus haut, de références à des textes contemporaines; d'où, aussi, la postérité strictement monastique de l'œuvre".

⁹⁷ Cfr. *supra*.

⁹⁸ Cfr. D. Jacquart, *Sexualité et maladie durant le haut Moyen Âge*, in *Comportamenti e immaginario della sessualità nell'altro Medioevo*, Spoleto, 2006, pp. 323-346, p. 326.

Tra gli argomenti medici che più si diffusero nel corso del XII e del XIII secolo, e che si presenta meritevole di particolare attenzione in virtù del rilevante influsso esercitato sulla cultura dell'epoca, spicca senza dubbio la "malattia d'amore".

Il primo a parlare dell'amore come di una vera e propria malattia sembra essere stato Galeno: il suo "referto" sulla patologia della moglie di Iustus costituisce il più antico resoconto sulle risposte somatiche e psicologiche di una donna all'amore⁹⁹.

Si deve, però, aspettare il IV secolo per averne una vera e propria descrizione medica: è il bizantino Oribasius, medico di Giuliano l'Apostata, che nel suo *Synopsis* (o *Conspectus ad Eustathum*), dedica il nono capitolo dell'ottavo libro (quello consacrato alle malattie nervose) alla patologia d'amore.

Fatta eccezione per questo capitolo sull'amore come malattia in sé, per il resto esso viene considerato generalmente uno dei tanti disturbi nervosi e mentali provocati dalla bile nera (quali *melancholia*, *phrenesis*, *mania*), di cui condivide sintomi e rimedi terapeutici.

Nella sua traduzione latina del V secolo del trattato medico greco di Soranus di Efeso¹⁰⁰, Caelius Aurelianus, infatti, non parla di malattia d'amore, quanto di una variante di *mania*, che definisce *eroticon*, discussa già da Platone nel *Fedro*. Essa poteva essere causata da un eccesso d'amore (*amor nimia*) o da filtri magici preparati appositamente per far innamorare le persone (*pota medicamina, vel magis ea quae amorem facere videantur, a Graecis philtropota appellata*)¹⁰¹.

Dal testo di Caelius Aurelianus, troppo "ingombrante" per un uso pratico, vennero ricavati due diversi prontuari (in cui vennero anche espunti tutti gli aspetti esclusivamente teorici del trattato originario): l'*Aurelius de acutis passionibus* e l'*Esculapius de chronicis passionibus*. Essi ebbero entrambi (in modo diverso) vasta diffusione lungo tutto il corso del Medioevo: l'*Esculapius*, per esempio, costituì il testo medico di riferimento di Isidoro di Siviglia per la compilazione del *Liber IV* (quello dedicato alla medicina) delle *Etymologiae*.

Al contrario di Isidoro, il suo contemporaneo Paolo di Egina nel suo compendio di medicina greca (tradotto in latino nel X secolo), fornì un resoconto dettagliato dell'amore come patologia.

⁹⁹ Cfr. M.F. Wack, *Lovesickness in the Middle Ages*, Philadelphia, 1990, p. 7.

¹⁰⁰ In realtà, "réduire [...] le traité des *Maladies aiguës* et des *Maladies chroniques* à n'être qu'une traduction de l'ouvrage homonyme de Soran qui ne nous a pas été conservé (*Περὶ ὀξείων καὶ χρόιων παθῶν*) représente une simplification réductrice entraînant une vision tronquée et en partie illusoire de l'histoire de la médecine antique" (P. Mudry, *Caelius Aurelianus ou l'anti-Romain: un aspect particulier de traité des Maladies aiguës et des Maladies chroniques*, in *Maladie et maladies dans les textes latins antiques et médiévaux*, Bruxelles, 1998, pp. 313-329, p. 313). Per la notevole importanza del trattato di Caelius Aurelianus nella storia della medicina, cfr. J. Pigeaud, *Pro Caelio Aureliano*, in *Médecins et médecine dans l'Antiquité*, Saint-Etienne, 1982, pp. 105-117.

¹⁰¹ Cfr. Caelius Aurelianus, *Tardarum Passionum*, I, V, 144-147; in ID., *On acute diseases and on chronic diseases*, ed. and trans. by I. E. DRABKIN, Chicago, 1950, pp. 534-536.

Ma è solo nella seconda metà dell'XI secolo, che la malattia d'amore fa la sua comparsa a pieno titolo nell'Europa cristiana attraverso il *Viaticum* di Costantino l'Africano, adattamento e traduzione latina del manuale medico arabo da viaggio *Kitab zad al-musafir wa-qut al-hadir* di Abu Ja'far Ahmad ibn Ibrahim ibn abi Khalid al-Jazzar.

Il trattato è diviso in sette libri, con le malattie organizzate *a capite ad calcem*. L'amor-passione (*'ishk*) è trattato nel ventesimo capitolo del primo libro, immediatamente preceduto dall'insonnia, dalla *mania*, dall'ubriachezza, e seguita dallo starnutire, dall'epilessia e dall'apoplessia.

Le fonti di Ibn al-Jazzar sull'*'ishk* sono Galeno, Zenone, al-Kindi e Rufo di Efeso. Sebbene il medico arabo sottolinei la stretta interdipendenza tra la malattia d'amore e la malinconia (così come fatto da al-Razi, 'Ali ibn al-'Abbas e Avicenna), allo stesso tempo le considera due patologie differenti e autonome tra loro (alla stregua di Oribasius e Paolo di Egina).

L'uso del termine *'ishk* nella cultura arabo-islamica si riferisce al desiderio irresistibile di possedere un oggetto o un essere amato; esso suggerisce, dunque, in chi lo sperimenta una mancanza, una voglia, che deve essere colmata ad ogni costo per raggiungere la soddisfazione e la perfezione. Per questo suo anelito ininterrotto, dunque, l'*'ishk* implica diversi gradi progressivi e, come aspirazione verso la bellezza assoluta, diventa tensione appassionante verso Dio¹⁰².

Al-Jazzar sottolinea l'importanza dell'affinità tra anime nell'insorgere dell'*'ishk*: “quando un'anima vede dentro di sé una forma consimile, essa diventa pazza in vista del soddisfacimento del proprio desiderio”¹⁰³. Nel contempo, dunque, il termine *'ishk* veniva utilizzato sia per indicare l'amore orientato verso il divino, sia per descrivere l'amor-passione, “uno stato di prostrazione spirituale verso una figura femminile idealizzata, in cui si cristallizzano i sentimenti cortesi di un'anima infervorata”¹⁰⁴. Per questo stesso motivo, il termine si trova impiegato in molteplici ambiti della cultura arabo-islamica: letteratura, teologia, giurisprudenza, filosofia, medicina. Nella letteratura morale, poi, l'*'ishk* veniva spesso contrapposto a un'altra forma di amore, il *mahabba*; in questo modo, si sottolineava come il primo termine costituisse un eccesso dannoso rispetto alle accettabili emozioni umane, e come – definito come malattia – esso potesse “esentare” il malato dalla responsabilità del proprio comportamento¹⁰⁵.

Nel *Viaticum* di Costantino l'Africano, il capitolo sull'*amor qui et eros dicitur* segue fedelmente la struttura della propria fonte araba, aprendosi con una definizione dell'amore, proseguendo con le sue cause, sintomi e cure. Costantino abbrevia la

¹⁰² cfr. M. F. Wack, *Lovesickness* cit., p. 35.

¹⁰³ cfr. *ibid.*, p. 36.

¹⁰⁴ cfr. *ibid.*, p. 37.

¹⁰⁵ H. H. Biesterfeldt-D. Gutas, *The malady of love*, in *Journal of the American Oriental Society*, 104, 1984, pp. 21-55: pp. 22-23.

definizione originaria dell'amore, così come la rassegna degli oggetti potenziali dell'amore stesso. Inoltre, taglia i riferimenti alla medicina araba, privilegiando i rimandi a Galeno e Rufo. Infine, omette la parte conclusiva, in cui la fonte araba precisava che tipo di basilico utilizzare come rimedio e presentava un'invocazione finale ad Allah.

Il risultato più significativo della "riduzione" di Costantino è trasformare la malattia d'amore in un disturbo della sessualità – mentre nella medicina greca e araba erano implicati anche l'amore eccessivo verso gli oggetti e quello per gli animali¹⁰⁶.

La causa principale della malattia d'amore è individuata da Costantino in un eccesso di umore (bile nera), che necessita di essere espulso. Per cui egli suggerisce il medesimo rimedio proposto da Rufo di Efeso: la copulazione. L'origine della patologia, però, può anche essere dovuta alla percezione – da parte dell'anima – di una forma di particolare bellezza; caso in cui, la stessa anima diventa pazza di desiderio, e disposta a tutto pur di appagarlo.

Mente e corpo, dunque, si presentano fortemente interconnesse; e il bilanciamento tra le cause psicologiche e somatiche si riflette anche nella sintomatologia e nella terapia. Quello di Costantino si offre come un vero e proprio "materialismo medico", fondato sul precetto galenico secondo cui "il comportamento umano dipende dalla costituzione e disposizione somatica"¹⁰⁷.

La parte più lunga del capitolo è quella relativa alla terapia. La quale, in relazione alla dualità – fisica e psichica – della causa della malattia, si indirizza sia al corpo che all'anima. Il coito terapeutico, come si è detto, è riconosciuto come molto importante: non solo serve a ristabilire l'equilibrio umorale, ma permette anche di eliminare le idee fisse, le ossessioni¹⁰⁸.

Il vivo interesse suscitato dalla malattia d'amore nei letterati della fine dell'XI e dell'inizio del XII secolo sembra essere testimoniato anche dalla circolazione nell'Europa cristiana di un'altra traduzione del capitolo di al-Jazzar sull'*'ishk*. Si tratta del *Liber de heros morbo*, attribuito a Johannes Afflacijs, discepolo dello stesso Costantino¹⁰⁹.

L'intento di questo trattatello sembra essere quello di fornire innanzitutto delle delucidazioni sul testo tradotto da Costantino, il cui latino risulta spesso confuso. Tre sono gli elementi che portano a questa conclusione: 1) il fatto che si tratti di una nuova traduzione direttamente dall'arabo; 2) la rivisitazione di alcuni dei passaggi più problematici del *Viaticum*, con l'intenzione di proporre una versione parafrasata più facilmente comprensibile, piuttosto che una traduzione letterale; 3) la definizione della

¹⁰⁶ M. F. Wack, *Lovesickness* cit., p. 38.

¹⁰⁷ Cfr. *ibid.*, p. 39.

¹⁰⁸ Cfr. *ibid.*, p. 41.

¹⁰⁹ Cfr. M. F. Wack, *The Liber de heros morbo of Johannes Afflacijs and its implications for Medieval love conventions*, in *Speculum*, 62, 1987, pp. 324-344.

malattia come di *morbus heros* e l'impiego di *heroicus* come aggettivo correlato, al posto dei costantiniani *eros* ed *eriosus*¹¹⁰.

È soprattutto quest'ultimo dato a suscitare parecchio interesse: l'aggettivo *heroicus*, infatti, era stato fino a quel momento impiegato solo in relazione all'eroe, al nobile e al gentiluomo¹¹¹. Che l'associazione tra nobiltà e passione amorosa sia coscientemente voluta sarebbe dimostrato anche da un'altra importante differenza con il *Viaticum*: mentre Costantino l'Africano distingueva tra la fedeltà – come forma estrema di affezione – e l'eros – come forma estrema di piacere¹¹² –, nel *Liber de heros morbo* questa distinzione qualitativa si perde, e l'attenzione viene posta sull'oggetto dell'amore: “come la fedeltà è una forma immoderata d'amore per un signore, così l'*heros* è un amore immoderato di ciò che si possiede (sessualmente)”¹¹³.

Questa traduzione dell'*'ishk* della cultura arabo-islamica, nell'*heros* del *Liber* attribuito a Johannes Afflacijs – e che costituisce la prima attestazione di un parallelismo tra la fedeltà a un signore e la passione amorosa, tra il servizio feudale e il servizio d'amore – uno dei fulcri del simbolismo della *fin'amors* – avvenuta alla fine dell'XI secolo, potrebbe indicare un punto di svolta decisivo nel processo di nobilitazione dell'amor passione, che sfocia e culmina nella letteratura cortese del XII secolo¹¹⁴.

Quello che colpisce è il pressoché assoluto silenzio dei *Practicas* medici a proposito del *morbus heros* per quasi tutto il corso del XII secolo; silenzio dovuto, molto

¹¹⁰ Cfr. *ibid.*, p. 332.

¹¹¹ L'uso del sostantivo *heros* (< lat. HERUS) col significato di “signore” è stato studiato in R. E. Latham, *Revised Medieval Latin word list from British and Irish sources*, London, 1965 (che data questo uso intorno al 1170; mentre *heroicus* viene datato molto più indietro, intorno al 550); in J. F. Niermeyer, *Mediae latinitatis lexicon minus*, Leiden, 1976 (in cui si sottolinea l'influsso del franciano *heros*, risalente all'incirca al X secolo); in Charles DuCange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, Paris, 1844); e in Laurence Diefenbach, *Glossarium Latino-Germanicum mediae et infimae aetatis*, Frankfurt, 1857. Anche nel *Chronicon Salernitanum* del X secolo (ed. Georg Pertz, 1839) si ritrova l'uso di *heros* con questa accezione (cfr. M. F. Wack, *The Liber* cit., p. 336, n. 19).

Con una certa evidenza, è proprio questa presunta origine etimologica del termine *heros* a costituire il punto di partenza della “connotazione sociale” della malattia d'amore che sarà riconosciuta da tutti i medici a partire dal XIII secolo; e che costituisce un fenomeno culturale proprio dell'Europa cristiana. Se, infatti, nella tradizione classica greca, il temperamento malinconico veniva spesso associato alla nobiltà d'animo (basta prendere come esempio il *Problema XXX* dello Pseudo Aristotele, in cui si sottolinea come filosofi, poeti e politici autori di grandi imprese siano predisposti a soffrire malattie causate dalla bile nera), è anche vero che le fonti medico-filosofiche arabe non presentavano alcuna associazione tra classe sociale e patologia.

¹¹² Cfr. Costantino l'Africano, *Viaticum* I, 20, 5-7 (in M. F. Wack, *Lovesickness* cit., p. 186): “Sicut autem fidelitas est dilectionis ultimitas, ita et heros delectationis quedam est extremitas”.

¹¹³ Cfr. Johannes Afflacijs, *Liber de heros morbo*, 5-6 (in M. F. Wack, *The Liber* cit., p. 327): “Sicut enim fidelitas est immoderatus amor erga dominos, ita et heros amor est immoderatus erga habendos”.

¹¹⁴ “Whatever its origin, does the translation of *'ishk* as *heros* testify to a nascent concept of love as a «noble passion»?” (M. F. Wack, *Lovesickness* cit., p. 47).

probabilmente, al fatto che tale patologia continua ad essere considerata una conseguenza della *melancholia*, o una forma di *mania*¹¹⁵.

A partire dalla fine del XII secolo, però, il discorso scientifico sulla malattia d'amore riprende con un certo vigore; e iniziano a comparire una serie di veri e propri trattati monografici sull'argomento. Uno dei più importanti è certamente quello di Gerard de Berry¹¹⁶, redatto sotto forma di *Glosule super Viaticum* di Costantino l'Africano¹¹⁷.

L'impostazione di questo trattato¹¹⁸, di per sé, conferma come il vivo interesse per questo argomento medico richiedesse un ampliamento e un approfondimento del capitolo sull'amore contenuto nel testo di Costantino.

Quello che si evince immediatamente dal prologo delle *Glosule* è la preoccupazione del medico per la formulazione di un discorso che sia veramente scientifico sulla malattia. Per far ciò, Gerard utilizza due delle più importanti opere di Avicenna, tradotte in latino nella seconda metà del XII secolo: il *Canon medicinae* – da cui attinge la definizione della malattia, e alcuni dei sintomi e delle cure –, e il *Liber de anima* – che impiega per correlare tra loro stati mentali e psicologici, e condizioni fisiche del malato¹¹⁹.

Parafrasando la definizione di Avicenna, dunque, l'amore è descritto come una "preoccupazione malinconica"; è simile alla malinconia perché tutta l'intenzione e il pensiero, coadiuvati dal desiderio, si fissano sulla bellezza di una forma o di una figura:

Amor qui heros dicitur. Hec passio dicitur apud auctores sollicitudo melancolica. Est enim plurimum similis melancolie, quia tota intentio et cogitatio defixa est in pulchritudine alicuius forme vel figure desiderio coadiuvante.¹²⁰

¹¹⁵ Cfr. M. R. McVaugh, *Introduction to Tractatus Arnaldi de Villanova de amore heroico*, in *Arnaldi de Villanova Opera Medica Omnia*, t. III, Barcelona, 1985, pp. 11-39: pp. 16-18.

¹¹⁶ Gerard de Berry (*Gerardus Bituricensis*) non va confuso con il più famoso Gerard de Barri (*Giraldus Cambrensis*), autore, fra le altre opere, della famosa *Topographia Hibernica*.

¹¹⁷ A proposito della datazione delle *Glosule*, cfr. M. F. Wack, *Lovesickness* cit., pp. 52-54.

¹¹⁸ Introdotto da un breve prologo (in realtà, se ne hanno due, un *prologus maior* e un *prologus minor*, a seconda del manoscritto), esso si presenta bipartito: una prima parte in cui si fornisce la definizione della malattia, vengono analizzate le cause, e discussi i sintomi e le cure; una seconda parte che presenta una serie di glosse su alcuni specifici termini utilizzati da Costantino. Quest'ultima parte è di notevole interesse, dal momento che da un lato sottolinea i termini chiave del *Viaticum*, mentre dall'altro enfatizza la 'volontà selettiva' del glossatore, evidenziandone i vasti interessi intellettuali e letterari in merito alla comprensione dell'amore (cfr. M. F. Wack, *Lovesickness* cit., pp. 55-56 e pp. 196-197).

¹¹⁹ La traduzione del *Liber de anima* risalirebbe agli anni tra il 1152 e il 1166; quella del *Canon*, invece, è sicuramente antecedente al 1187, data della morte del suo traduttore Gerardo da Cremona (cfr. F. M. Wack, *Lovesickness* cit., p. 53). Questo ruolo determinante delle opere di Avicenna sembrerebbe testimoniare ulteriormente il ruolo preminente della cultura arabo-islamica nell'elaborazione e diffusione delle concezioni sull'*amor heros* nell'Europa cristiana.

¹²⁰ Gerard de Berry, *Glosule super Viaticum*, 1-5 (ed. in F. M. Wack, *Lovesickness* cit., p. 198).

Subito dopo, egli sottolinea la difficoltà dell'analisi delle cause, specificando però come la malattia sia frutto di una disfunzione della facoltà estimativa:

Que sit causa huius passionis qua virtutes impendantur difficile est videre. Causa ergo huius passionis est error virtutis estimative que inducitur per intentiones sensatas ad apprehendenda accidencia insensata que forte non sunt in persona.¹²¹

Gerard, dunque, evidenzia come il malato giudichi un oggetto/persona eccessivamente desiderabile, e come la sua mente vi attribuisca delle qualità che possono anche non esservi effettivamente presenti. Questa facoltà estimativa cui egli fa riferimento è la stessa di cui parla Avicenna; e ha il compito di “giudicare istintivamente” se qualcosa sia da perseguire o da allontanare. A causa del *morbus heros*, dunque, questa facoltà dell'anima viene fuorviata dall'eccesso di una sensualità votata esclusivamente alla ricerca del piacere. Così che le qualità effettive proprie dell'oggetto/persona desiderata vengono sopravvalutate.

L'eccessiva attività della facoltà estimativa provoca un innalzamento del calore interno, che porta lo *spiritus* troppo velocemente al ventricolo centrale del cervello, così da lasciare invece la prima cavità (sede della facoltà immaginativa e del senso comune) secca e fredda (qualità associate alla malinconia). In questo modo, l'unica immagine che giunge nella sede della facoltà estimativa risulta essere quella della persona/cosa desiderata:

Quod est ideo: quia aliquod sensatum aliquando occurrit anime valde gratum et acceptabile, unde estimat cetera sensata non esse consimilia, unde si qua sunt sensata non conveniencia occultantur a non sensatis intentionibus anime vehementer infixis. Estimativa ergo, que est nobilior iudex inter apprehensiones ex parte anime sensibilis, imperat imaginationi it defixum habeat intuitum in tali persona. Ymaginativa vero concupiscibili, unde concupiscibilis hoc solum concupiscit, quia sicut concupiscibilis ymaginative obedit, ita ymaginativa estimative, ad cuius imperium cetera inclinantur ad personam quam estimativa iudicat esse convenientem, licet non sit. Ymaginativa autem virtus figitur circa illud propter malam complexionem frigidam et siccam que est in suo organo, quia ad mediam concavitatem ubi est estimativa trahantur spiritus et calor innatus ubi estimativa fortiter opetatur. Unde prior concavitatis in frigidatur et desiccatur, unde remanet dispositio melancolica et sollicitudo. Ubi autem concupiscibilis sit sita non determino.¹²²

La collocazione della facoltà immaginativa nel primo ventricolo del cervello porta Gerard a distaccarsi dalla fisiologia di Avicenna; il quale, invece, la collocava nel secondo ventricolo, situando nel primo solo l'immaginazione¹²³.

¹²¹ Gerard de Berry, *Glosule super Viaticum*, 6-10 (ed. cit., p. 198).

¹²² Gerard de Berry, *Glosule super Viaticum*, 11-29 (ed. cit., pp. 198-200).

¹²³ Cfr. M. F. Wack, *Lovesickness* cit., p. 277, n. 26.

Un'altra importante differenza tra i due medici, inoltre, riguarda il ruolo determinante assegnato allo *spiritus*: mentre Avicenna, infatti, non gli attribuisce alcuna particolare funzione, Gerard – seguendo, in questo, gli insegnamenti della Scuola di Salerno¹²⁴ – gli conferisce un ruolo fondamentale. Anzi, proprio lo *spiritus* risulta essere la chiave di volta di cui si serve per provare a fondere psicologia e fisiologia, così da provare a stabilire le dinamiche dell'interazione tra corpo e anima, e superarne il tradizionale dualismo.

Ciononostante, al momento di elencare i *signa amoris* – i sintomi rivelatori (o presunti tali) della passione erotica –, Gerard distingue rigorosamente quelli del corpo e quelli dell'anima (nonostante la causa sia, sempre e comunque, il surriscaldamento dello *spiritus*). Oltre a riportare quelli già presentati sia da Costantino che da Avicenna, egli fornisce anche un proprio contributo personale, affermando come un malato d'amore difficilmente si interessa e comprende i discorsi degli altri, fintanto che non si parla di questioni d'amore; nel qual caso, la sua reazione e partecipazione sono immediate:

Ex parte anime sunt profunde cogitationes et sollicitudines, ut si aliquis de aliquo loquatur, vix intelliget, si autem de eodem, statim movetur.¹²⁵

Per quanto riguarda, poi, la parte del trattato in cui Gerard glossa alcune delle espressioni più importanti del *Viaticum*, è importante sottolineare due sue precisazioni.

La prima riguarda l'origine del “vero amore” (*amor verum*). Il medico, infatti, afferma come esso può nascere solo ed esclusivamente quando un'anima contempla la bellezza di un'altra anima; e come in nessun modo, dunque, può essere legato a fattori fisiologici:

*aliquando huius amoris. amorem non verum hic tangit, qui non est nisi ad deponendas superfluitates. aliquando etiam hereos. hic tangit veri amoris causam. in consimili. quia cum videt consimilem rei desiderate magis movetur et insanit.*¹²⁶

L'altra importante glossa, invece, è quella relativa al significato del termine *heros*:

¹²⁴ Sia l'immaginazione che lo *spiritus* occupano un ruolo fondamentale nelle teorie mediche della scuola salernitana riguardo la psicofisiologia del desiderio. Urso di Calabria (o di Salerno), medico contemporaneo di Gerard, le cui opere circolavano ampiamente a Parigi, affronta dettagliatamente la questione dell'interazione tra anima e corpo, così come quella dei processi psicologici e fisiologici del desiderio. Molto simili agli insegnamenti di Urso, poi, sono quelli contenuti nelle *Prose Salernitan Questions* (1200 ca). Questi due testi – così come quello di Gerard –, dunque, attribuiscono un ruolo determinante allo *spiritus* e all'immaginazione nell'insorgere della malattia d'amore (cfr. M. F. Wack, *Lovesickness* cit., pp. 53-54).

¹²⁵ Gerard de Berry, *Glosule super Viaticum*, 31-34 (ed. cit., p. 200).

¹²⁶ Gerard de Berry, *Glosule super Viaticum*, 65-69 (ed. cit., p. 202).

*amor qui heros. heroes dicuntur viri nobiles qui propter divicias et mollitiem vite tali pocius laborant passione.*¹²⁷

Com'è evidente, Gerard si ricollega all'interpretazione etimologica tra *eros*, *heros* (eroe) e *herus* (signore) già argomentata (all'incirca un secolo prima) nel *Liber de heros morbo*; ma a questa considerazione ne aggiunge un'altra di carattere eminentemente medico e scientifico: in linea con il "materialismo organicistico" – e il conseguente "determinismo morale" – della teoria umorale ippocratico-galenica ripresa da Costantino l'Africano, egli considera i nobili "predisposti" alla malattia d'amore in virtù del benessere, dell'ozio e degli agi caratteristici della loro condotta di vita¹²⁸.

Che le *Glosule* di Gerard de Berry costituirono un punto di svolta determinante nell'evoluzione del discorso medico sul *morbis heros*, è testimoniato sia dal numero di manoscritti – settantacinque – che le hanno tradite, sia dalle numerose citazioni fattene da parte di altri medici (tra cui, Arnaldo da Villanova, Pietro Ispanico e Guglielmo da Brescia) che successivamente si occuparono della patologia. A costoro, egli fornì, infatti, un linguaggio tecnico chiaro e preciso per analizzarla e, come si è detto, gli strumenti necessari per collegare tra loro gli stati emozionali e psichici alle condizioni materiali del corpo.

1.6. L'ambiguità dell'amor-passione. Cupiditas e caritas, amore e volontà in Agostino d'Ippona.

Il trattato di Gerard de Berry costituisce certamente una tra le testimonianze più significative dell'orientamento di un importante gruppo di intellettuali che, tra la fine del XII e l'inizio del XIII secolo, seppur operando in settori culturali diversi e, quindi, partendo da approcci, preoccupazioni e questioni differenti, affrontarono con il distacco dell'autorità e di un razionalismo già scolastico, il tema dell'amor-passione nella sua complessità e ambiguità.

È piuttosto evidente, infatti, come la descrizione che Gerard fa della sopravvalutazione dell'oggetto d'amore costituisca il perfetto corrispettivo dell'appassionata idealizzazione della *domna* propria della lirica trobadorica: quella che nella letteratura cortese è esaltazione dell'amata ad opera di una soggettività erotica

¹²⁷ Gerard de Berry, *Glosule super Viaticum*, 57-59 (ed. cit., p. 202).

¹²⁸ Cfr. M. F. Wack, *Lovesickness* cit., p. 61.

ispirata dalle qualità della donna stessa, nel trattato medico appare come la descrizione di un'alienazione e di una malattia capace di sovvertire la realtà.

L'evidenza di una tale intersezione – o, piuttosto, vera e propria sovrapposizione – si manifesta e articola su quel patrimonio di immagini che sono i *signa amoris*. I quali, indipendentemente dalla prospettiva con cui era affrontato il tema dell'amor-passione, con la loro ambiguità costituivano il punto di convergenza di un discorso che si svolgeva non solo in medicina e in letteratura (sia in latino che in volgare), ma anche in teologia. La stessa descrizione dell'*amor languens* dell'esegesi biblica sul *Cantica canticorum*¹²⁹ e dei trattati sulla *caritas*, infatti, presentava questa doppia valenza positiva e negativa, salvifica e peccaminosa.

Secondo un'importante filone della tradizione esegetica del *Cantica canticorum* risalente ad Origene, l'*amor languens* della sposa per lo sposo veniva spiegato come allegoria del desiderio dell'anima per Dio, considerato l'Amato assente. L'interpretazione tropologica insisteva principalmente sulla reale esperienza soggettiva di un amore inteso come sofferenza, come ferita dell'anima in preda ad un desiderio impossibile da soddisfare. Tuttavia, questo struggimento interiore possedeva una valenza assolutamente salvifica, perché era orientato verso il Creatore, Sommo Bene e Sommo Amore.

Sempre in campo esegetico, però, lo stesso linguaggio veniva utilizzato per descrivere un'ulteriore forma di *amor languens*, ritenuta però assolutamente peccaminosa e condannabile, come nel caso dell'episodio biblico dell'amore di Amnon per Tamar; il quale si presentava come un vero e proprio "caso biblico" di malattia d'amore¹³⁰.

Questa ambiguità dei *signa amoris* è, poi, estremamente rilevante nei trattati sulla *caritas* scritti nel XII secolo¹³¹.

¹²⁹ Il *Cantica canticorum* è stato uno dei testi biblici più commentati del Basso Medioevo. Furono soprattutto i cistercensi, nel XII secolo, a dedicarsi alla sua esegesi.

Sull'importanza che queste *expositiones* hanno avuto nell'evoluzione complessiva della letteratura e della cultura europea esiste una cospicua bibliografia; tra i numerosi studi sull'argomento, si segnalano i seguenti: R. Javelet, *L'amour spirituel face à l'amour courtois*, in M. DE GANDILLAC-E. JEAUNEAU (a cura di), *Entretiens sur la renaissance du 12^e siècle*, Paris, 1968, pp. 309-346; P. Dronke, *The Song of Songs and Medieval love lyric*, in W. Lourdeaux and D. Verhelst (eds.), *The Bible and Medieval culture*, Mediaevalia Lovaniensia ser. I, Studia VII (Leuven, 1979), pp. 236-262; J. Leclercq, *Monks and love in the twelfth-century France*, Oxford, 1979, pp. 27-61; T. Hunt, *The Song of Songs and courtly literature, in The court and poet*, Liverpool, 1980, pp. 189-196.

¹³⁰ Cfr. M. F. Wack, *Lovesickness* cit., pp. 18-21.

¹³¹ Tra i più importanti trattati di questo genere, sono sicuramente da annoverare quelli di Guillaume de Saint-Thierry (*De contemplando Deo; De natura et dignitate amoris*), di Bernard de Clairvaux (*De diligendo Deo*), di Aelredo di Rievaulx (*Speculum caritatis*) e di Richard de Saint-Victor (*De quatuor gradibus violentae caritatis*). Per uno sguardo d'insieme su questo importantissimo ambito della riflessione teologica del XII secolo, cfr. F. Zambon (a cura di), *Trattati d'amore cristiani del XII secolo*, II voll., Milano, 2007-2008.

In una tale prospettiva, esemplare è certamente il *De quatuor gradibus violentae caritatis* di Richard de Saint-Victor. In questo testo, infatti, amore mistico e amore carnale appaiono semioticamente indistinguibili, essendo descritti con i medesimi termini. I quali, peraltro con una certa evidenza, sembrano presi in prestito esattamente dalla medicina: l'ultimo dei quattro gradi di entrambi i tipi di amore, infatti, è considerato una vera e propria "malattia incurabile" (*morbis irremediabilis*) – anche perché impossibile da soddisfare –, e capace di condurre alla pazzia o di convertirsi in odio:

Quartus itaque violente caritatis gradus est quando estuantis animi desiderio jam omnino nichil satisfacere potest. Hic gradus, quia humane possibilitatis metas semel excessit, crescendi, ut ceteri, terminum nescit, quia semper invenit quod adhuc concupiscere possit. Quicquid agat, quicquid sibi fiat, desiderium ardentis anime non satiat. Sinit et bibit, bibendo tamen sitim suam non exstinguit. Sed quo amplius bibit eo amplius et sinit. Avide enim, immo insatiabilis anime sitis vel esuries non sedatur sed irritatur dum voto suo pro voto perfruitur. In hoc statu *non satiatur oculus visu, nec auris impletur auditu dum vel absentem loquitur vel presentem intuetur*. Sed hujus supremi gradus violentiam quis digne explicare valeat, quis ejus supereminetiam vel digne pensare sufficiat? Quid, queso, est quod cor hominis profundis penetret, acerbius crucet, vehementius exagitet? Quid, queso, molestius, quidve acerbius, cum sitim suam nec resistendo temperare, nec inebriando possit exstinguere? Miranda, immo et miseranda ingluvies, que nec ulla accurazione expellitur nec aliqua satisfactione sedatur. Morbus irremediabilis et omnino desperabilis, ubi semper et remedium queritur et nusquam invenitur, immo quicquid presumitur ad remedium salutis, vertitur in augmentus furoris.¹³²

In realtà, l'origine dell'ambiguità dei *signa amoris* utilizzati dalla teologia per descrivere gli effetti di due tipi di amore in assoluta contrapposizione nella prospettiva cristiana, sembra trovare la sua spiegazione nella dottrina agostiniana.

L'Ipponate – la cui *auctoritas* nella riflessione teologica e filosofica del XII secolo è imprescindibile¹³³ – definisce, infatti, l'amare come "un inclinare verso una cosa per ciò che essa è per se stessa":

[...] nihil enim aliud est amare quam propter se ipsam rem aliquam appetere.¹³⁴

L'amare, quindi, è una "dinamica relazionale con una struttura trinitaria"¹³⁵, che comprende il soggetto che ama (*amans*), l'amore stesso (*amor*) e l'oggetto amato

¹³² Richard de Saint-Victor, *De quatuor gradibus violentae caritatis* 14 (ed. G. Dumeige, Paris, 1955, pp. 139-141).

¹³³ Cfr. M. D. Chenu, *La teologia* cit., p. 132: "Il suo prestigio è così indiscusso che a nessuno viene in mente – tra i maestri e gli spirituali, come avverrà nel XIII secolo – di distinguere in lui quanto appartiene al dottore cristiano e quanto proviene dall'influsso diretto dei filosofi pagani, prestandosi dunque alla libertà della discussione".

¹³⁴ Agostino d'Ippona, *De diversis quaestionibus octoginta tribus* 35, 1.

(*amatus*)¹³⁶, in cui solo quest'ultimo elemento, in quanto indipendente dal soggetto che ama, è, per così dire, "variabile" nella sua natura¹³⁷.

Questo aspetto della teoria agostiniana risulta evidente quando egli distingue fra *cupiditas* e *caritas*:

Ergo aut cupiditate aut caritate; non quo non sit amanda creatura, sed si ad Creatorem refertur ille amor, non iam cupiditas, sed caritas erit. Tunc enim est cupiditas, cum propter se amatur creatura. Tunc non utentem adiuvat, sed corrumpit fruendum. Cum ergo aut par nobis, aut inferior creatura sit, inferiore utendum est ad Deum; pari autem fruendum, sed in Deo. Sicut enim te ipso, non in te ipso frui debes, sed in eo qui fecit te; sic etiam illo quem diligis tamquam te ipsum.¹³⁸

Come si evince chiaramente, se amare significa "inclinare" verso qualcosa che è per se stessa¹³⁹, l'unico oggetto del vero amore è Dio; che è l'unico essere che ha la causa del suo essere in se stesso (in quanto increato) e origine dell'essere di tutte le cose.

¹³⁵ Per un'analisi dettagliata di questa "struttura trinitaria univoca" che sottende la concezione agostiniana dell'amare, si suggerisce la lettura della relazione di Andrea Colli dal titolo "*Distentio, intentio, extentio*: l'amore come *relatio essentialis* nel IX libro del *De trinitate* di Agostino", tenuta contestualmente al Corso dottorale "*Amor di sé, amor proprio. Genesi, storia e metamorfosi di un concetto*" (Lecce, 18-20 ottobre 2006), del Dottorato di Ricerca Internazionale in "Forme e Storia dei saperi filosofici" (A.A. 2006-2007), e fruibile online al seguente indirizzo:

<www.cartesius.net/Andrea%20Colli.%20Distentio%20Intentio%20Extentio.pdf> (consultato il 27/01/2011).

¹³⁶ Cfr. Agostino d'Ippona, *De trinitate* IX, 2, 2: "[...] cum aliquid amo tria sunt: ego, et quod amo, et ipse amor. Non enim amo amorem, nisi amantem amen; nam non est amor, ubi nihil amatur. Tria ergo sunt: amans, et quod amatur, et amor".

¹³⁷ Che l'amare sia una dinamica univoca nella sua struttura indipendentemente dall'oggetto che si ama, sembra testimoniare l'esortazione con cui Agostino invita i cristiani ad amare la *res aeternam* (Dio) allo stesso modo in cui vengono amate le *res temporales* (Cfr. Agostino d'Ippona, *Sermones*, CCCII, 2: "[...] sed quomodo diligitur temporalis ab amatoribus suis, sic diligamus aeternam, cuius amorem christianus profitetur").

¹³⁸ Agostino d'Ippona, *De trinitate* IX, 8, 13.

¹³⁹ Per comprendere davvero la frase latina di Agostino, è necessario considerarne la "sostanza logica". Il complemento latino di "causa esterna" (PROPTER + ACC), infatti, rende perfettamente l'idea che la *res* è *amata* in quanto "subisce" l'amore esercitato dall'*amans*; il quale, a sua volta, la ama in virtù di ciò che essa è indipendentemente da questo stesso amore che essa subisce. Nell'ambiguità di questa relazione logica espressa dal *propter se*, allora, è possibile rintracciare la contemporanea attività/passività che contraddistingue l'amare come azione di quell'unità corpo/anima che è l'uomo. Nello schema agostiniano, infatti, l'amore risulta subordinato alle facoltà cognitive, dal momento che presuppone una conoscenza preliminare dell'oggetto amato (cfr. Agostino d'Ippona, *De trinitate* X, 1, 2: "Certe enim amari aliquid nisi notum non potest"). La sensazione, primo passo della conoscenza, è, allo stesso tempo, passione e azione: è *passio* in quanto il *sensus interior* (o *imaginatio*) assume la forma della cosa (*res*) percepita attraverso i sensi corporei; è, invece, *actus* perché è attenzione volontaria dell'anima (*intentio animi*), rivolta dallo stesso *sensus interior* alla *res*. Questo schema trinitario (*sensus interior, intentio, res*) rispecchia esattamente quello dell'amore (*amans, amor, amatus*). Che, d'altronde, altro non è che la stessa *intentio* diventata "volontà intensissima e straniante di fondersi con il mondo e, conoscendolo, assimilarsi ed esso ed assimilarlo a sé (*contemperentur*)" (cfr. C. Di Martino, *Il ruolo della intentio nell'evoluzione della psicologia di Agostino: dal De libero arbitrio al De Trinitate*, in *Revue des Études Augustiniennes*, 46, 2000, pp. 173-198, pp. 190-191).

Agostino, dunque, non condanna l'amore rivolto verso le creature in quanto indirizzato ad esse. Anzi, esso, di per sé, è necessario all'uomo per poter sperare di rivolgersi verso quell'unico vero bene (*sommum bonum*) degno di essere amato che è Dio.

In quanto "espressione di Dio", che le ha create, le realtà temporali (*res temporales, mutabilia*), infatti, costituiscono – in un certo qual modo e in misura ontologicamente differente – delle *similitudines* del Creatore. Considerando l'amore nella sua dimensione gnoseologica¹⁴⁰, dunque, esse devono rappresentare semplicemente una *res* "sostitutiva" del vero e unico oggetto dell'amore; che è, come detto, Dio.

Proprio in quest'ottica, allora, Agostino delinea quella differenza fra *uti* e *frui* che costituisce, per così dire, la "differenza fattuale" fra *cupiditas* e *caritas*:

Res ergo aliae sunt quibus fruendum est, aliae quibus utendum, aliae quae fruuntur et utuntur. Illae quibus fruendum est nos beatos faciunt; istis quibus utendum est tendentes ad beatitudinem adiuvamur et quasi adminiculamur, ut ad illas quae nos beatos faciunt, pervenire atque his inhaerere possimus. Nos vero qui fruimur et utimur, inter utrasque constituti, si eis quibus utendum est frui voluerimus, impeditur cursus noster et aliquando etiam deflectitur, ut ab his rebus quibus fruendum est obtinendis vel retardemur vel etiam revocemur, inferiorum amore praepediti.¹⁴¹

Se il fine dell'*amor* come "movimento" inteso a colmare l'assenza, la separazione dal bene desiderato è "aderire" (*inharaere*) all'*amatus*, si capisce bene come nella realtà terrena – mutabile e temporale –, in cui la *beatitudo* – che consiste "nell'*habere* e *tenere* il bene nella sicurezza di non perderlo"¹⁴² – di quel *frui* che è questo stesso "aderire" è preclusa, l'uomo può solo "avvicinarsi" e "tendere" il più possibile alla natura di questo medesimo bene. E dal momento che, nel *creatum*, la creatura che possiede il massimo grado di somiglianza ontologica a quel sommo bene che è Dio, è l'uomo stesso, allora si può capire perché la *caritas* trovi la sua massima espressione terrena nel *diliges proximum tuum tamquam teipsum*.

Anche questo amore per se stessi e per il prossimo, però, deve essere sempre considerato nella prospettiva della *fruitio Dei*¹⁴³: solo aderendo all'immutabilità e all'eternità divine, infatti, l'uomo può sperare di possedere indeterminatamente quel *sommum bonum* desiderato che è la stessa *aeternitas* in quanto *esse* incondizionato e illimitato¹⁴⁴.

¹⁴⁰ Dal momento che, come si è detto, amare qualcosa presuppone una conoscenza preliminare di questo stesso qualcosa.

¹⁴¹ Agostino d'Ippona, *De doctrina christiana* I, 3, 3.

¹⁴² Cfr. H. Arendt, *Il concetto d'amore in Agostino*, Milano, 2004, p. 24.

¹⁴³ Cfr. Agostino d'Ippona, *De doctrina christiana* I, 22, 20-21.

¹⁴⁴ In virtù della componente neoplatonica su cui si fonda il pensiero filosofico agostiniano, infatti, il bene assoluto coincide con l'*esse*, e il male con il *non-esse* (cfr. Agostino d'Ippona, *De diversis quaestionibus octoginta tribus* 6: "Omne quod est, aut corporeum est aut incorporeum; corporeum

Desiderando le *res temporales propter se ispas*, invece, l'uomo aderisce a cose che sono ontologicamente inferiori a lui; le quali, esponendolo a quel *malum* che è la corruzione della propria natura¹⁴⁵, lo allontanano ulteriormente da quel bene supremo con cui, al contrario, desidera ricongiungersi.

La responsabilità di questa tensione verso le realtà inferiori e sensibili deriva nell'uomo dagli appetiti naturali – movimenti involontari dell'anima, che non hanno ancora ricevuto un assenso cognitivo –, che presiedono all'immediato e più elementare bisogno umano: la preservazione della propria vita¹⁴⁶.

Questi appetiti necessari sottraggono all'uomo la libertà della piena autodeterminazione e dell'autosufficienza, costringendolo a confrontarsi costantemente con quel *foris*, con quell'*extra se* che è il mondo. E che in ragione di quella dipendenza che si fonda sugli stessi *appetiti* naturali, lo rende schiavo (*captivus*) della realtà sensibile.

Ogni uomo, anche quello buono e onesto, vuole vivere; ma non può vivere come vuole:

Sed etiam ipse iustus non vivet ut vult, nisi eo pervenerit, ubi mori falli offendi omnino non possit eique sit certum ita semper futurum. Hoc enim natura expetit, nec plene atque perfecte beata erit nisi adepta quod expetit. Nunc vero quis hominum potest ut vult vivere, quando ipsum vivere non est in potestate? Vivere enim vult, mori cogitur. Quomodo ergo vivit ut vult, qui non vivit quamdiu vult? Quod si mori voluerit, quomodo potest ut vult vivere, qui non vult vivere? Et si ideo mori velit, non quo nolit vivere, sed ut post mortem melius vivat: nondum ergo ut vult vivit, sed cum ad id quod vult moriendo pervenerit. Verum ecce vivat ut vult, quoniam sibi extorsit sibi imperavit non velle quod non potest, atque hoc velle quod potest.¹⁴⁷

L'uomo, dunque, non può quello che vuole, perché in lui vi è uno “strappo”, una “duplice volontà”¹⁴⁸, frutto del peccato originale¹⁴⁹. La colpa dell'uomo, infatti, non è

sensibili, incorporeum autem intellegibili specie continentur. Omne igitur quod est, sine aliqua specie non est. Ubi autem aliqua species, necessario est aliquis modus; et modus aliquid boni est. Summum ergo malum nullum modum habet; caret enim omni bono. Non est igitur, quia nulla specie continentur; totumque hoc nomen mali de specie privatione repertum est”).

¹⁴⁵ Cfr. Agostino d'Ippona, *De natura boni* 4: “malum [...] nihil aliud est quam corruptio vel modi, vel speciei, vel ordinis naturalis”.

¹⁴⁶ Cfr. Agostino d'Ippona, *De civitate Dei* XIX, 4, 2: “Impetus porro vel appetitus actionis, si hoc modo recte Latine appellatur ea, quam Graeci vocant ὁρμή, quia et ipsam primis naturae deputant bonis, nonne ipse est, quo geruntur etiam insanorum illi miserabiles motus et facta, quae horremus, quando pervertitur sensus ratioque sopitur?”.

¹⁴⁷ Agostino d'Ippona, *De civitate Dei*, XIV, 25.

¹⁴⁸ Agostino d'Ippona, *Confessiones*, VIII, 21: “Non igitur nostrum partim velle, partim nolle, sed aegritudo animi est, quia non totus assurgit veritate sublevatus, consuetudine praegravatus. Et ideo sunt duae voluntates, quia una earum tota non est et hoc adest alteri, quod deest alteri”.

¹⁴⁹ Agostino d'Ippona, *De nuptiis et concupiscentia* I, 6, 7: “Ibi homo primitus Dei lege transgressa aliam legem repugnantem suae menti habere coepit in membris, et inoboedientiae suae malum sensit,

quella di sentire questi “appetiti naturali”, che sono necessari – e, dunque, istintivi – alla sopravvivenza della sua natura corporale, ma risiede piuttosto nell’acconsentirvi e nel ricercarli al di là della loro necessità, volgendosi ad essi per quello che, come detto, sono in se stessi.

Se è vero, infatti, che “la volontà è in tutte le inclinazioni”¹⁵⁰, la *voluntas* vera e propria si ha solo quando essa converge con gli oggetti che si vogliono o diverge da quelli che non si vogliono¹⁵¹. Essa è, in sostanza, volere il proprio stesso *appetitus*.

È esattamente questa la libera scelta che Dio ha concesso all’uomo, quell’*arbitrium voluntatis* che è assenso razionale ad un *appetitus naturalis* che precede l’impulso all’azione del corpo.

La *mala voluntas*, infatti, è esattamente amare le cose di cui si ha bisogno¹⁵², ma che non sono in nostro possesso. È esattamente così, infatti, che Agostino definisce la *cupiditas* o *libido*: “amore di cose che l’uomo può perdere anche se non vuole”¹⁵³.

quando sibi dignissime retributam inoboedientiam suae carnis invenit. Talem quippe etiam serpens oculorum apertionem seducendo promiserat, ad aliquid videlicet sciendum, quod melius nesciretur. Tunc in se quippe sensit homo quod fecit, tunc a bono malum non carendo, sed perpetiando discrevit. Iniustum enim erat, ut obtemperaretur a servo suo, id est a corpore suo ei qui non obtemperarat Domino suo. Nam quid est, quod oculi, labia, lingua, manus, pedes, inflexiones dorsi, cervicis et laterum, ut ad opera sibi congrua moveantur, positum in potestate est, quando ab impedimentis corpus liberum habemus et sanum; ubi autem ventum fuerit, ut filii seminentur, ad voluntatis nutum membra in hoc opus creata non serviunt, sed exspectatur, ut ea velut sui iuris libido commoveat, et aliquando non facit animo volente, cum aliquando faciat et nolente? Hincine non erubesceret humani libertas arbitrii, quod contemnendo imperantem Deum etiam in membra propria proprium perdidisset imperium? Ubi autem convenientius monstraretur inoboedientiae merito humanam depravatam esse naturam, quam in his inoboedientibus locis, unde per successionem subsistit ipsa natura? Nam ideo proprie istae corporis partes naturae nomine nuncupantur. Hunc itaque motum ideo indecentem, quia inoboedientem, cum illi primi homines in sua carne sensissent et in sua nuditate erubuissent, foliis ficulneis eadem membra texerunt, ut saltem arbitrio verecundantium velaretur, quod non arbitrio volentium movebatur, et, quoniam pudebat quod indecenter libebat, operiendo fieret quod decebat”.

¹⁵⁰ E questo perché, come visto precedentemente (cfr. *supra*), il *sensus interior* – che, come *intentio animi*, è già volontà razionale – è anche *aliquid animae, quod carnis afficit passio* (cfr. Agostino d’Ippona, *De civitate Dei* XIV, 15, 2); ossia, “una facoltà animale, che permette agli animali di essere consapevoli delle proprie azioni e di poterle orientare alla sopravvivenza” (cfr. C. Di Martino, *Il ruolo cit.*, pp. 175-180).

¹⁵¹ Cfr. Agostino d’Ippona, *De civitate Dei* XIV, 6: “Voluntas est quippe in omnibus; immo omnes nihil aliud quam voluntates sunt. Nam quid est cupiditas et laetitia nisi voluntas in eorum consensione quae volumus? Et quid est metus atque tristitia nisi voluntas in dissensione ab his quae nolumus? Sed cum consentimus appetendo ea quae volumus, cupiditas; cum autem consentimus fruendo his quae volumus, laetitia vocatur. Itemque cum dissentimus ab eo quod accidere nolumus, talis voluntas metus est; cum autem dissentimus ab eo quod nolentibus accidit, talis voluntas tristitia est. Et omnino pro varietate rerum, quae appetuntur atque fugiuntur, sicut allicitur vel offenditur voluntas hominis, ita in hos vel illos affectus mutatur et vertitur. Quapropter homo, qui secundum Deum, non secundum hominem vivit, oportet ut sit amator boni; unde fit consequens ut malum oderit”.

¹⁵² Cfr. Agostino d’Ippona, *De civitate Dei* XII, 7: “Deficere namque ab eo, quod summe est, ad id, quod minus est, hoc est incipere habere voluntatem malam”.

¹⁵³ Cfr. Agostino d’Ippona, *De libero arbitrio* I, 4, 10: “[...] quid sit etiam illa culpabilis cupiditas, quae libido nominatur. Quam esse iam apparet earum rerum amorem, quas potest quisque invitus amittere”.

1.7. Il dibattito sul libero arbitrio.

Come si già è accennato, la questione del libero arbitrio “nasce” con il cristianesimo¹⁵⁴. Il dibattito su questa nozione si presenta vivo e aperto intorno al suo contenuto e al suo significato. Esso verte, innanzitutto, sul rapporto fra le due facoltà dell’anima che lo compongono: la volontà e la ragione.

Un ulteriore elemento della discussione, poi, è quello dell’effettiva capacità umana di attuare questo *liberum arbitrium*: davanti all’evidenza del peccato originale – che si configura, allo stesso tempo, come la dimostrazione della concreta possibilità umana di scegliere fra il bene e il male, e l’evento che macchia irrimediabilmente l’immagine divina nell’uomo –, infatti, i teologi si interrogano non solo sul rapporto fra il *velle* e il *posse* umani, ma anche sull’effettività della libera volontà in relazione alla prescienza divina. In una prospettiva escatologica, dunque, la discussione coinvolge direttamente il rapporto fra libera volontà e grazia divina nella capacità umana di seguire quel percorso di redenzione indicato dal Cristo.

In relazione a tutti questi elementi e al loro combinarsi variamente, quindi, è possibile parlare di una vera e propria “storia del libero arbitrio”, che conosce il suo periodo di maggiore fervore soprattutto fra il XII e il XIII secolo, in concomitanza con quella “rivoluzione” determinata dall’ingresso della logica in teologia e dal progressivo recupero dell’intera filosofia aristotelica¹⁵⁵.

Due sono le *auctoritates* su cui, essenzialmente, si fonda la discussione: Agostino e Boezio. Le rispettive posizioni si contraddistinguono innanzitutto per il diverso ruolo che i due pensatori attribuiscono alle facoltà dell’animo che cooperano nel determinare

¹⁵⁴ Cfr. *supra*.

¹⁵⁵ Cfr. I. Sciuto, *Il libero arbitrio nel pensiero medievale*, in C. VIGNA (a cura di), *La libertà del bene*, Milano, 1998, pp. 123-145, p. 124: “Vi è, in effetti, una vera storia del libero arbitrio nel pensiero medievale, che si evolve continuamente. Come per altre questioni filosofiche, si può dire che in questa storia l’evento di rottura maggiore è costituito dall’introduzione massiccia dell’intera filosofia aristotelica, avvenuta nel XIII secolo. Volendo fissare una data, possiamo pensare alla grande condanna parigina del 1277, dopo la quale anche la riflessione sul libero arbitrio assume configurazioni di senso del tutto nuove”.

L’interdizione all’insegnamento di 219 tesi promulgata nel 1277 dall’arcivescovo di Parigi Étienne Tempier (cfr. A. De Libera, *Penser au Moyen Âge*, Paris, 1991, pp. 189-240) certamente segna il “completamento” di un processo, avviato fin dall’inizio del XIII secolo e di cui il Concilio del Laterano III del 1215 sembra essere il “primo” atto ufficiale, con cui le gerarchie ecclesiastiche più conservatrici si impegnarono a “riprendere il controllo” della cultura, scossa dalle profonde e intense trasformazioni che avevano percorso tutto il XII secolo.

Rendere conto della ricchezza e varietà del dibattito sul libero arbitrio e di gli argomenti ad esso correlati e da esso derivati, comporterebbe un’attenzione e uno spazio spropositato ai fini del presente studio. Per tale ragione, si prenderanno in considerazione esclusivamente gli aspetti e le posizioni più rilevanti ed esemplari. Altresì, per un’analisi dettagliata dell’argomento, si rinvia al fondamentale – anche se un po’ datato – e monumentale studio di Odon Lottin, *Psychologie et morale au XII^e et XIII^e siècles*, Louvain-Gembloux, VIII voll., 1942-1960.

il libero arbitrio: il primo, infatti, assegna il ruolo principale alla *voluntas*; il secondo, invece, alla *ratio*.

Il punto di partenza dell'Ipponate, alla stregua di San Paolo, è quello di conciliare il concetto religioso della grazia con quello morale del libero arbitrio¹⁵⁶.

Due sono le caratteristiche principali che Agostino gli riconosce: il suo autodeterminarsi (ossia, la sua libertà), che è affermato attraverso l'identificazione con la *voluntas* che muove se stessa perché in possesso di sé¹⁵⁷; e il suo essere un "bene medio", ossia uno di quei beni "senza i quali non si può vivere bene, ma che si possono anche usare male"¹⁵⁸.

Agostino, però, non si limita a delineare la natura del libero arbitrio; egli, "ispirato" sia dalla propria vicenda autobiografica che dalla riflessione paolina, si preoccupa anche di considerare l'effettivo potere del libero arbitrio di realizzare il bene.

Solo l'effettivo potere della volontà di muoversi nella dimensione del bene costituisce, infatti, quella "vera libertà" (*libertas maior*), rispetto a cui la libertà di scelta costituisce un grado minore¹⁵⁹.

Agostino, così, "storicizza" il libero arbitrio, individuando il primo, determinante evento¹⁶⁰ nel peccato originale¹⁶¹: dal "poter non peccare", infatti, l'uomo è passato nella condizione del "non poter non peccare". La *libera voluntas* rimane immutata

¹⁵⁶ Cfr. I. Sciuto, *Il libero arbitrio* cit., p. 125.

¹⁵⁷ Cfr. Agostino d'Ipbona, *De libero arbitrio* III, 3, 7: "Non enim posses aliud sentire esse in potestate nostra, nisi quod cum volumus facimus. Quapropter nihil tam in nostra potestate, quam ipsa voluntas est" (cfr. *supra*).

¹⁵⁸ Cfr. I. Sciuto, *Il libero arbitrio* cit., p. 127.

¹⁵⁹ Cfr. I. Sciuto, *Il libero arbitrio* cit., p. 127.

¹⁶⁰ Si ricordi che nella prospettiva teologica cristiana, il peccato originale e la cacciata di Adamo ed Eva dall'Eden segnano *tout court* l'inizio della vera e propria storia umana.

¹⁶¹ Cfr. Agostino d'Ipbona, *De nuptiis et concupiscentia* I, 6, 7: "Ibi homo primitus Dei lege transgressa aliam legem repugnantem suae menti habere coepit in membris, et inoboedientiae suae malum sensit, quando sibi dignissime retributam inoboedientiam suae carnis invenit. Talem quippe etiam serpens oculorum apertionem seducendo promiserat, ad aliquid videlicet sciendum, quod melius nesciretur. Tunc in se quippe sensit homo quod fecit, tunc a bono malum non carendo, sed perpetiando discrevit. Iniustum enim erat, ut obtemperaretur a servo suo, id est a corpore suo ei qui non obtemperarat Domino suo. Nam quid est, quod oculi, labia, lingua, manus, pedes, inflexiones dorsi, cervicis et laterum, ut ad opera sibi congrua moveantur, positum in potestate est, quando ab impedimentis corpus liberum habemus et sanum; ubi autem ventum fuerit, ut filii seminentur, ad voluntatis nutum membra in hoc opus creata non serviunt, sed exspectatur, ut ea velut sui iuris libido commoveat, et aliquando non facit animo volente, cum aliquando faciat et nolente? Hincine non erubesceret humani libertas arbitrii, quod contemnendo imperantem Deum etiam in membra propria proprium perdidisset imperium? Ubi autem convenientius monstraretur inoboedientiae merito humanam depravatam esse naturam, quam in his inoboedientibus locis, unde per successionem subsistit ipsa natura? Nam ideo proprie istae corporis partes naturae nomine nuncupantur. Hunc itaque motum ideo indecentem, quia inoboedientem, cum illi primi homines in sua carne sensissent et in sua nuditate erubuissent, foliis ficulneis eadem membra texerunt, ut saltem arbitrio verecundantium velaretur, quod non arbitrio volentium movebatur, et, quoniam pudebat quod indecenter libebat, operiendo fieret quod decebat".

perché congenita alla natura razionale dell'uomo, ma risulta privata del *posse* come conseguenza della trasgressione della legge divina¹⁶².

Solo grazie all'intervento della grazia divina, allora, questa *voluntas* che *nisi ad peccandum valet*¹⁶³ può essere salvata e portata al “non poter peccare”.

Come si è accennato precedentemente, Boezio, invece, identifica l'essenza del libero arbitrio con la ragione¹⁶⁴.

Il presupposto che sottende questa prospettiva risiede nell'idea che è la razionalità divina ad informare tutta la creazione¹⁶⁵. Pertanto, solo conformandosi a tale *ratio* e ubbidendo alla sua giustizia, l'uomo può ritornare a quel “sommo bene” da cui ha avuto origine, e che è Dio stesso¹⁶⁶.

In virtù della natura razionale del suo concetto di libero arbitrio, poi, quello che in Agostino era la considerazione del rapporto esistente fra libero arbitrio e grazia, e fra *velle* e *posse*, in Boezio si configura come relazione fra indeterminatezza e determinatezza dell'agire umano, di fronte alla prescienza e provvidenza divina¹⁶⁷.

I termini del problema sono posti da Boezio in chiave eminentemente gnoseologica e razionalistica: egli, infatti, si chiede come possa esserci spazio per l'indeterminazione della libera volontà umana di fronte all'infallibilità dell'onniscienza divina che, sapendo

¹⁶² Cfr. Agostino d'Ippona, *De natura boni* 7: “Creaturis autem praestantissimis, hoc est rationabilibus spiritibus, hoc praestitit Deus ut si nolint, corrumpi non possint, id est si obedientiam conservaverint sub Domino Deo suo ac sic incorruptibili pulchritudini eius adhaeserint: si autem obedientiam conservare noluerint, quoniam volentes corrumpuntur in peccatis, nolentes corrumpantur in poenis. Tale quippe bonum est Deus, ut nemini eum deserenti bene sit. Et in rebus a Deo factis tam magnum bonum est natura rationalis, ut nullum sit bonum quo beata sit nisi Deus. Peccantes igitur in suppliciis ordinantur. Quae ordinatio, quia eorum naturae non competit, ideo poena est; sed quia culpae competit, ideo iustitia est”.

¹⁶³ Agostino d'Ippona, *De spiritu et littera* 3, 5.

¹⁶⁴ Cfr. Boezio, *Consolatio philosophiae* V, 2, 3-6 (ed. C. Moreschini, Torino, 2006, p. 314): “Est [liberum arbitrium], inquit; neque enim fuerit ulla rationalis natura, quin eidem libertas adsit arbitrii. Nam quod ratione uti naturaliter potest, id habet iudicium, quo quidque discernat; per se igitur fugienda optandave dinoscit. Quod vero quis optandum esse iudicat, petit; refugit vero, quod aestimat fugiendum. Quare, quibus in ipsis inest ratio, inest etiam volendi nolendique libertas [...]”.

¹⁶⁵ Cfr. Boezio, *Consolatio philosophiae* I, 6, 4 (ed. cit., p. 116): “Atqui, inquam, nullo existimaverim modo, ut fortuita temeritate tam certa moveantur, verum operi suo conditorem praesidere deum scio nec umquam fuerit dies, qui me ab hac sententiae veritate depellat”.

¹⁶⁶ Cfr. Boezio, *Consolatio philosophiae* IV, 4, 28 (ed. cit., p. 274): “Vide autem, quid aeterna lex sancit. Melioribus animum conformaveris: nihil opus est iudice praemium deferente, tu te ipse excellentioribus addidisti” (cfr. anche III, 10, 7-17, pp. 216-218; e III, 12, 5-22, pp. 234-238).

¹⁶⁷ Il rapporto fra *velle* e *posse*, che in Agostino si presentava come una questione teologico-spirituale di primo piano, in Boezio si configura piuttosto come “dimostrazione” logica e “conseguenza” della “giusta” scelta della ragione: chi è buono è tale non solo perché si è sforzato di raggiungere il bene (anche i cattivi si impegnano in tal senso, e in ugual maniera), ma perché ha potuto conseguirlo (cfr. Boezio, *Consolatio philosophiae* IV, 2, 5-16; ed. cit., pp. 252-254).

tutto quello che accade e accadrà, determina irrimediabilmente ciò che esiste o non esiste¹⁶⁸.

La soluzione della questione consiste nel fatto che la conoscenza si lega all'essenza e alla natura del soggetto che conosce; ragion per cui, essa rispecchia la stessa struttura gerarchia dell'universo¹⁶⁹. Così Dio, in virtù della *simplicitas* e della *aeternitas* della propria natura, concepisce l'universo nella sua interezza, come immediato e assoluto presente, vedendo in modo univoco sia quello che è necessario (per esempio, il risultato delle leggi fisiche), sia quello che non lo è (ossia, gli accadimenti scaturiti dalla libera volontà umana)¹⁷⁰.

Il tratto caratteristico del libero arbitrio boeziano è, come accennato, il ruolo preponderante del giudizio (*iudicium*) esercitato dalla *ratio*, sugli orientamenti della *voluntas*.

Questo aspetto risulta particolarmente evidente nel secondo commento al *De interpretatione*. In esso, infatti, Boezio polemizza con gli Stoici, affermando che il libero arbitrio non consiste tanto nell'esercizio del volere, quanto nel giudizio e, dunque, nella scelta (*electio*) che la ragione pronuncia sui contenuti della volontà:

Quotiescunque enim imaginationes quaedam concurrunt animo, et voluntatem irritant, eas ratio perpendit, et de his iudicat, et quod ei melius videtur cui arbitrio perpenderit et iudicatione collegerit, facit, atque ideo quaedam dulciam et speciem utilitatis monstrantia spernimus, quaedam amara, licet nolentes, fortiter sustinemus. Ideo non in voluntate, sed in iudicatione voluntatis liberum constat arbitrium, et non in imaginatione, sed in ipsius imaginationis perpensione consistit, atque ideo quarumdam actionum nos ipsi principia, non sequaces sumus. [...] Melius igitur peripatetici nostri et casum in rebus ipsis fortuitum dantes, at praeter ullam necessitatem, et liberum quoque arbitrium, neque in necessitate,

¹⁶⁸ Cfr. Boezio, *Consolatio philosophiae* V, 3, 3-6 (ed. cit., pp. 316-318): “Nimium, inquam, adversari ac repugnare videtur praenosceri universa deum et esse ullum libertatis arbitrium. Nam si cuncta propiscit deus neque falli ullo modo potest, evenire necesse est, quod providentia futurum esse praevedit. Quare si ab aeterno non facta hominum modo, sed consilia voluntatesque praenoscit, nulla erit arbitrii libertas; neque enim vel factum aliud ullum vel quaelibet existere poterit voluntas, nisi quam nescia falli providentia divina praesenserit. Nam si aliorum quam provisae sunt, detorqueri valent, non iam erit futuri firma praescientia, sed opinio potius incerta, quod de deo credere nefas iudico”.

¹⁶⁹ Cfr. Boezio, *Consolatio philosophiae* V, 4, 25 e 39 (ed. cit., pp. 330 e 334): “[...] omne enim quod conoscitur, non secundum sui vim, sed secundum cognoscentium potius comprehenditur facultatem. [...] nam cum omne iudicium iudicantis actus existat, necesse est ut suam quisque operam non ex aliena, sed ex propria potestate perficiat”.

¹⁷⁰ Cfr. Boezio, *Consolatio philosophiae* V, 6, 15-17 (ed. cit., p. 346): “Quoniam igitur omne iudicium secundum sui naturam, quae sibi subiecta sunt, comprehendit, est autem deo semper aeternus ac praesentarius status, scientia quoque eius omnem temporis supergressa motionem in suae manet simplicitate praesentiae infinitaque praeteriti ac futuri spatia complectens omnia, quasi iam gerantur, in sua simplici cognitione considerat. Itaque si praeventiam pensare velis, qua cuncta dinoscit, non esse praescientiam quasi futuri, sed scientiam numquam deficientis instantiae rectius aestimabimus. Unde non praeventiam, sed providentiam potius dicitur, quod porro a rebus infimis constituta quasi ab excelso rerum cacumine cuncta prospiciat”.

neque in eo quod ex necessitate quidem non est, non tamen in nobis est ut casus, sed in electione iudicationis et voluntatis examinatione posuere.¹⁷¹

Agostino e Boezio, dunque, si preoccupano essenzialmente di stabilire cosa sia il libero arbitrio, e affrontano la questione sulla base di due prospettive e secondo due approcci metodologici diversi, determinati dalla facoltà dell'anima con cui essi ne identificano l'essenza.

Quando, alla fine dell'XI secolo, la problematica viene ripresa da Anselmo di Canterbury, i termini della questione sono spostati sulla comprensione dell'essenza stessa della libertà del libero arbitrio.

La riflessione di Anselmo, secondo il suo caratteristico impegno metodologico *ex auctoritate*¹⁷², si avvia dalla critica alla nozione allora corrente di libero arbitrio, che veniva attribuita ad Agostino: *liberum arbitrium est potestas peccandi et non peccandi*¹⁷³.

Egli, nel *Dialogus de libero arbitrio*, dichiara tale formula inadeguata per gli esseri perfettamente liberi (Dio, gli angeli): il peccare – ossia il realizzare il male –, infatti, è un'imperfezione. Ragion per cui, non può essere incluso in una definizione generale del libero arbitrio¹⁷⁴.

Anselmo si preoccupa di enunciare un concetto che si fondi sulla causa finale di questa *potentia animae*; ossia, l'assicurare all'essere razionale la rettitudine della volontà:

[...] quoniam omnis libertas est potestas, illa libertas arbitrii est potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem.¹⁷⁵

Egli, inoltre, afferma che, peccando, si smarrisce la *rectitudo*, ma non la *potestas* di “vedere razionalmente” (*cognoscere*) la rettitudine e di aderirvi (*tenere*) con la volontà:

¹⁷¹ Boezio, *In libro de interpretatione editio secunda* III, P. L. LXIV, coll. 492-493.

¹⁷² Cfr. *supra*.

¹⁷³ Una tale formula era pelagiana, ma passava per agostiniana (cfr. I. Sciuto, *Il libero arbitrio* cit., p. 133).

¹⁷⁴ Cfr. Anselmo di Canterbury, *Dialogus de libero arbitrio* I, in P. L. CLVIII, col. 489: “Libertatem arbitrii non puto esse potentiam peccandi et non peccandi. Quippe si haec ejus esset definitio, nec Deus, ne angeli, qui peccare nequeunt, liberum haberent arbitrium: quod nefas est dicere”.

¹⁷⁵ Anselmo di Canterbury, *Dialogus de libero arbitrio* III, in P. L. CLVIII, col. 494.

Anselmo elabora il concetto di *rectitudo* nel *De veritate*: è retto ciò che è come deve essere (cfr. *De veritate* 2, in P. L. CLVIII, coll. 469-471). Alla *rectitudo* si collega il concetto di *iustitia*, con cui Anselmo indica “la rettitudine della volontà osservata per se stessa” (cfr. *De veritate* 12, in P. L. CLVIII, coll. 480-484). Dunque, la *voluntas* è *recta* “quando vuole ciò che deve volere”; ed è giusta “quando conserva questa rettitudine per la rettitudine stessa” (cfr. I. Sciuto, *Il libero arbitrio* cit., p. 133; D. Boquet, *L'ordre de l'affect au Moyen Age*, Caen, 2005, pp. 103-105).

[...] etiam absente ipsa rectitudine, quamdiu et ratio in nobis est qua eam valemus cognoscere et voluntas qua illam tenere possumus? Ex his enim constat praefata libertas arbitrii.¹⁷⁶

Per Anselmo, infatti, bisogna distinguere quello “strumento” che è il libero arbitrio, da quel suo “uso” che è la *rectitudo*¹⁷⁷.

Nel *Tractatus de concordia praescientiae et praedestinationis nec non gratiae Dei cum libero arbitrio*, specificando ulteriormente il ruolo delle due facoltà che intervengono nel libero arbitrio, il santo arcivescovo di Canterbury afferma che la libertà che lo caratterizza rimane un potere attivo, dall’assoluto valore morale, restando indipendente dalla determinazione operata dalla grazia. La ragione, infatti, “impara” a salvaguardare la rettitudine morale per se stessa e a rifiutare tutto quanto porterebbe a trasgredirla; la volontà, che non può essere vincolata da alcuna necessità, decide liberamente se scegliere o respingere i medesimi dettami della ragione:

Hoc arbitrium quod et iudicium dici potest, liberum est; quoniam ratio qua intelligitur rectitudo, docet rectitudinem illam eiusdem rectitudinis amore semper esse servandam, et quicquid obtenditur ut deseratur, esse contemnendum; atque voluntatis est ut ipsa quoque reprobet ac eligat, quemadmodum rationis intellectus monstrat; ad hoc enim maxime datae sunt rationali creaturae voluntas et ratio. Quapropter idem voluntatis arbitrium, ut eadem rectitudinem deserat, nulla cogitur necessitate, quamvis mortis impugnetur difficultate.¹⁷⁸

Partendo dalla definizione corrente di *liberum arbitrium* attribuita ad Agostino e destinata alla “creatura caduta”, dunque, Anselmo si era preoccupato di trovarne una che, al contrario, si adattasse a tutti gli esseri spirituali. Ne era risultata una formula che rilevava il fine naturale di ogni buona volontà: l’amore del bene e della giustizia scelti per se stessi.

I teologi che, a partire dai primi decenni del XII secolo, si occuparono della questione “aperta” da Anselmo, invece, si concentrarono sul ruolo e sull’eventuale trasformazione del libero arbitrio all’interno della storia dell’umanità.

Esemplare, in tal senso, è la discussione affrontata nel *Principium et causa omnium Deus* (denominato *Sententiae Anselmi*), uscito dalla scuola di Anselmo di Laon e di Guillaume de Champeaux. In essa, con “arbitrio” si intende non solo un “giudizio astratto” (*discretio*), capace di discernere tra il bene e il male, ma anche la sua “decisione pratica” (*iudicium*). Tale scelta è in se stessa libera perché gli esseri spirituali, in quanto “usciti dalle mani del Creatore”, tendono per loro natura, senza alcuna coercizione, a tornarci, essendo naturalmente orientati al bene. Questa naturale e

¹⁷⁶ Anselmo di Canterbury, *Dialogus de libero arbitrio* IV, in P. L. CLVIII, col. 495.

¹⁷⁷ Cfr. Anselmo di Canterbury, *Dialogus de libero arbitrio* II, in P. L. CLVIII, coll. 491-492.

¹⁷⁸ Anselmo di Canterbury, *Tractatus de concordia praescientiae et praedestinationis nec non gratiae Dei cum libero arbitrio* I, VI, in P. L. CLVIII, coll. 516-517.

libera propensione al bene, però, non corrisponde all'effettiva capacità di realizzarlo; che, dunque, richiede l'intervento della grazia divina.

La *Sententia Anselmi*, inoltre, distingue tra *ratio* e *liberum arbitrium*, allo stesso modo in cui l'atto si distingue dalla sua causa. La prima, infatti, è la facoltà superiore dell'anima che tende verso la realtà spirituale e conserva in sé l'immagine di Dio; il secondo, invece, è l'atto che scaturisce da questa stessa facoltà. La sua libertà è garantita dalla possibilità di contraddire la sua naturale tendenza al bene:

Liberum quoque arbitrium [angeli] habuerunt. Arbitrium est iudicium animi, sive de bono sive de malo; liberum autem ad utrumque sine coactione. Hoc liberum arbitrium, id est, discretionem inter bonum et malum cum iudicio mentis et homo et angelus naturaliter sine superaddita gratia habuerunt, et non solum discernedi, sed et naturaliter liberam, sive ad bonum sive ad malum, potestatem utramque acceperant declinandi. Interest autem inter rationem et liberum arbitrium, quia ratio vis est superior, sive virtus animae, que inhiat spiritualibus et imaginem Dei in se conservat. Arbitrium autem est actus sive effectus rationis quo discernit et iudicat, sicut videre et audire et cetera effectus sunt sensualitas. Arbitrium ergo angeli et homo habuerunt, quia discernere et iudicare inter bonum et malum potuerunt; et liberum, quia naturaliter sine superaddita gratia ex solo beneficio creationis bonum appetebant, nullo cogente, quia ipsa eorum natura ita condita fuit, ut per se bonum appeteret et in ipso delectarentur. De hoc appetitu naturali ait apostolus: Velle adjacet mihi, perficere autem non; et hec est vera libertas posse per se bonum appetere, magis etiam quam a bono posse declinare.¹⁷⁹

Così, a partire dalle tre definizioni – quella attribuita ad Agostino, quella di Boezio e quella di Anselmo; che spesso vengono messe in conflitto fra loro¹⁸⁰ –, si susseguono lungo tutto l'arco del XII e buona parte del XIII secolo, diversi modelli di *liberum arbitrium*, in cui centrale però è sempre lo statuto ontologico della creatura caduta. La quale, proprio in virtù del peccato originale, ha vista ridotta allo stato potenziale la libertà congenita alla sua natura.

Esattamente per tale ragione, la mutabilità e la temporalità della condizione umana giocano un ruolo centrale nell'articolarsi del discorso sul *liberum arbitrium*¹⁸¹.

In un certo senso, poi, è possibile individuare i due “poli estremi” entro cui, nel corso del XII secolo, si muovono le varie posizioni assunte. Si tratta delle soluzioni proposte da Bernard de Clairvaux e Abelardo¹⁸².

¹⁷⁹ In O. Lottin, *Psychologie* cit., vol. I, pp. 15-16, n. 1.

¹⁸⁰ Come, per esempio, avviene nel *De sentiis divinae paginae*, uscito dalla Scuola di Laon, in cui vengono messe a confronto le suddette definizioni, riaffermando la validità di quella attribuita ad Agostino “contro” la critica anselmiana (cfr. O. Lottin, *Psychologie* cit., vol. I, pp. 16-18).

¹⁸¹ Sulla centralità del tema della mutabilità e della temporalità della condizione umana susseguente al peccato originale, cfr. *supra*.

¹⁸² Le loro opposte soluzioni teoriche sul tema del libero arbitrio e sulla questione pratica del valore e della libertà dell'agire umano – che possono essere sommariamente riassunte nei due concetti di *consensus* bernardiano e della *intentio* abelardiana –, infatti, rispecchiano le opposte inclinazioni assunte

Bernard, recependo la lezione di Agostino e intrecciando indissolubilmente fra loro libertà, volontà e grazia¹⁸³, elabora una concezione del libero arbitrio eminentemente passiva: è la grazia che salva l'uomo, ma solo se costui è disposto ad accoglierla.

Fin dalle prime righe del *De gratia et libero arbitrio*¹⁸⁴, infatti, egli chiarisce esplicitamente come il ruolo del libero arbitrio consista esclusivamente nel prestare o meno il proprio consenso (*consensus*) alla grazia divina:

«Quid igitur agit», ais, «liberum arbitrium?» Breviter respondeo: Salvatur. Tolle liberum arbitrium: non erit quod salvetur; tolle gratiam: non erit unde salvetur. Opus hoc sine duobus effici non potest: uno a quo fit, altero cui vel in quo fit. Deus auctor salutis est, liberum arbitrium tantum capax: nec dare illam nisi Deus, nec capere valet nisi liberum arbitrium. Quod ergo a solo Deo et soli datur libero arbitrio, tam absque consensu esse non potest accipientis, quam absque gratias dantis. Et ita gratiae operanti salutem cooperari dicitur liberum arbitrium, dum consentit, hoc est dum salvatur. Consentire enim salvari est.¹⁸⁵

Tale *consensus*¹⁸⁶ altro non è che un atteggiamento “spontaneo” della volontà; un *motus rationalis* non tanto perché scaturisce dalla ragione – a cui, in tale circostanza, risulterebbe sottomesso – quanto piuttosto perché da essa è costantemente accompagnato:

DIFFINITIO CONSENSUS. – Verum consensus, nutus est voluntatis spontaneus, vel certe, quod superius dixisse¹⁸⁷ me memini, habitus animi, liber sui.

dalle rispettive riflessioni filosofico-teologiche nella loro globalità. I loro orientamenti, poi, possono considerarsi esemplari di quelli che caratterizzarono la cultura filosofico-teologica del XII secolo: da una parte si ha “la scuola di Cristo” di Bernard de Clairvaux, rappresentante della tradizione monastica della *lectio divina*; dall'altra; la nuova scuola urbana di Abelardo, il cui insegnamento si fonda sul metodo dialettico perfezionato dallo stesso Maestro Palatino. Tuttavia, sarebbe un errore considerare questi due mondi – e i due personaggi in questione – totalmente separati e assolutamente contrapposti. Bernard, per esempio, è tutt'altro che estraneo alle categorie dell'analisi discorsiva e alla dialettica; e si iscrive in un percorso e in un quadro dottrinario estremamente rigoroso, legato a una tradizione filosofica precisa che associa l'esegesi testamentaria di Origene all'etica dello stoicismo latino ciceroniano tradotta nello spirito cristiano di Ambrogio (cfr. D. Boquet, *L'ordre de l'affect* cit., p. 102; J. Verger-J. Jolivet, *Bernard-Abélard* cit.).

¹⁸³ Cfr. Bernard de Clairvaux, *De gratia et libero arbitrio* II, 2 (ed. A. Babolin, Padova, 1968, p. 68): “[...] ubi voluntas, ibi libertas. Et hoc est quod dici puto liberum arbitrium”.

¹⁸⁴ “[...] un autentico trattato di antropologia e psicologia, un *De anima*, in cui è posto il problema delle funzioni rispettive della grazia e del libero arbitrio nelle opere buone” (B. Mondin, *Dizionario dei teologi*, Bologna, 1992, p. 110).

¹⁸⁵ Bernard de Clairvaux, *De gratia et libero arbitrio* I, 2 (ed. cit., pp. 66-68).

¹⁸⁶ Sulla “provenienza filosofica” del termine *consensus*, cfr. R. A. Gauthier, *Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humain*, in *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 21, 1954, pp. 51-100, pp. 89-93.

¹⁸⁷ Cfr. Bernard de Clairvaux, *De gratia et libero arbitrio* II, 2 (ed. cit., p. 68): “Est enim habitus animi, liber sui. Siquidem non cogitur, non extorquetur”.

DIFFINITIO VOLUNTATIS. – Porro voluntas est motus rationalis, et sensui praesidens, et appetitui. Habet sane, quocumque se volverit, rationem semper comitem et quodammodo pedissequam: non quod semper ex ratione, sed quod numquam absque ratione moveatur, ita ut multa faciat per ipsam contra ipsam, hoc est per eius quasi ministerium, contra eius consilium sive iudicium.¹⁸⁸

La *ratio*, dunque, costituisce un persistente “aiuto” per la *voluntas*; che rimane sempre libera di seguirne o meno le prescrizioni. Il *consensus*, così, è il risultato della combinazione della *inamissibilis* (che non può essere perduta) libertà della volontà e dell’*indeclinabile* (immutabile) giudizio della ragione:

Is ergo talis consensus ob voluntatis inamissibilem libertatem, et rationis, quod secum semper et ubique portat, indeclinabile iudicium, non incongrue dicitur, ut arbitror, liberum arbitrium, ipse liber sui propter voluntatem, ipse iudex sui propter rationem. Et merito libertatem comitatur iudicium, quoniam quidem quod liberum sui est, profecto ubi peccat, ibi se iudicat. Est autem iudicium, quia iuste profecto, si peccat, patitur quod nolit, qui non peccat nisi velit.¹⁸⁹

L’*arbitrium*, quindi, è già di per sé un vero e proprio *iudicium*: la *ratio*, infatti, *omnia diiudicat*, in quanto non solo discerne, ma decide (*statuere*) e mette alla prova (*probare*)¹⁹⁰. Ne risulta, dunque, che la ragione è un vero e proprio giudice, la cui decisione è necessitata dalla legge (divina)¹⁹¹. Proprio per questo motivo, la libera scelta della volontà reca con sé le conseguenze della propria decisione: dicendo “no”, essa pecca (lat. PECCARE, “venire meno, mancare”).

La volontà, dunque, non è libera in quanto ha il potere di dire “sì” o “no” indistintamente, quanto piuttosto perché può scegliere senza alcuna costrizione la propria risposta.

Una tale libertà *a necessitate* costituisce il gradino più basso nell’ordine gerarchico delle libertà ontologiche riconosciute da Bernard. Essa, infatti, è la libertà “naturale”, in quanto il libero arbitrio della volontà è insito nella natura di ogni essere razionale, indipendentemente dal fatto che sia buono o cattivo¹⁹². Seguono, in ordine ascendente, la *libertas a peccato*, o “morale”, che consiste in quella forma di innocenza antecedente al peccato originale, in cui l’uomo possedeva l’effettiva libertà di scelta; e la *libertas a*

¹⁸⁸ Bernard de Clairvaux, *De gratia et libero arbitrio* II, 3 (ed. cit., pp. 70-72).

¹⁸⁹ Bernard de Clairvaux, *De gratia et libero arbitrio* II, 4 (ed. cit., p. 74).

¹⁹⁰ Cfr. Bernard de Clairvaux, *Sermones de diversis*, XXXIV, 3 (ed. J. Leclercq-H. Rochais- Ch. H. Talbot, Paris, 2007, p. 190): “Non enim *iudicare* hic posuit, sed *diiudicare*, quod utique discernere et probare est [...]”.

¹⁹¹ Cfr. Bernard de Clairvaux, *De gratia et libero arbitrio* IV, 11 (ed. cit., p. 90): “Sicut vero iudicii est discernere quid liceat vel non liceat”.

¹⁹² Cfr. Bernard de Clairvaux, *De gratia et libero arbitrio* IV, 9 (ed. cit., p. 86): “QUOD LIBERTAS A NECESSITATE TAM BONAE QUAM MALAE RATIONALI CREATURE INEST. – Verum libertas a necessitate aequae et indifferenter Deo universaeque, tam malae quam bonae, rationali convenit creaturae”.

miseria, la piena libertà “spirituale”, che consta della gloria della beatitudine ultraterrena¹⁹³. Queste ultime due forme di libertà – che Adamo possedeva prima della Caduta¹⁹⁴ –, chiamate anche *liberum consilium* e *liberum complacitum*, restano iscritte *in potentia* nella natura umana, ma attualizzabili solo con l’intervento della grazia.

La distanza che le separa dal *liberum arbitrium*, l’unica libertà rimasta *in actu* nella vita terrena, è allora identificata da Bernard come differenza irriducibile fra il *velle* e il *posse*:

Manet ergo, etiam post peccatum, liberum arbitrium; etsi miserum, tamen integrum. Et quod se per se homo non sufficit excutere a peccato sive miseria, non liberi arbitrii signat destructionem. Sed duarum reliquarum libertatum privationem. Neque enim ad liberum arbitrium, quantum in se est, pertinet, aut aliquando pertinuit posse, vel sapere, sed tantum velle: nec potentem facit creaturam, nec sapientem, sed tantum volentem. Non ergo si potens, aut sapiens, sed tantum si volens esse desierit, liberum arbitrium amisisse putanda erit. Ubi enim non est voluntas, nec libertas.¹⁹⁵

In virtù di questa sua immutabilità, che lo sottrae al tempo, il *liberum arbitrium* si configura come l’immagine sostanziale dell’eterno e immutabile Creatore insita nella natura della creatura:

Puto autem in his tribus libertatibus ipsam, ad quam conditi sumus, Conditoris imaginem atque similitudinem contineri: et imaginem quidem in libertate arbitrii, in reliquis autem duabus bipartitam quamdam consignari similitudinem. Hinc est fortassis, quod solum liberum arbitrium sui omnino defectum seu diminutionem non patitur, quod in ipso potissimum aeternae et incommutabilis divinitatis substantiva quaedam imago impressa videatur. Nam, etsi habuerit initium, nescit tamen occasum, nec de justitia vel gloria capit augmentum: nec de peccato sive miseria detrimentum. Quid aeternitati similis, quod non sit aeternitas? Porro in aliis duabus libertatibus, quoniam non solum ex parte minui, sed et ex toto amitti possunt; accidentaliter quaedam magis similitudo sapientiae atque potentiae divinae, imagini superducta cognoscitur. Denique et amisimus illas per culpam, et per gratiam recuperavimus; et quotidie quidem alii plus, alii minus, aut in ipsis proficimus, aut ab ipsis deficiamus.¹⁹⁶

Bernard, pertanto, in modo estremamente originale, identifica l’*imago* divina con la sola *voluntas* dell’anima; mentre assegna alle altre due facoltà (la *ratio* e la *memoria*) tradizionali della psicologia agostiniana, il ruolo di *similitudo*¹⁹⁷.

¹⁹³ Cfr. Bernard de Clairvaux, *De gratia et libero arbitrio*, III, 6-7 (ed. cit., pp. 78-82).

¹⁹⁴ Cfr. Bernard de Clairvaux, *De gratia et libero arbitrio*, III, 8 (ed. cit., pp. 82-84).

¹⁹⁵ Bernard de Clairvaux, *De gratia et libero arbitrio* VIII, 24 (ed. cit., pp. 118-120).

¹⁹⁶ Bernard de Clairvaux, *De gratia et libero arbitrio* IX, 28 (ed. cit., pp. 124-126).

¹⁹⁷ Cfr. Bernard de Clairvaux, *De gratia et libero arbitrio* IX, 30 (ed. cit., p. 128): “LIBERUM ARBITRIUM CONSILIIUM LIBERUMQUE COMPLACITUM SIMILITUDINI, PORRO LIBERUM ARBITRIUM EIUS IMAGINI DEPUTAT. – Cum ergo duae istae libertates, consilii scilicet atque complaciti, per quas rationalis creaturae vera sapientia et potentia ministratur, ita Deo, prout vult, dispensante, quibusque pro causis,

L'antropologia bernardiana, dunque, è vigorosamente volutaristica, nonostante l'iniziativa di questa stessa volontà si limiti al *consensus* del libero arbitrio. Non solo il processo della rassomiglianza – e, quindi, della redenzione – si confonde con la restaurazione del pieno potere della volontà, ma ogni esercizio di questa facoltà, anche cattivo, si rivela manifestazione della grazia creatrice.

Come si è accennato, l'idea abelardiana di *liberum arbitrium* si situa agli antipodi di quella volutaristica bernardiana. E ciò perché, innanzitutto, il Maestro Palatino assegna alla *ratio* il ruolo preminente nella dialettica ragione/volontà che costituisce il libero arbitrio¹⁹⁸. L'impostazione logica e razionalistica di tutta la sua riflessione filosofico-teologica, poi, era nutrita di quei classici dell'antichità pagana, il cui uso in teologia risultava aberrante per il misticismo fideistico bernardiano¹⁹⁹; ed era coadiuvata e suffragata da quel metodo del *SIC et NON*, elaborato dallo stesso Abelardo, che si opponeva radicalmente alla decisa e irrefutabile contrapposizione del *SIC aut NON* del *consensus* bernardiano.

Abelardo fu il primo – e l'unico, almeno nella prima metà del XII secolo – a dedicare alla teologia morale un trattato indipendente – lo *Scito te ipsum seu Ethica nostra* – in cui la ricerca dei fondamenti e dei principi dell'etica sembra porsi come punto di partenza per una decisa e decisiva revisione dell'oramai consolidata prassi dei *Libri poenitentiales*²⁰⁰.

Nella sua assoluta originalità storica, lo *Scito te ipsum* si inserisce perfettamente e coerentemente nel “tessuto omogeneo” della speculazione filosofico-teologica del

locis, temporibus, variantur, quatenus in terris modice, in caelestibus plenarie, mediocriter in paradiso, apud inferos nullatenus habentur, libertas vero arbitrii de ipso, quo condita est, statu aliquatenus non mutetur, sed aequaliter semper, quantum in se est, a caelis, terris, inferis possideatur, merito illae similitudini, haec imagini deputantur”.

¹⁹⁸ Egli afferma esplicitamente che non si può parlare correttamente di libero arbitrio laddove manchi la *ratio animi*, la “ragione dell'anima” (Cfr. Abelardo, *Theologia Scholarium*, III, 87, ed. E. M. Buytaert-C. J. Mews, Turnholt, 1987, p. 536).

¹⁹⁹ Ciò, soprattutto, perché “Bernardo riteneva che dovesse considerarsi concluso il periodo fondamentale dell'interpretazione del patrimonio della fede e che fosse ormai iniziato il tempo nel quale era necessario assumere un atteggiamento di aperta e rigorosa conservazione della tradizione accumulata. Né doveva essere tollerato che, per meglio approfondire il significato della fede e dei suoi dogmi più importanti, si facesse ricorso alle dottrine dei filosofi pagani” (cfr. M. Dal Pra, *Introduzione*, in PIETRO ABELARDO, *Conosci te stesso o Etica*, Firenze, 1976, p. XXV).

²⁰⁰ Cfr. G. De Vecchi, *L'Etica o Scito te ipsum di Pietro Abelardo. Analisi critica di un progetto di teologia morale*, Roma, 2005, pp. 16-17; A. Crocco, *Abelardo* cit., p. 142; M. Dal Pra, *Introduzione* cit., p. XLV. Un aspetto importante da rimarcare a proposito del Medioevo è la quasi totale assenza di una vera e propria teologia morale. I teologi, infatti, si limitavano a ordinare insieme, sotto certi punti di vista pratici, il materiale offerto loro dai Padri della Chiesa. Esempio di questa attitudine sono esattamente i *libri poenitentiales*, in cui venivano raccolte indicazioni per i sacerdoti che confessavano, sul modo con cui dovevano misurare le penitenze da assegnare. La mancanza di una vera e propria riflessione teorica diede ai *poenitentiales* una grande importanza pratica.

Maestro Palatino, delineandosi come uno dei passaggi di quel sistema etico che emerge costantemente anche da altre sue opere²⁰¹.

Non a caso, una prima definizione di *liberum arbitrium* la si trova già nella *Theologia Scholarium*:

Liberum autem arbitrium diffinientes philosophi dixerunt: «Liberum de voluntate iudicium». Arbitrium quippe est ipsa deliberatio vel diiudicatio animi qua se aliquid facere vel dimittere quislibet proponit. Quae tunc quidem diiudicatio libera est, cum ad hoc quod proposuerit exsequendum, nulla vi naturae compellitur, sed aequae in sua potestate habet tam illud facere quam dimittere. Ubi ergo ratio animi non est per quam aliquid deliberari possit et diiudicari, an faciendum sibi sit vel dimittendum, et aequae utrumque in nostra sit potestate, liberum nequaquam est arbitrium.

[...]

Et haec quidem liberi arbitrii definitio nullatenus in deum cadit, sed in his tantum qui voluntatem mutare et in contraria possunt deflectere, ut videlicet in eorum sit potestate id quod eligunt tam dimittere quam facere.²⁰²

Partendo dal presupposto che il libero arbitrio, in senso stretto, “media” fra la decisione della ragione – che delibera e giudica intorno a qualcosa, decidendo se è bene o male, e dunque valutandone l’opportunità o *convenientia*²⁰³ – e la volontà di portare a compimento o tralasciare questa stessa deliberazione, la libertà umana sembrerebbe identificarsi con la possibilità di volgersi verso qualcosa che non è conveniente; e di “fare o tralasciare molte cose che di fatto mai facciamo o tralasciamo”²⁰⁴.

Inteso in questo senso, il libero arbitrio si presenta, però, come una caratteristica specifica dell’uomo, dal momento che si delinea come “possibilità di peccare” (in quanto è contraddizione, disaccordo fra volontà e deliberazione); e dunque non può essere in alcun modo riferito a Dio²⁰⁵.

Per sopperire a questo inconveniente, allora, il Maestro Palatino enuncia un’ulteriore – più generica – definizione, in cui il libero arbitrio diviene “scelta

²⁰¹ Cfr. G. De Vecchi, *L’Etica* cit., pp. 29-34 e 45-47. Sull’unitarietà e coerenza dell’opera abelardiana, cfr. M. T. Fumagalli Beonio Brocchieri, *Sull’unità dell’opera abelardiana*, in *Rivista di critica della storia della filosofia*, 34, 1979, pp. 429-438.

²⁰² Abelardo, *Theologia Scholarium*, III, 87, 1161-1170; 88 (ed. cit., pp. 536-537).

²⁰³ Il concetto di *convenientia* si presenta per certi versi affine a quello di *rectitudo* visto in Anselmo d’Aosta. Esso, infatti, evidenzia l’esigenza dell’essere conformi con se stessi, con la propria dignità e la propria natura. Nel caso di Dio, dunque, la *convenientia* è quell’assoluta coincidenza, accordo e, dunque, unità di “potenza”, “sapienza” e “bontà” rappresentata dalle tre persone della Trinità (cfr. Abelardo, *Theologia Christiana* I, 5, 59-61, ed. M. Buytaert, Turnholt, 1969, p. 74; *Theologia Scholarium* II, 134, ed. cit., pp. 474-475). Allo stesso modo, nell’uomo la *convenientia* è determinata dalla sua natura, creata a immagine e somiglianza di Dio (cfr. G. De Vecchi, *L’Etica* cit., pp. 57-63).

²⁰⁴ Cfr. Abelardo, *Theologia Scholarium*, III, 46, 625-626 (ed. cit., p. 519): “[...] multa etiam facere vel dimittere possumus quae nequaquam facimus vel dimittimus”.

²⁰⁵ Anche qui è evidente come Abelardo riprenda la lezione di Anselmo d’Aosta (cfr. *supra*).

volontaria del bene fondata sulla libertà dello spirito e indipendente da condizionamenti esterni”:

Generaliter itaque ac verissime liberum arbitrium dicitur, cum quislibet quod ex ratione decreverit, voluntarie ac sine coactione adimplere valebit. Quae quidem libertas arbitrii tam deo quam hominibus aequae indubitanter inest, quicumque rectae voluntatis facultate privati non sunt, atque his praecipue, ut diximus, qui iam omnino peccare non possunt. Quamvis enim peccare nequeant aut a bono quod faciunt minime se retrahere queant, quia non oportet, non ideo tamen id alicuius coactionis necessitate agunt, quod utique si non vellent, nequaquam facere cogentur.²⁰⁶

Secondo quest’ulteriore definizione, dunque, il libero arbitrio è perfettamente compiuto solo in Dio, in virtù della sua assoluta libertà e semplicità. Nel Creatore, infatti, l’ordine della *ratio* – che è l’ordine della necessità – e l’ordine della volontà – che è quello della libertà – coincidono esattamente. Così, dal momento che conosce ogni cosa, e che vuole e può realizzarla in maniera perfetta²⁰⁷, Dio è il Sommo Bene:

[...] hec tria [potentia, sapientia et benignitate] concurrunt, ut videlicet et possit implere quod voluerit, et bene velit utpote benignus, nec ex insipientia modum rationis excedat; eum profecto vere bonum esse et in omnibus perfectum constat. Nec solum hec trinitatis distinctio ad summi boni perfectionem describendam convenit, verum et ad persuadendam hominibus divini cultus religionem plurimum proficit.²⁰⁸

In quella perfezione divina che è *sommum bonum*, dunque, risiede anche il motivo per cui l’uomo non solo deve lodare Dio, ma anche seguirne la volontà.

D’altronde, se è vero che l’essere umano è stato fatto a sua immagine e somiglianza²⁰⁹, l’*imago Dei* vera e propria risiede nella *ratio*²¹⁰, espressione di quella *sapientia* divina che è “forza di discernimento, ordinata alla conoscenza integrale delle cose”, in cui “tutte le cose rimangono fondate e perfettamente governate”²¹¹.

Pertanto, la ragione permette all’uomo di comprendere quelle stesse *rationes necessariae* che ordinano e regolano il *cosmos* voluto dal Creatore come espressione

²⁰⁶ Abelardo, *Theologia Scholarium*, III, 90 (ed. cit., pp. 537-538).

²⁰⁷ Cfr. Abelardo, *Theologia Christiana* V, 48, 679-682 (ed. cit., p. 368): “Sic et Deus propriam amat gloriam, cum haec summe sit amanda et in omnibus quae facit suam praecipue gloriam et honorem attendit, quia nulla rectior vel aequae recta potest esse causa”.

²⁰⁸ Abelardo, *Theologia Summi Boni* I, 3, 34-4, 40 (ed. E. M. Buytaert-C. J. Mews, Turnholti, 1987, p. 87).

²⁰⁹ Cfr. Abelardo, *Expositio in Hexameron* 261-263 (ed. M. Romig-D. Luscombe, Turnholti, 2004, pp. 60-61).

²¹⁰ Cfr. Abelardo, *Expositio in Hexameron* 286 (ed. cit., p. 65): “Potest etiam videri quoque adiunctum est: AD IMAGINEM DEI CREAUIT ILLUM aliter debere intelligi quam quod dictum est: AD IMAGINEM SUAM. Filius quippe imago dei dicitur, qui ex solo patre est, cum spiritus sanctus a patre et filio esse dicatur”.

²¹¹ Cfr. G. De Vecchi, *L’Etica* cit., p. 82.

della propria bontà²¹². La differenza fra modello divino e la sua immagine umana, ovviamente, è ontologica.

Recependo la lezione di Boezio²¹³, infatti, il Maestro Palatino considera il rapporto fra provvidenza e libera volontà umana come una differenza ontologica di “sguardo” e “comprensione”. Il fatto che Dio preveda che un uomo pecchi, non lo rende responsabile del peccato:

[...] et omne peccatum magis voluntarium quam necessarium sit et ex libero procedens arbitrio, non ex aliqua coactione nature vel divine providentie compulsionem. Non enim providentia, hoc est prescientia dei, necessitatem rebus infert magis quam nostra prescientia sive scientia. Sicut enim necesse est hoc evenire cum deus providerit, ita etiam necesse est istud contingere cum ego presierim vel previderim ipsum esse, cum ego sciam vel videam illud esse.²¹⁴

Sebbene lo sguardo divino non è necessitante rispetto a ciò che vede, risulta necessario, però, che lo sguardo umano vi si adegui, così da evitare l'assurdità dell'irrazionalità. Che altro non è che l'incapacità di discernere il bene dal male.

Abelardo, dunque, concentra l'essenza della moralità umana nella dimensione interiore della comprensione del rapporto fra il soggetto, il suo agire e lo scopo a cui tende. Una tale relazione viene espressa dal termine *intentio*²¹⁵. Che non indica solo il

²¹² Cfr. S. P. Bonanni, *Parlare della Trinità. Lettura della Theologia Scholasticum di Abelardo*, Roma, 1996, p. 303: “La ragione è quella facoltà mediante la quale l'uomo è reso capace di riflettere su quanto lo circonda e comprenderne l'intimo ordinamento, quella facoltà che permette all'uomo di cogliere la *ratio*, la misura originale di ogni aspetto del reale, ciò per cui ogni realtà è tale e non altra: e gradualmente, passando dalla considerazione delle singole realtà ad una prospettiva sintetica, la *ratio* svela se stessa come dinamismo unificante ed orientante, l'uomo prende coscienza di essere l'espressione più matura di un universo che tende verso qualcosa come verso la sua pienezza”.

²¹³ Cfr. *supra*. Che Abelardo abbia in mente Boezio è evidente anche dalla prima definizione di libero arbitrio come *liberum de voluntate iudicium*.

²¹⁴ Abelardo, *Theologiam Scholasticum*, III, 107, 1422-1429 (ed. cit., p. (“Ed è così riguardo al peccato: infatti, ogni peccato è più legato alla volontà che alla necessità; e procede dal libero arbitrio, piuttosto che da una predeterminazione della natura o da un impulso della provvidenza divina. Infatti la provvidenza, ossia la prescienza di Dio, non conferisce necessità alle cose, più di quanta ne conferisca la nostra prescienza o scienza. Come infatti è necessario che una certa cosa avvenga quando Dio l'ha prevista, allo stesso modo è necessario che accada quando sono stato io ad averne prescienza o a prevedere che sarebbe accaduta, una volta che so o vedo che di fatto accade”).

²¹⁵ Con una certa evidenza, il concetto di *intentio* si ricollega direttamente al titolo dell'opera, *Scito te ipsum*. Infatti, l'*intentio* può essere considerata come la consapevolezza che il soggetto ha del suo atto e dell'uso che fa di tale consapevolezza. Una tale coscienza, a sua volta, si deve accordare alla volontà divina, onde evitare di risultare puro soggettivismo (cfr. Cfr. M. Perkams, *Intention et charité. Essai d'une vue d'ensemble sur l'éthique d'Abelard*, in J. Jolivet - H. Habrias, *Pierre Abélard. Colloque international de Nantes*, Rennes, 2003, pp. 357-376, p. 360).

In tal senso, sembrerebbe indubitabile il debito di Abelardo nei confronti di Agostino, se è vero che nell'Ipponate “la prima manifestazione della volontà è la brama di conoscere il mondo, l'attenzione volontaria che apre lo sguardo dell'anima alla conoscenza del creato, dove ritrovare ed amare l'immagine del Creatore. Conoscere il creato è consapevolezza: è conoscere se stessi e conoscere il Creatore. Dal *sensus interior*, all'*intentio* concentrazione e volontà, la consapevolezza è diventata *notitia sui e memoria*

fine di chi agisce (*finis operantis*), ma anche la sua “giustizia”; ossia, la sua capacità di raggiungerlo.

Un'intenzione può essere buona e, conseguentemente, un'azione può essere condotta *bene*, solo nel caso in cui la motivazione dell'atto è buona e la conoscenza riguardo l'atto stesso è “giusta”. Pertanto, un modo di agire animato da una buona intenzione ma viziato dalla falsità non può essere detto “buono”²¹⁶:

Quod enim quis ea de causa vel intentione facit, ut aliud inde eveniat si illud inde non est eventurum, nequaquam provide fit sed magis indiscrete, cum illud propter hoc nequaquam geri conveniat, et recta intentio non sit quam deceptio mentis comitatur, in his etiam quae pia devotione fiunt.²¹⁷

L'intenzione, dunque, si presenta in rapporto immediato con il fine; ed è un qualcosa che rapporta l'interiorità (che delibera e stabilisce), all'esteriorità (che persegue e realizza).

Questo rapporto che è l'*intentio* – che possiede anche una valenza logica – assegna un valore, un significato alle azioni; le quali, in quanto “accidenti” nella categoria dell'*agere*²¹⁸, si presentano per se stesse “neutre” e “indifferenti”:

Opera quippe quae, ut praediximus, aequae reprobis ut electis communia sunt, omniaque in se indifferentia, nec nisi pro intentione agentis bona vel mala dicenda sunt, non videlicet quia bonum vel malum sit ea fieri, sed quia bene vel male fiunt, hoc est, ea intentione qua convenit fieri, aut minime.²¹⁹

La *intentio* è sguardo (della mente) “attento” e “concentrato”, che si impegna a creare quella sintesi necessaria a raggiungere lo scopo prefissato²²⁰. Ma l'uomo, per sua natura, non ha uno “sguardo semplice” che consente di vedere le cose chiaramente²²¹. La mente umana, d'altronde, è sempre a rischio di inganno e di errore²²²; e pur avendo

sui, è diventata la coscienza di un Cristiano” (C. Di Martino, *Il ruolo della intentio nell'evoluzione della psicologia di Agostino: dal De libero arbitrio al De Trinitate*, in *Revue des Études Augustiniennes*, 46, 2000, pp. 173-198, pp. 175-176).

²¹⁶ Cfr. M. Perkams, *Intention et charité* cit., p. 360.

²¹⁷ Abelardo, *Theologia Scholarium*, III, 116, 1536-1540 (ed. cit., p. 547).

²¹⁸ Cfr. G. De Vecchi, *L'Etica* cit., p. 133, n. 161.

²¹⁹ Abelardo, *Scito te ipsum*, ed. cit., pp. 142-143.

²²⁰ Cfr. Abelardo, *Scito te ipsum*, ed. cit., p. 146: “Diligenter itaque Dominus, cum secundum intentionem rectam vel non rectam opera distingueret, oculus mentis, hoc est, intentionem «simplicem» et quasi a sorde purum ut clare videre possit, aut a contrario «tenebrosum» vocavit, cum diceret, «Si oculos tuos simplex fuerit, totum corpus tuum lucidum erit», hoc est, si intentio recta fuerit, tota massa operum inde provenientium, quae more corporalium rerum videri possit, erit luce degna, hoc est, bona”.

²²¹ Cfr. Abelardo, *Theologia Scholarium*, III, 116, 1550-1554 (ed. cit., p. 547).

²²² Ciò è valido anche – e soprattutto – sul piano del giudizio morale delle azioni, prese in considerazione nella loro pura esteriorità. Esse, infatti, non posso essere assunte come criterio per la valutazione del bene e del male, perché bisognerebbe, innanzitutto, valutare peccaminose tutte quelle

come fine il bene, corre sempre il rischio di scegliere mezzi non adeguati allo scopo perseguito.

Infatti, Abelardo ritiene che per gli uomini sia molto difficile giudicare correttamente le azioni: solo il male è effettivamente giudicabile, in quanto oggettivo e appartenente al piano dell'esteriorità. Proprio per questo motivo, l'uomo ha bisogno di una guida, di una legge immutabile e oggettiva, che gli indichi, al di là di ogni dubbio razionale, ciò che è bene e ciò che è male. Tale sussidio è proprio la volontà divina.

Per il Maestro Palatino, però, "inclinare al male" non è equivalente di "peccare". Perché ci sia davvero peccato, l'uomo deve consapevolmente acconsentire al male; altrimenti si parla di "vizio":

Vitium itaque est quo ad peccandum proni efficimur, hoc est, inclinamur ad consentiendum ei quod non convenit, ut illud scilicet faciamus aut dimittamus. Hunc vero consensum proprie peccatum nominamus, hoc est, culpam animae qua damnationem meretur, vel apud deum rea statuitur. Quid est enim iste Deus ex damno sed ex contemptu et offensa ipsius? Non enim est summa illa potestas quae damno aliquo non minuitur, sed contemptum sui ulciscitur. Peccatum itaque nostrum contemptus creatoris est, et peccare est creatorem contemnere, hoc est, id nequamquam facere propter ipsum quod credimus propter ipsum a nobis esse faciendum, vel non dimittere propter ipsum quod credimus esse dimittendum.²²³

Abelardo, dunque, distingue tra il "peccato in senso stretto", che è il concomitante disprezzo di Dio (*contemptus Creatoris*) e consenso al male (*consensus*); e il "peccato in senso largo", che non implica né il disprezzo per Dio, né un vero e proprio *consensus* al male (verso cui si può essere spinti a causa della limitatezza umana, senza che il soggetto sia pienamente consapevole del male che commette).

Il peccato, infatti, è esclusiva conseguenza del libero arbitrio; che, a sua volta, come detto, è sempre un risultato della dialettica fra *ratio* e *voluntas*.

azioni che si commettono per violenza o ignoranza (cfr. Abelardo, *Scito te ipsum*, ed. cit., pp. 134-135: "Et si enim velimus vel faciamus quod non convenit, non ideo tamen peccamus, cum haec frequenter sine peccato contingant [...] De his autem quae fieri non debent quam saepe abseque peccato fiant, cum per vim scilicet aut ignorantiam committantur, neminem latere arbitror"). Oppure giudicare come opere meritorie e giuste, comportamenti apparentemente irreprensibili di chi agisce con inganno ed ipocrisia (cfr. Abelardo, *Scito te ipsum*, ed. cit. p. 136: "Quis etiam electorum in his quae ad opera pertinent ypocritis potest adequari? Quis tanta sustinet vel agit amore Dei quanto illi cupiditate humanae laudis?"). Questo non significa certo che Abelardo svuoti del tutto di significato l'attività, ovvero l'azione esteriore. La cui importanza, piuttosto, risiede soprattutto nel suo valore esemplare, che la giustizia umana rileva nell'attribuire il premio e/o la pena, stabilita in relazione alla comprensione dell'ordine divino (cfr. Abelardo, *Scito te ipsum*, ed. cit., p. 144: "Nec tamen negamus in hac vita bonis istis operibus vel malis aliquid tribui, ut ex praesenti retributione in praemio vel poena amplius ad bona incitemur, vel a malis retrahamur; et de aliis alii exempla sumant in faciendis quae conveniunt, vel candis quae non conveniunt").

²²³ Abelardo, *Scito te ipsum*, ed. cit., p. 128.

Se, come è stato più volte ribadito, la ragione è la *conditio sine qua non* della dimensione morale umana²²⁴, la dinamica del *liberum arbitrium*, però, si concretizza effettivamente nella volontà.

Abelardo, allora, si preoccupa di disambiguare il significato del termine *voluntas*²²⁵. Egli, innanzitutto, lo distingue dal *peccatum*:

Sed fortassis inquires, quia et voluntas mali operis peccatum est, quae nos apud Deum reos constituit, sicut voluntas boni operi iustos facit, ut quaemadmodum virtus in bona voluntate, ita peccatum in mala voluntate consistat, nec in non esse tantum, verum etiam in esse sicut et illa. [...] Sed dico quia si diligentius attendemus, longe aliter de hoc sentiendum est quam videtur. Cum enim nonnunquam peccemus absque omni mala voluntate, et cum ipsa mala voluntas refrenata, non extincta, palmam resistentibus pariat, et materiam pugnae et gloriae coronam conferat, non tam ipsa peccatum quam infirmitas quaedam iam necessaria dici debet.²²⁶

Accostando la *voluntas* ad una “inclinazione innata” (*infirmitas necessaria*) dell’animo, il Maestro Palatino non solo la differenzia dal peccato e dal *consensus*, ma la fa coincidere con il *desiderium*²²⁷. Attraverso alcuni esempi²²⁸, così, egli finisce per dimostrare che il peccato non è identificabile nemmeno con la *mala voluntas*:

Quorsum autem ista? Ut denique pateat in talibus ipsam quoque volutantem vel desiderium faciendi quod non licet nequaquam dici peccatum, sed ipsum potius, ut diximus, consensum. Tunc vero consentimus ei quod non licet, cum nos si daretur facultas, illud perficere. In hoc itaque proposito quisquis reperitur reatus perfectionem incurrit nec operis effectus super additus ad peccati augmentum quicquam addit, sed iam apud Deum eque

²²⁴ In quanto *imago* della *sapientia* divina insita nella natura umana, essa possiede in sé sia la conoscenza del bene, che il bisogno di agire in conformità con esso (cfr. Abelardo, *Theologia Scholarium* III, 35, 477-480, ed. cit., p. 515). In questa sua “dimensione pratica”, dunque, la *ratio* viene a coincidere con la *lex naturalis* (cfr. M. Perkams, *Intention et charité* cit., pp. 364-365; D. E. Luscombe, *Nature in the thought of Peter Abelard*, in *La filosofia della natura nel Medioevo: Atti del Terzo Congresso Internazionale di Filosofia Medievale*, Milano, 1966, pp. 314-319). La questione della “legge naturale” è uno dei temi principali del *Dialogus inter philosophum, iudaeum et christianum*.

²²⁵ La volontà abelardiana di precisare la valenza semantica dei termini da lui utilizzati nella riflessione etica, d'altronde, costituisce la tendenza sostanziale di tutta la sua meditazione filosofico-teologica, impostata su basi logico-linguistiche.

²²⁶ Cfr. Abelardo *Scito te ipsum*, ed. cit., p. 128.

²²⁷ Cfr. Abelardo, *Scito te ipsum*, ed. cit., p. 12, n. 22.

Il desiderio, dunque, non è un male in sé: non solo nel desiderare gli uomini non peccano, dal momento che non possono farne a meno, ma in quanto “necessità” è parte della bontà della creazione (cfr. G. De Vecchi, *L'Etica* cit., p. 103). La *voluntas*, inoltre, si differenzia anche dalla *passio*. Quest'ultima, infatti, si ha quando, “pur di conseguire un fine proposto, si tollera il compimento di determinati atti con repugnanza e dolore”. La passione così intesa, anzi, è l'esatto contrario del desiderio e della volontà (cfr. Abelardo, *Scito te ipsum*, ed. cit., p. 15, n. 31).

²²⁸ Cfr. Abelardo, *Scito te ipsum*, ed. cit., pp. 128-131.

reus est qui ad hoc peragendum quantum valet nititur, et quantum in se est illud peragit, ac si, ut beatus Augustinus meminit, in opere quoque ipso esset deprehensus.²²⁹

Solo il *consensus* alla volontà (o desiderio) illecito è peccato. Parafrasando, è possibile affermare che il *consensus* è la “volontà di mettere in atto (*perficere*) una volontà”, qualora se ne abbia la possibilità. Che l’atto, poi, sia effettivamente compiuto o meno, poco importa: è la volontaria e cosciente adesione al desiderio illecito a costituire il peccato in quanto *contemptus Dei*²³⁰.

L’irrelevanza assegnata all’atto ai fini della realizzazione del peccato può, allora, essere letta come il contributo originale di Abelardo alla questione della separazione fra *velle* e *posse* insita nel dibattito sul libero arbitrio.

Il *posse*, infatti, si lega direttamente alla *ratio*, intesa come conoscenza di quell’ordine della necessità che regge il creato. L’uomo non può conoscere questa *ratio* nella sua integrità; altrimenti possiederebbe la *sapientia* divina. Al contrario, però, egli può conoscere (e ri-conoscere) la necessità che lo informa direttamente; ossia, quella *voluntas* intesa come *infirmetas necessaria* che sono i suoi impulsi naturali. Conoscendoli, dunque, può decidere di assecondarli o meno.

È possibile, allora, riassumere la sostanza dell’etica abelardiana in tre concetti: lo *scito te ipsum*; l’*intentio*; il *consensus*. Il primo dà accesso al secondo, dal momento che l’*intentio* è “comprensione di sé”, del proprio sentire (volere). L’*intentio*, a sua volta, rende possibile il *consensus*; che altro non è che il ritorno del sentire sulla *notitia sui* che è la stessa *intentio*.

²²⁹ Cfr. Abelardo, *Scito te ipsum*, ed. cit., p. 131.

²³⁰ Al disprezzo di Dio che è il peccato si contrappone, ovviamente, la *caritas*. Essa può essere considerata la piena attuazione del *liberum arbitrium*, in quanto è “volontà disposta” – perché orientata razionalmente dalla *bona intentio* – all’ubbidienza a Dio (cfr. Abelardo, *Scito te ipsum*, ed. cit., p. 174: [...] peccatum, quod proprie dicitur Dei contemptus, videtur adversum odedienciae bonum, id est, voluntas ad obediendum Deo parata”). Com’è evidente, anche l’idea abelardiana di *caritas* presenta una forte connotazione razionalistica.

Mais le Roman de *Tristan et Iseut* est-il simplement un conte «historique» ou bien couvre-t-il une signification doctrinale plus profonde, comme l'a dit un interprète contemporain qui vis-à-vis du poème médiéval prend la même attitude que Bernard Silvestre vis-à-vis de l'Énéide et considère l'allégorisme comme un succédané de la psychanalyse?

E. De Bruyne, *Études d'esthétique médiévale*, III voll., Brugge, 1946, t. II, p. 330

Il est clair que l'imaginaire médiéval est traversé d'idéologie, c'est-à-dire d'un ensemble plus ou moins systématisé et vulgarisé de croyances et connaissances (scientifiques, théologiques, etc.) qui portent l'empreinte d'une époque et d'un lieu. Le texte est ainsi tributaire d'un ensemble d'habitudes intellectuelles qu'il médiatise sans se contenter de les enregistrer passivement et explicitement; il ne cesse de les présupposer dans le jeu infini de ses significations et de ses références.

P. Walter, *Tristan et la mélancolie*, in *Actes du 14e Congrès International Arthurien*, 2 voll., Rennes, 1985, vol. II, pp. 646-657, p. 646

2. La tradizione tristaniana diretta in lingua d'oïl fino al Roman de Tristan en prose e il dibattito sul libero arbitrio.

Analizzare le possibili incidenze del dibattito sul libero arbitrio delineato nel capitolo precedente sull'evoluzione della tradizione tristaniana, significa, innanzitutto, interrogarsi sulla natura dell'amore che lega Tristano e Isotta. E comporta, dunque, affrontare primariamente la questione del filtro. Tutte le versioni tramandate, infatti, sembrerebbero concordare sul fare iniziare la relazione adultera tra il cavaliere e la futura regina con l'erronea assunzione del *beivre* preparato segretamente dalla madre di Isotta, in modo da garantire alla figlia l'amore reciproco – e, conseguentemente, la felicità – con lo sconosciuto sposo.

Quello su cui, invece, non si accordano affatto è la durata del potere di questo filtro. Anzi, proprio questo elemento altamente significativo costituisce uno di quei fattori che hanno determinato la classica – ma oramai superata – bipartizione della tradizione tristaniana: il ramo definito “comune” o “primitivo” assegna al *vin herbé* una durata limitata (tre anni Béroul, quattro anni Eilhart von Oberg); quello detto “cortese”, derivato da Thomas d'Angleterre, invece, non pone limiti temporali alla sua azione.

Si capisce bene che assegnare irrevocabilmente l'origine di questo amore – che costituisce il movente di tutta la storia – alla fatalità, e renderne la natura del tutto indipendente dalla libera volontà dei protagonisti che lo vivono²³¹, investe a pieno titolo la problematica del libero arbitrio, facoltà dell'anima in cui intervengono liberamente la ragione e la volontà.

Lo è ancor di più se si considera che la *fin'amors* narrata e cantata da trovatori e trovieri si fonda su una scelta volontaria e consapevole da parte dell'amante²³². E anzi, è proprio in virtù di questi due caratteri che essa può essere assunta come ideale nobilitante in seno alla società cortese²³³.

²³¹ “The love potion may be seen to represent a kind of substitute for lovers' will power” (A. Fedrick, *The love potion in the french prose Tristan*, in *Romance Philology*, XXI, 1967, pp. 23-34, p. 23).

²³² Per questo stesso motivo, la *fin'amors* è, in un certo senso, vero e proprio “contraltare” del quasi sempre “obbligato” vincolo sociale del matrimonio. Anche se, come si vedrà più avanti (cfr. *infra* [inserire pp. tesi definitiva]), alcuni letterati – primo fra tutti Chrétien de Troyes – “parteggiano” per il matrimonio d'amore, contro una sorta di “deriva adulterina” assunta probabilmente da certa poetica cortese.

²³³ Risiede proprio in questo aspetto fondamentale, forse, il “vincolo genetico” tra la leggenda tristaniana, la sua “letterarizzazione” e il dibattito sul libero arbitrio? Il fantomatico autore dell'archetipo tristaniano decise, forse, di utilizzare la leggenda raccontata da cantastorie e giullari bretoni – sicuri diffusori del *cunte* per le corti della Francia del XII secolo –, trasformandola in *roman*, proprio in virtù di questa sua “intrinseca” problematicità, che gli permetteva di affrontare in “modo profano e mondano”,

All'interno della leggenda tristaniana, dunque, il filtro d'amore costituisce sia un indubbio simbolo poetico della passione amorosa, che un elemento determinante per l'economia della struttura narrativa. Che dopo un certo periodo di tempo gli effetti della bevanda magica si dissolvano, infatti, modifica non solo la natura e il valore del legame tra gli amanti, ma anche il movente delle loro azioni: Tristano e Isotta non sono più costretti ad amarsi in virtù dell'ineluttabilità di una forza esterna fatalisticamente intesa e subita, ma possono liberamente intendere e scegliere se proseguire o meno la propria relazione.

Così, nella versione di Bérout, appena esauritosi il potere del *beivre*, il primo rimpianto degli amanti non è per la loro condotta immorale, ma per l'aver rinunciato agli agi della vita di corte e l'aver vissuto come eremiti e fuggiaschi nella foresta del Morrois. Come meglio si vedrà più avanti²³⁴, una volta riammessi a corte²³⁵, Tristano e Isotta potranno decidere liberamente di continuare la loro relazione clandestina, questa volta impostandola consapevolmente e volontariamente sui "canoni" della *fin'amors*.

Limitando la magia del filtro, dunque, Bérout da un lato ne utilizza il potere come "stratagemma narrativo"; dall'altro opera una scelta che, lungi dall'introdurre una qualche "redenzione morale" degli amanti²³⁶, sembra invece rendere possibile un'effettiva caratterizzazione cortese della loro relazione adultera.

Nella versione di Thomas, invece, il filtro agisce ininterrottamente, irrimediabilmente e pressoché "silenziosamente"²³⁷. Ciò ha indotto a pensare che esso rappresentasse esclusivamente un simbolo poetico della passione amorosa. Ma in una prospettiva del genere non si dovrebbe poter parlare in alcun modo di "amore cortese" fra il Tristano e l'Isotta raccontati dal poeta anglonormanno, essendo i loro sentimenti privi di quelle caratteristiche di volontarietà e consapevolezza proprie della *fin'amors*.

sotto forma di "intrattenimento pedagogico", un dibattito tanto vivo in ambito teologico-filosofico, per sensibilizzare anche un pubblico non dotto? Questo aspetto della questione non si presenta in piena sintonia con quel rinnovato spirito evangelico di cui si è parlato precedentemente (cfr. *supra*)? D'altronde, "les romans en vers de Tristan, postérieurs aux romans antiques et sans doute en peu antérieurs aux romans de Chrétien, constituent les premiers exemples de textes de fiction détachés de tout lien avec l'histoire, uniquement engagés dans «l'exploration méthodique et douloureuse de la passion d'amour»" (M. Szklinik, *Avant-propos*, in *Des Tristan en vers au Tristan en prose. Hommage à Emmanuèle Baumgartner*, Paris, 2009, p. 13).

²³⁴ Cfr. *infra*.

²³⁵ In realtà, solo Isotta torna a corte; mentre Tristano sceglie un volontario esilio (Marc è addolorato per la decisione del nipote). Questa scelta potrebbe essere, forse, interpretata come la volontà da parte degli amanti di depurare, "allentandolo" fisicamente, il loro vincolo sentimentale, "viziato" lungamente dalla concupiscenza della carne "promossa" dal potere del filtro.

²³⁶ Anzi, a rigor di logica, una volta liberi dall'ineluttabile necessità di amarsi indotta dal filtro, essi possono essere ritenuti pienamente responsabili delle proprie azioni; e, quindi, anche essere giudicati colpevoli. Cosa che, però, non avviene.

²³⁷ Nei sei manoscritti che ci hanno tramandato la versione thomasiana, il *beivre* è nominato esplicitamente solo tre volte; cfr. Thomas, *Roman de Tristan*, in Ch. MARCHELLO-NIZIA, *Tristan et Yseut. Les premières versions européennes*, Paris, 1995: vv. 2647, 2649, 3264. Una quarta attestazione del lemma *beivre* è presente al v. 2082, ma con il generico significato di "bevanda".

Ancora diversa, inoltre, sembra essere la connotazione del *boivre* in quell'enciclopedia summa del ciclo bretone che è il *Tristan en prose* della prima metà del XIII secolo. Come si vedrà meglio²³⁸, infatti, questa versione sembra proporre una sorta di “compromesso” fra Thomas e Béroul: la durata del *boivre*, infatti, è illimitata; ma solo nei primi quattro anni il suo potere risulta essere tanto forte, da impedire agli amanti una distanza fisica prolungata, pena la loro morte. Inoltre, esso si carica di un chiaro e riconosciuto ruolo “simbolico” e “strumentale”, configurandosi come “antagonista” del Graal²³⁹ in un confronto/scontro fra due diverse concezioni della cavalleria che corrisponderebbero anche a due diverse tipologie di amore.

L'analisi delle singole versioni, dunque, inizierà proprio con il delineare la “fisionomia” e il ruolo svolto dal filtro. Successivamente, si cercherà di mostrare nel dettaglio il modo in cui, a partire da questo elemento fondamentale, si possano strutturare le diverse narrazioni, evidenziando quegli elementi direttamente o indirettamente connessi con le problematiche teologico-filosofiche inerenti al dibattito sul libero arbitrio.

2.1. *Il Roman de Tristran di Thomas d'Angleterre.*

La versione di Thomas²⁴⁰ presenta uno statuto molto particolare all'interno della tradizione tristaniana. Considerata – a torto o a ragione – come l'iniziatrice del ramo “cortese” da Joseph Bédier²⁴¹, questa versione, in virtù di un uso copioso della retorica²⁴² e di continui e puntuali interventi autoriali che frammentano la narrazione

²³⁸ Cfr. *infra*.

²³⁹ Anche il Graal, rispetto alla sua prima comparsa nel mondo arturiano dimostra di aver subito una profonda trasformazione, divenendo da elemento sacro del paganesimo brittonico-celtico, la coppa sacra in cui sarebbe stato versato il sangue di Gesù Cristo e custodita da Giuseppe d'Arimatea (cfr. J. Ribard, *Du philtre au Graal*, Paris, 1989).

²⁴⁰ Del *roman* di Thomas restano solo 3.298 versi dei presunti 12.000-13.000 ipotizzati da Félix Lecoy (*Sur l'étendue probable du Tristan de Thomas*, in *Romania*, CIX, 1988, pp. 378-379), traditi da sei manoscritti: di Carlisle, di Cambridge, di Strasburgo (andato, purtroppo, perduto nel 1870 nell'incendio della Biblioteca del Seminario Protestante in cui era conservato; fortunatamente il testo era stato trascritto da François Michel in ID., *Tristan. Recueil de ce qui reste des poèmes relatifs à ses aventures, composés en français, en anglo-normand et en grec dans le XIIe et XIIIe siècles*, 3 voll., Londres-Paris, 1835-1839), di Torino, il manoscritto Sneyd e il manoscritto Douce (conservati entrambi alla Bodleian Library di Oxford). L'edizione di riferimento qui utilizzata, che raccoglie i testi contenuti in questi manoscritti (ivi compreso quello di Carlisle scoperto nel 1992, e che era ancora inedito), è quella precedentemente citata, diretta da Ch. Marchello-Nizia.

²⁴¹ J. Bédier (a cura di), *Le Roman de Tristran par Thomas: poème du XII siècle*, 2 voll., Paris, 1902-1905.

²⁴² Per una puntuale ed attenta analisi della retorica di Thomas, cfr. V. Bertolucci Pizzorusso, *La retorica nel “Tristano” di Thomas*, in *Studi Mediolatini e Volgari*, VI-VII, 1959, pp. 26-61.

vera e propria, manifesta un'attitudine eminentemente didattico-pedagogica, che sembra volta a sviluppare un'analisi psicologica del protagonista, funzionale ad una vera e propria riflessione teorica sull'amore.

Tale riflessione, a sua volta, sembra ricollegarsi – in modo più o meno esplicito – ad alcuni dei principali temi che animano il complesso del dibattito teologico-filosofico del XII secolo, fra cui il dibattito sul libero arbitrio²⁴³.

D'altro canto, la *clergie* del poeta anglonormanno è stata pressoché unanimamente riconosciuta dalla critica; e a tal proposito Valeria Bertolucci Pizzorusso ha scritto:

La presenza di un consistente intertesto agiografico-religioso non si oppone affatto, anzi si integra perfettamente, con l'isotopia costituita dalla serie coerente dei famosi interventi del narratore sul suo personale non coinvolgimento in ciò che racconta: su di essi si è basata finora la presunzione della «clergie» di Thomas, che ne viene certo confermata ed accentuata [...].

Non sarà da dimenticare che la sua formazione di letterato avviene prima di tutto su testi in latino di grammatica, di retorica e di dialettica. Su questi può avere appreso a maneggiare abilmente sia gli artifici formali, sia il lessico astratto della filosofia e della fisiologia, quale quello che caratterizza la sua scrittura, la capacità 'logica' di sussumere dal caso particolare quello generale, e viceversa, tecnica scolastica di cui fa di frequente sfoggio (riferendo ad esempio i comportamenti di Tristano alle categorie di «nature», «change», «novelerie», ecc.). E dove può aver appreso tanta sottigliezza analitica dimostrata in quella precoce «étude des passions» che è anche il suo romanzo (procedendo, ad esempio, con sapienti contrapposizioni per trovare pazientemente la voluta sfumatura di senso: una per tutte, la coppia antitetica «poeir/voleir»), se non in trattati e casistiche di comportamenti mirabili e «strani» così frequenti in testi agiografici, un genere che, in latino e in volgare, ha trovato precocemente nella prima età anglonormanna l'ambiente più favorevole.²⁴⁴

A proposito di questo uso “esasperato” della retorica, potrebbero ritornare utili le affermazioni di Guillaume de Conches, contenute nel prologo del *Dragmaticon*, riguardo la possibilità di disputare intorno a un soggetto secondo prospettive diverse. Il filosofo chartriano, infatti, afferma: “[...] di un medesimo soggetto, infatti, possiamo discutere in modo dialettico, o sofistico, o retorico, o filosofico. Infatti, considerare di un soggetto se è singolare o universale è dialettico; provare che quello stesso soggetto è quel che non è, o che non è quel che è, è sofistico; provare che è degno di premio o di punizione è retorico; Ma discutere della sua natura, del suo comportamento e dei suoi doveri è filosofico. Il dialettico, dunque, il sofista, l'oratore e il filosofo possono disputare intorno a una medesima cosa, considerando, però, aspetti diversi” (*Dragmaticon*, ed. e trad. it. a cura di E. Maccagnolo, Milano, 1980, p. 243).

²⁴³ “La peculiare sfumatura di studio quasi sistematico in materia amorosa che il Tristano presenta, unitamente all'intento «esemplare» dell'autore, chiarisce e giustifica la predilezione per il termine astratto e per la dotta sintassi, il gusto spiccato per il sillogistico raziocinare e per il sovrabbondante articolarsi dei tropi; la continua presenza del dato intellettualistico in una storia d'amore, infine, si spiega da sé nell'ambito di una tradizione cortese-scolastica, nell'accezione più ampia che il secondo attributo ammette, nella quale l'opera di Thomas va opportunamente inserita.” (V. Bertolucci Pizzorusso, *La retorica* cit., p. 61).

²⁴⁴ V. Bertolucci Pizzorusso, *La clergie di Thomas: l'intertexto agiografico-religioso, in Ensi firent li ancessor. Mélanges de philologie médiévale offerts à M. R. Jung*, Alessandria, 1996, pp. 335-348, pp.

Come si è visto²⁴⁵, quello che la Bertolucci Pizzorusso definisce “precoce *étude des passions*” non solo presenta numerosi e importanti precedenti – anche se in latino – lungo il corso del XII secolo, ma proprio “la coppia antitetica *poeir/voleir*”, chiama direttamente in causa quella che forse è una delle questioni principali su cui si fonda il dibattito sul libero arbitrio a cavallo tra la fine del XII e gli inizi del XIII secolo: il rapporto tra la volontà umana e l’effettiva possibilità di realizzare questa stessa volontà²⁴⁶.

Se è vero, inoltre, che lo stesso tema letterario della *fin’amors* costituisce un vero e proprio “discorso dialettico” sull’amore²⁴⁷, Thomas sembra portarne alle estreme conseguenze le implicazioni didattico-filosofiche a scapito dell’aspetto più propriamente narrativo del genere letterario del *roman courtois*, in vista di un personalissimo intento pedagogico²⁴⁸.

Emblematico, sotto questo aspetto, risulta il finale del *roman*. Il poeta, come egli stesso ricorda, aveva promesso al suo pubblico in un prologo purtroppo perduto, non tanto di intrattenerlo, quanto di realizzare una narrazione capace, nel contempo, di

346-347 (a tale proposito si tengano presenti anche le considerazioni in E. Baumgartner, *Tristan et Iseut. De la légende aux récits en vers*, Paris, 1987, pp. 82-86).

²⁴⁵ Cfr. *supra*.

²⁴⁶ Cfr. *supra*. L’analisi della Pizzorusso non costituisce l’unico caso in cui uno studioso pone l’accento su questa persistente dicotomia all’interno della narrazione thomasiana; cfr. J. Tasker Grimbert, *Voleir vs Poir: Frustrated Desire in Thomas’s Tristan*, in *Philological Quarterly*, LXIX, 1990, pp. 153-165; S. Vatteroni, «*Naturellement li estuit faire*». *Poir, Voleir, Natura e Amore nel Tristano di Thomas*, in P. G. Beltrami (a cura di), *Studi di filologia romanza offerti a Valeria Bertolucci Pizzorusso*, 2 voll., Pisa, 2006, vol. II, pp. 1567-1580.

²⁴⁷ “the very concept of «courtly love» and the experience which it embodies appear to be of a dialectical nature and susceptible of dialectic treatment. They involve a permanent tension between *mezura* and extravagance, between action and inaction, which clearly colors the the courtly romances” (T. Hunt, *Aristotle, dialectic and courtly literature*, in *Viator: Medieval and Renaissance studies*, X, 1979, pp. 95-129: p. 108); cfr. D. R. Sutherland, *The love meditation in courtly literature*, in *Studies in medieval french presentend to Alfred Ewert in honour of his seventieth birthday*, Oxford, 1961, pp. 165-193; R. Schnell, *L’amour courtois en tant que discours courtois sur l’amour*, in *Romania*, CX, 1989, pp. 72-126, pp. 331-363.

²⁴⁸ Anche in questo caso, illuminanti risultano le riflessioni e le analisi di Valeria Bertolucci Pizzorusso (*La retorica* cit., pp. 57-58): “se confrontiamo quest’opera [il *De Amore* di Andrea Cappellano] e i frammenti di Thomas, restiamo colpiti dalla tendenza raziocinante comune ai due autori, i quali non vogliono allontanarsi dal problema centrale che costituisce veramente il nucleo dei loro interessi: l’amore. Ma se tale carattere esclusivistico che elimina automaticamente ogni altro tema di diversa natura (tendente a divagare da quell’unico che è stato scelto e rigorosamente svolto), è comprensibile e, per così dire, ovvio in un trattatista, è per lo meno notevole in un romanziere, che deve manipolare una storia, cioè un’azione in svolgimento in questo caso, per di più, avventurosa, che implica perciò stesso personaggi e scene diverse”.

Si aggiunga anche la seguente considerazione di Emmanuèle Baumgartner (*Introduction*, in Thomas, *Le roman de Tristan*, Paris, 2003, pp. 9-40, p. 15): “il y a là, en toute hypothèse, un choix délibéré de Thomas, qui rompt avec tous les usages d’écriture de son temps, et qui double le roman d’amour d’une réflexion théorique et critique sur la nature même de l’amour”.

*delectare e docere*²⁴⁹; così da alleviare le sofferenze degli amanti – il suo pubblico *par excellence* –, vittime degli “inganni d’amore”:

Tumas fine ci sun escrit;
a tuz amanz salut i dit,
as pensis e as amerus,
as emvius, as desirus,
as enveisiez, as purvers,
[a tuz ces] ki orunt ces vers.
[S]i dit n’ ai tuz lor voleir,
[le] milz ai dit a mun poeir.
[E dit ai] tute la verur
[si cum] jo pramis al primur.
E diz e vers i ai retrait,
pur essample issi ai fait
pur l’ estoire embelir,
que as amanz deive plaisir,
et que par lieus poissent trover
choses u se puissent recorder.
Aveir em poissent grant confort
encuntre change, encontre tort,
encuntre paine, encuntre dolor,
encuntre tuiz engins d’amur.²⁵⁰

Thomas si dimostra perfettamenteamente consapevole che solo attraverso una bella e piacevole narrazione (*que as amanz deive plaisir*), può fornire quel mirabile esempio che costituisca, allo stesso tempo, un monito e un insegnamento sulla vera natura dell’amore, al di là di qualunque finzione letteraria.

In quest’ottica, infatti, sembra vadano interpretati i termini *verur* e *essample*.

Il riferimento alla “verità” di quanto narrato (*e dit ai tute la verur*) non sembra riferirsi tanto (o soltanto) alla fedeltà del poeta al *cunte* originario²⁵¹, bensì alla verità

²⁴⁹ Cfr. Agostino d’Ippona, *De doctrina christiana* IV, 12, 27: “Dixit ergo quidam eloquens, et verum dixit, ita dicere debere eloquentem ut doceat, ut delectet, ut flectat”.

²⁵⁰ Thomas d’Angleterre, op. cit., vv. 3279-3298.

²⁵¹ Sembra essere essenziale comprendere come l’organicità, l’omogeneità e l’esistenza stessa di un *cunte* tristaniano originario, inteso come “poema archetipo”, siano una semplice presupposizione messa in seria discussione dalle affermazioni dello stesso Thomas (vv. 2261-2310) – ma anche di Bérout e Marie de France – a proposito della varia e diversificata diffusione dell’*estoire*, e delle proprie scelte compositive e tecnica narrativa (cfr. M. R. Blakeslee, *Love’s masks. Identity, intertextuality and meaning in the old french tristan poems*, Cambridge, 1989, p. 127: “Central [...] is the recognition of the fact that the *estoire*, the received Tristan narrative of the twelfth century was an imperfectly homogeneous body of texts within which only certain material was perceived by the poets as canonical and only certain versions authoritative. [...] it is also virtually certain that these more or less traditional tales orbited around a fixed narrative core and that the most innovative transformations of the Tristan matter were effected in those portions of the narrative, most notably the return episodes, that were independent of this fixed core that they glossed and amplified”).

stessa come effettivo argomento della narrazione²⁵². È, infatti, soprattutto in questa prospettiva che le vicende tristaniane possono rivelare pienamente il loro statuto di *essample*, secondo quel processo di astrazione e generalizzazione tipico sia dell'argomentazione filosofica che della letteratura morale mediolatina²⁵³, proprio dello stile e delle tecniche narrative di Thomas.

Il verso conclusivo, poi, sembra indicare esattamente il “fine pedagogico” del poeta: fornire al proprio pubblico – e gli amanti, soprattutto – un modo per difendersi da tutti gli “inganni/ingegni” d'amore (*tuiz engins d'amur*)²⁵⁴.

Che l'interesse di Thomas sia rivolto all'amore nella sua complessità e problematicità, e non esclusivamente alla sua forma nobile e nobilitante cantata da trovatori e trovieri, sarebbe testimoniato anche dalla varietà di accezioni con cui è utilizzato il termine *amur*. Questa parola, infatti, ricorre nei frammenti del *roman* 151 volte; e in una gamma di sfumature che va dalla semplice simpatia, all'amicizia cameratesca tra compagni d'armi; dall'amore divino, alla passione fisica. Ed anche, beninteso, all'amor cortese²⁵⁵.

Di quest'ultima accezione, però, nei frammenti dell'opera si hanno con certezza solo cinque attestazioni, identificabili dall'uso dei qualificativi *fine* e/o *verai*²⁵⁶. Ed è interessante notare come in tutte e quattro le occasioni in cui viene utilizzato l'aggettivo

²⁵² Questo fatto sarebbe suffragato, innanzitutto, dall'uso dell'articolo determinativo singolare femminile a. fr. *la*, premesso a *verur*. Inoltre, queste parole di Thomas sembrano ricollegarsi direttamente a un altro importantissimo intervento autoriale: quello con cui viene introdotto il famoso episodio dell'incontro tra Tristano e il suo omonimo *le Naim* (vv. 2261-2310). Su questo importantissimo passo del *roman* e sul significato del termine *verur* così come impiegato da Thomas si tornerà in seguito (cfr. *infra*).

²⁵³ “Per la messa a fuoco del significato del termine *essample*, è necessario rifarsi all'*exemplum* mediolatino. Dallo studio che il Welter [J. T. Welter, *L'exemplum dans la littérature religieuse et didactique du Moyen Age*, Paris-Toulouse, 1927] ha dedicato a tale importante soggetto, sappiamo che nell'*exemplum*, in origine breve aneddoto illustrativo a fine moraleggiante, diviene sempre più sensibile e consistente il carattere narrativo e profano (*exempla a saeculi historiis*, op. cit., p. 24); e dai sermoni, dove è tratto d'obbligo, passa nel XII secolo alle cronache e a tutti i generi narrativi (op. cit., p. 44)” (V. Bertolucci Pizzorusso, *La retorica* cit., p. 56). Sull'importanza dell'*exemplum* come “cardine” attraverso cui agisce la letteratura morale sull'immaginario collettivo, cfr. H. Arendt, *Vérité et politique*, in ID., *La crise de la culture*, Paris, 2008, pp. 315-316.

²⁵⁴ Sull'importanza e la particolare valenza del termine *engin* si tornerà più avanti (cfr. *infra*).

²⁵⁵ Cfr. O. Jodogne, *Comment Thomas d'Angleterre a compris l'amour de Tristan et Iseut*, in *Lettres Romanes*, XIX, 1965, pp. 103-119.

²⁵⁶ L'espressione “amore cortese” appartiene alla critica letteraria novecentesca: il primo ad utilizzarla, infatti, è stato Gaston Paris. Nella lirica provenzale, invece, questa suprema forma d'amore è comunemente indicata con *verai'amors*, *bon'amors*, *fin'amors*. L'unica attestazione di una connotazione come *cortez'amors* si trova in Peire d'Alverne (cfr. J. Frappier, *Vues sur les conceptions courtoises dans les littératures d'oc et d'oïl au XIIème siècle*, in *Cahiers de Civilisation Médiévale*, II, 1959, pp. 135-156: p. 137).

*fine*²⁵⁷, si parli effettivamente del legame sentimentale esistente fra Tristano e Isotta, ma in modo – almeno apparentemente – contraddittorio.

In un caso, è Isotta che, durante la tempesta che ha travolto la nave con cui tenta di raggiungere in Bretagna l'amato morente, appellandosi alla volontà divina perché preoccupata di non giungere in tempo a salvarlo, qualifica il proprio sentimento come *fine amur*:

Se Deu plaist, vus poëz garir,
ço est la ren que plus desir.
Plus coveit la vostre santé
que d'ariver n'ai volenté,
car vers vus ai si fine amur!²⁵⁸

Altre due attestazioni, invece, sono contenute nel commento autoriale alla decisione di sposare Isotta dalle Bianche Mani presa da Tristano dopo una lunga e travagliata meditazione, in cui Thomas afferma esplicitamente come il sentimento dell'eroe non sia – e non possa essere in alcun modo – *fin amur*:

Pur ço dei jo, m'est avis, dire
que ço ne fut ne amur ne ire;
car si ço fin amur fust,
la meschine amé ne oüst
cuntre volenté s'amie;
dreite haür ne fu ço mie,
car pur l'amur la reïne
enama Tristran la meschine.
E quant l'espusa pur s'amur,
idunc ne fu ço pas haür,
car s'il de cuer Ysolt haïst,
Ysolt pur s'amur ne presist.
Se de fin amur l'amast,
l'altre Ysolt nen esspusast.²⁵⁹

Il poeta, però, non nega che quello di Tristano sia amore: se costui, infatti, decide di sposare Isotta dalle Bianche Mani, è in virtù del suo amore per la regina²⁶⁰.

²⁵⁷ L'unica attestazione di *veir amur*, infatti, non si riferisce al legame fra Tristano e Isotta. Essa è contenuta nell'episodio *Le cortege de la reïne* (Thomas d'Angleterre, op. cit., vv. 1351-1418), che si presenta come l'unico frammento del *roman* improntato alla topica cortese; e dove viene sottolineata l'eleganza del seguito della regina: sono *amerus*, *enseigneur* e *vaillanz* che, accompagnando le *dameiseles*, "discutono di *veir amur*". Si tratta di un vero e proprio *topos* letterario; che, però, il poeta stesso dichiara essere poco interessante (*que valt que l'um alonje cunte / u die ce que n'i amunte?*, vv. 1355-56); evidenziando ulteriormente il proprio disinteresse al vero e proprio intrattenimento letterario.

²⁵⁸ Thomas d'Angleterre, op. cit., vv. 3101-3105.

²⁵⁹ Thomas d'Angleterre, op. cit., vv. 523-536.

²⁶⁰ Su questo significativo commento di Thomas si tornerà più avanti.

Tra le parole di Thomas e quelle di Isotta la Bionda non sembra esserci alcun conflitto: la regina, infatti, si riferisce ai propri sentimenti per Tristano; mentre il poeta, analizza la condotta del cavaliere – frutto di un vero e proprio caos psicoemotivo –, sottolineando come essa contraddica qualsiasi adesione alle norme della *fin'amors*.

Infine – ed è l'attestazione più interessante e significativa – è Tristano stesso che parla di *amur fine et verai* fra lui e Isotta:

Dites li qu'ore li suvenge
des emveitures, des deduiz
que humes ja diz jors e nuit,
des granz peines e dé triturs,
e dé joies e dé desurs,
de nostre amur fine et verai,
quand ele jadis guarri ma plai;
del beivre qu'ensemble beuimes
en la mer, quant surpris en fumes.
El beivre fud la nostre mort,
nus ne'n avrum ja mais confort.
A tel ure duné nus fu,
a nostre mort l'avum beü.²⁶¹

Si tratta di un momento estremamente importante del *roman*: l'eroe, mortalmente ferito, suggerisce a Kaherdin il messaggio da consegnare a Isotta per convincerla ad accorrere in suo soccorso. Trattandosi di versi in cui Thomas condensa l'essenza stessa delle vicissitudini affrontate dagli amanti, appare davvero significativo il riferimento al *nostre amur fine et verai* (v. 2645) cui Tristano allude parlando del periodo da lui passato in Irlanda sotto le mentite spoglie di Tantris, dopo aver ucciso in combattimento il Morholt, successivo a quando Isotta aveva curato la ferita (*quant ele jadis guarri ma plai*, v. 2646) che egli aveva ricevuto in quella battaglia²⁶². Questa affermazione, però, sembra negare le parole pronunciate dal poeta nel passo precedentemente citato.

In realtà la contraddizione fra i due brani è solo apparente. Per risolverla, infatti, è essenziale considerare i due diversi momenti cui Tristano e Thomas si riferiscono, separati dal tutt'altro che trascurabile episodio del filtro²⁶³.

Stando alle parole dell'eroe, dunque, fra lui e Isotta sarebbe già esistito un amore – inequivocabilmente “cortese”, come rimarcato dal concomitante uso degli aggettivi *fine*

²⁶¹ Thomas d'Angleterre, op. cit., vv. 2640-2652.

²⁶² Queste informazioni circostanziali sulla trama del *roman* si ricavano dal confronto con la versione altomedio tedesca di Gottfried von Strassburg e con la *Tristrams saga ok Ísöndar* norrena, notoriamente derivate da quella di Thomas.

²⁶³ Due delle quattro occorrenze del termine *beivre* sono presenti – molto significativamente – proprio in questo segmento del *roman* (cfr., *supra*).

et verai – ancora prima dell’erronea assunzione del *beivre* durante il loro viaggio alla volta dell’Inghilterra²⁶⁴.

In effetti, questi versi aprono una delle questioni più problematiche della versione thomasiana del *cunte*: la possibilità, appunto, che i due protagonisti si amassero prim’ancora di bere il filtro. Joseph Bédier, in funzione del suo lavoro di ricostruzione del presunto poema archetipo tristaniano, tendeva a sminuire l’importanza di quella che definiva “l’invention personnelle, et tardive, de Thomas”, introdotta con “timidité” e “maladresse”²⁶⁵. Forse, però, è questa valutazione a risultare piuttosto maldestra e superficiale, perché sminuendo il ruolo narrativo di un elemento essenziale della leggenda quale il filtro, rischia di inficiare la possibilità di cogliere l’effettivo significato che il poeta anglonormanno intendeva veicolare attraverso la propria versione del *roman*.

Bédier, dal canto suo però, non aveva l’opportunità di valutare proprio l’episodio chiave in questione, recentemente restituito dal ritrovamento del frammento contenuto nel manoscritto di Carlisle²⁶⁶. L’importanza di questa riscoperta è stata notevole non solo perché ha permesso di recuperare un pezzo di “bravura poetica” del letterato anglonormanno – di cui si conoscevano solo gli echi, grazie alla sua “riproduzione” nella versione di Gottfried von Strassburg –, ma anche perché, mostrando *in fieri* l’azione del *beivre*, permette forse di far maggiore chiarezza sul potere che, concretamente, esso esercita su Tristano e Isotta. Trasformando un’*amur fine et verai* in *mort*.

2.1.1. Il potere e il significato del filtro.

Sebbene il testo contenuto nel manoscritto di Carlisle sia, in certi punti, piuttosto lacunoso e fortemente compromesso²⁶⁷, è comunque possibile rilevare alcuni elementi estremamente interessanti, che possono aiutare a comprendere come agisca il filtro d’amore e quale sia il risultato del suo potere.

Nei primi 22 versi, Isotta parla in prima persona: rievoca brevemente il momento in cui avrebbe potuto vendicare la morte dello zio Morholt, una volta scoperta la vera identità di Tristano. Nel farlo, confronta i suoi sentimenti di allora con quelli che sta provando nell’istante in cui parla; e che definisce molto significativamente *cest fol corage* (v. 22).

²⁶⁴ Di questo possibile amore, in effetti, si possono leggere gli echi nella versione del *cunte* in medio alto tedesco di Gottfried von Strassburg, “emulo dichiarato” di Thomas.

²⁶⁵ J. Bédier, op. cit., vol. II, p. 226.

²⁶⁶ Cfr. M. Benskin-T. Hunt-I. Short, *Un nouveau fragment du Tristan de Thomas*, in *Romania*, CXIII, 1992/95, pp. 289-319.

²⁶⁷ Ad esempio, i primi 37 versi sono privi della prima parte. Per un’analisi più dettagliata, cfr. M. Benskin-T. Hunt-I. Short, *Un nouveau fragment* cit..

Subito dopo, Thomas descrive gli effetti – fisici e psicologici – di quegli stessi “sentimenti insensati”; cui segue immediatamente il celebre gioco di parole *amer/l’amer/la mer* – sempre pronunciato da Isotta –, che, come si è accennato, Gottfried von Strassburg aveva ritenuto fondamentale riprodurre in antico francese nella propria versione alto-medio tedesca:

...teint el visage
 ...la colur
 ...fere d’amur
 ...prise e plaisee
 ...[e]st apuiee
 ...cum li estut
 ...merveille [n]e fut
 «...gr[a]sse me vient
 ...er si me tient
 ...[d]elitier le cuer
 ...e en la mer
 ...sse que fut l’amer
 ...t si amer
 ...je me metteie
 ...e s.

.....
 Cum bien crëus[tes] vus, amis.
 Si vus ne f[u]ss[e]z, ja ne fusse,
 ne de l’amer rien [ne] sëusse.
 Merveille est k’om la mer ne het
 qui si amer mal en mer set,
 e qui l’anguisse est si amere!
 Si je un foiz forz en ere,
 ja n[’i] enteroie, ce quit.»
 Tristan ad noté [ch]escun dit,
 mes el l’ad issi forsvëé
 par «l’amer» que ele ad tant changé
 que ne set si cele dolur
 ad de la mer ou de l’amur,
 ou s’el dit «amer» de «la mer»
 ou pur «l’amur» diët «amer».
 Pur la dotance quë il sent,
 demande si l’a[mur li] pr[en]t
 ou si ja grante ou s’el s’[a]st[ient].

.....
 «Par tant q[u’e]l voir le...te,
 car deus mals i put l’en se[n]tir,
 l’un d’amer, l’autre de puïr».
 Ysolt dit: «[C]el mal que je sent

est amer, mes ne put nient:
mon quer angoisse e pres le tient.
E tel amer de la mer vient:
prist puis que [*je çäen*]z entray».
Tristran respont: «Autretel ay:
ly miens mals est del vostre estrait.
L'anguisse mon quer amer fait,
si ne sent pas le mal amer;
n'il ne revient pas de la mer,
mes d'amer ay ceste dour,
e en la mer m'est pris l'amur.²⁶⁸

Isotta avverte uno strano malessere, una vera e propria morsa che la prende (*prise e plaisee*, v. 26), che la fa impallidire e la costringe ad appoggiare la testa (presumibilmente sulla spalla di Tristano, come si può evincere sia dal testo di Gottfried che dalla *Tristrans Saga*). Allo stesso tempo, la principessa avverte la pressante necessità di rivelare, attraverso un sottile gioco di parole volutamente equivoco (secondo l'uso della *courtoisie*), l'origine di questo suo improvviso turbamento.

Questo significativo gioco di parole si fonda, innanzitutto, sull'omofonia di tre sostantivi anglonormanni associati al rispettivo articolo determinativo singolare: *l'amer* come sostantivo “fiele”, “bile nera” (ma per estensione, anche “amarezza”, “malinconia”)²⁶⁹; *l'amer*, come infinito verbale “amare” con valore di sostantivo; *la mer* come sostantivo “il mare”.

Se si considera questo gioco poetico in relazione alle norme della retorica e della grammatica medievali, esso risulta costruito mediante la figura della *interpretatio per dictiones*, una forma di *amplificatio* che si basa sulla ripetizione di parole (*commutatis verbis*) tra loro molti simili. La particolarità di questo tipo di *amplificatio* risiede nella sua forte “connotazione etimologica”²⁷⁰.

Per gli intellettuali medievali, l'*etymologia* è quella “scienza” capace di individuare l'effettivo e sostanziale legame tra la cosa reale e il nome che la significa; e che finisce per risolversi in una sorta di “rivelazione metafisica e/o religiosa”, che fa della “filologia medievale” una ricerca della verità nascosta in ciascuno dei segni del linguaggio²⁷¹.

²⁶⁸ Thomas d'Angleterre, op. cit., vv. 23-70.

²⁶⁹ Cfr. I. Short, *Notes et variantes au fragment inédit de Carlisle*, in Ch. Marchello-Nizia, op. cit., pp. 1215-1218: p. 1216, n. 4).

²⁷⁰ Cfr. E. Faral, *Les arts poétiques du XII^e et du XIII^e siècle*, Paris, 1958, p. 65.

²⁷¹ Isidoro di Siviglia, con le sue *Etymologiae*, è certamente il “padre” di questo determinante aspetto della cultura medievale. A partire dalla sua definizione (*ETYMOLOGIA est origo vocabulorum, cum vis verbi vel nominis per interpretationem colligitur*), ispirata da Cicerone e da Boezio, viene instaurata quella relazione essenziale tra il *nomen* o *vocabulum* e la *vis* (senso) che lo lega alla *res* che esso nomina. Nel fare l'etimologia dell'etimologia, lo stesso Isidoro sottolinea il rapporto di verità sostanziale tra significato e significante, definendola *veriloquium* (cfr. E. R. Curtius, *Letteratura europea e Medio Evo*

Il “legame retorico” tra l’*etymologia* e la particolare forma di *amplificatio* costituita dalla *interpretatio per dictiones* risiede nella volontà di “suggerire” il significato essenziale di una parola attraverso una *expositio*: il *vocabulum* in questione deve essere spiegato attraverso una o più parole, meglio conosciute dal lettore, che soddisfino però le condizioni stesse dell’etimologia, quali il fonetismo e le proprietà dell’essere o della cosa considerate²⁷².

Il fatto che un poeta come Thomas – il cui copioso e attento uso della retorica si associa ad un sempre consapevole progetto autoriale²⁷³ – utilizzi proprio questa particolare figura, sembra legarsi emblematicamente alla volontà di suggerire e far individuare al di là di ogni dubbio l’origine concreta del malessere reale di Isotta (e Tristano). Ragion per cui, si ritiene che il “nesso sostanziale” (quello fonetico è ben evidente) tra gli elementi coinvolti nel gioco poetico vada cercato nelle conoscenze mediche circolanti nel XII secolo. La *res* su cui, infatti, si articolerebbe l’*interpretatio per dictiones* del poeta anglonormanno sembra essere proprio l’*amer* nella sua accezione di “bile nera”, che costituisce la causa efficiente di patologie gravi e croniche quali la malinconia e la “malattia d’amore”; così come di malesseri passeggeri come il mal di mare.

Secondo la tradizione medica greco-latina, infatti, il nome della malattia *melancholia* si lega etimologicamente all’umore che ne è la causa:

MELANCHOLIA dicta quod nigra fella aegrotantibus saepe per vomitum veniant: Graeci enim nigram *melan* vocaverunt, fel autem *cholen* appellant.²⁷⁴

latino, Firenze, 2006, pp. 553-559; D. Jacquart-C. Thomasset, *Sexualité et savoir médical au Moyen Age*, Paris, 1985, pp. 18-19; J. Fontaine, *Aux sources de la lexicographie médiévale: Isidore de Séville médiateur de l’étymologie antique*, in *La lexicographie du latin médiéval et ses rapports avec les recherches actuelles sur la civilisation du Moyen-Age*, Paris, 1981, pp. 97-103; E. De Bruyne, *Études d’esthétique médiévale*, III voll., Brugge, 1946, t. I, pp. 75-76). Sull’importante ruolo svolto dall’etimologia nel *roman* di Thomas si tornerà più avanti.

²⁷² Certamente la duplice definizione di *ethimologia* fornita da Pietro Elia nella *Summa Prisciani* ne illustra chiaramente il nesso esistente con la *expositio*: “I) Est vero *ethimologia* nomen compositum ad *ethimos* quod interpretatur *verum* et *logos* quod interpretatur *sermo* ut dicatur *ethimologia* quasi *veriloquium*, quoniam qui *ethimologizat* veram, id est primam, vocabuli originem assignat; II) *Ethimologia* ergo est *expositio* alicuius vocabuli per aliud vocabulum sive plura magis nota secundum rei proprietatem et litterarum similitudinem [...]” (cit. in D. Jacquart-C. Thomasset, *Sexualité* cit., p. 19, n. 3).

²⁷³ Cfr. V. Bertolucci Pizzorusso, *La retorica* cit..

²⁷⁴ Caelius Aurelianus, *Tardarum Passionum*, I, VI, 180; in ID., *On acute* cit., p. 560. Sull’importanza del trattato di Caelius, quella di Caelius è la traduzione latina (V secolo) del trattato greco – andato perduto – di Soranus di Efeso. Dal testo di Caelius, troppo “ingombrante” per un uso pratico, vennero ricavati due diversi prontuari (in cui vennero anche espunti tutti gli aspetti esclusivamente teorici del trattato originario): l’*Aurelius de acutis passionibus* e l’*Esculapius de chronicis passionibus*. Essi ebbero entrambi (in modo diverso) vasta diffusione lungo tutto il corso del Medioevo: l’*Esculapius*, per esempio, venne utilizzato come testo medico di riferimento da Isidoro di Siviglia per il *Liber IV* delle *Etymologiae* (cfr. *supra*). Per una panoramica sulle fonti delle conoscenze mediche in

La necessità, per il malato, di espellere la bile nera attraverso la bocca sarebbe dovuta alla sua smodata presenza all'interno dell'organismo. Questa sovrapproduzione di umore poteva essere determinata da diversi fattori, sia fisici che psicologici, secondo quelle complesse teorie di cui si è già parlato²⁷⁵.

Se, nella sua genericità, dunque la *melancholia* era considerata la malattia cronica più complessa, articolata e caratteristica causata dalla bile nera²⁷⁶, vi erano anche altre patologie – più o meno gravi, acute o croniche – ad essa legate. Tra quelle passeggiere vi era, come detto, proprio il mal di mare; il quale era considerato una sorta di generica indigestione, chiamata *cholera*²⁷⁷, caratterizzata anch'essa dall'espulsione per via orale dell'eccesso di bile prodotta dall'organismo:

Sed antecedentes causas eius passionis dicimus vinolentiam, vel malum medicamen potum, aut acuarum calidarum potationem, vel iactationem maritimam primae navigationis quae commoveat insuetos²⁷⁸.

Tra le malattie gravi e croniche, poi, oltre alla stessa *melancholia*, venivano annoverate la *elephancia* (lebbra), la *phrenitis* (frenesia) e la *mania* (follia). Tra le varianti di quest'ultima, come si è visto, vi era la *mania eroticon*, di "origine platonica"²⁷⁹. Questa malattia poteva essere causata da un eccesso d'amore (*amor nimia*) o – molto significativamente – da filtri magici preparati appositamente per far innamorare le persone (*pota medicamina, vel magis ea quae amorem facere videantur, a Graecis philtropota appellata*)²⁸⁰.

Se si analizza la sintomatologia di queste malattie con l'episodio del filtro contenuto nel frammento del manoscritto di Carlisle, è possibile individuare uno stretto parallelismo tra il malessere di Isotta e la *melancholia*: angoscia e afflizione (*animi anxietas atque difficultas tenet*), un continuo oscillare tra il desiderio di vivere e quello di morire (*sequitur etiam nunc vivendi nunc moriendi cupido*), abbattimento e animosità nei confronti dei familiari (*attestante maestitudine cum silentio et odio conviventium*),

Inghilterra prima del XII secolo, cfr. M. L. Cameron, *The sources of medical knowledge in Anglo-Saxon England*, in *Anglo-Saxon England*, 11, 1983, pp. 135-155.

²⁷⁵ Cfr. *supra*.

²⁷⁶ Rendere conto, in questa sede, della complessa storia della *melancholia* come concetto e malattia, risulterebbe fuorviante. Per questo motivo, per una disamina dettagliata dell'argomento si rinvia a R. Klibansky-E. Panofsky-F. Saxl, *Saturne et la mélancolie*, Paris, 1989.

²⁷⁷ Cfr. Caelius Aurelianus, *Celerum vel Acutarum Passionum*, III, XIX, 188, in ID., *On acute* cit., p. 416: "CHOLERICAM passionem aiunt aliqui nominatam a fluore fellis per os atque ventrem effecto, veluti fellifluam passionem: nam *cholen* fel appellant, *rhoeam* fluorem".

²⁷⁸ Ibid., III, XIX, 191 (ed. cit., p. 418).

²⁷⁹ Cfr. *supra*.

²⁸⁰ Cfr. Caelius Aurelianus, *Tardarum Passionum*, I, V, 144-147 (ed. cit., pp. 534-536).

pesantezza della testa (*capitis gravedo*), pallore e/o colorito giallognolo o livido sul viso (*color viridis cum nigrore aut sublividus*)²⁸¹.

Un certo numero di elementi testuali sembrano, però, escludere con una certa evidenza che possa essere la *melancholia* il malessere causato dal *beivre*²⁸².

Il primo di tali elementi è contenuto nel discorso di Isotta: interrogata da Tristano sul senso ambiguo delle sue parole (*car deus mals i put l'en se[n]tir, / l'un d'amer, l'autre de puïr*, vv. 57-58), la futura regina dichiara che il suo è, sì, un male amaro, ma che non puzza (*est amer, mes ne put niënt*, v. 60). Quest'affermazione, ovviamente, esclude le patologie che prevedono fra i sintomi l'espulsione di "maleodorante" bile nera da parte del malato²⁸³; e dunque, sia la *melancholia* che la *cholera*.

Estremamente significativo è, poi, che la parola anglonormanna *malincolie* non compaia mai nella versione thomasiana della leggenda tristaniana (almeno, da quello che risulta dai frammenti del *roman* tràditi). Eppure questo vocabolo "tecnico" poteva (e, presumibilmente, doveva) essere noto al poeta, visto e considerato che già nella prima metà del XII secolo circolavano dei prontuari medici in volgare anglonormanno in cui si descriveva dettagliatamente tale malattia²⁸⁴.

In questo modo, tenendo in considerazione l'attenzione e la precisione del lessico della sofferenza utilizzato da Thomas²⁸⁵, si può comprendere come egli non volesse riferirsi in alcun modo alla *melancolie* come al male "contratto" da Tristano e Isotta, quanto piuttosto ad un'ulteriore patologia, anch'essa causata dalla bile nera (*amer*): un "amaro amare" (*amer*)²⁸⁶, dunque, che può essere assimilato alla variante *eroticon* della

²⁸¹ Cfr. Caelius Aurelianus, *Tardarum Passionum*, I, VI, 181-182 (ed. cit., p. 560).

²⁸² Il cui rapporto con il personaggio di Tristano è già stato, d'altronde, analizzato (cfr. Ph. Walter, *Tristan et la melancolie (contribution à une lecture médicale des textes français en vers sur Tristan)*, in *Actes du 14e Congrès International Arthurien*, 2 voll., Rennes, 1985, vol. II, pp. 646-657).

²⁸³ Cfr. Caelius Aurelianus, *Celerum vel acutarum passionum* I, IV, 42-43 (ed. cit., p. 26): "Item melancholia fellis nigri vomitum faciat, stomacho patiente aut plus a ceteris corporis partibus aegrotante"; ID., *Tardarum Passionum*, I, VI, 182 (ed. cit., p. 560): "[...] cum ructationibus odoris tetri, hoc est fumosi vel bromosi, vel piscosi".

²⁸⁴ Ci si riferisce, innanzitutto, alla *Practicas brevis* di Johannes Platearius II, prontuario medico databile tra il 1120 e il 1150 (cfr. T. Hunt, *Anglo-norman medicine*, vol. I, Cambridge, 1994). La prima attestazione del termine anglonormanno *melancolie* in un'opera poetico-narrativa è quella al verso 273 della *Folie Tristan* di Berna (cfr. Ph. Walter, art. cit., p. 647).

²⁸⁵ Cfr. J. Larmat, *La souffrance dans le Tristan de Thomas*, in *Mélanges de langue et littérature françaises du Moyen-Age offerts à Pierre Jonin*, Aix-en-Provence, 1979, pp. 369-385.

²⁸⁶ A Thomas, d'altronde, si offriva un illustre precedente letterario dell'ambivalenza semantica del termine anglonormanno *amer*, di cui egli doveva essere molto probabilmente a conoscenza. Il trovatore Marcabru, infatti, nella sua produzione poetica offre un chiaro – sebbene non assoluto e costante – uso dicotomico dei termini *amors* ("amore nobile e ideale") e *amar* ("amore carnale e amaro"), sfruttando la medesima ambivalenza semantica dell'occitanico *amar*. Sulla dialettica *amor/amar* in Marcabru, cfr. V. Pollina, *Si cum Marcabrus declina. Studies in the poetics of the troubadour Marcabru*, Modena, 1991; R. E. Harvey, *The troubadour Marcabru and love*, London, 1989, pp. 42-63; D. Nelson, *Marcabru, prophet of fin'amors*, in *Studies in philology*, 79, 1982, pp. 227-241; A. Roncaglia, 'Trobar clus': *discussione aperta*, in *Cultura Neolatina*, 29, 1969, pp. 5-55 (soprattutto p. 20, n. 30).

mania tipica della tradizione medica antica²⁸⁷; e/o con quella sua “evoluzione” medievale che è l’*amor hereos*, di cui si è precedentemente parlato²⁸⁸.

Tenendo, così, conto del filtro per quello che esso effettivamente è – ossia una vera e propria bevanda magica, capace di trasformare concretamente un amore cortesemente inteso e vissuto (*fine et verai*, come si è visto affermare dallo stesso Tristano)²⁸⁹, in un “amaro amare” come vera e propria *passio* nel senso medico del termine (una malattia con un preciso decorso clinico, capace di causare financo la morte) – è possibile anche comprendere l’effettiva valenza e il significato ben preciso delle parole con cui Isotta si riferisce alle proprie sensazioni ed emozioni, indicate al v. 22 come *cest fol corage*. Ossia, vera e propria malattia nervosa e mentale: *folie*, *mania*, *furor*, o *amor hereos* che dir si voglia.

Effettivamente, all’interno della tradizione tristaniana la *folie* dell’eroe (vera o simulata che possa essere) risulta uno dei suoi temi più famosi: lo testimoniano innanzitutto le autonome ed episodiche *Folies Tristan* di Berna e di Oxford²⁹⁰. Ma anche quella narrata nel *Tristan en prose*, che funge da argomento di confronto con altri eroi della tradizione del ciclo bretone²⁹¹.

Anche se i frammenti traditi del *roman* di Thomas, malauguratamente, non hanno conservato tale episodio²⁹², è comunque possibile evincere dal testo una serie cospicua di elementi che testimonierebbero del fondamentale ruolo giocato dalla *folie* – e in particolare, dalla *folie d’amour* – all’interno del *roman*; al punto da confermare come sia proprio questo il male scatenato in Tristano e Isotta dal *beivre*.

Se si analizzano, innanzitutto, le occorrenze del sostantivo a. fr. *folie* (14 occorrenze) e del correlato aggettivo *fol/fole* (8 occorrenze complessive) all’interno dei frammenti del *roman*, appare subito evidente come questi termini si riferiscano sempre

²⁸⁷ Anche la già citata *Practicas brevis* (cfr. *supra*), di chiara ascendenza galenica, distingue fra *mania* e *melancolie* in relazione alla parte del cervello – e, dunque, alla facoltà dell’anima che vi risiede – che viene colpita: “Kar en mania pert l’en premerment ymagination de qui li seges est mués et maumis. En la melancolie est maumise la raison” (Johannes Platearius II, *Practicas brevis* II, 6, 35; in T. Hunt, *Anglo-norman* cit., p. 180).

²⁸⁸ Cfr. *supra*.

²⁸⁹ Un’ulteriore “spia” dell’esistenza della *fin’amors* fra Tristano e Isotta prima del filtro sembrerebbe essere il fatto che Isotta si rivolga a Tristano chiamandolo *amis* (*cum bien crëustes vus, amis*, v. 38). Tale termine, infatti, presenta nei poemi francesi tristaniani – e nella letteratura cortese in generale – una valenza difficilmente equivocabile, essendo l’appellativo *par excellence* con cui viene chiamato l’amato/a (cfr. G. J. Brault, *L’amer, l’amer, la mer: la scène des aveux dans le Tristan de Thomas à la lumière du fragment de Carlisle*, in *Miscellanea Mediaevalia. Mélanges offerts à Philippe Ménard*, 2 voll., Paris, 1998, t. I, pp. 215-226).

²⁹⁰ Cfr. *infra*.

²⁹¹ Cfr. *infra*. Altrettanto significativa è, poi, anche la costante presenza della lebbra (*elephantiasis*) all’interno della tradizione tristaniana. Essa, come si è detto (cfr. *supra*) è anch’essa una malattia “malinconica”; e, soprattutto, nel Medioevo possedeva lo statuto di malattia venerea, venendo spesso confusa con la sifilide (cfr. P. Walter, *Tristan et la melancolie* cit., p. 652).

²⁹² È però riconosciuta l’ascendenza thomasiana della *Folie* di Oxford.

– o quasi – alla sfera emotiva e sentimentale; e, soprattutto, a quella degli amanti cornovesi.

Tutte e tre le occorrenze dell'aggettivo *fol* nella sua forma maschile si presentano, infatti, associate al sostantivo a. fr. *corage*: in due occasioni si parla dei sentimenti di Isotta (vv. 22, 1427); nell'altra, di quelli di Tristano (v. 623).

Nella sua forma femminile, poi, le prime due attestazioni, condensate nello spazio di appena tre versi (l'episodio è quello della *salle aux images*), si riferiscono ai sentimenti di Tristano (*fole irur*, v. 1138; *fole errur*, v. 1141). Le tre ulteriori, viceversa, sono significativamente associate – esplicitamente e implicitamente – al sostantivo *dame*; tutte e tre le volte pronunciate da Brangien durante il violento alterco con Isotta, con cui si apre il frammento Douce 2. Nei primi due casi (vv. 1800, 1802), ricorrono in due proverbi utilizzati dall'ancella per sottolineare la condotta sconsiderata e immorale della regina. Nel terzo (v. 1821), invece, Brangien si riferisce a se stessa, riconoscendo davanti al re Marc come sia una pazzia rivelargli la tresca sentimentale della propria signora.

Per quanto riguarda il sostantivo *folie*, ben 10 occorrenze (vv. 483, 634, 1136, 1639, 1693, 1736, 1748, 1789, 1864, 2103) sulle 14 complessive, si riferiscono al comportamento amoroso di Tristano e Isotta. Delle altre quattro, una (v. 1006) espone il giudizio di Isotta sulla *druerie* intrapresa da Cariadoc nei suoi confronti; due (vv. 1324, 1328) svelano i timori di Kaherdin in relazione alla sfrenata risata della sorella nell'episodio dell'*eau hardie*; e l'ultima (v. 1458), infine, rimanda alla relazione – evidentemente carnale, come suggerito dall'espressione *demener puterie* – dello stesso Kaherdin con Brangien, valutata anch'essa come violazione della morale cortese.

È interessante notare come, in tutti i casi in cui sia il sostantivo che l'aggettivo non rinviano direttamente a Tristano e/o Isotta, essi siano usati per indicare una chiara violazione delle norme della *courtoisie*. Nell'ambito della letteratura trobadorica, infatti, la *folie* è, innanzitutto, quella trasgressione della casista della *fin'amors*, la cui caratteristica principale è l'assenza di *mezura*, indicata spesso come *fol'amors*²⁹³.

Questa valenza semantica di *folie* come “violazione generica della *courtoisie*” risulta evidente soprattutto in relazione a Kaherdin:

²⁹³ La *folie* “congenita” all'amore è una delle topiche più diffuse della lirica cortese (cfr. R. Dragonetti, *Trois motifs de la lyrique courtoise confrontés avec les Arts d'aimer*, in *Romanica Gandensia*, VII, 1959, pp. 5-48, soprattutto pp. 7-24; G. M. Cropp, *Le vocabulaire courtois des troubadours de l'époque classique*, Genève, 1975, pp. 133-137). Ogni vero amante, infatti, è considerato una sorta di “invasato”: per quanto controllato, moderato e razionale esso possa essere, l'amore esercita un potere che è, innanzitutto, passione a cui non si può resistere. In effetti, come si è già detto (cfr. *supra*), la letteratura cortese è a tutti gli effetti un vero e proprio “discorso dialettico” sull'amore, nel suo oscillare fra la pretesa e/o l'ambizione di misurarne gli eccessi, trasformandolo in quell'ideale nobilitante che è la *fin'amors*, e l'abbandonarsi ed aderire incondizionatamente a quella passione cieca che è la *fol'amors* (sul possibile significato di questa visione ambivalente dell'amore, cfr. *supra*).

Caerdins le voit issi rire,
quide lui ait oï dire
chose ou ele note folie,
ou mauvaisté, ou, vilannie;
car il ert chevaler hontus
e bon e frans e ameros;
de folie a por ce poür
el ris qu'il vait de sa sorur.²⁹⁴

Il fatto che *folie* e *vilannie* – con quest'ultimo termine che può essere considerato il contraddittorio *par excellence* di *courtoisie* – siano associati come rimanti, e il fatto che Kaherdin sia descritto come un cavaliere discreto (*hontus*), onesto (*bon*), leale (*frans*) e, soprattutto, “seguace della *fin'amors*” (*ameros*), non lasciano dubbi sul fatto che ciò che egli teme sia l'aver compiuto o detto, senza accorgersene, qualcosa di “scortese” (*de folie a por ce poür*, v. 1328)²⁹⁵.

Questa stessa valenza semantica di *folie* è certamente presente anche quando essa è associata e riferita a Tristano e Isotta. Pur tuttavia, nel loro caso, appare altrettanto evidente come la questione implichi, principalmente e direttamente, le conseguenze del filtro; e, soprattutto, di quell'*amer* come sensuale “amaro amare”, che si è equiparato alla *mania* come vera e propria patologia medica.

Il *fol corage* di Isotta, come si è visto, è l'effetto immediato del filtro. È anche il motivo per cui Brangien è stata costretta a sostituirsi alla regina la prima notte di nozze:

E pus, pur vostre fol curage,
perdi, dame, mun pucelage.
Jol fiz certes pur vostre amur;
vus me pramistes grant honur,
e vus e Tristan le parjure²⁹⁶

È evidente come, con *fol curage*, Brangien non si riferisca solo ai sentimenti, ma anche al vero e proprio rapporto carnale a cui Isotta e Tristano hanno potuto concedersi tutte le volte che hanno voluto durante il viaggio verso l'Inghilterra, grazie alla complicità e all'accordo con la stessa ancella²⁹⁷.

²⁹⁴ Thomas d'Angleterre, op. cit., vv. 1322-1329.

²⁹⁵ Allo stesso modo, è facile comprendere come, affermando di se stessa “mi comporto come un'insensata” (*jo faz que fole*, v. 1821), Brangien si riferisca al suo atteggiamento da *lauzangiere*, in quanto denuncia la propria signora al marito (atto “scortese” *par excellence*).

²⁹⁶ Thomas d'Angleterre, op. cit., vv. 1427-1431.

²⁹⁷ Cfr. Thomas d'Angleterre, op. cit., vv. 78-84:

A Branguain de l'amur parolent:
tant ly promettent, tant li dient
que par fiance s'entrelent,
e ele lur voleir consent.

La stessa Isotta, d'altronde, riconosce apertamente non solo come proprio la complicità della sua *suivante* abbia permesso a lei e Tristano di *mener folie des corps*²⁹⁸, ma di esserne addirittura la causa:

Ne fuz la consence de vus,
ja folie n'eüst entre nus;
mais pur ço que le consentistes,
ço que faire dui m'apreïstes.
Les granz engins e les amurs,
lé dutaunces, lé tristurs,
e l'amur ke nus maintenimes,
par vus fud quanque feïmes.
Primer en deceüstes moi,
Tristran après, e puis le rei.
Car peç'a que il le seüst
se li engin de vus ne fust.
Par messunges que li deïtes
en la folie nus tenistes;
par engin e par decevance
covrites vus nostre fesanse.²⁹⁹

Senza il consenso di Brangien, non ci sarebbe stata, dunque, follia fra gli amanti. Ma tale follia, come si vede, include anche paure e tristezze (*lé dutaunces, lé tristurs*); ossia gli “amari” stati d'animo generati da quel filtro che, come sembra piuttosto evidente, la stessa Brangien avrebbe fatto bere agli amanti.

Quest'ultima possibilità, più che semplicemente suggerita, si presenta come un'altra delle questioni più controverse del *roman thomasiano*. Effettivamente, i vv. 1743-1744 sembrano presentare la successione secondo cui i protagonisti avrebbero bevuto il filtro offerto loro da Brangien; includendo anche Marc³⁰⁰.

Quest'ultima ipotesi, poi, sembrerebbe suffragata sia dai versi conclusivi del frammento di Carlisle (vv. 149-154); ma, soprattutto, dal fatto che Isotta dichiara che il marito non può in alcun modo “liberarsi dell'amore” che prova per lei:

Emvers mei ad si grant amur,

Tuz lor bons font priv[ë]ement
e lur joië e lur deduit,
quant il pöent e j[u]r e nuit.

²⁹⁸ Cfr. E. Baumgartner, *Introduction*, in Thomas, *Le roman de Tristan*, Paris, 2003, pp. 9-40, p. 26.

²⁹⁹ Thomas d'Angleterre, op. cit., vv. 1735-1750.

³⁰⁰ Una tale eventualità non può essere risolta semplicemente ricorrendo agli “imitatori” di Thomas. Se la *Saga* norrena, infatti, la conferma esplicitamente, Gottfried von Strassburg, al contrario, altrettanto apertamente ne rifiuta la possibilità. Il fatto stesso, però, che il poeta tedesco si preoccupi di smentire questa eventualità, sembra indirettamente suggerire come egli volesse discostarsi da quanto, invece, si trovava nel suo “modello” anglonormanno.

nus n'i porreit metre haür.
Nuls ne nus poreit medler
que sun cors puiſe de mei ſevrer.
Mes faiz put avoir contre quer,
mei ne puet haür a nul fuer;
E mes folies puet haür,
mais m'amur ne puet unc guerpir;
mes faiz en sun cuer haür puet,
quel tallent qu'ait, amer m'estuet.³⁰¹

Estremamente significativo appare il fatto che Marc non possa separarsi dal corpo di Isotta (*que sun cors puiſe de mei ſevrer*, v. 1636); così come sia costretto, indipendentemente dalla sua volontà, ad amarla (*quel tallent qu'ait, amer m'estuet*, v. 1642). Entrambe queste caratteristiche, infatti, richiamano direttamente in causa proprio il potere del filtro³⁰².

Quel che, qui, è più importante rilevare però, è come il termine *folie*, riferito al legame fra Tristano e Isotta scatenato dal *beivre*, non costituisca un “semplice” rimando alla trasgressione della casistica cortese – come si è visto, per esempio, in relazione a Kaherdin –, ma indichi piuttosto quella vera e propria situazione dell'intera sfera psicofisica del vissuto degli amanti che si costituisce come vero e proprio *complexus* patologico.

La *folie* di Tristano e Isotta, in effetti, sembra presentare le stesse dinamiche proprie della *mania* descritta nei manuali medici della tradizione greco-latina. Si tratta, infatti, di una malattia di origine organica – che nella sua variante *eroticon* può essere causata da filtri d'amore –, caratterizzata da un'alienazione di tutti i sensi che, colpendo il sistema nervoso e il cervello, affligge anche la mente (e l'anima) dei malati³⁰³.

2.1.2. La rappresentazione della folie tristaniana: nun et belté; la salle aux images.

Coerentemente con tutta l'impostazione didattico-psicologica del *roman*, Thomas offre una rappresentazione mentale e interiore degli effetti del *beivre*, soprattutto attraverso Tristano. Sono principalmente due gli episodi chiave in cui vengono messi in scena gli effetti della *folie* sulla mente dell'eroe: quello del matrimonio con Isotta dalle Bianche Mani; e quello della *salle aux images*.

L'episodio del matrimonio è, probabilmente, la parte più complessa, articolata e filosofica del *roman* di Thomas: la vera e propria narrazione è, infatti, ridotta ai minimi

³⁰¹ Thomas d'Angleterre, op. cit., vv. 1633-1642.

³⁰² Senza trascurare la presenza al v. 1642 dell'ambiguo termine *amer*, precedentemente analizzato.

³⁰³ Cfr. Caelius Aurelianus, *Tardarum Passionum*, I, V, 144-154 (ed. cit., pp. 534-541); J. Pigeaud, *La maladie de l'âme*, Paris, 1981, pp. 106-107.

termini, per lasciare spazio all'alternarsi di una sorta di *stream of consciousness* del protagonista, seguito dal puntuale commento esplicativo del poeta³⁰⁴.

L'intento dell'autore sembra quello di mettere in scena una delle principali conseguenze di quell'alienazione mentale che è la *folie/mania: la falsitas*³⁰⁵.

L'episodio si apre con l'eroe in preda all'angoscia e alla paura che Isotta si sia "liberata del suo amore per lui" – e lo abbia, dunque, dimenticato³⁰⁶ – grazie al piacere sensuale vissuto nel letto coniugale col re Marc:

Tant se deit deliter al rei,
oblïer deit l'amur de mei,
en sun seignur tant deliter,
que sun ami deit oblïer.³⁰⁷

Sono esattamente questi due fattori – il piacere sensuale e il matrimonio –, dunque, che convincono Tristano che sia possibile liberarsi del suo tormentato amore, proprio come pensa abbia fatto l'amata. Egli, così, medita di dover "riprodurre" la medesima situazione vissuta dall'*amie*; anche per comprendere se essa realmente abbia smesso di amarlo:

Mais mei n'estuit faire mie,
fors que assaier voldrai sa vie.
Jo voil espuser la meschine
pur saveir l'estre a la reïne,
si l'esspusaille e l'assembler

³⁰⁴ Questo alternarsi di riflessione tristaniana e commento thomasiano si presentano come le due parti di cui era costituita la didattica scolastica nel XII secolo: la *disputatio*, corrispondente alle riflessioni dell'eroe, in cui si analizzano tutti gli argomenti – pro e contro – il tema in questione, di cui si facevano interpreti gli "scolari"; e la *lectio*, il commento interpretativo e chiarificatore del *magister*. La struttura e l'articolazione dialettiche di questo episodio sono state già rilevate e analizzate (cfr. T. Hunt, *Aristotle, dialectic and courtly literature*, in *Viator*, X, 1979, pp. 95-129, pp. 120-123).

³⁰⁵ I maniaci, infatti, vedono le cose diverse da come in realtà sono. Le immagini che essi percepiscono sono reali, ma le giudicano in modo errato, a causa della perdita del principio di contraddizione e dell'eccessiva emotività cui sono soggetti (cfr. J. Pigeaud, *La maladie* cit., pp. 97 e 109). La *mania*, infatti, è a tutti gli effetti una "malattia del giudizio", che porta chi ne soffre a generare illusioni: "visioni impresse e modellate dall'oggetto da cui provengono, in una forma tale che potrebbero avere se derivassero da un oggetto che non è quello da cui effettivamente sono derivate" (cfr. Cicerone, *Lucullus* VI, 18: "visum igitur impressum effectumque ex eo, unde esset, quale esse non posset ex eo unde non esset").

³⁰⁶ La lacuna narrativa, dovuta alla tradizione frammentaria del *roman*, esistente fra l'episodio del *Verger* e quello seguente matrimonio di Tristano, non consente di conoscere direttamente gli avvenimenti successivi la separazione degli amanti e l'esilio forzato di Tristano. Bisogna supporre che si narrasse di un lungo peregrinare dell'eroe, durante il quale gli amanti sarebbero rimasti l'uno senza notizia dell'altra (come confermerebbero i vv. 863-868 a proposito del fatto che Isotta ignora dove si trovi l'amato). Tale ipotesi appare molto verosimile, dal momento che Tristano si dimostra convinto che Isotta lo abbia, appunto, dimenticato.

³⁰⁷ Thomas d'Angleterre, op. cit., vv. 309-312.

me pureient li faire oblïer,
si cum ele pur sun seignur
ad entroblïé nostre amur.
Nel faz mie li pur haïr,
mais pur ço que jo voil partir
u li amer cum ele fait mei,
pur saveir cum aime li rei.³⁰⁸

Tristano, infatti, non riesce a capacitarsi di come Isotta lo abbia potuto dimenticare e smettere di amare. Ovviamente, egli ha come termine di paragone il proprio tormento e la propria sofferenza; nonché, sicuramente, l'implicita e sottintesa consapevolezza di come il loro amore sia indissolubile in virtù del potere del filtro. Il matrimonio, ai suoi occhi, è un "atto contro amore" (*ovre contre amur*, v. 367)³⁰⁹; ma costituisce anche l'unica "ragione legittima" che giustifichi il legame fra Isotta e Marc:

El fait nule raisun oüst
se dreite espuse ne fust;
car cil est sis dreit espus,
ki fait l'amur partir de nos;
de lui ne se deit ele retraire:
quel talent que ait, l'estuit faire!³¹⁰

Egli sa che Isotta rimane al fianco di Marc non perché lo ama, bensì semplicemente perché ne è la legittima sposa. Ciononostante, teme che l'*assembler* (l'atto sessuale) e il conseguente *delit* (piacere sensuale) possano averne mutato i sentimenti. Egli, infatti, è altrettanto consapevole di come questi due fattori siano capaci di far nascere dei sentimenti autentici fra un uomo e una donna³¹¹.

L'interesse che gli dimostra un'altra donna, allora, se da un lato costituisce un'ulteriore fonte di confusione e turbamento, dall'altro si offre come l'occasione perfetta per "mettersi nei panni" di Isotta. Inoltre, il fatto che la sua "spasimante" possieda il medesimo nome e la stessa bellezza dell'amata rappresenta il perfetto alibi per legittimare e trasformare quella che è un'autentica violazione del "patto d'amore" (*covenant*) stipulato con Isotta, in una sorta di "manifestazione di fedeltà". Così da evitare, dunque, qualunque macchia al proprio valore cortese (*proeise*):

³⁰⁸ Thomas d'Angleterre, op. cit., vv. 379-384.

³⁰⁹ È indubitabile che la considerazione tristaniana del matrimonio sia imbevuta della più tradizionale topica cortese.

³¹⁰ Thomas d'Angleterre, op. cit., vv. 371-376.

³¹¹ Cfr. *ibid.*, vv. 321-322:

Par jueir par sovent baisier
se puet l'en issi acorder.

Tristano ribadirà "in negativo" questa sua consapevolezza astenendosi da qualunque atto sessuale con la moglie (cfr. vv. 721-730 e 741-750); cfr. *infra*.

Pur ço volt femme espuser
qu'Isolt nen puisse blamer
que encontre raisun delit quierge,
que sa proeise nen afirge.
Car Ysolt as Blanchés Mains volt
pur belté e pur nun d'Isolt.³¹²

La *falsitas* di Tristano, dunque, se per certi versi può apparire una “menzogna” volta a giustificare la “tentazione sensuale” rappresentata da Isotta dalle Bianche Mani, in realtà nasce dalla sofferenza d'amore e dalla necessità di liberarsene³¹³. È lo stesso poeta che, intervenendo a spiegare la situazione, illustra la reale motivazione della decisione di Tristano:

A sa dolur, a sa gravance
volt Tristran dunc quere venjance.
A sun mal quart tel vengement
dunt il doblera sun turment.
De paine se volt delivrer,
si ne se fait fors encombrer.
Il en quida delit aveir,
quant il ne puet de sun voleir.³¹⁴

Lo scopo di Tristano è, dunque, liberarsi, “affrancarsi” da questo perenne dolore in cui si è trasformato l'amore per Isotta in virtù della loro lontananza³¹⁵. Allo stesso modo, il poeta anticipa quello che sarà l'esito della decisione presa: l'eroe, ingannatosi, non farà altro che raddoppiare il proprio tormento.

Secondo quello stile che caratterizza tutta l'opera, Thomas rappresenta lo stato d'animo di Tristano in una luce volutamente e significativamente ambigua. Tristano, infatti, è presentato come un innamorato tormentato perché separato da molto tempo dell'amata, dilaniato fra la fiducia e un sordo e velato rancore per Isotta.

Estremamente significativo di una tale voluta ambiguità del poeta è l'uso dei termini a. fr. *venjance/vengement*. Nel loro uso comune, infatti, essi possiedono il significato di “vendetta”; ma in relazione al loro etimo latino, offrono l'accezione dotta

³¹² Thomas d'Angleterre, op. cit., vv. 399-404.

³¹³ Agostino d'Ippona distingueva due tipi di falsità: il *mendacium*, detto per ingannare, che dipende dall'intenzione e dalla *voluntas fallendi* di chi parla; e un *falsum* che deriva dall'errore percettivo e da situazioni particolari, come può essere la malattia o uno stato di straziante sofferenza (cfr. M. Bettetini, *Figure di verità. La finzione nel Medioevo occidentale*, Torino, 2004, pp. 40-42).

³¹⁴ Thomas d'Angleterre, op. cit., vv. 419-426.

³¹⁵ Cfr. Thomas d'Angleterre, op. cit., vv. 213-214:

La nostre amur tant se desevre
qu'ele n'est fors pur mei decevre.

“liberazione, affrancamento”³¹⁶. Quest’ultima interpretazione, d’altronde, si offre molto più coerente rispetto ai vv. 423-424, in cui ricorrono i verbi “liberarsi” (*se delivrer*) e “caricarsi” (*encombrer*)³¹⁷.

Tristano, dunque, senza rendersene conto, mente innanzitutto a se stesso: anziché liberarsi della sua ossessione d’amore, egli cerca di “riprodurre” la donna che ne è l’oggetto. In virtù del filtro, infatti, non può che volere e amare Isotta³¹⁸.

Se da un lato, dunque, il *nun* e la *belté* possono costituire, innanzitutto, l’alibi atto a preservare intatto l’onore cortese (*proeise*) di Tristano³¹⁹, dall’altro sono le condizioni effettive e concrete che permettono che egli possa anche solo interessarsi a Isotta dalle Bianche Mani:

Ja pur belté qu’en li fust,
se le nun d’Isolt n’ëost,
ne pur le nun senz belté,
ne l’oüst Tristran en volenté.
Ces dous choses qu’en li sunt
ceste faisance emprandre font,
qu’il volt espuser la meschine
pur saveir l’estre la reïne,
[co]ment se puisse delitier
[enc]untre amur od sa moillier.
Assaier le volt endreit sei,
cum Ysolt fait emvers lu rei.
E il pur ço assaier volt
quel delit avra od Ysolt.
A sa dolur, a sa gravance
volt Tristran dunc quere venjance.
A sun mal quart tel vengement
dunt il doblera sun turment.
De paine se volt delivrer,
si ne se fait fors encombrer.
Il en quida delit avoir,
quant il ne puet de sun voleir.
Le nun, la belté la reïne
nota Tristran en la meschine;
pur le nun prandre ne la volt,

³¹⁶ Cfr. vv. 695 e 697, dove Tristano utilizza il verbo a. fr. *se venger* (< lat. SE VINDICARE, “liberarsi, affrancarsi”).

³¹⁷ Cfr. vv. 507-508 (“e tels i purchace venjance / ki chet tost en grive pesance”) e vv. 547-548 (“pur delivrer, pur els venger, / dunt lor avient grant encumbrer”).

³¹⁸ Cfr. vv. 230-232: “En mun corage ai en despit / tutes altres pur sule Ysolt, / e rien conforter ne me volt”.

³¹⁹ Vanno intese in questa prospettiva le considerazioni di Tristano (vv. 343-354) – ricapitolate nel successivo commento del poeta (vv. 447-450) – sulla necessità di trovare quel giusto equilibrio tra *franchise* e *colvertise*, e fra *amer* e *hair*, che corrisponde al valore della *mezura* trobadorica.

ne pur belté, nu fust Ysolt;
ne fust ele Ysolt apelee,
ja Tristan ne la oüst amee;
se la belté Ysolt n'ouïst,
Tristan amer ne la pouïst.
Pur le nun e pur la belté
que Tristan i ad trové,
chiet en desir e en voleir
que la meschine volt avoir.³²⁰

L'insistenza sul *nun* e la *belté* rivela, innanzitutto, l'aspetto patologico della *folie d'amour* sulla mente di Tristano. Essi, infatti, sono quei "segni reali", quelle forme astratte dalla donna amata in carne ed ossa attraverso i sensi che, rimanendo "saldamente impresse nell'immaginazione" (*phantasia* o *imaginatio*), monopolizzano ossessivamente l'attenzione dei malati d'amore³²¹. Il nome e la bellezza, dunque, costituiscono i due elementi essenziali da cui è costituito il *phantasma* di Isotta nella mente di Tristano³²².

La loro compresenza in un'altra donna consente di attrarre l'attenzione e l'interesse dell'eroe, rendendo "realistica" non solo l'illusione di cui è vittima, ma anche la sua rappresentazione letteraria.

Tale rappresentazione "realistica" dello scambio di persona, considerato come una delle conseguenze più comuni della *falsitas* indotta dalla *mania* nei testi medici della tradizione greco-latina³²³, si articola sia in una dimensione logica che in una psicologica, di cui il nome e la bellezza costituiscono, rispettivamente, quei termini di riferimento che richiedono l'uno la presenza dell'altro³²⁴.

Sul piano logico, l'errore trova il suo fondamento in quel tipo di *fallacia* che è l'*aequivocatio univoca*, che si ha quando uno stesso nome significa due cose diverse, definite da una stessa qualità (che nel caso in questione è la bellezza).

Sul piano psicologico, invece, bisogna innanzitutto considerare la *belté* e il *nun* come due tipi di versi di *formae* in quanto oggetti dell'attività dell'anima. La *belté*, nel

³²⁰ Thomas d'Angleterre, op. cit., vv. 403-438.

³²¹ Cfr. M. Ciavolella, *La «malattia d'amore» dall'Antichità al Medioevo*, Roma, 1976, p. 78.

³²² Avicenna definiva l'amore come un pensiero assiduo di natura malinconica, che nasceva a causa del continuo pensare e ripensare alla bellezza di una data persona di sesso opposto. L'amore non nasceva come malattia, ma acquistava natura morbosa quando, non essendo soddisfatto, diventava un pensiero ossessivo. Inoltre, uno dei metodi usati per scoprire la vera causa della malattia, escogitato da Erasistrato e tramandato da Galeno, consisteva nel tastare il polso del malato e pronunciare molti nomi di persone di sesso opposto. Quando il ritmo del polso cambiava radicalmente, significava che il nome appena pronunciato era quello della persona amata (cfr. M. Ciavolella, *La «malattia d'amore» dall'Antichità al Medioevo*, Roma, 1976, pp. 58-59; G. Agamben, *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Torino, 2006³).

³²³ Cfr. J. Pigeaud, *La folie* cit., pp. 102-109.

³²⁴ Cfr. vv. 429-434.

suo equivalente latino *species*³²⁵, indica la forma sensibile astratta dalla *res* che, come oggetto della volontà, informa il *sensus*, per poi fissarsi nella *memoria sensibile* o *imaginatio retentiva*³²⁶.

Il *nun*, invece, rappresenta quella forma (*signum*) che è la “parola” (*vox*). Essa significa quel concetto (*intellectus*) derivato dal processo della *cogitatio*, in cui l’anima, sempre spinta dalla volontà, torna a osservare interiormente la *imago* derivata dalla visione esterna (e dunque, dalla *species*), per comprenderla³²⁷.

La *falsitas* psicologica di Tristano, dunque, è causata dall’eccessiva “veemenza” con cui la sua volontà si concentra ossessivamente sulla somiglianza (*similitudo*) fra le due *formae*, trascurandone, al contrario, la differenza³²⁸. Sarebbe, d’altronde, compito del giudizio della ragione realizzare tale distinzione³²⁹; ma, come detto, la *fallacia* della *aequivocatio univoca* inganna la *vis aestimativa* della *ratio*.

La questione filosofica “sfiorata” da Thomas attraverso tale incapacità di Tristano, dunque, è essenzialmente metafisica e ontologica. Il poeta anglonormanno la utilizza in

³²⁵ Cfr. J. Wirth, *L’image médiévale*, Paris, 1989, p. 82; J. M. Fontanier, *La beauté selon saint Augustin*, Rennes, 2008, pp. 26 e 31.

³²⁶ Cfr. Agostino d’Ippona, *De Trinitate* XI, 2, 5-3, 6.

³²⁷ Sulla natura logica e psicologica degli *intellectus*, cfr. Boezio, *In librum de interpretatione editio secunda* I, in P. L. LXIV, coll. 398-426; Abelardo, *Tractatus de intellectibus*, éd. par P. Morin, Paris, 1994; L. M. De Rijk, *Boèce logicien et philosophe: ses positions sémantiques et sa métaphysique de l’être*, in *Atti del congresso internazionale di studi boeziani*, Roma, 1981, pp. 141-156, pp. 144-151.

Il nome riveste due funzioni distinte: quella di immagine (che rivelerebbe “forma sostanziale” delle cose) e quella di strumento (che insegna quella stessa essenza). La sua funzione didattica le è conferita dal linguaggio; quella rivelatrice, invece, dal modello stesso che rappresenta. Il nome, dunque, diviene il testimone di una convenzione fra la coscienza – a livello intersoggettivo – e una concordanza effettiva fra modello e coscienza, un vero e proprio punto d’incontro fra i due.

³²⁸ Nella visione esterna, quando l’impeto della volontà è tale “che possa venire chiamato amore, concupiscenza o passione” (*si tam violenta est, ut possit vocari amor, aut cupiditas, aut libido*, Agostino d’Ippona, *De Trinitate* XI, 2, 4), l’anima spinge ossessivamente il corpo verso l’oggetto della propria attenzione. Nella visione interna, quando la volontà si concentra tutta sulla somiglianza della forma corporea, espressa dalla memoria, prende un tale rilievo che nemmeno la stessa ragione riesce a distinguere se si tratti di un corpo esterno, realmente percepito, o del pensiero che se ne ha internamente (cfr. *ibid.*, XI, 4, 7).

³²⁹ Agostino d’Ippona ribadisce più volte il ruolo essenziale e determinante del giudizio della ragione nella distinzione fra le componenti della visione, sia esterna che interna, in contrapposizione alla forza unificatrice operata dalla *voluntas* (cfr. *De Trinitate* XI, 2, 5: “Cum igitur horum trium tam diversae substantiae sint, tamen in tantam coeunt unitatem, ut duo priora vix intercedente iudice ratione discerni valeant, species videlicet corporis quod videtur, et imago eius quae fit in sensu, id est, visio”; *ibid.* XI, 3, 6: “Sicut autem ratione discernebatur species visibilis qua sensus corporis formabatur, et eius similitudo quae fiebat in sensu formato ut esset visio – alioquin ita erant coniunctae, ut omnino una eademque putaretur –; sic illa phantasia, cum animus cogitat speciem visi corporis, cum constet ex corporis similitudine quam memoria tenet, et ex ea quae inde formatur in acie recordantis animi, tamen sic una et singularis apparet, ut duo quaedam esse non inveniuntur nisi iudicante ratione, qua intellegimus aliud esse illud quod in memoria manet, etiam cum aliunde cogitamus, et aliud fieri cum recordamur, id est, ad memoriam redimus, et illic invenimus eandem speciem”).

chiave narrativa, evidenziando come una *passio* (“slancio sregolato dell’anima”) della *vis appetitiva* “falsi” la possibilità del riconoscimento³³⁰.

Che il *nun* e la *belté*, rappresentino, rispettivamente, la *similitudo* spirituale/mentale e l’*imago* sensibile, oggetto dell’attenzione “maniacale” della volontà di Tristano, appare evidente dalla seguente quartina di versi:

Pur le nun e pur la belté
que Tristan i ad trové,
chiet en desir e en voleir
que la meschine volt avoir.³³¹

L’espressione “cade nel desiderio e nel volere” (*chiet en desir e en voleir*, v. 437), infatti, indica esattamente le due “dimensioni volitive” di Tristano: il *desir* si riferisce alla tensione verso la forma interiorizzata di Isotta, rappresentata dal suo nome; il *voleir*, al contrario, a quella forma sensibile che è la *belté/species*.

Inoltre, la successione dei verbi utilizzati comunica chiaramente lo svilupparsi della situazione. Il verbo *troveir* esprime perfettamente il valore attivo, volontario e “immaginario” dell’azione svolta dalla mente di Tristano; ad esso si contrappone, invece, la passività e involontarietà del *cheoir* (cadere), che pone l’eroe alla mercé degli “oggetti” (*desir* e *voleir*) concupiti dalla volontà. Si rovescia, così, il tentativo di “emancipazione” dall’ossessione amorosa, risolvendosi in un ulteriore tormento che raddoppia il precedente³³².

Che *desir* e *voleir* non siano semplici sinonimi, uniti per accumulazione, ma i due diversi modi di essere della *voluntas* in relazione al “bene” – spirituale o sensibile – verso cui essa tende, si può evincere chiaramente dal loro ripetuto e regolare accostamento/contrasto. Il *voleir*, inoltre, è sempre associato al *poeir* e all’*aveir*; ossia alla possibilità e capacità di ottenere il bene concupito³³³.

Esemplare è, in tal senso, il modo in cui Thomas illustra quanto avviene nella psiche dell’eroe, una volta che costui ha deciso di astenersi da qualunque atto sessuale con la moglie, così da mantenersi fedele alla *covenant* (patto di fedeltà) stipulata con Isotta la Bionda e, contemporaneamente, spiare la propria *folie*:

Le desir qu’il ad vers la reïne
tolt le voleir vers la meschine.

³³⁰ Cfr. Galien, *Traité de passions de l’âme et de ses erreurs*, éd. et trad. par R. Van Der Elst, Clichy, 1993, p. 70.

³³¹ Thomas d’Angleterre, op. cit., vv. 435-438.

³³² Se si analizza la struttura della quartina in questione, si può notare come i versi siano disposti in parallelo, con quelli il cui soggetto è Tristano (vv. 436 e 438) uniti dall’anafora. Risulta, così, ancora più evidente anche il parallelismo *nun-desir*, e *belté-voleir*, che rispettivamente occupano la stessa successione all’interno dei vv. 435 e 437.

³³³ Cfr. *infra*.

Le desir lui tolt le voleir,
 que nature n'i ad poeir.
 Amur e raisun le destraint
 e le voleir de sun cors vaint.
 Le grant amor qu'ad vers Ysolt
 tolt ço que la nature volt
 e vaint icele volenté
 que senz desir out en pensé.
 Il out boen voleir de li faire,
 mais l'amur le fait molt retraire.
 Gent la sout, bele la set,
 e volt sun buen, sun desir het,
 car s'il nen oüst si grant desir,
 a son voleir poüst asentir.
 Mais a sun grant desir s'asent³³⁴

Questi versi estremamente significativi e importanti³³⁵ confermano esattamente come *desir* e *voleir* indichino, rispettivamente, l'aspetto "ideale" (*desir*) della volontà tristaniana, il cui oggetto è la *reïne*, e quello "reale" (*voleir*), concentrato sulla *meschine* (vv. 802-804).

Il "desiderio" è associato alla *raisun* e all'*amur*. Al contrario, il "volere" è rapportato alla *nature* e al *cors* (vv. 806-809).

È possibile, così, distinguere due gruppi di tre elementi che caratterizzano i due "orientamenti" della volontà di Tristano: da una parte *nun*, *desir* e *raisun-amur*, rivolti verso Isotta la Bionda; dall'altra *belté*, *voleir* e *cors-nature* orientati verso Isotta dalle Bianche Mani.

Questa contrapposizione netta *desir/voleir* sembra essere, effettivamente, l'argomento centrale di tutto l'episodio del matrimonio di Tristano. Infatti, Thomas ce ne offre l'opposizione fin dai primi versi:

Sis corages mue sovent,
 e pense molt diversement
 cum changer puisse sun voleir,
 quant sun desir ne puit avoir.³³⁶

Con la stessa "lunaticità" di Tristano, d'altronde, si apre anche l'altro episodio, precedentemente menzionato, della *salle aux images*. Anche in questa scena viene illustrata, in modo diverso, la *falsitas* che afflige l'eroe.

³³⁴ Thomas d'Angleterre, op. cit., vv. 802-819.

³³⁵ Vi si tornerà, infatti, per un'ulteriore analisi.

³³⁶ Thomas d'Angleterre, op. cit., vv. 207-210.

Costui, infatti, è presentato in un'alternanza di sentimenti positivi e negativi, che “riversa” sulla statua dell'amata come se fosse la donna in carne ed ossa. A prevalere sono il dolore e lo scontento; la rabbia e la paura:

E les deliz des granz amors,
e lor travaus et lor dolurs,
e lor paignes, et lor ahans,
recorde a l'himage Tristrans.
Molt la baisse quant est haitez,
corrusce soi quant est irez,
que par penser, que par songes,
que par [t]raire³³⁷ en son cuer mençoinges
que ele mette lui en obli
ou que ele ait acun autre ami,
que ele ne se pusse consurrer
que li n'estoce autre amer,
que mieuz a sa voluté l'ait.
Hiceste penser errer le fait,
errance son corage debote.
[...]
Tristan d'amor si se contient:
sovent s'en vait, sovent revent,
sovent li mostre bel semblant,
e sovent laiz, com diz devant.
Hice li fait faire l'amor,
que met son corage en errur.³³⁸

Tristano teme, innanzitutto, che l'amore possa spingere Isotta alla *falsitas* (v. 1102), esattamente com'è capitato a lui stesso. Egli, infatti, nonostante sia abbia preso coscienza del proprio autoinganno e della sua irragionevolezza, non riesce in alcun modo a “controllarsi”.

La scena in questione si può comprendere meglio se messa in relazione al precedente episodio della prima notte di nozze. Alla vista dell'anello che ha sancito la *covenant* con l'*amie* al momento della loro separazione, Tristano “rinsavisce”,

³³⁷ Il termine *craire* riportato da tutte le edizioni del frammento è qui emendato in *traire*. Tale modifica è apportata sia perché il verbo *craire* non risulta esistente in antico francese (viene interpretato come una variante di *creire*, cfr. Thomas, *Les fragments du Roman de Tristan*, éd. par B. H. Wind, p. 69, n. 8, nonostante la stessa Wind riconosca come tratto caratteristico dell'anglonormanno di Thomas la netta distinzione fra i dittonghi *ai* ed *ei*, cfr. *ibid.*); sia perché, in relazione al contesto in cui è inserito il verso, la frase “introdurre la menzogna nel suo cuore” appare più coerente di “prestare fede alla menzogna nel suo cuore”.

³³⁸ Thomas d'Angleterre, op. cit., vv. 1095-1109, 1145-1150.

comprendendo tutta l'illusorietà e "follia" della propria decisione di sposare Isotta dalle Bianche Mani³³⁹:

Tristran reguarde, veit l'anel,
e entre en sun pensé novel.
Del penser fu en grant anguisse,
qu'il ne set que faire pöisse.
[...]
Par l'anel qu'il en sun dei veit,
en sun penser est molt destreit.
Membre lui de la covenance
qu'il li fist a la sevrance
[...]
D'Isolt m'ai ore si vengé
que premir sui enginné!
d'Isol le voldreie vengier:
enginné sui al premier.³⁴⁰

L'anello svolge un ruolo determinante, in quanto è esso che "suscita in Tristano un nuovo pensiero", che gli provoca angoscia e lo "stritolà" (*destreit*): egli, effettivamente, si è reso conto che la sua decisione ha fatto tutt'altro che liberarlo dall'ossessione per Isotta.

I paralleli con la situazione che si offre nella *salle aux images* sono svariati.

Innanzitutto, va sottolineato come Tristano tema che Isotta cerchi di dimenticarlo come egli ha provato a fare con lei; ossia "introducendo falsità nel suo cuore" (*par traire en son cuer mençoinges*). Il v. 1101, poi, specifica in che modo ciò possa avvenire: *par penser* e *par songes*, "attraverso pensieri e illusioni". Questa specificazione è molto importante perché, messi in relazione al *cuer*, suggerisce come il "tipo" di pensieri temuti dall'eroe siano esattamente quelli di cui è stato vittima egli stesso: *sophismata* causati dalla *imaginatio* e dalla sfera affettiva.

Thomas, però, smentisce subito Tristano, dichiarandone l'errore. In precedenza, infatti, aveva mostrato Isotta nella sua stanza mentre, sospirando e cercando di consolarsi attraverso la musica³⁴¹, pensava e desiderava l'*ami* lontano³⁴². In quel

³³⁹ Cfr. vv. 623-624:

Ço est tuit par mun fol corage,
ki tant m'irt jolif e volage.

³⁴⁰ Thomas d'Angleterre, op.cit., vv. 601-604, 611-614, 695-698.

³⁴¹ Fatto, questo, che costituisce un ulteriore parallelo con le terapie per curare la *mania*, proposte dai testi medici della tradizione greco-latina (cfr. J. Pigeaud, *La folie* cit., pp. 153-162).

³⁴² Cfr. Thomas d'Angleterre, op. cit., vv. 855-858:

Ysolt en sa chambre suspire
pur Tristran que tant desire.
Ne puet en sun cuer el penser

momento era giunto Cariadoc per farle la corte e per (malignamente) informarla del matrimonio di Tristano. La regina, dal canto suo, aveva sdegnosamente respinto le *avances* del cavaliere³⁴³.

Thomas ricollega l'*errance* di Tristano nella *salle aux images* proprio al pensiero che Isotta possa sostituirlo con Cariadoc (vv. 1110-1114).

È mentre è irato da questa possibilità che, nuovamente, interviene la vista dell'anello a farlo rinsavire:

Regarde en la main Ysodt:
l'anel d'or doner li volt,
vait la chere e le senblant
que au departir fait son amant;
menbre lui de la covenance
qu'il ot a la desevrance.³⁴⁴

Alla vista dell'anello, le fattezze fisiche (*la chere e le senblant*)³⁴⁵ della statua sembrano “modificarsi”, acquistando agli occhi dell'eroe un altro significato – affine al *penser novel* intervenuto la prima notte di nozze con Isotta dalle Bianche Mani –, che gli ricordano come i suoi pensieri siano falsati dalla *folie*:

Hidonc plure e merci crie
de ce que pensa folie,
e siet bien que il est deceü
de la fole irur que il a eü.³⁴⁶

Se è la possibilità di ricordare che permette a Tristano di recuperare, anche se temporaneamente, la propria lucidità e capacità di giudizio, è altrettanto vero che il suo tormento si origina proprio dall'impossibilità di dimenticare Isotta. Questa duplice valenza della memoria, allora, offre un'ulteriore rappresentazione del male tristaniano e del modo in cui agisce in lui la *falsitas*. E, soprattutto, si ricollega, ancora una volta, alla questione delle *images* mentali.

L'esercizio della memoria, infatti, si collega direttamente alla *imaginatio*; che, in quanto parte inferiore dell'anima e facoltà verso cui convergono i sensi, costituisce il tramite fra mondo sensibile e intellegibile³⁴⁷. Essa da un lato costituisce “il semplice

fors ço sul: Tristran amer.

Questi versi, d'altronde, confermano la natura affettiva (*amer*) dei pensieri legati al cuore (cfr. *infra*).

³⁴³ Cfr. Thomas d'Angleterre, op. cit., vv. 997-1094.

³⁴⁴ Thomas d'Angleterre, op. cit., vv. 1129-1134.

³⁴⁵ Questi due elementi si ricollegano direttamente alla *belté* della regina, fissata nella *imaginatio* di Tristano (cfr. *supra*).

³⁴⁶ Ibid., vv. 1135-1138.

³⁴⁷ Cfr. *supra*.

ricordo della sensazione, senza che intervenga ancora in nessun modo l'attività raziocinante"³⁴⁸. Dall'altro, come detto, è la stessa immaginazione a fornire alla *ratio* il "materiale grezzo" per la *cogitatio*: le *imagines* vengono così vagliate dalla *vis aestimativa* che, considerandone una proprietà in particolare³⁴⁹, le trasforma in intellezioni (*intellectus*), che vengono poi stipate nella *cella memorialis*³⁵⁰.

Così, l'episodio della *salle aux images* si offre innanzitutto come la rappresentazione dell'attività memorativa dell'eroe, falsata e "danneggiata" dal potere del filtro³⁵¹.

Thomas dichiara che Tristano ha realizzato la statua di Isotta perché ha bisogno di mantenere vivo il ricordo della propria storia, esattamente rivelando le sue emozioni³⁵²:

Por iço fist il ceste image
que dire li volt son corage,
son bon penser e sa fole errur,
sa paigne, sa joie d'amor,
car ne sot vers cui descoverir
ne son voler, ne son desir.³⁵³

L'affermazione secondo cui egli vuole "dire i propri sentimenti" (*dire li volt son corage*, v. 1140) riprende la scena iniziale dell'episodio (vv. 1095-1098), in cui egli ricorda (*recorde*, v. 1098) alla statua le emozioni vissute che hanno contraddistinto la loro storia d'amore, come se il *simulacrum* fosse la donna in carne ed ossa. Il verbo a. fr. *recorder* (< lat. RECORDARE), infatti, non significa esclusivamente "ricordare" e/o "rincuorare", ma anche "istruire", "riferire", "recitare"³⁵⁴.

³⁴⁸ Cfr. L. Urbani Ulivi, *La psicologia di Abelardo e il Tractatus de intellectibus*, Roma, 1976, p. 27.

³⁴⁹ Cfr. Abelardo, *Tractatus de intellectibus* 11, éd. par P. Morin, Paris, 1994, p. 30: "[...] qui [intellectus] semper, ut diximus, ex ratione aliquam aut naturam [...] aut proprietatem deliberat, utpote colorem aliquem vel formam subiecti, vel eas scilicet in se ipsis speculando vel coniungendo ad invicem, sive disiungendo ab invicem."

³⁵⁰ Cfr. M. W. Bundy, *The theory of imagination in classical and medieval thought*, Urbana, 1927, p. 179.

³⁵¹ Una delle caratteristiche della *mania* descritta da Caelius Aurelianus è, infatti, la perdita di memoria che caratterizza chi ne soffre. J. Pigeaud, infatti, afferma (*Folie* cit., pp. 137-138): "Les rémissions ont pour effet «tantôt que les malades oublient leur propre souffrance, tantôt ignorent jusqu'à leur propre oubli» [cfr. Caelius Aurelianus, *Tardarum Passionum*, I, V, 151; ed. cit., p. 538]»; c'est-à-dire qu'il y a une sorte de blanc dans leur mémoire. Les souffrances sont oubliées, et parfois même ils n'ont aucune conscience qu'il y ait eu une période où ils aient souffert. Oubli pur et simple lié à la maladie? Autocensure? La question se pose dans le retour à la conscience d'Agavé dans le *Bacchantes* d'Euripide".

³⁵² Cfr. Abelardo, *Tractatus de intellectibus* 20, ed. cit., p. 38: "[...] sensus consuetudo adnectitur nobis, ut vix aut numquam aliquid intelligere valeamus, quod non tamquam corporeum et corporeis proprietatibus subiectum imaginemur".

³⁵³ Thomas d'Angleterre, op. cit., vv. 1139-1144.

³⁵⁴ Qui, come per il verbo a. fr. *troveir* (cfr. *supra*), si ha un'ulteriore allusione all'intima connessione fra esperienza amorosa e creazione immaginifica. Il verbo a. fr. *recorder* – e il sostantivo a.

In questa accezione, il “ricordare” è l’*imaginatio* stessa, in quanto riproduzione delle *formae* in essa contenute. La statua di Isotta, infatti, è esattamente il *simulacrum* dell’*imaginatio* di Tristano, che egli ha “ricreato”³⁵⁵ a sua immagine e somiglianza³⁵⁶ per supplire l’assenza della donna reale³⁵⁷. La rievocazione delle vicissitudini sentimentali, dunque, può considerarsi come una vera e propria *translatio*, la trasmissione di un significato da una *figura* (quella nell’immaginazione dell’eroe) ad un’altra (la statua). In questo modo, Tristano finisce per restare “intrappolato” nel circolo vizioso della propria *imaginatio*, caratterizzata dalla *falsitas* e dall’ossessione d’amore³⁵⁸: la statua, infatti, è “forma di forma”, *simulacrum* di una *phantasia*; e, dunque, *phantasma*³⁵⁹. Essa non aggiunge niente di nuovo ai dubbi e timori di Tristano, perché significa quella medesima *animae confusa perceptio*³⁶⁰ che è la *species* di Isotta fissata nella sua *cella phantastica*³⁶¹. Anzi, non fa che accrescere la confusione dell’eroe.

È esattamente l’eccesso di amore (*nimia amoris*)³⁶² – e, dunque, di eccessiva attenzione rivolta dalla *voluntas* – l’origine dei dubbi e delle paure di Tristano. La statua di Isotta non esisterebbe nemmeno se l’eroe non avesse bisogno di sostituire l’*amie* assente, per “esperire” e “sfogare” fisicamente la tensione della propria *voluntas* ossessionata:

Hice li fait faire l’amor,

fr. *recordeor*, “colui che ricorda/racconta”, “menestrello”, da esso derivato – viene, infatti, utilizzato anche per indicare l’attività poetica.

³⁵⁵ La statua, in quanto *simulacrum* (imitazione) e *artefactum*, possiede quella che Agostino definisce *ratio bifrons*, una “duplice struttura”: essa, in quanto *res*, è vera in sé; ma è anche *fallax* in quanto rimanda a qualcosa che è finto (l’*imaginatio* che ne costituisce il modello) per sua natura (cfr. Agostino d’Ippona, *Soliloquia* II, 9-10; M. Bettetini, *Figure* cit., p. 41).

³⁵⁶ Si spiega ancora meglio, dunque, perché Tristano ricordi alla statua la loro storia d’amore (cfr. *supra*).

³⁵⁷ cfr. Agostino d’Ippona, *Epistola VII a Nebridium*, 1, 1: “Primum ergo videndum est non nos semper rerum praetereuntium meminisse, sed plerumque manentium. Quare, cum sibi memoria praeteriti temporis vindicet tenacitatem; constat eam tamen partim eorum esse quae nos deserunt, partim eorum quae deseruntur a nobis”.

³⁵⁸ L’intera *salle aux images*, infatti, non è altro che una rappresentazione della *cella phantastica* di Tristano (cfr. P. Drogi, *La parole amère et le labyrinthe des raisons. Sur le Tristan de Thomas*, in *Colloque de Chartres, juillet 1999. Actes du colloque*, Ministère de l’Education Nationale, de l’Enseignement Supérieur et de la Recherche, AACMEC, juin 2000).

³⁵⁹ Cfr. *Il ruolo della intentio nell’evoluzione della psicologia di Agostino: dal De libero arbitrio al De Trinitate*, in *Revue des Études Augustiniennes*, 46, 2000, pp. 173-198.

³⁶⁰ Cfr. Abelardo, *Tractatus de intellectibus*, 12-13, ed. cit., p. 32: “[...] nichil aliud imaginatio sit quam quedam sensus recordatio, cum videlicet, re quam sentiebamus absente, eo adhuc modo sese animus per quamdam quodammodo recordationem sensus affectum retinet, quomodo ante erat cum sentiret, nichil nunc quoque per imaginationem ex ratione deliberans, sicut nec antea per sensum faciebat. [...] Est itaque imaginatio confusa anime perceptio sine sensu eius scilicet rei quam imaginamur; confusa dicimus, cum nichil ipsa ex ratione deliberet sicut nec sensus”.

³⁶¹ Cfr. *supra*.

³⁶² Cfr. Caelius Aurelianus, *Tardarum Passionum*, I, V, 144-147 (ed. cit., pp. 534-536).

que met son corage en errur.
 Se sor tute rien li n'amast,
 de nul autre ne se dotast;
 por ço en est en suspencion
 que il n'ainme riens se li non.
 S'envers autre amor eüst,
 de ceste amor jalus ne fust;
 mes por ce en est il jalus
 que de li perdre est poürus.
 De li perdre n'eüst il ja poür,
 ne fust la force de l'amor;
 car de ce qu'a l'homme n'est rien,
 ne li chaut si vait mal ou bien.
 Coment deveroit de ce doter
 dont unques n'ot riens en penser?³⁶³

Al bisogno dei sensi, d'altronde, corrisponde quello razionale di conoscere la verità su Isotta: è fedele oppure no? Tristano è succube degli stessi interrogativi che lo hanno portato a sposare Isotta dalle Bianche Mani³⁶⁴.

Rivolgersi alla statua, però, non può risolvere i dubbi che lo angosciano, dal momento che, essendo un prodotto del *recorder*, essa è una copia di quella stessa *imaginatio* che è causa del suo tormento³⁶⁵. La statua, come già detto, è *simulacrum e animae confusa perceptio*; in quanto tale, non aggiunge assolutamente niente di nuovo alla conoscenza che Tristano ha della condizione della regina. Essa, inoltre, non può svolgere l'effettivo ruolo di *similitudo*³⁶⁶ che le competerebbe nel processo logico-

³⁶³ Thomas d'Angleterre, op. cit., vv. 1149-1164.

³⁶⁴ Cfr. vv. 411-412:

qu'il volt espuser la meschine
 pur saveir l'estre la reïne.

³⁶⁵ Caelius Aurelianus (*Tardarum Passionum*, I, V, 155; ed. cit., p. 542) afferma come il malato di *mania* debba essere tenuto lontano dalle *picturae*, dal momento che esse possono aggravare la sua malattia, eccitandone la fantasia e le illusioni (cfr. J. Pigeaud, *Folie* cit., pp. 150-153).

³⁶⁶ Sulla statua come *similitudo* e sul ruolo che svolge nel processo logico-gnoseologico della mente umana, cfr. Abelardo, *Glosse de Interpretatione*, in *Logica Ingredientibus*, ed. Geyer, pp. 315-316, f. 45r: "Non enim propter similitudines rerum vel propter intellectus similitudinem voces repertae sunt, sed magis propter ipsas res et earum intellectus, ut videlicet de rerum naturis doctrinam facerent, non de huiusmodi figmentis, et intellectus de rebus constituerent, non de figmentis, sed tantum per figmenta quando pro rebus absentibus ipsa constituimus quasi quaedam intersigna rerum. Unde potius voces per ea quibus quasi intersignis utimur, intellectus de rebus, non de ipsis constituunt, cum videlicet voces animum audientis ad similitudinem rei applicant, ut in ea non ipsam, sed rem pro qua ponitur, attendat. Veluti si quis cernens statuam Achillis ea non pro se, sed pro Achille utitur, in ea non ipsa, sed Achillem attendens, utens ea scilicet tanquam similitudine, non tanquam re, ut videlicet non se intellectui praesentet, sed Achillem figuret, et dum eam sensus percipit, ad Achilleam rem dirigat intellectum".

gnoseologico³⁶⁷, dal momento che l'eroe si comporta come se si trattasse della vera *amie* (perché vorrebbe che fosse tale), arrivando financo a baciarla³⁶⁸.

Ciò di cui Tristano ha realmente bisogno è un altro “tipo di memorazione”, che gli permetta non solo di liberarsi della propria ossessione immaginativa, “riattivando” la capacità del giudizio razionale persa a causa del potere filtro, ma anche di rassicurarsi sulla fedeltà di Isotta.

Tale differente varietà di memoria è esattamente quella significata dal verbo *membre* (< lat. MEMORARE), e che scaturisce dalla vista dell'anello (v. 1133).

Come suggerisce l'etimologia del verbo, il *membre* è l'attività memorativa propriamente detta compiuta dal cervello, sede delle facoltà “animali”³⁶⁹. La *memoria*, infatti, è quella facoltà che custodisce le “intenzioni non sensibili dei singoli oggetti sensibili percepiti dalla *virtus aestimativa*”³⁷⁰. Essa conserva tutte le intellezioni (*intellectus*) esito della *cogitatio*³⁷¹.

Come si è accennato in precedenza³⁷², gli *intellectus* sono quelle *formae* dell'anima che fungono da “anello di congiunzione” fra le *res* e le parole nel processo semantico³⁷³.

³⁶⁷ Cfr. J. Wirth, *L'image médiévale*, Paris, 1989, pp. 106-107: “L'image qui est adorée possède une forme graphique qui l'apparente à l'écriture et fait d'elle le signe d'une réalité spirituelle, vers laquelle transite l'adoration. Elle a acquis la fonction que tous les théologiens médiévaux lui accordent [...]. L'image ne transmet ni une théologie, ni même les mythes qu'elle peut tout au plus aider à mémoriser, mais des présupposés logiques qui encadrent le raisonnement et le conduisent dans le droit chemin”.

³⁶⁸ È esattamente questa, innanzitutto, la sostanza dell'errore di Tristano messo in scena nella *salle aux images* (cfr. Agostino d'Ippona, *De Trinitate* IX, 11, 16: “Non enim omnino ipsa corpora in animo sunt, cum ea cogitamus; sed eorum similitudines, itaque cum eas pro illis approbamus, erramus; error est namque pro alio alterius approbatio”).

³⁶⁹ Il *recorder*, invece, si esercita atteverso il cuore (*cuor*), sede della facoltà vitale; la stessa che mette in comunicazione i sensi e l'immaginazione, attraverso lo *spiritus* (o *pneuma*, o *animus*). Con questo verbo, dunque, si indica, come già detto, la memoria affettiva e sensoriale. Proprio per questo motivo, l'immagine che viene rievocata non è altro che *animae confusa perceptio*.

³⁷⁰ Cfr. M. Ciavoletta, *La «malattia d'amore»* cit., pp. 71-74 (il riferimento, qui, è alla psicologia di Avicenna. Con “intenzioni non sensibili” si intendono le *imaginationes* oggetto di quella *visio interior* che è la *cogitatio*; cfr. *supra*).

³⁷¹ Abelardo afferma che fra la *ratio* e gli *intellectus* esiste un rapporto necessario di causa-effetto. I secondi, infatti, sono l'effetto “permanente” della prima: “Patet [...] intellectum tam a sensu quam a ratione diversum esse, et eum necessario ex ratione descendere tamquam propositum rationis effectum” (*Tractatus de intellectibus* 10, ed. cit., p. 30). Gli *intellectus*, d'altronde, possono essere assimilati a quei *verba mentalia* universalmente riconosciuti dagli uomini, di cui parla Agostino d'Ippona in *De Trinitate* XV, 10, 19: “Necesse est enim cum verum loquimur, id est, quod scimus loquimur, ex ipsa scientia quam memoria tenemus, nascatur verbum quod eiusmodi sit omnino, cuiusmodi est illa scientia de qua nascitur. Formata quippe cogitatio ab ea re quam scimus, verbum est quod in corde dicimus: quod nec graecum est, nec latinum, nec linguae alicuius alterius; sed cum id opus est in eorum quibus loquimur perferre notitiam, aliquod signum quo significetur assumitur”. Sul ruolo della *memoria* per l'Ipponate, cfr. *Confessiones* X, 8, 12-27, 38.

³⁷² Cfr. *supra*.

³⁷³ Cfr. Boezio, *In librum de Interpretatione editio secunda*, in P. L. LXIV, col. 402: “Ille vero discat, tribus is totus orandi ordo perficitur, rebus, intellectibus atque vocibus. Res enim ab intellectu concipitur. Vox vero conceptiones animi intellectusque significat, ipsi vero intellectus et concipiunt subjectas res et significatur a vocibus. Cum igitur tria sint haec per quae omnis oratio collocutioque

Abelardo, infatti, afferma che “significare è generare un’intellezione”. A sua volta, però, un’intellezione può generare un significato, in virtù del duplice statuto psicologico e logico-semantico, che gli *intellectus* possiedono³⁷⁴.

Ciò che viene rappresentato nella scena della *salla aux images* è esattamente questo principio. È l’anello a costituire la *res* che, da un lato produce un’intellezione – che altro non è che un’intellezione precedente, rimembrata dalla vista dell’anello –, dall’altro fa sì che Tristano attribuisca un nuovo significato alla statua di Isotta – come dimostra il “mutamento” nelle sue sembianze (vv. 1131-1132).

L’*intellectus*, infatti, presenta una natura ambivalente anche in chiave psicologica. Esso è *animae passio*, poiché quando l’anima intellige qualcosa, “ha una certa perturbazione, e, figgendosi sull’oggetto, viene influenzata dall’oggetto stesso o dalla sua immagine”³⁷⁵. Allo stesso tempo, però, l’*intellectus* è anche *animae actio*, poiché per suo tramite l’anima stessa “concepisce una cosa (*concipit rem*), la afferra (*tenet*), la considera, la percepisce (*considerat, percipit*), si volge verso una forma (*in formam dirigitur*)”³⁷⁶.

perficitur, res quae subjectae sunt, intellectus qui res concipiunt, et rursus a vocibus significatur, voces vero quae intellectus designant, quartum quoque quiddam est, quo voces ipsae voleant designari, id autem sunt litterae. Scriptae namque litterae ipsas significat voces”.

Se il punto di partenza per la comprensione del ruolo degli *intellectus* nella logica e nella psicologia medievali è rintracciabile nel commento di Boezio al *Perihermenias* di Aristotele, è il *Tractatus de intellectibus* di Abelardo a fornire la trattazione più accurata della questione (cfr. L. Urbani Ulivi, *La psicologia di Abelardo* cit.).

³⁷⁴ Cfr. J. Jolivet, *Paragone tra le teorie del linguaggio di Abelardo e dei nominalisti del XIV secolo*, in R. FEDRIGA-S. PUGGIONI (a cura di), *Logica e linguaggio nel Medioevo*, Milano, 1993, pp. 113-130, p. 124. Benché l’analisi di Abelardo si riferisca principalmente al rapporto fra *intellectus* e *vox*, la questione è estendibile a qualunque *signum*. Se il *sermo*, infatti, può essere considerato il significante che *par excellence*, attraverso la *traslatio* le cose in generale possono funzionare come *signum* se sono connesse le une alle altre in modo tale che la percezione di una porti alla cognizione dell’altra. Alcune, poi, assumono una valenza universale, proprio come nel caso dell’anello riconosciuto significante di un accordo basato sulla fedeltà e sulla fiducia.

Thomas, dal canto suo, sembra suggerire questo aspetto della questione attraverso il termine a. fr. *covenant*, “convenzione”, “accordo”. Il verbo lat. CONVENIRE, da cui deriva il sostantivo oitanico in questione, infatti, è esattamente quello utilizzato da Abelardo non solo per esprimere il presupposto che rende possibile l’oggettiva comprensibilità e funzionalità del linguaggio umano, ma anche per spiegare la natura stessa degli universali (cfr. J. Jolivet, *Abélard ou la philosophie dans le langage*, Fribourg, 1994², p. 80; *supra*). Se l’anello, dunque, possiede un significato “imposto”, fondato sulla connotazione verbale della *covenant* (in quanto, innanzitutto, “accordo verbale”, “giuramento” di fedeltà fra gli amanti), ne possiede anche uno “proprio”, legato alla sua *forma* geometrica. Esso, infatti, rientra in quella categoria di *images* che Agostino d’Ippona considera capaci di comunicare una qualche verità sulla natura delle *res* che significano (cfr. *Epistola VII ad Nebridium* 2, 4, in *P. L.* XXXIII, col. 69: “Nam de rebus quod ad tertium genus attinet imaginum, numeris maxime atque dimensionibus agitur: quod partim est in rerum natura, velut cum totius mundi figura invenitur, et hanc inventionem in animo cogitantis imago sequitur; partim in disciplinis tamquam in figuris geometricis et rhythmicis musicis, et infinita varietate numerorum [...]”).

³⁷⁵ Cfr. Abelardo, *Logica ingredientibus* 12-15, ed. cit., p. 319.

³⁷⁶ Cfr. J. Jolivet, *Paragone tra le teorie* cit., p. 123.

Questo aspetto è estremamente importante dal momento che, ancora una volta, sottolinea il ruolo preminente svolto dalla *voluntas*, in quanto facoltà che dirige l'attenzione dell'anima.

Come nel caso del *nun* e della *belté*, infatti, anche qui Thomas sottolinea il conflitto insito nell'anima di Tristano, sfruttando l'ambivalenza dell'attività memorativa e l'ambiguità di quella logico-semantiche, connessa direttamente alla *intentio* del soggetto pensante³⁷⁷.

Esemplari, da questo punto di vista, sembrano essere i versi vv. 1139-1144, in cui torna la distinzione fra *voler* e *desir*.

Le due direzioni o tensioni in cui si scinde la *voluntas* tristaniana, infatti, sono messe in relazione con gli estremi entro cui oscillano gli stati d'animo dell'eroe: la coppia *bon penser/fole errur* da una parte; e quella *paigne/joie d'amor* dall'altra.

Nel caso in cui il *bon penser* è messo in relazione con il *voler*, Tristano è sconvolto dalla *paigne* (dolore); al contrario, la *fole errur* si identifica con la *joie d'amor*. In una tale prospettiva, il *bon penser*, in quanto decisione di astenersi da qualunque rapporto fisico con la moglie, è causa di una *paigne* intesa come un vero e proprio dolore fisico. Al contrario, la *fole errur* va innanzitutto interpretata come “folle desiderio ardente”³⁷⁸, cui corrisponde la *joie d'amor* come *delit*, “piacere sensuale”.

Se si considera l'ottica del *desir*, invece, sia la relazione fra questi elementi che il loro valore semantico si inverte sistematicamente.

Il *bon penser*, infatti, diviene la *joie d'amor*, risultato della fedeltà all'amata; la *fole errur*, invece, è la “folle perplessità” sulla fedeltà di Isotta, all'origine di una *paigne* soprattutto interiore.

Una tale oscillazione semantica si trova direttamente connessa allo stesso processo memorativo di Tristano, in cui si intrecciano e sovrappongono la tipologia di memorazione, la facoltà che la esercita, la componente della *voluntas* che dirige l'attenzione e le *res/imagines* che ne costituiscono l'oggetto/soggetto³⁷⁹.

³⁷⁷ Cfr. Abelardo, *Sic et non*, in P. L. CLXXVIII, col. 1344: “Ut secundum intentionum diversitatem adversitatis quaeramus remedium”.

³⁷⁸ Sul significato di a. fr. *errur*, cfr. F. Godefroy, *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du IX^e au XV^e siècle*, t. III, Genève-Paris, 1982, p. 333.

³⁷⁹ “It is hero's imagination, rather, that animates the statue and infuses it with changing perspectives, its mutability” (J. M. Dornbush, *Pygmalion's figure. Reading the Old French Romance*, Lexington, 1990, p. 38). Se l'*intellectus* (come *animae passio*) non ha niente di arbitrario in quel che riguarda il suo contenuto, perché si genera dalla vera realtà che costituisce la *quidditas* della *res* (cfr. L. M. De Rijk, *Boèce logicien et philosophe* cit., p. 151), allo stesso tempo l'intellezione (come *animae actio*) che ne consegue può variare in relazione all'attenzione e alla prospettiva attraverso cui viene stabilita la similitudine per considerare quel determinato oggetto di cui è immagine. Nel processo del conoscere umano, l'immagine non è tanto né primariamente ciò che significa o indica la realtà riflettendola specularmente, quanto piuttosto ciò che fa da tramite all'attenzione discretiva della mente nei confronti della *res*. Un'immagine sarà dunque tanto più valida, quanto più adatta si presenterà a svolgere questo ruolo nella ricerca dell'intelligenza di una determinata *res* (cfr. S. P. Bonanni, *Parlare della Trinità. Lettura della Theologia Scholarium di Abelardo*, Roma, 1996, p. 123).

Anche in questo caso, dunque, il poeta articola la propria rappresentazione della *folie* dell'eroe a partire da ben determinate conoscenze di logica e di psicologia ampiamente diffuse nel XII secolo. Se lo fa, è proprio per dare un "fondamento di verità" e un certo "realismo" alla propria narrazione, in quella prospettiva didattica esplicitamente dichiarata nei versi finali del *roman*.

Emblematico dell'intento pedagogico del poeta è, d'altronde, il famoso commento *Entre ces quatre ot estrange amor*, con cui si "conclude" l'episodio della *Salle aux images*. Esso, infatti, si presenta come un chiaro invito alla *quaestio* e alla *disputatio* tipiche della "nuova" scolastica del XII secolo.

Particolarmente significativa, in tale senso, è la frequente ricorrenza del verbo a. fr. *doter*, ("dubitare", "domandarsi") nei versi che precedono il commento stesso (vv. 1110, 1115, 1152, 1163).

Con il verbo lat. DUBITARE, infatti, Abelardo identifica il primo e fondamentale atto di chi intende avviarsi sulla strada della verità razionale:

Dubitando ad inquisitionem venimus; inquirendo veritatem percepimus.³⁸⁰

La prima cosa da rilevare è il carattere e la validità onniestensiva della formula; la quale, se è vero che si pone come specifico fondamento dell'ermeneutica patristica, "nel suo enunciato generale e nella sua pregnante valenza teoretica si pone e si caratterizza come una consapevole affermazione dell'intrinseca «problematicità» del pensiero, in un orizzonte concettuale che ingloba tutte le forme del sapere"³⁸¹.

Il dubbio abelardiano, però, non va interpretato come "scetticismo razionalistico", bensì come "dubbio metodico", come fase o momento dialettico della conoscenza, da sottoporre a quella che lo stesso Maestro Palatino definisce *assidua seu frequens interrogatio*³⁸².

Il pensiero, infatti, ha bisogno di un costante confronto con la realtà sensibile, se è vero che "ogni conoscenza umana proviene dai sensi"³⁸³. È sul modello delle percezioni sensibili, infatti, che il pensiero si rivolge anche alle cose intelligibili³⁸⁴. Mentre, però, le sensazioni sono sempre vere, ciò non è detto per le altre *animae vires*. Il compito

³⁸⁰ Abelardo, *Sic et non*, in P. L. CLXXVIII, col. 1349 (cfr. ID., *Logica Ingredientibus*, 2; ID. *Glossae super Praedicamenta Aristotelis*, ed. Geyer, p. 223: "Per dubitationem venitur ad inquisitionem; per inquisitionem pertingitur ad veritatem").

³⁸¹ A. Crocco, *Abelardo* cit., p. 77 (cfr. ID., *Le cinque regole ermeneutiche del Sic et non*, in *Rivista critica di storia della filosofia*, 34, 1979, pp. 452-458).

³⁸² Abelardo, *Sic et non*, in P. L. CLXXVIII, col. 1349.

³⁸³ Abelardo, *Tractatus de intellectibus* 77 (ed. cit., p. 74): "Tota humana notitia a sensibus surgit".

³⁸⁴ cfr. Abelardo, *Tractatus de intellectibus* 77 (ed. cit., p. 74): "Ac per hoc, insensibilium rerum status ad modum sensibilium excogitare, ipsa nos sensuum experimenta compellent".

della dialettica e della logica, dunque, è esattamente quello di accertare la verità o la falsità delle forme superiori della conoscenza³⁸⁵.

Di fatto, Thomas presenta Tristano tormentato dalla necessità di sapere se Isotta gli sia fedele. Una tale incertezza viene immediatamente dissipata dalla vista dell'anello, simbolo di fedeltà, donatogli dall'*amie*; mentre i ripetuti interrogativi che l'eroe si pone – e si era posto anche prima di decidere di sposare l'altra Isotta –, non essendo supportati dall'esperienza sensibile, non fanno che aumentare la sua confusione e il suo sconforto.

La rappresentazione della *falsitas* tristaniana come “incapacità di giudicare correttamente le proprie *animae confusae perceptiones*”, in cui le risorse della dialettica e della logica si presentano orientate e deformate dal desiderio carnale³⁸⁶, e incapaci di ordinare e chiarire l'*imaginatio*, si offre dunque come un perfetto esempio dell'azione esercitata da uno “strano” (*estrane*) amore.

Quest'amore appare “strano” in quanto, come si è visto³⁸⁷, esso dovrebbe essere l'espressione della *voluntas* orientata al conseguimento del “bene” e della felicità³⁸⁸. Al contrario, per i quattro personaggi in questione esso risulta fonte esclusiva di dolore e sofferenza; di frustrazione ed inganno.

Thomas, dunque, come un vero e proprio *magister*, invita il proprio pubblico alla *dubitatio* e all'*inquisitio*:

Hici ne sai que dire puisse,
quel de aus quatre a greignor angoisse,
ne la raison dire ne sai,
per ce que esprové ne l'ai.
La parole mettrai avant:
le jugement facent le amant
a quel estoit mieuz de l'amor,
ou sanz lui ait greignor dolur.³⁸⁹

Anche se la dichiarazione di “incompetenza” del poeta può presentarsi come un luogo comune della retorica e della poetica, di fatto è utilizzata per “promuovere” e “stimolare” un autentico *débat* sull'amore fra gli ascoltatori/lettori. I quali, in quanto

³⁸⁵ Cfr. L. Urbani Ulivi, *La psicologia di Abelardo e il Tractatus de intellectibus*, Roma, 1976, p. 25; M. Bettetini, *Figure* cit., p. 43: “La grammatica, intesa come scienza della metrica e dell'organizzazione del testo poetico, è una scienza, quindi come tale vera nel suo occuparsi di finzioni: ma la verità del suo essere scienza deriva dalla dialettica, scienza delle definizioni, del dividere e del ricomporre, scienza del vero che con la verità stessa è identificata. [...] Agostino riabilita [la dialettica] conferendole valore ontologico oltre che logico [cfr. *Soliloquia*, 2, 11, 21: *per seipsam disciplina vera est. Quisquamne igitur mirum putabit si ea qua vera sunt, omnia ab ipsa vera sunt, si et ipsa sit veritas*]”.

³⁸⁶ Cfr. E. Baumgartner, *Introduction*, in Thomas, *Le roman de Tristan*, Paris, 2003, pp. 9-40, p. 34.

³⁸⁷ Cfr. *supra*.

³⁸⁸ Cfr. S. Vatteroni, «*Estrane amor*», in *Medioevo romanzo*, XXVIII, 2004, pp. 366-369.

³⁸⁹ Thomas d'Angleterre, op. cit., vv. 1238-1245 (cfr. v. 497: *ne sai certes que jo en die*).

amant – e, dunque, “esperimentati” (*esprové*) nelle questioni dell’amore – hanno il compito di “giudicare” la situazione in cui versano i personaggi³⁹⁰.

In parole povere, Thomas invita implicitamente il proprio pubblico a valutare, attraverso l’*exemplum* letterario, la propria condizione e situazione di “amanti”, senza fermarsi alle parole, in quanto “discorso poetico e fantastico”, che egli proferisce.

Se la rappresentazione letteraria e poetica, infatti, può considerarsi un valido strumento terapeutico per il “malato d’amore”³⁹¹, essa deve restare entro l’ambito della finzione, senza essere assolutamente scambiata per “realtà” (come accade a Tristano con la statua di Isotta); pena un ulteriore aggravarsi delle sofferenze. La logica che impronta i pensieri e i discorsi di un amante tormentato, infatti, è inevitabilmente viziata e corrotta da quello stesso amore su cui egli cerca di riprendere il controllo. Un amore “malato”, infatti, produce nella mente dell’uomo afflitto illusioni e sofismi³⁹².

Le “peripezie logiche” rappresentate nei due episodi analizzati, così, si offrono come un chiaro esempio della tecnica narrativa del poeta, più interessato e versato nella retorica e nel discorso astratto che nella narrazione di avventure e azioni concrete, finalizzata proprio all’intento didattico di stimolare la riflessione del proprio pubblico.

È su questo piano logico-psicologico, d’altronde, che si gioca e dispiega tutta la vicenda tristaniana nel *roman* del poeta anglonormanno: l’interesse di Thomas è rivolto e non tanto all’esteriorità degli atti, quanto piuttosto al loro movente.

Da qui, il ruolo decisivo di un filtro “silenzioso” che, prim’ancora di agire sulla parola in quanto “manifestazione fisica del pensiero”, intacca quelle stesse facoltà mentali da cui essa scaturisce.

³⁹⁰ Cfr. Abelardo, *Sic et non*, in P. L. CLXXVIII, col. 1347: “[...] si qua forte propterea putantur a vero dissentire, quia non ut dicta sunt intelliguntur, tamen liberum habet ibi lector auditorve iudicium, quod vel approbet quod placuerit, vel improbet quod offenderit [...]”.

³⁹¹ Cfr. Caelius Aurelianus, *Tardarum Passionum*, I, V, 162-164; ed. cit., pp. 546-548: “Atque toto fortificato corpore erunt in deambulationem cogendi, et vocis exercitium quod cuique convenerit. Nam literalis etiam lectio adhibenda est, et quae sit aliqua falsitate culpata, quo interius mentem exercent aegrotantes. Quapropter interrogationibus quoque erunt fatigandi, ut nunc mendacii causa, nunc promendi quod quaerimus exerceri videantur. Tunc sibi dimittendi, data lectione quae non sit intellectu difficilis, ne plurimo labore vexentur. [...] aut rursus tristitiam vel tragicum timorem habentia, si puerili lusu furentes afficiantur. Oportet enim contrarietate quadam alinationis corrigere qualitatem, quo animi quoque habitus sanitatis mediocritatem agnoscat. Tunc proficiente curatione erunt pro possibilitate meditationes adhibendae vel disputationes. Sed nunc quoque similiter ordinatae, ut principia levi voce promantur, narratio vero et demonstrationes extenta atque maiore, tunc epilodus dimissa et indulgenti, sicut hi qui de exercenda voce, quam Graeci anaphonesim vocant, tradiderunt. Adhibendi denique auditores sunt aegrotanti consueti, qui favore quodam atque laude dicta prosequentes dicentis animum laxent” (cfr. J. Pigeaud, *Folie* cit., pp. 148-149).

È certamente interessante notare come questo l’esercizio letterario sembri esattamente quello cui Thomas sottopone i propri lettori, quegli amanti che devono guardarsi da *tuiz engins d’amur*; quegli amanti che, forse con troppa disinvoltura – una “puerile disinvoltura” – si davano alle pratiche d’amore, scambiando la finzione per la realtà, incappando poi in quella stessa sofferenza e dolore descritti da Caelius Aurelianus. In generale, sembra proprio l’esercizio della letteratura cortese, di una “certa” poetica della *fin’amors*, a fungere da “terapia di gruppo” per la società di corte del XII secolo.

³⁹² Cfr. E. Baumgartner, *Introduction*, in Thomas, *Le roman de Tristan*, Paris, 2003, pp. 9-40, p. 35.

Questo insistere sulla malattia di Tristano è finalizzato a mostrare com'egli, privato delle normali facoltà razionali, sia davvero incapace di gestire e valutare correttamente i fatti; di giudicare le situazioni. E, dunque, come non possa essere pienamente responsabile delle proprie azioni³⁹³; e privo di qualunque "malafede" – o "mala volontà", o "cattiva intenzione" – nel tradire Marc, le due Isotta e financo se stesso. La situazione dei personaggi, infatti, altro non che è "lo specchio dell'amore umano" portato alle sue estreme conseguenze; e la loro inevitabile sofferenza, la conseguenza del "volere ciò che non si può avere"³⁹⁴.

Nel Tristano di Thomas, infatti, sembra piuttosto evidente che *voleir* e *poeir* si trovano pienamente e irrimediabilmente dissociati.

2.1.3. La dicotomia *voleir/poeir*.

Come si è detto, Tristano è dilaniato da un insanabile conflitto interiore fra il *desir*, termine che sembra utilizzato per indicare una volontà orientata verso un bene "astratto"; e il *voleir*, che invece pare riferirsi ad una volontà "sensibile", incline ad un interesse "concreto".

La distinzione fra i due termini evidenziata fin qui ha tenuto conto principalmente della "natura logica" dell'oggetto affettivo verso cui inclina la *voluntas* tristaniana, in quanto si è cercato di mettere in evidenza in che modo potesse agire la *falsitas* generata dalla *mania/folie* come patologia conseguente al potere del filtro.

Si è anche visto, però, che il tentativo tristaniano di liberarsi della propria ossessione amorosa si rivela un inesorabile fallimento, la cui unica conseguenza è raddoppiare la sua pena e la sua angoscia. E questo perché, in realtà, la *res* concupita dall'eroe rimane sempre e comunque Isotta la regina³⁹⁵.

³⁹³ Cfr. J. Pigeaud, *Folie* cit., p. 89: "La manie, écrit encore Caelius Aurélien, «est une maladie grave et à évolution très lente, avec des alternatives de paroxysme et de rémission...» [cfr. Caelius Aurelianus, *Tardarum Passionum*, I, V, 153; ed. cit., p. 540]. Ce sont ces intervalles, constitutifs de la manie, qui posent des problèmes tout à fait particuliers au philosophe et au juriste. Car la rémission de la manie n'est pas celle d'une maladie comme une autre. Elle implique le retour à la sensibilité ordinaire et à la *lucidité*. Elle pose donc immédiatement le problème comme nous l'avons étudié ailleurs [Cfr. J. Pigeaud, *La maladie de l'âme*, Paris, 1981, p. 213], de la *responsabilité* morale et juridique du fou".

Altamente significativo, poi, è che la questione della responsabilità del malato di *mania* si leghi direttamente alla sua capacità memorativa, argomento centrale nell'episodio della *salle aux images* (cfr. *supra*).

³⁹⁴ Cfr. S. Vatteroni, «*Estrange amors*» cit., p. 369.

³⁹⁵ L'aspetto ossessivo del desiderio tristaniano, centrato unicamente su Isotta, è abilmente e "subliminalmente" suggerito da Thomas attraverso la ricorrente rima *volt/Ysolt*, che si ripete 22 volte nei frammenti traditi del *roman*, di cui ben 14 negli episodi del matrimonio e della *salle aux images* (vv. 231-232, 395-396, 403-404, 417-418, 429-430, 513-514, 569-570, 801-802, 809-810, 1129-1130, 1183-1184, 1205-1206, 1246-1247, 1316-1317, 1353-1354, 1769-1770, 1853-1854, 2287-2288, 2525-2526, 2561-2562, 2859-2860, 3013-3014).

Si presenta, così, necessario provare a comprendere meglio l'effettiva relazione che lega fra loro i due termini, in modo da chiarire anche quali aspetti della realtà affettivo-psicologica dell'eroe essi significhino.

Una prima, rilevante indicazione si ricava nei versi che aprono l'episodio del matrimonio con Isotta dalle Bianche Mani. È Tristano stesso, infatti, che volontariamente cerca di dissociare *voleir* e *desir*:

cum changer puisse sun voleir,
quant sun desir ne puit avoir.³⁹⁶

La prima impressione che si ricava, dunque, è che il *desir* sia qualcosa che l'eroe non è in grado di controllare; mentre il *voleir*, al contrario, un aspetto di sé che egli ha la possibilità – anche se non la certezza, come risulta dall'uso del presente congiuntivo del verbo a. fr. *poeir* – di modificare.

In un certo senso, dunque, viene confermata la distinzione fra l'astrattezza e/o interiorità del *desir* e la concretezza e/o esteriorità del *voleir*; che, così, sembra identificarsi con la componente “fattuale” e “operativo” della volontà, con cui un uomo può (o potrebbe) realizzare l'interiore “pulsione desiderante”³⁹⁷.

Come accennato³⁹⁸, questo aspetto sarebbe suffragato dalla relazione che i due costituenti della *voluntas* intrattegono con l'*aveir*. Il vero e proprio “lietmotif” dell'episodio del matrimonio di Tristano, infatti, sembra essere esattamente l'impossibile soddisfacimento del *desir* che spinge a modificare l'oggetto del *voleir*, in relazione ad altri due elementi determinanti: il *poeir* (potere, possibilità) e il *doveir/estovoir* (dovere, necessità). Oltre al *couplet* già visto (vv. 209-210), infatti, espressioni quali “abbandono ciò che non posso avere” (*ço que aveir ne puis claim jo quite*, v. 227), “penso di liberarmi... del mio desiderio” (*quid jo gurpir... mun desir*, vv. 239-240), “dal momento che non posso soddisfare il mio desiderio, devo attenermi alla mia possibilità” (*quant mun desir ne puis aveir / tenir m'estuit a mun pueir*, vv. 241-242), non fanno che ribadire questo aspetto determinante, che caratterizza e indirizza tutta la riflessione tristaniana.

³⁹⁶ Thomas d'Angleterre, op. cit., vv. 209-210.

³⁹⁷ Questo aspetto sembra significativamente affine alla psicologia dell'affetto elaborata da Aelred de Rievaulx. Il santo cistercense, infatti, distingue il movimento interiore della volontà, da quello esteriore dell'atto con cui si intende realizzare lo stesso moto interiore (cfr. Aelred de Rievaulx, *De speculo caritatis* III, 29, ed. A. Hoste-Ch. Talbot, Turnholti, 1971, p. 118: “Fit autem motus eius ad duo, vel interius ad desiderium, vel exterius ad actum. Ad desiderium, cum ad id quo fruendum iudicaverit, animus se motu quodam interno et appetitu extendit. Ad actum, cum mentem ad aliquid etiam exterius agendum, amoris ipsius vis quaedam occulta compellit”).

³⁹⁸ Cfr. *supra*.

La natura pragmatica della prospettiva in cui è analizzata la *voluntas* come facoltà atta a muovere l'individuo verso il possesso di un bene, d'altronde, è sottolineata perfettamente dallo stesso Tristano:

Car m'est avis faire l'estot:
issi fait ki mais n'en pot.
Que valt tant lunges demurer
e sun buen tuit diz consirer?
Que valt l'amur maintenir,
dunt nul bien ne put avenir?
Tant paines, tant dolurs
ai jo sufert pur ses amurs,
que retraire m'en puit bien:
Maintenir la ne me v[alt rien].³⁹⁹

Il ragionamento dell'eroe sembra quasi trovare la propria egoistica motivazione nell'agostiniana prospettiva dell'*uti*⁴⁰⁰, deformata e portata alle estreme conseguenze, però, in chiave decisamente ed esclusivamente mondana.

In realtà, subito dopo, la visione di Tristano muta⁴⁰¹. Il tanto dolore che egli ha sofferto per questo amore, da valido argomento per attenersi a ciò che gli è possibile, diviene, al contrario, la ragione stessa per restare fedele all'*amie*, perdurando nel proprio, impossibile *desir*:

Se mun desir ne puis avoir,
ne dei pas pur ço cure a change,
e li laisier pur estrange;
car tant nos sumes entremis,
e noz cors en amur malmis,
s'aveir ne puis mun desir,
que pur altre deive languir!
E a iço qu'ele poüst,
voleir ad, si poeir oüst!
Car ne li dei saveir mal gré,
quant bien ad en sa volenté,
s'ele mun voleir ne fait:

³⁹⁹ Thomas d'Angleterre, op. cit., vv. 243-252.

Cfr. Agostino d'Ippona, *De natura boni* 20: "Sed cum ad melius cogitur, utilis dolor est; cum ad deterius, inutilis. In animo ergo dolorem facit voluntas resistens potestati maiori; in corpore dolorem facit sensus resistens corpori potentiori. Sunt autem mala sine dolore peiora. Peius est enim gaudere de iniquitate quam dolere de corruptione: verumtamen etiam tale gaudium non potest esse nisi ex adeptione bonorum inferiorum, sed iniquitas est desertio meliorum. Item in corpore melius est vulnus cum dolore, quam putredo sine dolore".

⁴⁰⁰ Cfr. *supra*.

⁴⁰¹ Sembra piuttosto significativo che questo cambiamento di prospettiva sia introdotto da un'invocazione a Dio: *E! Deu, bel pere, reis celestre* (v. 255).

ne sai quel mal gré en ait.
Ysolt, quel que seit le voleir,
vers mei avez molt buen penseir⁴⁰²

In questi versi si concentrano una serie di elementi estremamente interessanti, che permettono di comprendere meglio sia la connotazione di *desir* e *voleir*, sia il loro rapporto con *aveir* e *poeir*.

La prima cosa da rilevare è la “prerogativa sensuale” che Tristano attribuisce al suo legame con Isotta⁴⁰³: loro sono talmente “coinvolti” (*entremis*) e i loro corpi “in amore compromessi” (*en amur malmis*), che anche se egli non riceve più soddisfazione al suo desiderio, non deve “languire” per un’altra donna⁴⁰⁴.

Questa affermazione di Tristano si ricollega direttamente al lungo discorso che egli aveva fatto precedentemente⁴⁰⁵ sul *se desevrer* (allontarsi, differenziarsi) dell’amore fra lui ed Isotta, in funzione proprio del *delit/deduit* (piacere sensuale) che la regina consuma *jur e nuit* nel letto coniugale – mentre Tristano lo ha perduto e non fa che soffrire⁴⁰⁶.

Proprio in questo aspetto, allora, si deve identificare quella necessità di *changer le voleir* che tanto preme l’eroe. Tristano, infatti, afferma che Isotta ha le *voleir* (nei suoi confronti), ma che le manca il *poeir* (vv. 275-276); che la sua *volenté* è *buen*, anche se non fa il suo (di Tristano) *voleir* (vv. 278-279); e che, infine, indipendentemente dal suo (di Isotta) *voleir*, il pensiero (intenzione) che la regina ha nei suoi confronti è *buen* (vv. 281-282).

Significativa è, in questi versi, l’associazione che Thomas realizza fra *volenté* e *penseir* attraverso il comune qualificativo *buen*. Entrambi i termini, infatti, sembrano

⁴⁰² Thomas d’Angleterre, op. cit., vv. 268-282.

⁴⁰³ Nei versi precedenti, invece, l’eroe aveva sottolineato l’unione dei cuori (vv. 261-267):

Jo sai bien, si parti en fust,
mis cuers par le suen le soüst:
mal ne bien ne rien ne fist,
que mis cuers tost nel sentist.
Par le mien cuer ai bien sentu
que li suens m’ad bien tenu
e cumforté a sun poeir

⁴⁰⁴ L’uso del verbo a. fr. *languir* (< lat. LANGUERE) è estremamente indicativa, perché evidenzia una concezione eminentemente dolorosa del desiderare e dell’amare. Sull’importanza dell’uso di questo verbo da parte di Thomas in un tale contesto, si tornerà più avanti.

⁴⁰⁵ Cfr. Thomas d’Angleterre, op. cit., vv. 213-229.

⁴⁰⁶ Che l’uso del lemma *amur* sia, in questo contesto, in riferimento ad un amore eminentemente fisico e sensuale sembrerebbe, inoltre, confermarlo la dissociazione che emerge con *amisté* ai vv. 258-259, in cui Tristano si chiede come sia possibile che Isotta abbandoni il loro amore (*coment porrat l’amur gurpir*), sebbene perduri, appunto, l’*amisté* (*quant encore maint l’amisté*) – termine con cui, nella letteratura cortese, si indica il legame sentimentale più nobile tra un uomo e una donna.

riferirsi alla vera e propria *voluntas*, intesa come “risoluzione dell’anima razionale”⁴⁰⁷, sottolineando ancora una volta la connotazione “fattiva” e “attuale” (e sensuale) di *voleir*.

Se si prendono in considerazione le 10 occorrenze della parola a. fr. *volenté* presenti nei frammenti del *roman*⁴⁰⁸, infatti, emerge con indubbia evidenza la suddetta interpretazione. Due sono, poi, i casi su cui bisogna in particolar modo soffermarsi.

La prima occorrenza in questione (v. 754) è inserita nella riflessione svolta da Tristano la prima notte di nozze con Isotta dalle Bianche Mani; e conseguente al *pensé novel* scaturito dalla vista dell’anello della *covenant* con l’*amie*:

Dunt me vient ceste volenté
e cest desir e cest voleir,
u la force e le poeir
que jo vers ceste m’acointai,
u que jo unques l’espusai,
contre l’amur, cunte la fei
que a Ysolt m’amie dei?
Encore la voil jo plus tricher,
quant pres me voil acointer.
Car per mes diz quir jo acaisun,
engin, semblance e traïsun
de ma fei a Ysolt mentir,
pur ço qu’od ceste voil gesir.
Encuntre amur achaisun quer
per mei en cest delitier!
Ne dei trichier pur mun delit
tant cum Ysolt m’amie vit;
que traïre e que fel faz,
quant contre li amur purchaz.
Jo m’en sui ja purchacé tant,
dunt avrai duel tut mun vivant.
E pur le tort que jo ai fait,
voil que m’amie dreiture ait,
e la penitance en avrai
solunc ço que deservi l’ai.⁴⁰⁹

⁴⁰⁷ I vv. 277-282, infatti, insistono esattamente sulla distinzione fra la sfera delle intenzioni/disposizioni d’animo e quella degli atti, come dimostra anche l’impiego del lemma a. fr. *gré* (cfr. F. Godefroy, *Dictionnaire* cit., t. IV, pp. 342-343 e t. IX, p. 721).

⁴⁰⁸ Cfr. Thomas d’Angleterre, op. cit., vv. 278, 333, 527, 713, 754, 811, 1107, 1690, 2990, 3104.

Anche prendendo in considerazione il lemma *penser* e le sue varianti – sia come verbo (*pense*, *pensa*, *pensé*, *pensai*) che come sostantivo verbale (*pensers*, *pensé*, *penseir*) – risulta evidente un costante e più che frequente legame con la sfera delle intenzioni e delle inclinazioni, coscienti e razionali.

⁴⁰⁹ Thomas d’Angleterre, op. cit., vv. 754-778.

Non solo Tristano considera *volenté*, *desir* e *voleir* separatamente, come aspetti differenti della sua natura affettiva e psichica⁴¹⁰, ma dichiara esplicitamente come il *changer voleir*, all'atto pratico, consista in *voleir acointier* (fare l'amore), *gesir* (giacere) e *delitier*.

Ancora più significativa e rilevante è, poi, la seconda occorrenza presa in considerazione, soprattutto in relazione al contesto in cui è inserita. Si tratta, infatti, della descrizione dello stato d'animo con cui l'eroe "entra" nel letto coniugale con la novella sposa:

Tristran colche, Ysolt l'embrace,
baise lui la buche e la face,
a li l'estraint, del cuer susspire,
e volt iço qu'il ne desire.
A sun voleir est a contraire
de laissier sun buen u del faire:
sa nature proveir se volt,
la raison se tient a Ysolt.
Le desir qu'il ad vers la reïne
tolt le voleir vers la meschine.
Le desir lui tolt le voleir,
que nature n'i ad poeir.
Amur e raisun le destraint
e le voleir de sun cors vaint.
Le grant amor qu'ad vers Ysolt
tolt ço que la nature volt
e vaint icele volenté
que senz desir out en pensé.
Il out boen voleir de li faire,
mais l'amur le fait molt retraire.
Gente la sout, bele le set,
e volt sun buen, sun desir het,
car s'il nen oüst si grant desir,
a son voleir poüst asentir.
Mais a sun grant desir s'asent.
En paine est e en turment,
en grant pensé, en grant anguisse.
Ne set cume astenir se poisse,
ne coment vers sa femme deive,
par quel engin covrir se deive.⁴¹¹

⁴¹⁰ A *volenté*, *desir* e *voleir*, inoltre, si accompagnano *force* e *poeir*, che possono benissimo rendere i latini *vis* e *potestas*, usati entrambi nella riflessione filosofico-teologica sul libero arbitrio del XII e XIII secolo.

⁴¹¹ Thomas d'Angleterre, op. cit., vv. 795-824.

Il segmento si presenta apparentemente contraddittorio, in relazione all'uso che il poeta fa dei lemmi relativi alla dimensione psico-affettiva dell'eroe.

In realtà, in questi versi Thomas riesce a sintetizzare mirabilmente tutta l'essenza del conflitto e dell'alienazione interiore dello specifico tristaniano. La conflittualità del discorso, infatti, non fa che rispecchiare "realisticamente" quella che regna nella psiche del cavaliere, segnata dalla *folie d'amour* indotta dal filtro.

L'insanabile dissidio, così, viene immediatamente messo in risalto affermando come Tristano sia lacerato dal contemporaneo voler soddisfare o respingere il proprio piacere (vv. 799-800). Una tale contraddizione nasce dal "naturale manifestarsi della sensualità" (*la nature proveir se volt*, v. 801) di fronte alla *raisun* che, al contrario, si mantiene fedele (*se tient*) a Isotta (v. 802). Ma una tale "ragione", come si è visto, in realtà è "follia d'amore". Così, il poeta si affretta a precisare che è il *desir* per la regina a spegnere il *voleir* nei confronti di Isotta dalle Bianche Mani; un desiderio così forte (perché nato dal filtro), che la naturale inclinazione sensuale non può opporvisi in alcun modo.

Tutta l'ambiguità del discorso, probabilmente, si concentra nel v. 807, dove il verbo a. fr. *destraire/detraire* sembra precisamente suggerire come quell'*amur* e quella *raisun* che, come detto, sono *folie* e ossessione, "torturino" e "tormentino" Tristano⁴¹².

Il "grande amore" (*grant amor*)⁴¹³ che egli nutre per Isotta, infatti, vince "quella volontà (risoluzione) che senza desiderio egli aveva pensato" (vv. 811-812).

È bene ricordare, infatti, che il *voleir* per la *meschine* nasceva – tutt'altro che naturalmente e spontaneamente – come meditata – ma erronea ed ingannevole – "alternativa" a quello ossessivo per Isotta la regina.

Il desiderio per costei, che Tristano respinge (*het*), gli impedisce di acconsentire (*asentir*) a quel "volere" a cui, comunque, se potesse, cederebbe (vv. 816-818).

Con una certa evidenza, dunque, i termini su cui si articola questo importantissimo segmento del *roman* rispecchiano alcune delle tematiche fondamentali del dibattito filosofico-teologico sul libero arbitrio: *desir*, *voleir*, *volenté*, *poeir*, *raisun*, *nature*, *amur*.

Soprattutto nei vv. 815-819, poi, si riassume e concentra l'essenza stessa della problematica relativa al dissidio interiore della volontà (la "doppia volontà" di Agostino)⁴¹⁴, rappresentato precisamente dal contrasto fra *desir* e *voleir*; la conseguente

⁴¹² Il verbo in questione, infatti, oltre al più comune significato "distogliere, sottrarre", possiede anche quello di "torturare, tormentare" (cfr. F. Godefroy, *Dictionnaire* cit., t. II, pp. 689-690).

⁴¹³ Anche il qualificativo a. fr. *grant* offre una certa ambiguità: Godefroy (*Dictionnaire* cit., t. IX, p. 717), infatti, lo traduce con "qui passe les dimensions ordinaires". Inoltre, lo stesso lemma, con valore di sostantivo, assume il significato di "desiderio, preoccupazione" (cfr. J. Godefroy, *Dictionnaire* cit., t. IV, p. 336).

⁴¹⁴ Cfr. *supra*.

impossibilità a realizzare una volontà così lacerata; e, infine, la questione del *consensus* alle inclinazioni della volontà stessa, evidenziata dall'uso del verbo a. fr. *asentir*.

D'altronde, tutto l'episodio del matrimonio con Isotta dalle Bianche Mani – che, come si è accennato⁴¹⁵, si articola su quella tecnica retorica di “matrice scolastica” indicata dalla Bertolucci Pizzorusso come caratteristica dello stile del poeta anglonormanno⁴¹⁶ – sembra contenere tutta l'esemplarità delle vicende tristaniane.

Emblematico di questo aspetto dell'episodio è il modo in cui Thomas sposta la propria attenzione dal particolare caso tristaniano, alla generalità della *estrange nature* umana:

Oez merveilluse aventure,
cum genz sunt d'estrage nature,
que en nul lieu ne sunt estable.
De nature sunt si changable,
lor mal us ne poent changer.
El mal si acostomer sont
que pur dreit us tuit dis l'unt,
e tant usent la colvertise
qu'il ne sevent qu'est franchise,
en tant demainent vilanie
qu'il oblient corteisie.
De malveisté tant par se painent
que tute lor vie laenz mainent.
De mal ne se puent oster,
itant se solent aüser.
Li uns sunt del mal acostemier,
li altre de bien renoverel,
tute l'entente de lor vie
est en change e novelerie,
e gurpisent lor buen poeir
pur prandre lor malveis voleir.
Novelerie fait gurpir
buen poeir pur malveis desir,
e le bien que puet laissier
pur sei el mal delitier.
Le meillur laisse pur le suen,
tuit pur aveir l'altrei mainz buen.
Co que suen est tient a peiur,
l'altrui qu'il coveite a meillor.
Si le bien qu'il ad suen ne fust,
ja encuntre cuer ne l'oüst.
Mais ço qu'aveir lui estuit

⁴¹⁵ Cfr. *supra*.

⁴¹⁶ Cfr. V. Bertolucci Pizzorusso, *La clergie di Thomas* cit., pp. 346-347.

en sun corage amer ne puit.
 S'il ne pöüst ço qu'il ad avoir,
 de purchaceir oüst dunc voleir.
 Meillur del suen quide troveir,
 pur ço ne puet le suen amer.
 Novelerie le deceit,
 quant no volt ço qu'aveir deit,
 e iço qu'il ad ne desire,
 u laisse suen pur prandre pire.
 L'en deit, ki puet, le bien changer,
 pur milz avoir le pis laissier,
 faire saveir, gurple folie,
 car ço n'est pas novelerie
 ki change pur sei amender
 u pur sei de mal oster.
 Mais maint en sun cuer change
 e quide troveir en l'estrage
 ço qu'il ne puet en sun privé:
 celui diverse sun pensé.
 Ço qu'il n'ont volent assaier
 e en après lor aparer.
 Les dames faire le solent,
 laissent ço q'unt pur ço que volent,
 e asaient cum poent venir
 a lor voleir, a lor desir.
 Ne sai certes que jo en die,
 mais trop par aiment novelerie
 homes et femmes ensement,
 car trop par changent lor talent
 e lor desir e lor voleir,
 cunte raisun, contre poeir.
 Tels d'amur se volt vancier
 ki ne se fait fors empeirier.
 Tels se quide jeter d'amur
 ki duble acreist sa dolur,
 e tels i purchace venjance
 ki chet tost en grive pesance;
 e tel se quide delivrer
 ki ne se fait fors encumbrer.⁴¹⁷

Sottolineando la naturale mutabilità ed instabilità degli uomini, Thomas sembra ricollegarsi direttamente alla tematica agostiniana della *cupiditas*⁴¹⁸.

⁴¹⁷ Thoma d'Angleterre, op. cit., vv. 389-510.

⁴¹⁸ Cfr. *supra*.

Il “debito” con l’Ipponate, anche qui, si mostra più che evidente in virtù della riflessione sull’incapacità umana ad abbandonare quella “cattiva abitudine” (*mal us*) – considerata “normale” (*dreit us*)⁴¹⁹ – che consiste nell’inseguire un *buen* sempre diverso.

Il poeta identifica in questa “connaturata consuetudine” la causa stessa dell’infelicità umana (vv. 451-454)⁴²⁰. Sia che seguano la propria cattiva inclinazione, sia che vogliano “rinnovare” il proprio (temporaneo) bene (vv. 455-456), gli uomini non fanno altro che abbandonare il vero bene che è loro possibile (*buen poeir*) per seguire il loro “cattivo volere” (*malveis voleir*).

Certo, Thomas ammette che non è sbagliato che gli uomini cerchino di migliorare la propria condizione (vv. 485-486), “rinsavendo” (*faire saveir*) e abbandonando un “comportamento insensato” (*gurpir folie*); ma lo fa specificando come non si possa cercare quello di cui si ha bisogno “fuori di sé”, “in ciò che non si conosce” (*en l’estrangle*, v. 488)⁴²¹: bisogna, al contrario, guardare dentro di sé (*en sun privé*, v. 489), così da non “disperdersi” (*diverser sun pensé*, v. 490)⁴²².

⁴¹⁹ Tema, evidentemente, centrale nella riflessione morale del poeta anglonormanno, dal momento che è ripreso da Brangien durante la sua lite con Isotta (vv. 1666-1680):

A mal estes si aüsee
que vus ne poëz pas pas guerpîr:
vostre viel us estuet tenir.
Se usé ne l’eüsez d’amfance,
ne maintenez la fesaunce;
s’al mal ne vus delitassez,
si lungement nel tenisez.
Que puleins prent en danteüre,
u voille u nun, lunges li dure;
e que femme eb juvente aprent,
quant ele nen ad castiement,
i li dure tut sun eage,
s’ele ad poer a sun curage.
Vus l’apreiste en juvente,
tuz jurs mais ert vostre entente.)

⁴²⁰ Cfr. Agostino d’Ipbona, *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* I, 1, 11: “«Velle enim, inquit, adiacet mihi, perficere autem bonum non». His verbis videtur non recte intellegendibus velut auferre liberum arbitrium. Sed quomodo aufert, cum dicat: «Velle adiacet mihi?» Certe enim ipsum velle in potestate est, quoniam adiacet nobis; sed quod perficere bonum non est in potestate, ad meritum pertinet originalis peccati. Non enim est haec prima natura hominis sed delicti poena, per quam facta est ipsa mortalitas quasi secunda natura, unde nos gratia liberat Conditoris subditos sibi per fidem. Sed istae nunc voces sunt sub lege hominis constituti nondum sub gratia. Non enim quod vult facit bonum qui nondum est sub gratia, sed quod non vult malum hoc agit superante concupiscentia non solum vinculo mortalitatis sed mole consuetudinis roborata”.

⁴²¹ Cfr. Agostino d’Ipbona, *Sermones* XCVI, 2: “[...] et ad ea diligenda quae sunt extra se, pellitur a se”.

⁴²² Queste ultime considerazioni portano esattamente nel cuore stesso della dottrina agostiniana dell’amore, in cui la “lotta” alla *cupiditas* si sovrappone e intreccia alla concezione del *liberum arbitrium*. Come ha detto Hannah Arendt (*Il concetto* cit., pp. 32-35): “La *cupiditas* tende a ciò che è *foris, extra me*. Essa non vuole possedere se stessa, ma il mondo, nel trattenerlo il mondo vuole diventare essa stessa

Che questa parte del *roman* sia decisiva per la comprensione del “sottotesto” filosofico-teologico che informa la narrazione thomasiana, lo testimonia il fatto che non sono solo i commenti del poeta a presentare dei contenuti decisamente “dottrinari”. Anche nei monologhi e nelle riflessioni di Tristano, infatti, è possibile rintracciare alcuni significativi elementi che rimandano ad una riflessione “escatologica” sulla natura umana, integrati e “mascherati” in una serie di considerazioni di “etica e prassi” cortesi – con l’ovvio intento di essere più facilmente recepibili dal pubblico⁴²³.

Di particolare rilevanza, in tal senso, sono soprattutto le parole con cui Tristano si sforza di comprendere e giustificare la condotta di Isotta:

Aimt sun seignur, a lui se tienge!
 Ne ruis que de mei li sovienge!
 Ne la blam pas s’ele mei oblie,
 car pur mei ne deit languir mie:
 sa grant belté pas nel requirt,
 ne sa nature pas n’i afirt
 quant de lui ad sun desir,
 que pur altre deive languir.
 Tant se deit deliter al rei,
 oblïer deit l’amur de mei,
 en sun seignur tant deliter,
 que sun ami deit oblïer.
 E quei li valt ore m’amur,
 emvers le delit sun seignur?
 Naturelment li estuit faire,
 quant a sun voleir ne volt traire;
 a ço se tienge que avoir puet,
 car ço que aime laissier estuit.

mondo. [...] Ma proprio per il fatto che la *cupiditas* aspira a ciò che sta *extra me*, essa finisce per mancare il *bonum*. Essendo quest’ultimo fuori di lei, non si trova nella sua *potestas* [a. fr. *poeir*], analogamente al *vivere*, il che significa che la *cupiditas* è riferita a un oggetto del desiderio che per principio si sottrae al suo potere. [...] Sul cammino verso ciò di cui ha bisogno, per poter essere, urta contro ciò che è *foris*, contro il mondo. Nel desiderare è rinviata al mondo e diventa schiava del mondo. Il *De lib. arb.* è pertanto interamente attraversato dalla coppia di opposti: *cupiditas* (o *libido*) – *liberum arbitrium*. Il *liberum arbitrium* è inteso qui sulla base dell’ideale dell’autosufficienza. È superato così il significato del *foris*. L’appartenenza a qualcosa *extra me* significa infatti schiavizzazione. La schiavizzazione trova la sua espressione nel *metus*. [...] L’appartenenza al mondo, che nella *cupiditas* è un elemento reale, deve essere superata, poiché è determinata dalla paura, che a sua volta può essere superata solo mediante la *caritas*. Vivendo nella *cupiditas*, l’uomo diventa mondo. Agostino formula questo essere mondo con il termine *dispersio*. Poiché il desiderio, in quanto abbandono all’*extra me*, a ciò che io non sono, manca per principio il proprio *bonum*, oggi vuole questo e domani quello, il molteplice. [...] A questa fuga da sé Agostino contrappone il *se quaerere: quaestio mihi factus sum*, l’interrogare se stessi”.

⁴²³ Esemplici, in tal senso, sono le considerazioni (cfr. vv. 333-368) sulla dialettica *franchise/colvertise* – a cui Thomas collega le proprie considerazioni sulla *novelerie* – intrecciata a quella *amer/haür* – con cui, invece, il poeta cerca di spiegare la vera natura dei sentimenti per l’*amie* che spingono Tristano a sposare Isotta dalle Bianche Mani (cfr. vv. 511-566).

Prange ço que puet avoir,
e aturt bien a sun voleir:
par jueir, par sovent baisier
se puet l'en issi acorder.⁴²⁴

Apparentemente, questi versi non fanno che confermare la “prospettiva utilitaristica” entro cui Tristano cerca di ricondurre tutta la propria riflessione: la necessità di adeguare il proprio *voleir* al *poeir*, abbandonando un impossibile *desir* in favore di un *aveir* che consenta il *delit*, piuttosto che *dolur e paine*.

L'eroe riconosce nella condotta di Isotta esattamente l'applicazione di tale opportunità: alla regina è sufficiente obbedire (*se tenir*) al proprio marito per ricevere quel piacere di ha bisogno per non languire della separazione dall'*ami*⁴²⁵.

Ad una lettura più attenta, però, è possibile notare in questa ventina di versi una notevole concentrazione di termini che, connessi fra loro, presentano un'evidente valenza filosofico-teologica.

Si prendano in considerazione, innanzitutto, la *grant belté* e la *nature* di Isotta, con cui Tristano giustifica il fatto che l'*amie* non debba *languir* per lui. Se è vero, infatti, che il concetto medievale di *nature* presenta molteplici e variegata sfumature⁴²⁶, in questo contesto l'associazione con la “grande bellezza” della regina dà l'impressione di richiamare (ancora una volta) le parole di Agostino d'Ippona:

Creaturis autem praestantissimis, hoc est rationabilibus spiritibus, hoc praestitit Deus ut si nolint, corrumpi non possint, id est si obedientiam conservaverint sub Domino Deo

⁴²⁴ Thomas d'Angleterre, op. cit., vv. 301-322.

⁴²⁵ Effettivamente, se si escludono le due (vv. 304, 308) riferite – negativamente – a Isotta in questo segmento, tutte le ulteriori occorrenze del verbo a. fr. *languir* — sia nella loro forma infinitiva (v. 2173) che in quella flessa (*languist*, vv. 2030, 2176, 2879, 2968, 2976) — presenti nei frammenti sono attribuite a Tristano. Lo stesso vale per il sostantivo *langur* (vv. 2514, 2638, 2924, 3050, 3191).

⁴²⁶ Per la comprensione del concetto filosofico-teologico di “natura”, determinante è il ruolo di Boezio. Egli, infatti, nel trattato *Liber de persona et duabus naturis contra Eutychem et Nestorium*, dopo aver fornito le tre definizioni “classiche” di natura, ne fornisce una quarta, funzionale alla successiva definizione di “persona” (cfr. P. L. LXIV, coll. 1341-1342: “Natura, est earum rerum quae, cum sint, quoquomodo intellectu capi possunt. In hac igitur definitione et accidentia et substantiae definiuntur. [...] Natura est vel quod facere, vel quod pati possit: pati quidem ac facere, ut omnia corporea atque corporeorum anima; haec enim in corpore et a corpore, et facit et patitur; facere vero tantum, ut Deus caeteraque divina. [...] Natura est motus principium, secundum se, non per accidens. [...] Est etiam alia significatio naturae, per quam diversam dicimus esse naturam auri atque argentei, in hoc proprietatem rerum monstrare cupientes: quae significatio naturae definietur hoc modo: Natura est unamquamque rem informans specifica differentia”).

Per un resoconto della varietà di accezioni di “natura” nella filosofia medievale, cfr. AAVV, *La filosofia della natura nel Medioevo: Atti del Terzo Congresso Internazionale di Filosofia Medievale (1964)*, Milano, 1966; J.-L. Solère, *Nature*, in M. Zink-A. De Libera-C. Gauvard (a cura di), *Dictionnaire du Moyen Age* cit., Paris, 2004, pp. 967-976.

suo ac sic incorruptibili pulchritudini eius adhaeserint: si autem obedientiam conservare noluerint, quoniam volentes corrumpuntur in peccatis, nolentes corrumpantur in poenis.⁴²⁷

La bellezza di Isotta, dunque, sarebbe garantita dalla devozione (amore e obbedienza, v. 301) nei confronti del suo “signore”; e confermerebbe l’integrità della sua natura e la giustezza della sua condotta⁴²⁸.

Ricevendo, dunque, soddisfazione al proprio desiderio dal suo signore (v. 307), la regina non solo non è costretta a languire per il suo *ami* (v. 308), ma rende lecita la propria *concupiscentia* agli occhi della legge, umana e divina (vv. 315-320)⁴²⁹.

⁴²⁷ Agostino d’Ippona, *De natura boni* 7.

⁴²⁸ Cfr. Agostino d’Ippona, *De vera religione* 23, 44: “Quocirca, cum omnis anima rationalis aut peccatis suis misera sit, aut recte factis beata; omnis autem irrationalis aut cedat potentiori, aut pareat meliori, aut comparetur aequali, aut certanem exerceat, aut damnato noceat, et omne corpus suae animae serviatur, quantum pro eius meritis, et pro rerum ordine sinitur: nullum malum est naturae universae, sed sua cuique culpa fit malum. Porro cum anima per Dei gratiam regenerata, et in integrum restituta, et illi subdita uni a quo est recreata, instaurato etiam corpore in pristinam firmitatem, non cum mundo possideri, sed mundum possidere coeperit, nullum ei malum erit: quia ista infima pulchritudo temporalium vicissitudinum, quae cum ipsa peragebatur, sub ipsa peragetur; et erit, ut scriptum est, Caelum novum et terra nova, non in parte laborantibus animis, sed in universitate regnantibus. Omnia enim vestra, inquit Apostolus, vos autem Christi, Christus autem Dei: et, caput mulieris vir, caput viri Christus; caput autem Christi Deus. Quoniam igitur vitium animae non natura eius, sed contra naturam eius est, nihilque aliud est quam peccatum et poena peccati; unde intellegitur nullam naturam, vel, si melius ita dicitur, nullam substantiam sive essentiam malum esse. Neque de peccatis poenisque eius animae efficitur, ut universitas ulla deformitate turpetur. Quia rationalis substantia, quae ab omni peccato munda est, Deo subiecta, subiectis sibi ceteris dominatur. Ea vero quae peccavit, ibi ordinata est, ubi esse tales decet, ut Deo conditore atque rectore universitatis decora sint omnia. Et est pulchritudo universae creaturae per haec tria inculpabilis; damnationem peccatorum, exercitationem iustorum, perfectionem beatorum”.

⁴²⁹ Sebbene la concupiscenza fosse considerata conseguenza diretta del peccato originale, e quindi un male in sé, i Padri della Chiesa riconoscevano nella sua subordinazione alla procreazione all’interno del matrimonio l’unico modo per sottrarla al peccato (cfr. Agostino d’Ippona, *De nuptiis et concupiscentia* I, 16, 18-17, 19: “[...] ut pudenda carnis concupiscentia, quae in paradiso nec ante peccatum fuit nec post peccatum esse permissa est, quia necesse est in corpore mortis huius ut sit, non ei serviatur, sed ipsa potius non nisi ad propagandam prolem servire cogatur. Aut quia hoc tempus, quod iam esse diximus, continendi ab amplexu non habet huius officii necessitatem adiacente undique in omnibus gentibus tanta fertilitate gignendorum spiritaliter filiorum; illud potius excellentis continentiae bonum *qui potest capere, capiat*. Qui vero id capere non potest, et *si acceperit uxorem, non peccat*, et femina, si *senon continet, nubat*. Bonum est enim homini mulierem non tangere. Verum quia *non omnes capiunt verbum hoc, sed quibus datum est, restat, ut propter fornicationes unusquisque suam uxorem habeat et unaquaeque virum suum habeat*; ac sic infirmitas incontinentiae, ne cadat in ruinam flagitiorum, excipiatur honestate nuptiarum. Quod enim ait Apostolus de feminis: *Volo igitur iuniores nubere*, hoc et de maribus dici potest: volo iuniores uxores ducere, ut ad utrumque sexum pertineat *filios procreare, patres et matres familias esse, nullam occasionem dare adversario maledicti gratia*. [...] Carnis autem concupiscentia non est nuptiis imputanda, sed toleranda. Non enim est ex naturali connubio veniens bonum, sed ex antiquo peccato accidens malum”).

È bene ricordare che il matrimonio fra Isotta e Marc era stato fortemente voluto – praticamente imposto – dai baroni del re, proprio in virtù della necessità di generare un successore alla corona.

La stessa decisione di sposare Isotta dalle Bianche Mani, infine, va letta esattamente come un tentativo di rendere anche la *concupiscentia* tristaniana “lecita” e “onorabile”.

La concomitante presenza del verbo a. fr. *languir*, inoltre, sembra alludere direttamente a quell'esegesi del *Cantica canticorum* che, come si è detto⁴³⁰, costituisce uno dei testi biblici più commentati nel Basso Medioevo.

Se si considera, infatti, il passo della *Expositio super cantica canticorum* di Guillaume de Saint-Thierry, in cui il teologo cistercense spiega il significato del *languor* della sposa, è possibile riconoscere, con una certa evidenza, un forte parallelismo con la vicenda di Isotta:

[...] ad primas boni illius experientias, modi vel rationis impatiens a vini copia exordinatur usque ad ebrietatem nimii fervoris, usque ad languorem infirmitatis humanae deficientis in salutare Dei. Amans nempe et multum amans, nisi in ipso amore inordinata esset, si prudenter, si temperanter, si fortiter, si juste amaret, non langueret. Quid enim etiam in corporibus languorem facit, nisi inordinati humores? Naturalis siquidem est ordo sancti amoris per prudentiam intelligere seu sapere, sed ad sobrietatem, id est ad temperantiam; per fortitudinem agere intellecta, sed secundum justitiam. Cum vero prudentia sapit non ad sobrietatem, fortitudo vero nititur ultra justitiam; omnia exordinantur, et languor fit. Amor quippe exordinatus exordinat omnia; et dum inordinate sequitur, non assequitur, sed deficit et languet. [...] Ordinate tamen et regente Rege sic languor ipse in languente ordinatur, ut quomodocumque agitetur aut cribretur qui languet, tota languoris ipsius et exercitii salutaris pia disciplina plus gaudii sit quam moeroris. Multum namque se amant, et quasi concordissimis quibusdam sibi respondent antithetis, gaudium illud et iste dolor, fruentis pius affectus, et desiderantis anxius appetitus. Ideo qui languet, non vult curari, qui dolet non vult consolari. Gaudet quippe se in maore deficere; cum amorem ipsum in ipso defectu suo sentit proficere. Gustatoque ad aliquid quoniam suavis est Dominus, incipiens sentire de Domino in bonitate, sentire aliquatenus summum bonum, intueri vel contemplari summum pulchrum, intelligere intellectum jam ex parte fruentis, beatitudinem et gaudium incorruptibilitatis et immutabilitatis.⁴³¹

Isotta è stata “spinta” alla prima esperienza amorosa dall'ebbrezza causata dal *beivre*. Il quale ha scatenato in lei la *mania eroticon*, amore disordinato ed eccessivo, frutto di squilibrio umorale. L'obbedienza al suo *seignur* – che, nella *expositio* di Guillaume de Saint-Thierry, trova il proprio corrispettivo nell'ordine che il *Rex* mette all'amore disordinato della sposa, rendendole sopportabile il *languor* –, però, le evita di *languir*⁴³². Anche in virtù del *delit* che costui le assicura nel letto coniugale⁴³³.

⁴³⁰ Cfr. *supra*.

⁴³¹ Guillaume de Saint-Thierry, *Expositio super cantica canticorum* CXX (ed. J.-M. Déchanet, Paris, 2007, pp. 258-260).

⁴³² Molto significativamente, poi, nella *Expositio super cantica canticorum* Guillaume de Saint-Thierry parla anche del *languor* non ordinato e disciplinato, fonte unicamente di dolore e sofferenza. Anche in questo caso è possibile trovare il parallelo con la narrazione thomasiana; e precisamente con quella manifestazione della *folie* tristaniana osservata nella *salle aux images* (cfr. Guillaume de Saint-Thierry, *Expositio super cantica canticorum* CXXII, ed. cit., pp. 264-266: “Est et alius languor Sponsae in cogitando de Sponso, cum ex vitio aliquando neglectae conscientiae, aliunde sordente memoria, hebet intellectus et languet amor. Haec enim tria sunt, memoria, intellectus et amor, quae secundum qualitatem

“Naturalmente”, Isotta deve sottomettersi al re, suo marito e signore (*naturelment li estuit faire*, v. 315)⁴³⁴. Cosa che, nella prospettiva secolare, la “aiuta” a piegare il proprio *voleir* al *poeir*; mentre in quella spirituale, corrisponde alla ricezione di quella grazia che trasforma la libera scelta della *voluntas* in *potestas*⁴³⁵.

Proprio per questo motivo, al contrario, il tentativo tristaniano di “disciplinare” il proprio *voleir* in *poeir* è destinato al fallimento: per quanto buona possa essere la sua intenzione, per quanto giusto possa essere il suo ragionamento – e non lo è, perché posseduto da quella *folie d’amour* che è *libido*, *concupiscentia*, *cupiditas* –, il suo *velle* è sempre e comunque dissociato dal *posse*.

Il filtro d’amore che egli ha bevuto, infatti, altro non sarebbe che simbolo del peccato originale⁴³⁶.

2.1.4. *L’episodio dell’incontro fra Tristan l’Amerus e Tristan le Naim. La morte degli amanti.*

suam vel quantitatem, formant de Deo cogitationem. Ubi si incidens aliunde, vel aliorum fuerit spectans de Deo memoria; si remissa, si negligens, seu infidelis, nullus, aut rarus, aut tenuis, et pronus in errorem sequitur intellectus, amor nullus vel corruptus, scilicet cum cogitatur propter aliud quam ut ametur, vel amatur propter aliud quam propter semetipsum Deum; si vero in cogitatione fidei fervet memoria ad intelligendum, nequaquam ibi finem constituens, sed nitens ad amorem per intellectum; amanti, tendenti, beata quadam experientia saepe praesto fit quod quaeritur, cum transit intellectus in amorem, seu amor in intellectum, secundum gratias donatis, et studium seu pietatem accipientis. Ubi cum videt aliquid, sed non pervidet intellectus; sicut apposita scientia apponit dolorem, sic apposita sapientia apponit amorem: gaudens ad videndum, languens ad pervidendum, non satis requiescens in eo quod accepit, quod ex parte est, dum anxie anhelat ad id quod nondum accepit, quod perfectum est. Quod enim amandum est, intelligendum est. Quod intelligendum est, cogitandum est. Quod enim amandum est, nisi praesto fiat amanti per memoriam, innotescat per intellectum, amor ipse obsolescit, et languet; maximeque in eis rebus, in quibus amori per memoriam solummodo et intellectum sua paratur fruitio, sicut in rationabilibus, magis autem in spiritualibus, praecipue vero in divinis. Mens ergo, cui amor patriae Patrisque Dei insedit, odit vehementer peregrinantem in alienis memoriam suam, et intentum occupationibus alienis intellectum. A quibus, cum perfecte se excutere amor non praevallet, voluntate quadam carnis non voluntaria irretitus, languet in semetipso patiturque [...]”.

⁴³³ Non si dimentichi la possibilità che anche a Marc sia stato fatto bere il filtro (cfr. *supra*). Isotta, dunque, potrebbe avere con il marito un legame “umorale” capace di attenuare il potere che il *beivre* esercita nel suo rapporto con Tristano. A cui la legherebbe, comunque, l’*amor fine et veritate* nato in Irlanda; e che spiegherebbe la diversa evoluzione della *passio* amorosa fra i due amanti.

⁴³⁴ Come si è visto in Agostino (*De vera religione* 23, 44), la donna si sottomette naturalmente all’uomo (cfr. *supra*).

⁴³⁵ Cfr. Agostino d’Ippona, *De natura et gratia* 46, 54: “Videamus quid deinde contexat. «Voluntatis enim arbitrio» inquit «ac deliberatione privatur quidquid naturali necessitate constringitur». Et hic nonnulla quaestio est. Per enim absurdum est, ut ideo dicamus non pertinere ad voluntatem nostram quod beati esse volumus, quia id omnino nolle non possumus, nescio qua et bona constringente naturae nec dicere audeamus ideo Deum non voluntatem, sed necessitatem habere iustitiae, quia non potest velle peccare”.

⁴³⁶ Cfr. J. Ribard, *Du philtre au Graal*, Paris, 1989, pp. 80-81: “Le Philtre et son ivresse destructrice – «el beivre fud la nostre mort... / a nostre mort l’avum beü», fera dire à Tristan le trouvère Thomas (ms. Douce, vv. 1223-1227) – sont pour nous la figure du Pêché originel, sans cesse actualisé du fait même de la nature pervertie de l’homme. [...] Car c’est bien le Philtre, avec toute sa charge émotionnelle de tragique et de désespoir, qui pose la vraie question, celle de la destinée de l’homme et de son impuissance [...]”.

Come risulterebbe dall'analisi dell'episodio del matrimonio con Isotta dalle Bianche Mani, l'intento didattico di Thomas sarebbe esattamente quello di sottolineare, attraverso l'esemplarità delle vicende tristaniane, la *merveille* di una condizione umana schiava della *cupiditas* conseguente al peccato originale.

L'*aventure* tristaniana narrata nel *roman* anglonormanno, infatti, non si presenta costituita da una sequenza di imprese cavalleresche, da prove di forza fisica e valore guerresco alimentato da una nobilitante e cortese passione amorosa⁴³⁷. Quest'ultima, al contrario, porta Tristano alla totale inazione e alla morte. E, come si è detto, fa sì che Thomas concluda la narrazione invitando il proprio pubblico a fare attenzione a *tuiz engins d'amur*.

Il poeta anglonormanno, così, "costruirebbe" con la *matire* tristaniana un vero e proprio romanzo escatologico, che prospetterebbe e proporrebbe la risoluzione degli insanabili conflitti interiori dell'eroe – che nulla può con la sua sola volontà, peraltro lacerata – nell'al-di-là della morte⁴³⁸, unico "luogo" che rende possibile la definitiva riunione degli amanti⁴³⁹.

Che Thomas componga gli elementi del *cunte* tristaniano in maniera personale, è egli stesso ad ammetterlo in un significativo e celebre intervento, che prelude la fine del *roman*. E che, soprattutto, introduce quello che è riconosciuto come il suo contributo più originale alla leggenda: l'episodio dell'incontro fra l'eroe e l'omonimo cavaliere *Tristran le Naim*⁴⁴⁰.

Rivolgendosi al suo pubblico in prima persona, il poeta anglonormanno non solo testimonia come la tradizione tristaniana dovesse essere estremamente articolata nella sua ricezione e diffusione⁴⁴¹, ma illustra e spiega anche il proprio metodo compositivo, giustificando e avvalorando le proprie scelte:

⁴³⁷ Certamente significativo è il fatto che gli unici due episodi caratteristici del *roman* cortese-cavalleresco del XII secolo presenti nei frammenti del *roman*, siano introdotti dal poeta e da una dichiarazione di estraneità rispetto all'argomento narrato (*a la matire n'afirt mie*); e dallo scarso interesse che riveste per la narrazione (*que valt que l'um alonje cunt / u die ce que n'i amunte?*). I brevissimi segmenti in questione sono, rispettivamente, quello in cui l'eroe affronta e sconfigge il nipote del gigante *Orguillus aux barbes* (vv. 935-958); e quello del corteo della regina spiato da Tristano e Kaherdin (vv. 1351-1418), unico vero e proprio campionario di luoghi comuni cortesi presente nei frammenti traditi.

⁴³⁸ Non è certo casuale che la parte finale del *roman* sia scandita dalla ricorrente rima *mort/confort* (ben 15 occorrenze, sulle 16 totali presenti nei frammenti).

⁴³⁹ Questa definitiva e inscindibile unione degli amanti dopo la morte sarebbe simbolizzata dall'inestricabile intrecciarsi dei rami dei due alberi che crescono dalle loro tombe e che, come si è visto (cfr. *supra*), poteva costituire l'effettiva fine del *roman* di Thomas.

⁴⁴⁰ Cfr. A. Fourrier, *Le courant réaliste dans le roman courtois en France au Moyen-Age*, Paris, 1960, p. 93: "Thomas invente l'histoire de Tristan le Nain".

⁴⁴¹ Thomas – così come Marie de France nel *Lai du Chievrefoil* (vv. 1-10) e Béroul nella propria versione del *roman* tristaniano (vv. 1265-1270 e 1789-1792) – testimonia dell'esistenza di numerose versioni del *cunte*, sia orali che scritte (vv. 2270-2272).

Seignurs, cest cunte est mult divers,
e pur ço l'uni par mes vers,
e di en tant cum est mester,
e le surplus voil relessier.
Ne vol pas trop en uni dire:
ici divers la matyre
entre ceus qui solen cunter
e de le cunte Tristan parler,
il en cuntent diversement.
Oï en ai de plussur gent,
asez sai que chascun en dit
e ço que il un mis en escrit.
Mé sulun ço que j'ai oï,
nel dient pas sulun Breri,
ky solt lé gestes e lé cuntes
de tuz lé reis, de tuz lé cuntes
ki orent esté en Bretaingne.
Ensurquetut, de cest ovraingne,
plusurs de noz granter ne volent
ço que del naim dire si solent,
ke femme Kaherdin dut amer;
li naim redut Tristan navrer
e entuscher par grant engin,
quant ot afolé Kaherdin.
Pur cest plaie e pur cest mal
enveiad Tristan Gubernal
en Engleterre pur Ysolt.
Thomas iço granter ne volt,
e si volt par raisun mustrer
que iço ne put pas esteer.
Cist fust par tut le part coneüz
e par tut le regne seüz
que de l'amur ert parçuners
e emvers Ysolt messagers.
Li reis l'en haeit mult forment,
guaiter le feseit a sa gent.
E coment pust il dunc venir
sun servise a la curt offrir
al rei, as baruns, as serjanz,
cum fust estrange merchanz,
que hume issi coneüz
n'i fud mult tost aparceüz?
Ne sai coment il se gardast
ne coment Ysolt amenast!
Il sunt del cunte forsveié
e de la verur esluingné.
E se ço ne volent granter,

ne voil vers eus estriver:
tengent le lur e jo le men,
la raisun s'i provera ben!⁴⁴²

Illustrando il proprio *mester*⁴⁴³, Thomas si preoccupa di legittimare l'inserzione di un episodio estraneo alla tradizione⁴⁴⁴, che risulterà decisivo nell'economia del suo impianto narrativo e del *sens* che egli intende attribuire alla *matire* tristaniana in vista dei proprio fini didattico-pedagogici. Egli, soprattutto, sembra suggerire come il suo discorso poetico non possieda un significato univoco (*ne voil trop en uni dire*, v. 2265), ma presenti anche una verità (*verur*, v. 2306) dimostrabile (*e si volt par raisun mustrer*, v. 2289) e riconoscibile (*la raisun s'i provera ben*, v. 2310) solo attraverso l'uso della ragione⁴⁴⁵.

⁴⁴² Thomas d'Angleterre, op. cit., vv. 2261-2310.

⁴⁴³ Avendo a che fare con un materiale narrativo estremamente variegato (*cest cunte est mult divers*), il poeta lo "unifica" mediante i suoi versi (*e pur ço l'uni par mes vers*) e lo racconta "ad arte" (*e di en tant cum est mester*), scartando volontariamente ciò che ha ritenuto superfluo (*e le surplus voil relessen*). Che le tre operazioni dell'*unir*, del *dir cum est mester* e del *relessen le surplus* siano direttamente connesse tra loro è sottolineato dall'anafora – realizzata con la congiunzione a. fr. *e* – che collega i vv. 2262-2264 e mette le tre operazioni sullo stesso piano d'importanza, rivelando l'articolazione del lavoro letterario di Thomas sulla *matire*.

Un'attenta lettura del passo è fornita in D. Kelly, "En uni dire", (*Tristan Douce 839*) and the composition of Thomas's *Tristan*, in *Modern Philology*, LXVII, 1969-70, pag. 9-17.

⁴⁴⁴ Thomas articola la propria argomentazione soprattutto su due elementi. Il primo (cfr. vv. 2270-2277) è l'autorevolezza della propria versione, derivante dalla sua conoscenza diretta della *matire* tristaniana, suffragata dal riferimento all'*auctoritas* di Breri – probabilmente il fantomatico *conteur* Bledhericus, citato da Giraud de Barri nella *Descriptio Cambriae*; oppure il Bléheri – citato da Wauchier de Denain nella continuazione dell'incompleto *Conte du Graal* di Chrétien de Troyes – che avrebbe narrato la storia di Tristano e Isotta alla corte di Poitiers (cfr. A. Fourier, *Le courant* cit., pp. 29-31; P. Gallais, *Bleheri, la cour de Poitiers et la diffusion des récits arthuriens sur le continent*, in *Actes du VIII^e Congrès National de la Société Française de Littérature comparée*, Paris, 1967, pp. 47-79). Il secondo elemento (cfr. vv. 2278-2310), invece, è la verità (*verur*) della *ratio* (*raisun*) che ispirerebbe la sua narrazione rispetto a quella degli altri narratori.

⁴⁴⁵ Per meglio comprendere questa interpretazione del brano, che può apparire forzata, è necessario tener conto della nozioni di *compositio*, *impositio* e *translatio* diffuse nel XII secolo. Secondo il principio di composizione, infatti, prima di introdurre un significato translato (metaforico, allegorico) è necessario determinarne precedentemente quello stabile ed univoco (cfr. I. Rosier-Catach, *La notion de translatio, le principe de compositionnalité et l'analyse de la predication accidentelle chez Abélard*, in J. BIARD, *Langage, sciences, philosophie au XII^e siècle*, Paris, 1999, pp. 125-164). Tale significato "universalmente riconosciuto" è quello tradizionale della *matire*, che Thomas afferma di aver unificato (vv. 2261-2262), per successivamente diversificarlo, aggiungendovi il proprio *sens* (vv. 2265-2266). L'eventuale impiego di un senso figurato da parte del poeta anglonormanno, d'altronde, si presenta perfettamente congruo e coerente con l'intento di veicolare una verità filosofico-teologica che trascenda il senso letterale della *fabula* (cfr. Bernardo Silvestre, *Commentarium super Eneidem*, in S. P. BONANNI, *Parlare della Trinità* cit., p. 111, n. 15: "Integumentum vero est *genus demonstrationis* sub fabulosa narratione veritatis, involvens intellectum, unde et involucrum dicitur"); e corrisponde a quel processo di moralizzazione dei testi letterari pagani che, nel XII secolo, si realizza parallelamente all'interpretazione tipologica della Bibbia (cfr. M. D. Chenu, *La teologia* cit., p. 186). Infine, quell'infrazione al principio di composizione che è il senso figurato si offre come il modo migliore per stimolare il pubblico ad una riflessione sulle vicende narrate, anch'essa coerente con le tecnica narrativa thomasiana (cfr. *supra*).

Effettivamente, l'episodio narrativo dell'incontro con *Tristran le Naim* presenta una forte connotazione allegorica, densa di rimandi non solo teologici, ma anche classici⁴⁴⁶.

Che il cavaliere sia il doppio dell'eroe non lo evidenzia solo l'omonimia, ma un certo numero di ulteriori elementi, che si evincono dalle parole con cui si presenta il misterioso cavaliere:

Jo ai nun Tristran le Naim,
de la marche sui de Bretaine,
e main dreit sur la mer d'Espaine.
Castel oi e bele amie,
altretant l'aim cum faz ma vie.
Mais par grant peiché l'ai perdue,
avant er nuit me fud tollue.
Estult l'Orgillius del Castel Fer
l'en a fait a force mener;
il la tent en sun castel,
si en fait quanque li est bel.
Jon ai el quer si grant dolutur
a poi ne muer de la tristor,
de la pesance e de le anguisse;
suz cel ne sai que faire puisse,
n'en puis senz li avoir confort.
Quant jo perdu ai mon deport
e ma joie e mun delit,
de ma vie m'est pus petit.⁴⁴⁷

Egli, dunque, afferma di venire dalla Marca di Bretagna che si affaccia sull'Oceano Atlantico (*mer d'Espaine*), dove possiede un castello e una "bella amica" che ama come la sua stessa vita⁴⁴⁸, che però l'altra notte ha perduto a causa di una "grande mancanza" (*grant pechié*)⁴⁴⁹: gli è stata sottratta da "Temerario l'Orgoglioso del Castello Crudele"

⁴⁴⁶ L'episodio, infatti, si apre con Tristano e Kaherdin che, tornando da una battuta di caccia, vedono sopraggiungere uno sconosciuto cavaliere dal mare – come se si trattasse di un'immagine riflessa sulla superficie dell'acqua –, che si rivelerà il doppio dell'eroe (vv. 2327-2334). Questi elementi, con una certa evidenza, rievocano il mito di Narciso, ben noto nel XII secolo grazie anche al poemetto *Narcisse* (cfr. A. Punzi, *Materiali per la datazione del "Tristano" di Thomas*, in *Cultura Neolatina*, XLVIII, 1988, pp. 9-71, pp. 42-44).

⁴⁴⁷ Thomas d'Angleterre, op. cit., vv. 2362-2380.

⁴⁴⁸ Di fatto, Tristano – come dimostra anche il famoso episodio in cui, emulo di S. Alexis, si era quasi lasciato morire (cfr. vv. 2009-2146) – da quando ha perduto la gioia e il piacere sensuali, non ama più la sua vita (cfr. vv. 2378-2380); né tantomeno sua moglie Isotta dalle Bianche Mani.

⁴⁴⁹ Ovviamente la "grande mancanza" nei confronti della moglie è l'astinenza sessuale che le impone; l'espressione temporale *avant er nuit* deve essere intesa come "una notte imprecisa", a testimonianza della totale alienazione in cui versa l'eroe a causa della sua sofferenza.

(*Estult l'Orgillius del Castel Fier*), che fa di lei tutto quello che vuole (*si en fait quanque li est bel*)⁴⁵⁰.

Se è vero, come si è detto, che la *queste* tristaniana narrata da Thomas è di natura psicologica, allora questo episodio non può che essere interpretato come quello “scontro finale e risolutivo” che mette fine all'*aventure*.

Effettivamente, questa sorta di psicomachia che è il combattimento fatale dei due Tristano contro *Estult l'Orgillius* e i suoi sei fratelli, si presenta come l'unica, vera prodezza compiuta da Tristano in nome di un amore⁴⁵¹ che, però, sembra confondersi con l'orgoglio e la superbia: l'eroe, infatti, acconsente ad aiutare il suo omonimo esclusivamente dopo che costui ha messo in dubbio che egli sia il prode e famoso *Amerus*.

La chiave interpretativa dell'episodio è certamente negli appellativi con cui Thomas contraddistingue i due Tristano. L'aggettivo *amerus* attribuito all'eroe sembrerebbe non creare grandi difficoltà. Senonché, se si tiene conto della precedente analisi del lemma *amer*⁴⁵², esso si presta ad una certa ambiguità, potendo significare “innamorato amareggiato”. Con una tale accezione, d'altronde, *amerus* sarebbe utilizzato dal poeta nei versi conclusivi del *roman*⁴⁵³:

Tumas fine ci sun escrit;
a tuz amanz salut i dit,
as pensis e as amerus,
as emvius, as desirus,
as enveisiez, as purvers,
[a tuz ces] ki orunt ces vers.

Ma è sicuramente sul secondo appellativo, *le Naim*, che si deve concentrare maggiormente l'attenzione, perché è per suo tramite che Thomas sembra realizzare la vera e propria figurazione. Il cavaliere in questione, infatti, di certo non è un “nano”, dal momento che viene descritto alto, grande e prestante (*lungs ert e grant e ben pleners*, v. 2341).

Si potrebbe, allora, considerare il qualificativo come la forma flessa negativa del verbo a. fr. *amer*, “amare”. Abbastanza significativamente, infatti, nei due casi – sulle quattro occorrenze complessive all'interno dell'episodio – in cui *naim* si trova in posizione di rimante è accoppiato alla stessa forma flessa, con valore positivo, *aim* (vv.

⁴⁵⁰ Che l'atmosfera dell'episodio sia surreale e immaginifica non lo suggeriscono solo l'evidente personificazione e le piuttosto esplicite allusioni, ma anche il riferimento al *castel* che *mein dreit sur la mer d'Espaine*: l'espressione a. fr. *chastel en Espaine*, infatti, allude esattamente ad un sogno, ad una fantasia (cfr. F. Godefroy, *Dictionnaire* cit., t. IX, p. 57).

⁴⁵¹ E. Baumgartner, *Introduction* cit., p. 30.

⁴⁵² Cfr. *supra*.

⁴⁵³ Cfr. E. Baumgartner - R. L. Wagner, *As enveisiez a as purvers: commentaire sur les vers 3125-3129 du Roman de Tristan de Thomas*, in *Romania*, LXXXVIII, 1967, pp. 527-537.

2361-2362 e 2433-2434)⁴⁵⁴. In tal caso, la contrapposizione fra i due cavalieri indichirebbe le due componenti scisse della volontà dell'eroe: *l'Amerus* sarebbe il Tristano che vive un "amaro amore" per Isotta la Bionda, mentre *le Naim* quello che, per liberarsi dell'ossessione per la stessa regina, avrebbe scelto Isotta dalle Bianche Mani senza amarla. In tal senso, *Estult l'Orgillius* sarebbe l'orgoglio stesso dell'eroe, che avrebbe deciso di non separarsi dalla moglie per paura di macchiarsi di disonore agli occhi della società cortese.

Una tale spiegazione certamente può presentarsi "ragionevole" sul piano della *courtoisie*. Tuttavia, se davvero – come si è affermato – il *sens* che Thomas intende veicolare è costituito da una fondamentale *verur* cristiana sulla condizione umana, è necessaria un'interpretazione che trascenda l'ambito della letteratura cortese, e trovi il proprio fondamento in quella filosofico-teologica e nell'ermeneutica testamentaria.

Un collegamento in tal senso risulta effettivamente riscontrabile qualora si consideri l'epiteto *le Naim* come un esempio di obliquo di determinazione⁴⁵⁵; nel qual caso, il cavaliere misterioso diviene "Tristano (della terra) di Naim". Nel Vecchio Testamento, questa terra è la regione dove Dio esiliò Caino dopo aver ucciso suo fratello⁴⁵⁶, e che

⁴⁵⁴ Un'ulteriore spiegazione grammaticale dell'epiteto *le naim* consisterebbe nel considerare l'uso dell'articolo definito *le* come un caso di pronome dimostrativo "colui, quello" (cfr. P. Ménard, *Syntaxe de l'ancien français*, Bordeaux, 1994⁴, p. 27: "devant un cas régime, lorsqu'il y a ellipse d'un substantif mentionné antérieurement, les formes *le, la, les* jouent le rôle d'un véritable pronom démonstratif au sens de «celui», «celle», «ceux»"): *Tristran le naim*, "Tristano, quello che non ama". In questo senso, *le naim* sarebbe uno specificativo, come complemento oggetto della frase *jo ai a nun Tristran le naim*, con *le* pronome dimostrativo utilizzato per sottolineare la differenza con l'altro Tristano, *l'Amerus*.

⁴⁵⁵ Come per esempio nel caso *la mort le roi Artu*, "la morte di re Artù".

⁴⁵⁶ Cfr. Agostino d'Ippona, *Contra Faustum Manichaeum* XII, 13: "*Et posuit Dominus Deus Cain signum, ne eum occidat omnis qui invenerit. Hoc revera multum mirabile est, quemadmodum omnes gentes quae a Romanis subiugatae sunt, in ritum Romanorum sacrorum transierint, eaque sacrilegia observanda et celebranda susceperint; gens autem Iudaea, sive sub Paganis regibus, sive sub Christianis, non amiserit signum Legis suae, quo a caeteris gentibus populisque distinguitur: et omnis imperator vel rex qui eos in regno suo invenit, cum ipso signo eos invenit, nec occidit; id est, non efficit ut non sint Iudaei, certo quodam et proprio suae observationis signo a caeterarum gentium communione discreti: nisi quicumque eorum ad Christum transierit, ut iam non inveniatur Cain, nec exeat a facie Dei, nec habitet in terra Naim, id quod dicitur interpretari Commotio. Contra quod malum, Deus rogatur in Psalmo: *Ne dederis in motum pedes meos; et: Manus peccatorum non moveant me; et: Qui tribulant me, exsultabunt, si motus fuero; et, Dominus a dextris est mihi, ne commovear; et innumerabilia talia: quod patiuntur omnes qui exeunt a facie Dei, id est, a misericordia dilectionis eius. Unde dicitur in quodam psalmo: *Ego dixi in abundantia mea: Non movebor in aeternum. Sed vide quid sequitur: Domine, in voluntate tua praestitisti decori meo virtutem; avertisti autem faciem tuam, et factus sum conturbatus. Unde intellegitur omnem animam participatione lucis Dei, non per se ipsam, esse pulchram, et decoram, et virtute pollentem. Quod et isti Manichaei si considerarent et intellegerent, non in tantam blasphemiam caderent, putando se esse naturam et substantiam Dei. Sed ideo non possunt, quia non quiescunt; sabbatum enim cordis non intellegunt: nam si quiescerent, sicut dictum est ad Cain, peccatum suum ad se converterent, id est, sibi tribuerent, non genti nescio cui tenebrarum; atque ita per gratiam Dei eidem peccato dominarentur. Nunc vero et ipsi et omnes qui diversis erroribus contumaces, resistendo veritati exeunt a facie Dei, sicut Cain, sicut Iudaei perditii, habitant in terra commotionis, id est, in perturbatione carnali, contra iucunditatem Dei, hoc est contra Eden, quod interpretatur Epulatio, ubi est plantatus paradisus.***

nell'esegesi testamentaria del XII secolo viene associata a quella *regio dissimilitudinis*⁴⁵⁷ in cui si autorelega l'uomo che si lascia travolgere dalla propria *cupiditas*, umiliando e macchiando ulteriormente la *similitudo Dei* insita nella sua natura:

Regio dissimilitudinis est praesens vita, quam quidam nimium amantes, longe dissimiles Deo facti sunt [...].⁴⁵⁸

I teologi del XII secolo alludono spesso alla *regio dissimilitudinis*⁴⁵⁹, che considerano il luogo dei vizi e della miseria, in antitesi alla *regio similitudinis*, luogo delle virtù e della beatitudine⁴⁶⁰. L'unica associazione esplicita fra "regione della dissomiglianza" e terra di Naim sembra essere, però, quella fatta da Guillaume de Saint-Thierry:

Nam ad imaginem et visionem Dei creata ubi incipere debuit Deum sapere ibi incipit desipere, egressaque a facie Domini, sicut Cain, habitat in regione dissimilitudinis, in terra Naim, id est commotionis. Extorris a virtute vitiis subigitur, alienata a pace filiorum Dei in se ipsa tumultuatur, artem naturalem in naquitiam corrumpens et astutiam malitiosa efficitur, animalitatis vel sensuum illecebris turpiter se immergens luxuriatur, efficiturque sicut equus et mulus quibus non est intellectus, prudens tantum ut faciat malum, bene autem facere nesciens. Sui nulla cura, Dei nulla memoria.

Unde et passionibus suis foede angitur, quibus misere abutitur, dum non timet nisi quae sensibus sunt molesta, non gaudet nisi cum praesto sunt quae blandiuntur, non dolet nisi cum tolluntur, per omnia bestiae vel pecundi similis, nisi quod, ut supra dictum est, in illis est natura quod vitium est in humana anima. Tamen continuo usu malitiae a nimietate languoris sui sic aliquando obstupescit, ut et ipsa quodam modo efficiatur impassibilis sive insensibilis, dum nimia intensione nequitiae quaevis durissima et aspera carni non refugit,

Iam caetera pauca de multis breviterque perstringam, ne propositum operis huius et responsionis meae nimia longitudine sermonis impediam".

⁴⁵⁷ La *regio dissimilitudinis* è una formula che Agostino deriva dalle *Enneadi* di Plotino – che, a sua volta, l'aveva presa in prestito da Platone. Nella dottrina dell'Ipponate – in cui ricopre un ruolo centrale nella concezione del *liberum arbitrium* – essa indica la distanza generata dal peccato tra creatura e Creatore, la dissomiglianza tra l'Essere eterno e l'essere temporale. Il trovarsi *in regione dissimilitudinis* significa, infatti, scoprire – tremando di amore e terrore – la drammatica distanza dall'*imago Dei* impressa originariamente nell'uomo prima del peccato originale (cfr. Agostino d'Ipbona, *Confessiones* VII, 10, 16).

⁴⁵⁸ Bernard de Clairvaux, *Sermo inter clericos*, in P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin. Appendice VII: la région de dissemblance dans la tradition néo-platonisante*, Paris, 1968, pp. 405-440, p. 408.

⁴⁵⁹ Per una rassegna della tradizione sulla *regio dissimilitudinis*, cfr. P. COURCELLE, *Les Confessions de Saint Augustin dans la tradition littéraire. Appendice V: répertoire des textes relatifs à la «région de dissemblance» de Platon à Gide*, Paris, 1963, pp. 623-640; ID., *Recherches sur les Confessions* cit..

⁴⁶⁰ Cfr. Ailred de Rievaulx, *Sermo de oneribus* 7 (in P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions* cit., p. 412): "[...] virtus itaque et virtutis praemium beatitudo, regio similitudinis est; vitium et miseria, dissimilitudinis".

ut suis, id est animae, corruptionibus deserviat, avaritiae scilicet et concupiscentiae carni vel oculorum vel ambitioni saeculi.

Sic vivit quamdiu sepulcro corporis includitur. At ubi inde avulsa fuerit, pene sicut in brutis animalibus, quibus se fecit similiem, tota cum corpore moritur. Cum enim vera eius essentialis virtus omnino in ea deperierit, de qua dicit Sapientia: *Deum time et mandata eius observa, hoc est enim omnis homo*, iustissimo tamen iudicio Dei tota mori non permittitur, quantum ad dolorem solum reservata passibilis, exclusa ab omni gaudio, alienata ab omni spe, timorem nullum habens doloris, sed ipsi dolori tota emancipata. Nempe vivens quidam et vivificum in ea remanet, quia vivit tantum ut patiat, passibilis ut puniatur vel torquatur, vivifica ut corpus iterum vivificet, ut cum eo torqueatur semper, cum quo libuisset si licuisset peccare semper.

Heu quam melius illi fuerat si sicut anima pecoris tota cum corpore moreretur, ne in aeternum puniretur! Hanc autem beatæ animæ et miseræ dissimilitudinem, sola facit amoris dissimilitudo. In altera quippe amor naturalis servat naturalis dignitatis tenorem, in altera vero degenerat in pecudalem carnis animalitatem.⁴⁶¹

Tristan le Naim, dunque, sarebbe quella parte della volontà dell'eroe in preda al turbamento (*commotio*), agitata da disordini (*in se ipsa tumultuatur*), resa schiava dalla sensualità (*animalitatis vel sensuum illecebris turpiter se immergens luxuriatur*), in cui il "valore" (*artem naturalem*) dell'eroe è trasformato in dissolutezza e malignità (*naquitiam corrumpens et astutiam malitiosa*)⁴⁶².

Tutta la *queste* tristaniana si fonda sull'opposizione interiore del cavaliere a questo processo di deteriorizzazione dell'*imago Dei* nell'uomo, che Guillaume chiama *catabathmos*: la discesa dell'anima verso il basso, lì dove l'uomo è capace solo del male perché non sa come fare il bene (*prudens tantum ut faciat malum, bene autem facere nesciens*). *Tristan le Naim* è questa volontà "più bassa", che può essere vinta esclusivamente dall'uomo che "guarda se stesso" come in uno specchio: l'uomo deve conoscere se stesso, riconoscendo la propria miseria e la propria distanza dal divino⁴⁶³.

Thomas, infatti, sembra suggerire esattamente che è partendo dalla propria miseria che l'uomo può intraprendere il percorso di redenzione; che può ricordare la sua natura di "amante amareggiato", perché separato dall'unico, vero *bonum*. È, infatti, lo stesso *Tristan le Naim* a "scuotere" *Tristan l'Amerus* da quella insensibilità e quella indifferenza conseguenti alla perdurante pena e al persistente languore della sua

⁴⁶¹ Guillaume de Saint-Thierry, *De natura corporis et animae* CXVIII-CXX (ed. cit., pp. 211-213).

Il monaco cistercense associa esplicitamente la terra di Naim e la *regio dissimilitudinis* anche in *Expositio super cantica canticorum*, LXIV-LXVI (ed. cit., pp. 162-168).

⁴⁶² Queste parole di Guillaume de Saint-Thierry, probabilmente, permettono di comprendere ancora meglio l'avvertimento thomasiano contro *tuiz engins d'amur*. *L'ars naturales*, infatti, altro non è che la *naturalis sapientia*, l'*indoles*, l'*ingenium*; ossia l'insieme delle qualità innate di un individuo (cfr. C. Vallini, *Genius/ingenium: derive semantiche*, in *Ingenium propria hominis natura*, Napoli, 2002, pp. 3-26). Esse, una volta corrotte, si trasformano in inganni e malignità.

⁴⁶³ Cfr. Agostino d'Ippona, *Confessiones* VII, 10, 16: "Et inde admonitus redire ad memet ipsum intravi in intima mea [...]"; Guillaume de Saint-Thierry, *Expositio super cantica canticorum* LXIV-LXVI (ed. cit., pp. 162-168).

condizione (*tamen continuo usu malitiae a nimietate languoris sui sic aliquando obstupescit, ut et ipsa quodam modo efficiatur impassibilis sive insensibilis*). Ricordandogli, così, l'essenza affettiva della sua dignità e del suo valore:

Jo sai que, si Tristran fuissét,
la dolur qu' ai sentissét.
Car Tristran si ad amé tant
qu' il set ben quel mal unt amant.
Si Tristran oït ma dolur,
il m' aidast a icest amur.
Itel peine ne itele pesance
ne metreit pas en purlungance.
Qui que vus seiét, baus amis,
unques ne amastes, ço m' est avis.
Se seüsez que fud amisté,
de ma dolur eüsez pité.
Que unc ne sot que fud amur,
ne put saver que est dolur.
E vus, amis, que ren n' amez,
ma dolur sentir ne poëz.
Si ma dolur pussét sentir,
dunc vuldrîez od mei venir.
A Deu seiez! Jo m' en irrai
Quere Tristran, quel troverai.
N' avrai confort se n' est par lui.
Unques si esguaré ne fui.
E! Deus! Pur quei ne pus murir,
quant perdu ai que plus desir?
Meuz vousise la meie mort,
car jo n' avrai nul confrot,
ne hait, ne joie en mun curage
quant perdu l' ai a tel tolage,
la ren el mund que plus aim.»
Eissi se plaint Tristran le Naim.
Aler se volt od le congé.
L' altre Tristran en ad pité,
e dit lui: «Bels sire, ore esteez!
E par grant reisun mustré l' avez,
que jo dei aler ove vus,
quant jo sui Tristran l' Amerus.
E jo volenteres i irrai!
Suffrez, mes armes manderai.»⁴⁶⁴

⁴⁶⁴ Thomas d' Angleterre, op. cit., vv. 2405-2442.

L'amore è la sostanza dell'uomo come creatura fatta ad immagine del suo Creatore. L'intensità del desiderio, indipendentemente che sia *cupiditas* o *caritas*⁴⁶⁵, è la misura della volontà dell'anima di riunirsi al proprio unico bene di cui è stata privata (vv. 2432-2433). Il sentire consapevole dell'anima, infatti, è il presupposto perché l'uomo di distingua dagli animali. Una sensibilità che, quindi, deve essere il primo passo della ragione; che sola può indicare alla volontà la direzione dell'amore (vv. 2438-2441)⁴⁶⁶.

Quello di Thomas non è un dualismo *cors/cuer*; pur nella frattura insanibile della sua volontà, l'uomo Tristano ha un'identità unica: se vuole ritrovare la propria felicità, *Tristran le Naim* ha bisogno della libertà (della volontà) di *Tristran l'Amerus* (*requer vostre franchise e pri*, v. 2392)⁴⁶⁷. Costui, a sua volta, lo aiuterà come può (... *a mun poeir / vus aiderai, amis, pur veir*, vv. 2397-2398): nell'uomo caduto nella *regio dissimilitudinis*, la libertà della volontà non equivale, infatti, alla possibilità di questa stessa volontà.

Solo alleate, le due "componenti" di Tristano, dunque, possono affrontare quell'orgoglio, quella superbia che è propria di ogni uomo; e che è la causa stessa del peccato originale. L'esito dello scontro è la (inevitabile) morte di *Tristran le Naim* e il fatale ferimento di *Tristran l'Amerus*⁴⁶⁸. Una volta privata di quegli appetiti naturali che sono la sensibilità, la volontà razionale è, dunque, libera di rivolgersi verso la sua origine divina, predisponendosi ad accettare quella grazia che è, per lei, l'unica fonte di salute e salvezza:

Senz aïe m'estut murir,
car nuls hume ne me put garir,
fors sulement reïne Ysolt,
e le puet fere, sil volt,
la mecine ad e le poeir,
e se le seüst, le vuleir.
[...]
Dites li saluz de ma part,
que nule en moi senz li n'a part.
De cuer tanz saluz li emvei
que nule ne remaint od moi.
Mis cuers de salu la salue,
senz li ne m'ert santé rendu;

⁴⁶⁵ Cfr. *supra*.

⁴⁶⁶ Cfr. C. Di Martino, *Il ruolo della intentio* cit.; A. Colli, *Distentio, intentio, extentio* cit..

⁴⁶⁷ Questa accezione del sostantivo a. fr. *franchise* come "libera volontà" si trova, molto significativamente, nel *Roman de Philosophie* di Simund de Freine (v. 1580), *translatio* anglonormanna della fine del XII secolo della *Consolatio philosophiae* di Boezio (cfr. J. E. Matzke, *Les œuvres de Simund de Freine*, Paris, 1909).

⁴⁶⁸ Cfr. Agostino d'Ipbona, *Epistulae* VII, 2, 3: "[...] illa imaginatio, mi Nebridi, quam plaga inflicta per sensus, quibus non, ut tu scribis, commemoratio quaedam fit ut talia formentur in anima, sed ipsa huius falsitatis illatio, sive, ut expressius dicatur, impressio".

emvei li tute ma salu.
Cumfort ne m'ert ja mais rendu,
salu de vie ne santé,
se par li ne sunt aporté.
S'ele ma salu ne m'aporte
e par buche ne me conforte,
ma santé od li dunc remaine,
e jo murray od ma grant peine.⁴⁶⁹

Isotta – che, per prima, ha rimesso la propria volontà in quella del suo *seigneur*⁴⁷⁰ – è, infatti, strumento di questa grazia divina che, sola, può salvare.

La grazia, però, agisce in modo imperscrutabile; e promette solo nell'aldilà quella *beatitudo* eterna, che consiste esattamente nella sottrazione alla mutabilità e alla temporalità della vita terrena. Isotta, dunque, non arriverà in tempo; e Tristano morirà, “acconsentendo” a quella che pensa sia la volontà dell'*amie*:

Dunc dit: «Deus salt Ysolt e mei!
Quant a moi ne volez venir,
pur vostre amur m'estuet murrir.
Jo ne puis plus tenir ma vie.
Pur vus muer, Ysolt, bele amie.
N'avez pité de ma langur,
mais de ma mort avrez dour.
Ço m'est, amie, grant confort
que pité avrez de ma mort.»⁴⁷¹

Dal canto suo, Isotta, confermando il proprio “stato di grazia”, accetta l'inevitabilità della propria *aventure*: perso l'oggetto materiale del proprio desiderio – quel corpo di Tristano trovato privo di vita –, volge quel fatale legame di necessità rappresentato dal potere del filtro, nella *pietas* di una *fin'amie*.

Consiste esattamente in questa capacità di morte volontaria di Isotta, allora, il ricongiungimento di *voleir* e *poeir*, separati nell'uomo a causa del peccato originale, e ricongiunti miracolosamente sotto l'egidia della grazia:

[...] à la reine est donné de le [il legame d'amore con Tristano] renouer à tout jamais, d'enlacer Tristan dans la mort, *cors a cors, buche a buche* [v. 3271], et d'accomplir enfin

⁴⁶⁹ Thomas d'Angleterre, op. cit., vv. 2559-2564, 2621-2634.

⁴⁷⁰ Cfr. *supra*.

Anche nel monologo di Isotta durante la tempesta che le impedisce di approdare in *Petite Bretagne*, ripetute espressioni come “se Dio lo vuole, ben lo voglio anch'io” (*quant Deu la volt, jol vul bien*, v. 3062), testimoniano come la regina abbia rimesso la propria volontà interamente a quella divina (cfr. Thomas d'Angleterre, op. cit., vv. 3041-3121).

⁴⁷¹ Thomas d'Angleterre, op. cit., vv. 3186-3194.

son *voleir*: le désir conscient mais aussi le miraculeux pouvoir de s'unir pour toujours à son amant”⁴⁷².

Tale “desiderio cosciente” e tale “miracoloso potere di riunirsi per sempre al proprio amante”, sembrano corrispondere esattamente al compito del libero arbitrio riconosciuto da tutti i teologi del XII secolo: il ricongiungimento alla pace (*comfort*) del Sommo Bene e del Sommo Amore.

Tristano, dal canto suo, morendo solo e nella convinzione che Isotta lo abbia definitivamente dimenticato, paga il proprio, precedente e persistente peccato: la superbia di una volontà che si affida all'ingannevolezza della conoscenza sensibile – in ultima istanza rappresentata dal cascare nell'inganno di Isotta dalle Bianche Mani –; e testimoniata dall'ineliminabile incapacità di prestare fede all'amore dell'amata.

2.2. *Il Roman de Tristan di Béroul.*

La versione di Béroul offre la situazione topica dei *romans* cortese-cavallereschi: da una parte gli amanti, uniti da un amore idealizzato, che ne esalta le qualità e il valore; dall'altra, la società con le sue leggi, le sue regole, i suoi obblighi, le sue ipocrisie.

Il lungo frammento che ne è stato tradito⁴⁷³ si apre con una delle scene più famose della leggenda – il *rendez-vous* notturno fra gli amanti, spiato da Marc nascosto sopra un albero – e si chiude con un altro incontro, anch'esso spiato, che prelude all'uccisione di uno dei baroni felloni – Godoïne – da parte di Tristano. Centrale fra queste due situazioni, a costituire una vera e propria cesura, si pone quello che può essere considerato l'episodio più decisivo del *recit* bérouliano: l'esaurirsi del potere del filtro, che segna il reintegro di Isotta alla corte di Marc, dopo un lungo periodo di clandestinità degli amanti nella foresta del Morois.

Questo episodio provoca un evidente cambio di stile e di ritmo⁴⁷⁴, che ha fatto per lungo tempo sospettare la presenza di due narratori dietro questa versione della

⁴⁷² E. Baumgartner, *Introduction* cit., p. 36.

⁴⁷³ Il *roman* firmato dall'enigmatico Béroul (che si nomina due volte all'interno del testo, vv. 1268 e 1790) è conservato in un solo codice, il ms 2171 della BNF di Parigi, databile intorno alla fine del XIII secolo. Si tratta di un frammento mutilo all'inizio e alla fine, costituito da 4.453 ottosillabi, scritti in un dialetto normanno del terzo quarto del XII secolo, che offre la narrazione di quella che è stata riconosciuta come la parte centrale della leggenda tristaniana.

⁴⁷⁴ La prima parte, infatti, si presenta prossima al tradizionale modello dei giullareschi *contes merveilleux*, caratterizzati da una successione continua di scene giustapposte, scandite essenzialmente dal dialogo fra i personaggi. La seconda parte, al contrario, si articola nel vero e proprio *recit* del *roman* cortese-cavalleresco del XII secolo, in cui gli i diversi episodi si concatenano in modo più coerente ed omogeneo entro un quadro complessivo più dettagliato e delineato. Lo stile compositivo utilizzato da

leggenda. In realtà, tale mutamento svolge un ruolo funzionale alla narrazione di Béroul: trasformando la natura della relazione fra Tristano e Isotta, infatti, rende possibile una vera e propria “cortesizzazione” della leggenda⁴⁷⁵.

Questo poema, quindi, lungi dal proporre quell’immagine primitiva e selvaggia del *conte* che ne farebbe la “versione comune”, sembra al contrario offrire un’efficace e concreta rappresentazione “storica” dell’ideale dell’amor cortese. Il quale, da un lato è sforzo e tensione costanti, volti a nobilitare ed esorcizzare gli aspetti più violenti della passione affettiva; dall’altro è scontro con quei valori sociali e morali del feudalesimo tradizionale – storicamente ben determinati, e reputati superati –, a cui vorrebbe prospettare una valida alternativa, senza però provocare una drastica rottura⁴⁷⁶.

La struttura drammatica della narrazione, così, si presenta organizzata su una rigida bipartizione dei personaggi, in cui si articola la dialettica di ogni episodio: da una parte si hanno gli amanti e i loro aiutanti e/o simpatizzanti; dall’altra i tre baroni felloni e i loro eventuali alleati (come il nano Frocin). Al centro, perno su cui ruota l’esito delle alterne vicende, il re Marc: vero e proprio ago della bilancia, perché perennemente dilaniato fra la responsabilità e il dovere della propria autorità sociale, e il genuino e autentico affetto vissuto nei confronti della moglie e del nipote.

2.2.1. Il filtro d’amore secondo Béroul.

La versione di Béroul si fonda su un *vin herbé* che, apparentemente, si mostra come elemento contraddittorio: un potere assoluto ma dalla durata limitata nel tempo.

Sebbene il frammento tradito non contenga la “scena madre” dell’innamoramento, questa è rievocata a più riprese nelle riflessioni degli amanti, nei loro dialoghi con l’eremita Ogrin e nel corso di un intervento autoriale che ne rivela l’origine, gli effetti e la durata:

Seignors, du vin de qoi il burent
avez oï, por qoi il furent
en si grant paine lonctens mis;
mais ne savez, ce m’est avis,
a combien fu determinez
li lovendrins, li vin herbez:
la mere d’Yseut, qui le bolli,

Béroul viene solitamente indicato come *partage*; e, significativamente, si trova agli antipodi con quella *conjointure* che Chrétien de Troyes utilizza per la narrazione dei propri *romans* anti-tristaniani (cfr. D. Poirion, *Notice*, in Ch. MARCHELLO-NIZIA, *Tristan et Yseut* cit., pp. 1127-1152, pp. 1128-1130).

⁴⁷⁵ La scelta narrativa di Béroul, dunque, si dimostrerebbe opposta a quella di Thomas.

⁴⁷⁶ Questo “aspetto storico” della narrazione bérouliana si evince innanzitutto dalle indicazioni giuridiche, in merito alla precisione del lessico e del vocabolario concernente procedure come quelle del *flagrant delit* e dell’*escondit*. Una tale precisione, però, si risolve in quella rigidità di formule e giuramenti, che Isotta sarà abile a sfruttare a proprio vantaggio nell’episodio del *serment ambigu*.

a trois anz d'amistié le fist.
Por Marc le fist et por sa fille:
autre en pruva, qui s'en essille.⁴⁷⁷

Questo *lovendrins*, secondo quanto affermato dal poeta e dagli amanti, provoca in chi lo beve un reciproco desiderio carnale, talmente violento e incontrollabile da non lasciare altra scelta che il suo soddisfacimento o la morte.

Sono gli stessi Tristano e Isotta a dichiarare esplicitamente la catastrofica fatalità di questo potere, a cui la loro volontà non può in alcun modo opporsi. L'involontaria sventura che esso rappresenta, infatti, è molto significativamente definita da Isotta con il termine *pechiez*, ad indicare come l'unica, vera responsabilità consista nel semplice fatto di averlo bevuto:

Sire, por Deu omnipotent,
il ne m'aime pas, ne je lui,
fors par un herbé dont je bui
et il en but: ce fu pechiez.⁴⁷⁸

Fino all'esaurimento del suo potere, dunque, il filtro sarà dichiarato l'esclusiva causa di una passione e di un amore che non presentano alcuna delle caratteristiche proprie della *fin'amors* trobadorica. Esso si contraddistingue, infatti, come pura ebbrezza sensuale che annichilisce qualunque dolore e/o sofferenza fisica. Tale ebbrezza, però, non è *joie d'amour*, ma piuttosto vera e propria insensibilità⁴⁷⁹:

Ainz qu'il venist, fu en tal paine,
fu ainz maiss gent tant eüst paine?
Mais l'un por l'autre ne le sent,
bien orent lor aisement.
Ainz, puis le tens que el bois furent
dues genz itant de tel ne burent;
ne, si conme l'estoire dit,
la ou Berox le vit escrit,
nule gent tant ne s'entrainerent
ne si griment nu conpererent.⁴⁸⁰

Con il progressivo affievolirsi dell'effetto del *vin herbé*, un tale stato di turbamento, però, va lasciando spazio ad una progressiva inquietudine e ad un timore crescente:

⁴⁷⁷ Bérout, *Roman de Tristan*, in Ch. MARCHELLO-NIZIA, *Tristan et Yseut* cit., vv. 2133-2142.

⁴⁷⁸ Bérout, op. cit., vv. 1412-1415.

⁴⁷⁹ Simile a quella descritta da Guillaume de Saint-Thierry, che agisce nell'uomo precipitato dalla propria *cupiditas* nella *regio dissimilitudinis* (cfr. *supra*).

⁴⁸⁰ Bérout, op. cit., vv. 1783-1792.

Chascuns d'eus soffre paine elgal,
qar l'un por l'autre ne sent mal:
grant poor a Yseut la gente
Tristran por lié ne se repente;
et a Tristran repoise fort
que Yseut a por lui descort,
qu'el repente de la folie.⁴⁸¹

Com'è evidente, Tristano e Isotta conservano loro la capacità di giudizio morale, nonostante il filtro. Essi, infatti, si dimostrano perfettamente coscienti della *folie* che è la loro relazione carnale. Questa stessa *folie*, dunque, non consiste nella sospensione dell'arbitrio della ragione, quanto piuttosto nell'impossibilità di controllare gli appetiti sessuali⁴⁸². Fintanto che il *lovendrins* eserciterà il suo potere, però, l'unico loro vero timore sarà quello di perdere il piacere sensuale, "frutto proibito" della loro relazione.

Quando, improvvisamente, gli amanti si svegliano dall'incantesimo di cui erano vittime, in loro subentra un subitaneo sgomento per aver rinunciato alla vita di corte, al loro ruolo sociale e ai conseguenti privilegi che ne derivavano:

L'endemain de la saint Jehan
aconpli furent li troi an
que cil vin fu determinez.
Tristran fu de son lit levez,
Iseut remest en sa fullie.
Tristran, sachiez, une doitie
a un cerf traist, qu'il out visé,
par les flans l'a outrebersé.
Fuit s'en li cerf, Tristran l'aquet,
que soirs fu plains tant le porsuet.
La ou il cort après la beste,
l'ore revient, et il s'areste,
qu'il ot beü le lovendant.
A lui seus senpres se repent:
«Ha! Dex, fait il, tant ai travail!
Trois anz a hui, que riens n'i fal,
onques ne me failli pus paine
ne a foirié n'en sorsemaine.
Oublié ai chevalerie,
a seure cort et baronie.
Ge sui essillié du païs,
tot m'es falli et vair et gris,

⁴⁸¹ Bérout, op. cit., vv. 1649-1655.

⁴⁸² Questo aspetto, dunque, sembrerebbe suggerire come per Bérout l'inalterabilità del libero arbitrio risieda nella ragione; e come il dramma della condizione umana consista in quella disgiunzione fra *velle* e *posse* che rende impossibile alla volontà il controllo degli appetiti naturali.

ne sui a cort a chevaliers.
Dex! Tant m'amast mes oncles chiers,
se tant ne fuse a lui mesfez!
Ha! Dex, tant foiblement me vet!
Or deüse estre a cort a roi,
et cent danzeaus avoques moi,
qui servisent por armes prendre
et a moi lor servise rendre.
Aler deüse en autre terre
soudoier et soudees querre.
Et poise moi de la roïne,
qui je doins loge por cortine.
En bois est, et si peüst estre
en beles chanbres, o son estre,
portendues de dras de soie.
Por moi a prise male voie.
A Deu, qui est sire du mont,
cri ge merci, que il me donst
itel corage que je lais
a mon oncle sa feme en pais.
A Deu vo je que jel feroie
mot volentiers, se je pooie,
si que Yseut fust acordee
o le roi Marc, qui'st esposee,
Las! si qel virent maint riche ome,
au fuer qu'en dit la loi de Rome».
Tristran s'apuie sor son arc;
sovent regrete le roi Marc,
son oncle, aui a fait tel tort,
sa feme mise a tel descort.
Tristran au soir se dementot.
Oiez d'Iseut con li estoit!
Sovent disoit: «Lasse, dolente,
porquoi eüstes cos jovente?
En bois estes com autre serve,
petit trovez qui ci vus serve.
Je sui roïne, mais le non
en ai perdu par la poison
que nos beümes en la mer.
Ce fist Brengain, qu'i dut garder:
lasse! Si male garde en fist!
El n'en pout mais, quar trop mesprist.
Les damoiseles des anors,
les filles as frans vavasors
deüse ensemble o moi tenir
en mes chanbres, por moi servir,
et les deüse marier

et as seignors por bien doner.
Amis Tristan, en grant error
nos mist qui le boivre d'amor
nos aporta ensamble a boivre,
mex ne nos pout il pas deçoivre». ⁴⁸³

Il primo aspetto che Bérout sembra voler evidenziare è quel separarsi dei corpi di Tristano e Isotta (vv. 2150-2151) che, di fatto, coincide con il cessare il potere del *boivre*. L'eroe rimpiange la vita di corte, la sua sleale condotta nei confronti di uno zio affettuoso, la sua responsabilità nei confronti di Isotta, che ha portato "sulla cattiva strada", costringendola a vivere selvaggiamente nel bosco. Per questo motivo, egli pensa immediatamente a porre rimedio ai suoi errori, restituendo l'*amie* al legittimo consorte e alla sua vita di regina.

Anche Isotta rimpiange la vita di corte e la sua condizione regale. Tuttavia, il suo stato d'animo si presenta diverso rispetto a quello di Tristano. In lei, infatti, non vi è alcuna traccia di responsabilità: quanto accaduto è colpa esclusiva del filtro e di colei che avrebbe dovuto custodirlo, Brangien.

È certamente significativo, a questo punto della storia, che Tristano chieda a Dio di dargli la volontà (*corage*) di restituire Isotta a Marc. Questa preghiera, infatti, evidenzia due importanti aspetti: mentre dimostra che l'attaccamento sentimentale dell'eroe all'*amie* permane nonostante egli non sia più sotto l'influsso del *boivre*, allo stesso tempo evidenzia il desiderio di rimettersi alla volontà divina, unica garanzia di attuazione di quella umana (... *jel feroie / mot volentiers, se je pooie*, vv. 2189-2190). L'eroe, così, dichiarando ad Isotta la sua assoluta fedeltà, immagina la possibilità di una relazione sentimentale più onorevole, in sintonia con i canoni della vita di corte:

Roïne franche, ou que je soie,
vostre toz jorz me clameroie.
Ne vosise la departie,
s'estre peüst le conpaigie,
ne fust, bele, la grant soufraitie
que vos soufrez et avez faite
tanz dis, por moi, par desertine.
Por moi perdez non de roïne.
Estre peüses a anor
en tes chanbres, o ton seignor,
ne fust, dame, li vins herbez
qui an la mer nos fu donnez. ⁴⁸⁴

⁴⁸³ Bérout, op. cit., vv. 2147-2220.

⁴⁸⁴ Bérout, op. cit., vv. 2249-2260.

Una volta riconosciuta la responsabilità della *folie/pechiez* nel potere del filtro, dunque, Tristano e Isotta si preoccupano di manifestare il loro sincero pentimento a Marc, affinché costui li perdoni, riprendendo presso di sé la moglie e, qualora lo volesse, accettando ancora i servigi del nipote.

Gli amanti, dunque, non rinnegano affatto il loro amore in quanto tale, ma solo ed esclusivamente la sua ossessiva componente fisica causata dal *lovendrins*, che fino a quel momento ne ha caratterizzato la natura peccaminosa e disonorevole.

Tutta la scena del pentimento di Tristano e Isotta, allora, si presenta volutamente giocata sul duplice piano del recupero dell'onorabilità cortese e del sincero pentimento religioso. Pertanto, l'idea di rivolgersi ad Ogrin non risulta finalizzata esclusivamente all'intercessione presso Marc, ma anche a quella presso Dio. Isotta, infatti, riconosce come l'eremita possa dar loro *consel honorable* affinché sia ancora possibile una *joie pardurable*⁴⁸⁵:

Beaus amis douz, se ja corage
vos ert venuz de repentir,
or ne peüst mex avenir.
Sire, corons a lui ariere.
De ce sui tote fianciere:
consel nos doroit honorable,
par qoi a joie pardurable
porron ancore bien venir.⁴⁸⁶

Di fronte alle chiare spiegazioni di Tristano (vv. 2300-2318), che non solo evidenziano la buona fede degli amanti, ma anche la loro volontà di sottomettersi al giudizio dell'autorità (regale e spirituale), e al sincero pentimento di Isotta (vv. 2323-2330), che precisa come nascosta sotto la *cupiditas* indotta dal filtro si nascondesse la *bone amor*, l'eremità – nella sua funzione di strumento della grazia divina⁴⁸⁷ –, facendo propria la buona fede degli amanti, decide di aiutarli a redimere – in chiave laica e cortese – la loro relazione. In modo piuttosto eclatante per un monaco, allora, egli arriva

⁴⁸⁵ Sia il *consel honorable* che la *joie perdurable* costituiscono un chiaro rimando alla teologia, in considerazione del fatto che sono riferiti da Isotta ad un uomo di Dio come l'eremita Ogrin. L'aggettivo a. fr. *honorable*, d'altronde, può presentare l'accezione teologica di "venerabile" (cfr. F. Godefroy, *Dictionnaire* cit., t. IX, p. 765); laddove il *consel* va inteso come "deliberazione, giudizio", proprio dell'autorità spirituale dell'eremita. La *joie perdurable*, invece, è l'evidente contrario degli "effimeri piaceri" della *cupiditas*.

⁴⁸⁶ Bérout, op. cit., vv. 2270-2277.

⁴⁸⁷ Cfr. Bérout, op. cit., vv. 2333-2334:

Ha! Dex, beaus rois omnipotent,
graces, par mon buen cuer, vos rent

ad affermare che, purché animati da “buona volontà” (*par bel*)⁴⁸⁸, è lecito anche mentire pur di porre rimedio ad un male e a un disonore ingiusti:

Tristran, roïne, or escoutez
un petitet, si m’entendez.
Por honte oster et mal covrir
doit on un poi par bel mentir.⁴⁸⁹

Isotta, così, non tarda a seguire il suggerimento dell’eremita. Subito dopo la topica *saisine* cortese sancita dallo scambio dei doni (l’anello e Husdent), infatti, la regina chiede a Tristano di non lasciare la Cornovaglia, ma di restarvi nascosto per vigilare sulle effettive intenzioni dei baroni e dello stesso Marc:

Yseut parla, qui n’ert pas fole:
«Amis, entent a ma parole.
- Or me fai donc bien a entendre.
- Tu me conduiz, si me veuz rendre
au roi, par le conseil d’Ogrin,
l’ermite, qui ai bone fin.
Por Deu vos pri, beaus douz amis,
que ne partez de cest païs
tant qos saciez comment li rois
sera vers moi, iriez ou lois
gel prié, qui sui ta cherie drue,
quant li rois m’avra retenue,
que chiés Orri le forestier
t’alles la nuit herbergier.
Por moi sejourner ne t’ennuit!
Nos i geümes mainte nuit,
en nostre lit que nos fist faire...
li trois qui nos quierent moleste
mal troveront en la parfin:
li cors giront el bois, sovin,
beau chiers amis, et g’en ai dote:
enfer ovre, qui les trangle!
Ges dot, quar il sont molt felon.
El buen celier, soz le boron,
seras entrez, li miens amis.
Manderai toi par Perinis
les novelas de la roi cort.
Li miens amis, que Dex t’enort!
Ne t’ennuit pas la herbergier!

⁴⁸⁸ Il sostantivo a. fr. *bel*, infatti, possiede anche l’accezione di “buona volontà” (cfr. F. Godefroy, *Dictionnaire* cit., t. I, p. 615).

⁴⁸⁹ Bérout, op. cit., vv. 2351-2354.

Sovent verrez mon mesagier:
menderai toi de ci mon estre
par mon vaslet et a ton mestre;
- Non fera il, ma chiere amie.
Qui vos reprovera folie
gart soi de moi con d'anemi!
- Sire, dist Yseut, grant merci!
Or sui je mot boneüree:
a grant fin m'avez asenee». ⁴⁹⁰

In questo discorso di Isotta si concentra, così, tutta la sostanza della nuova fase dell'amore con Tristano, che viene narrata nella seconda parte del frammento.

La messa in discussione del legame amoroso sancita dalla fine del potere del filtro si offre, dunque, come un passaggio fondamentale nell'economia del *roman bérouliano*; e si dimostra intesa a trasformare quella che nella prima parte era stata una passione amorosa cieca e incontrollabile, in vera e propria *fin'amors*, centrata non solo sull'elezione volontaria fra gli amanti, ma anche sulla loro capacità di fronteggiare – uniti e complici – tutte le insidie loro tramate dai vili baroni.

Costoro, dal canto loro, non avranno mai il coraggio di affrontare *vis à vis* l'eroe, cercando, piuttosto, di far leva sulle insicurezze di Marc ⁴⁹¹. La difesa dell'onore degli amanti, infatti, più che alle armi del cavaliere – cui, però, rimane la competenza di attuare la letale vendetta nei confronti dei felloni – sarà affidata all'intelligenza e alla *ruse* di Isotta, maestra nell'arte delle parole.

2.2.2. *L'ambiguità della parola e l'ambiguità della realtà.*

Una delle principali caratteristiche del *récit bérouliano* è l'importanza assegnata alla performatività della parola, sia che si tratti dei commenti del narratore, che dei discorsi pronunciati dai personaggi.

⁴⁹⁰ Bérout, op. cit., vv. 2805-2842.

⁴⁹¹ Esempio è, in questo senso, quanto si verifica nel momento in cui Tristano restituisce Isotta al re. L'eroe, infatti, rinnova la propria offerta di dimostrare la sua e la di lei innocenza mediante un combattimento giudiziario – cui, per viltà, nessuno risponde –, rimettendosi alla volontà dello zio in merito alla sua permanenza in Cornovaglia (vv. 2851-2868). Sebbene Marc sia propenso a riprenderlo a corte, i tre felloni, irritati dalla sincera e autentica riconciliazione cui assistono, suggeriscono al re di allontanare Tristano per un anno o due, così da mettere alla prova la sua fedeltà e quella di Isotta. Proposta che Marc finisce per accettare (vv. 2893-2908).

Gli interventi autoriali sono piuttosto frequenti, e sottolineano l'eminente oralità della narrazione del poeta normanno. Essi rivestono numerose funzioni: richiamare l'attenzione del pubblico; "cucire" fra loro episodi che dovevano godere di una propria autonomia, fornendo la continuità e la progressione temporale alla narrazione; manifestare il *sens* attribuito dal narratore alla *matire*⁴⁹².

Il testo di Béroul è ricco anche di discorsi pronunciati dai personaggi, organizzati sia sotto forma di dialoghi che di monologhi. Il primo esito di tale ricchezza discorsiva è una drammatizzazione costante della narrazione, esito della moltiplicazione dei punti di vista interni, che in certi casi porta a sacrificare il vero e proprio racconto nelle sue componenti descrittive⁴⁹³.

La caratteristica saliente di questa parola narrata nel *roman* bérouliano è la sua natura ambigua e ingannatrice, realizzata attraverso un gioco continuo sul margine fluttuante del rapporto fra significato e significante del linguaggio umano. Che, spesso, si rivela inadatto a rappresentare fedelmente la realtà.

Ne risulta una continua messa in discussione sia dell'evidenza delle cose, che dell'effettiva capacità umana di conoscere e comprendere il mondo, di descriverlo e comunicarlo⁴⁹⁴.

Come si è accennato, l'indiscussa maestra nell'arte dell'ambiguità discorsiva all'interno dell'universo tristaniano di Béroul, è Isotta. Il poeta normanno, infatti, le assegna un ruolo determinante, presentandola non solo come la donna più bella, ma anche come la più intelligente, astuta e piena d'iniziativa. Al punto che, in più di una circostanza, sembra sorpassare in valore lo stesso Tristano.

A partire dalla prima scena con cui si apre il frammento del *roman* – quella dell'incontro spiato sotto l'albero –, Isotta dimostra tutta la propria dimistichezza nell'uso del linguaggio ingannevole:

Li rois pense que par folie,
Sire Tristan, vos aie amé;
mais Dex plevis ma loiauté,
qui sor mon cors mete flaele,
s'onques fors cil qui m'ot pucele
out m'amistié encor nul jor!
Se li felon de cest'enor,
por qui jadis vos combatistes

⁴⁹² Cfr. E. Baumgartner, *Tristan et Iseut. De la légende aux récits en vers*, Paris, 1987, pp. 43-44.

⁴⁹³ Anche questo aspetto sottolineerebbe la natura prettamente orale del *récit* bérouliano (cfr. E. Baumgartner, *Tristan et Iseut. De la légende* cit., p. 44).

⁴⁹⁴ Questa abilità di sfruttare l'ambigua polisemia del linguaggio umano, dunque, testimonia in Béroul una notevole abilità retorica (anche se di tipo diverso rispetto a quella che si può osservare in Thomas). Inoltre sembra suggerire come egli potesse essere a conoscenza di certi importanti e "vivaci" dibattiti logico-filosofici caratteristici del XII secolo (cfr. E. Baumgartner, *Tristan et Iseut. De la légende* cit., p. 45).

O le Morhout, quant l'oceïstes,
 li font acroire (ce me semble)
 Que nos amors jostent ensemble,
 Sire, vos n'en avez talent;
 ne je, par Deu omnipotent,
 n'ai corage de drüerie
 qui tort a nule vilanie.
 Mex voudroie que je fuse arse,
 aval le vent la poudre esparsse,
 jor que je vive que amor
 aie o home qu'o mon seignor.⁴⁹⁵

L'abilità dialettica della regina consiste soprattutto nel riuscire a combinare all'interno dei suoi discorsi degli elementi che rivelano la verità nascondendola agli occhi di chi la ignora in tutti i suoi aspetti. Per far ciò, essa sfrutta la sua posizione privilegiata di oggetto dell'attenzione di coloro che vuole ingannare: chi, meglio di lei (e di Tristano) conosce i fatti della sua storia d'amore? Il gioco dell'ambiguità, d'altronde, richiede sempre la presenza di un complice – che nella maggior parte dei casi è l'*ami* – che comprenda i doppi sensi delle sue parole e le regga il gioco.

In tal senso, i vv. 20-25 sono davvero esemplari. Isotta, infatti, sfrutta le convinzioni di Marc, rovesciandone il valore: quella che è una verità – che lei ha amato Tristano *par folie* – la spaccia come un pensiero del marito; quella che è una di lui convinzione – il fatto che sia stato lui il primo uomo di Isotta – la trasforma in verità. Il tutto non facendo altro che dire le cose per quello che sono⁴⁹⁶.

Il capolavoro assoluto dell'abilità dissimulativa della regina è, senza dubbio, il *serment ambigu* fatto al Mal Pas, in occasione dell'*escondit*⁴⁹⁷. Cogliendo l'occasione offertale da un ulteriore intrigo ordito da parte dei baroni⁴⁹⁸, infatti, Isotta organizza uno strategemma capace non solo di discreditarli una volta per tutte agli occhi di Marc, ma anche di ridicolizzarli al cospetto del popolo di Cornovaglia, di re Artù e dei suoi più valenti cavalieri.

L'importanza di questa scena – che segna l'inizio della vendetta degli amanti nei confronti dei felloni e, in un certo senso, conclude il processo di “cortesizzazione” della relazione fra Tristano e Isotta – è sottolineata dalla solennità e dall'ufficialità del cerimoniale. Artù è coinvolto come autorità e giudice supremo: egli è il garante della procedura e della validità del giuramento di Isotta; di cui, infatti, decide le parole che

⁴⁹⁵ Bérout, op. cit., vv. 20-38.

⁴⁹⁶ Questo aspetto dell'arte mistificatoria di Isotta è assolutamente rilevante perché si collega alla *intentio significandi* già rilevata (cfr. *supra*) e particolarmente cara ad Abelardo. La qual cosa sarebbe un'ulteriore conferma dell'ascendente abelardiano esercitato sul *sens* attribuito da Bérout alla *matire* tristaniana.

⁴⁹⁷ Cfr. Bérout, op. cit., vv. 3563-4266.

⁴⁹⁸ Cfr. Bérout, op. cit., vv. 3041-3054.

dovranno essere pronunciate. Egli, infine, rimprovera a Marc di lasciarsi influenzare troppo da coloro che accusano la regina. Artù, dunque, appare non solo come re ideale, ma anche come supremo modello di *courtoisie*: e gli si mette al servizio di Isotta e la considera innocente ancora prima che costei abbia pronunciato il suo *serment*.

Il fatto che sia Artù a decidere le parole che la regina deve pronunciare⁴⁹⁹, non impedisce a quest'ultima di formulare un giuramento che si rivela falso e vero allo stesso tempo: è una menzogna in quanto tutti coloro che lo ascoltano sono ingannati e credono all'innocenza di Isotta (e Tristano); è ambiguo perché le parole utilizzate si prestano ad una duplice interpretazione che permette alla regina di dire la verità senza svelarla.

Il successo di questa messa in scena è garantito esclusivamente dalla complicità di Tristano, che si presta al gioco organizzato dall'*amie* travestendosi da lebbroso e fornendole, così, l'occasione di mascherare anche la verità delle sue parole. L'episodio, dunque, costituisce una vera e propria apoteosi della coppia, del loro amore e della loro capacità di opporsi all'ingiustizia e all'ipocrisia incarnata dai tre vili baroni. A costoro – che celano la loro invidia per Tristano e il loro odio per Isotta dietro l'alibi della salvaguardia dell'onore e dell'autorità reale – oppongono una verità che si nasconde nelle apparenze, informandole costantemente di sé.

Béroul, in questo modo, testimonia la necessità di guardare alle motivazioni e alle intenzioni degli uomini, in modo da cercare di sciogliere l'ambiguità naturale della realtà. Se le dissimulazioni verbali di Isotta funzionano è perché, fondamentale, essa dice la verità. Paradossalmente, dunque, attraverso l'inganno, la regina riesce a mostrare a tutti i presenti al Mal Pas la verità dell'innocenza sua e di Tristano.

Di fronte la costante e irrisolvibile ambiguità del loro amore – colpevole perché adultero; innocente perché involontariamente scaturito dal filtro –, la soluzione che il troviere normanno sembra proporre si profila come perenne dialettica cortese fra apparenza e sostanza, fra azione e intenzione. E trova, forse, il proprio fondamento nella “rivoluzionaria” morale dell'intenzione proposta da Abelardo⁵⁰⁰.

Quel che appare indubitabile è il fatto che Béroul posa il suo sguardo sulla condizione storica e mondana dell'uomo piuttosto che – come si è visto in Thomas – sul suo destino escatologico. La verità che informa il *recit* bérouliano, così, viene costantemente richiamata e ricercata anche attraverso indicazioni topografiche, quali quella al tesoro del *mostier Saint Sanson* (vv. 2991-2995); o il riferimento alla roccia che i Cornovesi continuano chiamare *Saut Tristran* (vv. 948-955).

Emblematico di questa prospettiva “storica” è, poi, il ridimensionamento subito dalla dimensione meravigliosa e fatata della leggenda che, normalmente, caratterizza

⁴⁹⁹ Sono due le formule imposte da Artù: la prima prevede che Isotta giuri di non aver mai avuto relazioni adultere con Tristano (vv. 4161-4166); nella seconda, invece, la regina deve precisare che l'eroe non ha provato nessun amore colpevole nei suoi confronti (vv. 4191-4196).

⁵⁰⁰ Cfr. T. Hunt, *Abelardian ethics and Béroul's Tristran*, in *Romania*, XCVIII, 1977, pp. 501-540.

tutti i *romans* della *matière de Bretagne*. Lo stesso episodio del *Saut Tristan*, per esempio, si apre sottolineando il ruolo determinante della misericordia divina⁵⁰¹, è altrettanto vero che il poeta, secondo uno spirito che appare pienamente chartriano, si premura di precisare le ragioni fisiche che consentono l'impresa dell'eroe:

Seignors, une grant pierre lee
out u mileu del cel rochier:
Tristan i saut mot de legier.
Li vens le fiert entre les dras,
quil defent qu'il ne chie a tas.⁵⁰²

Nel *roman* di Bérout, d'altronde, è estremamente significativo come il risultato di un'azione e/o di una decisione sia quasi sempre inatteso – se non proprio l'esatto contrario di quello auspicato. Si potrebbe, dunque, vedere in questo aspetto la rappresentazione di quella stessa discrepanza ontologica fra il *velle* e il *posse* dell'uomo, caratteristica del dibattito sul libero arbitrio del XII secolo.

Il sostegno silenzioso che il Dio che “scruta il cuore e le reni”⁵⁰³ accorda costantemente a Tristano e Isotta, però, non fa che mettere l'accento sul valore positivo del loro amore.

Apparirebbe lecito, dunque, supporre che il *roman* del troviero normanno potesse concludersi in modo diverso dalla tradizione, con un colpo di scena clamoroso, che avrebbe visto questo amore trionfare anche nell'aldiqua. Un certo numero di elementi – non per ultimo la mancata trasmissione di questa parte dell'opera, forse considerata troppo rivoluzionaria – non esclude a priori una tale ipotesi⁵⁰⁴.

2.3. *Il Lai du Chevrefoil di Marie de France. Le Folie Tristan di Berna e di Oxford.*

⁵⁰¹ Cfr. Bérout, op. cit., vv. 909-914:

Oez, seignors, de Damledé,
comment il est plains de pité;
ne vieat pas mort de pecheor.
Receü out le cri, le plor
que faisoient la povre gent
por ceus qui eirent a torment.

⁵⁰² Bérout, op. cit., vv. 948-952.

⁵⁰³ Cfr. Abelardo, *Scito te ipsum*, ed. cit., p. 141: “Ibi enim maxime videt ubi nemo videt, qua in puniendo peccatum non opus adtendit sed animum, sicut nos e converso non animum quem non videmus, sed opus quod novimus. Unde saepe per errorem vel per legis, ut diximus, coactionem innocentes punimus vel noxios absolvimus. Probator et cognitor cordis et renum dicitur Deus, hoc est, quarumlibet intentionum ex affectione animae vel infirmitate seu delectatione carnis provenientium”.

⁵⁰⁴ Cfr. A. Adams-T. D. Hemmings, *La fin du «Tristan» de Bérout*, in *Le Moyen Age*, 79, 1973, pp. 449-468; E. Baumgartner, *Tristan et Iseut. De la légende* cit., p. 60.

Il *Lai du Chevrefoil* di Marie de France⁵⁰⁵ – in virtù sia della natura e del genere di componimento, che dell'aspetto episodico della narrazione – non offre in alcun modo spazio a possibili intersezioni fra *matire* tristaniana e dibattito sul libero arbitrio.

Dal canto loro, le due *Folie Tristan*⁵⁰⁶ – quantunque anch'esse narrazioni di un famoso e particolare episodio della leggenda – presentano come loro soggetto quella *folie/mania* d'amore che, come si è visto nel caso del *roman* di Thomas, costituisce la manifestazione più esteriore e conflittuale del dissidio fra la *ratio* e una *voluntas* in balia della sensualità.

Il vero soggetto della narrazione di questi due componimenti estremamente originali⁵⁰⁷, che rivelano tutto l'interesse rivolto alla dimensione psicologica delle vicende tristaniane, è la rappresentazione dell'effetto dell'amor-passione sulla realtà psicoaffettiva dell'eroe: continuo e ambiguo oscillare fra immaginazione delirante e ispirazione poetica; fra una verità che si mostra finzione e un'illusione che si crede e vuole verità.

L'amore, come inclinazione malinconica⁵⁰⁸ e *folie*, relega l'uomo in quella zona indeterminata e ambivalente che è l'*imaginatio* sovraeccitata e surriscaldata, in cui si confondono e si intrecciano inestricabilmente una memoria che non si riconosce più, e una sensibilità che non sente che se stessa.

2.4. *Il Roman de Tristan en prose.*

Nel prologo con cui Luce del Gat apre il *Tristan en prose*⁵⁰⁹, si trovano concentrate tutte le più significative caratteristiche che diversificano quest'opera rispetto alla

⁵⁰⁵ Sono solo due i manoscritti (sui cinque complessivi che conservano la totalità dei *lais* di Marie) che hanno trádito questo *lai*: il London, British Library 978, ff. 171d-172d; e il Paris, Bibliothéque Nationale, n. a. fr. 1104, ff. 32b-33.

⁵⁰⁶ Il nome delle due *Folie* deriva dalle biblioteche che le conservano: Oxford, Bodleian Library, ms Douce D 6, ff. 12d-19a (lo stesso che conserva i 1823 versi finali del *roman* di Thomas); e Berna, Burgerbibliothek 354 (ma i vv. 150-198 di questa seconda *Folie* si trovano anche nel Cambridge Fitzwilliam Museum 302).

⁵⁰⁷ Né *lai*, né *roman*, le *folies* si fondano sul medesimo argomento narrativo, che sviluppano mediante dettagli e particolari differenti.

⁵⁰⁸ Come si è già detto, la *Folie Tristan* di Berna presenta la prima occorrenza letteraria del sostantivo a. fr. *melancolie* (cfr. *supra*).

⁵⁰⁹ Come dimostrano gli 82 testimoni – fra manoscritti e frammenti di manoscritto – che lo hanno trádito e che offrono anche notevoli divergenze fra loro, l'interminabile *Tristan en prose* è stato certamente uno dei *roman* più famosi e amati del Basso medioevo.

precedente tradizione tristaniana in versi del XII, e che contraddistinguono la nuova dimensione letteraria del XIII secolo:

Après ce que je ai leü et releü par maintes foiz le grant livre del latin, celui meïsmes qui devise apertement l'estoire del Saint Graal, mout me merveil que aucun preudome ne vient avant qui enpreigne a translater del latin en françois; car ce seroit une chose que volentiers orroient povre et riche, puisqu'il eüssent volenté d'escouter et d'entendre beles aventures et plesanz, qui avindrent sanz doutance en la Grant Bretagne au tens le roi Artus et devant, ensi come l'estoire vraie del Saint Graal nos raconte et tesmoigne.

[...] Mes tele est ma volanté et mon proposement, que je en langue françoise le translaterai au lieuz que je porrai, non mie en cele maniere qu je ja i quere mençonge, mes la verité tout droitement demonstrerai, et ferai asavoir ce que li latins devise de l'estoire de Tristan, qui fu li plus soveriens chevaliers qui onques fust ou reame de la Grant Bretagne, et devant le roi Artus et après, fors solement li tres bons chevaliers Lancelot dou Lac. Et li latins meïsmes de m'estoire del Saint Graal devide apertement que au tens le roi Artus ne furent que troi bon chevalier qui tres bien feïssent a prisier de chevaliere: Galaaz, Lanceloz, Tristan.⁵¹⁰

Luce del Gat, innanzitutto, identifica la sua principale fonte letteraria con un "grande libro latino" (*le grant livre del latin*) che narra la storia del Graal. Tale indicazione evidenzia come il *Tristan en prose* si situi alla confluenza di due tradizioni originariamente separate: quella tristaniana propriamente detta; e quella – che funge allo stesso tempo da modello e da rivale – del ciclo in prosa del *Lancelot-Graal* (e, più in generale, del ciclo propriamente arturiano).

La leggenda tristaniana, dunque, è assorbita in quella arturiana. Il principale procedimento narrativo utilizzato è l'*entrelacement* all'interno del testo. Se la prima parte del *Tristan en prose* – dalla nascita dell'eroe al matrimonio con Isotta dalle Bianche Mani – riproduce senza sostanziali modifiche la successione e la progressione narrativa dei *romans* in versi⁵¹¹, in seguito la coerenza e la fedeltà al *cunte* tradizionale viene complicata anche dall'ingresso in gioco di un secondo narratore: lo pseudo-Hélie de Boron⁵¹². Quello che ne viene fuori è un vero e proprio labirinto narrativo, in cui l'*aventure* centrale della leggenda originaria – l'amore fatale fra Tristano e Isotta scatenato dal filtro – sembra perdere il suo ruolo centrale.

Un secondo elemento di straordinaria rilevanza è, poi, il passaggio dai versi otosillabici a rima piatta, caratteristici dei *romans courtois* del XII secolo, alla prosa letteraria che si era andata diffondendo nella letteratura volgare grazie soprattutto alle cronache storiche della IV crociata⁵¹³.

⁵¹⁰ *Tristan en prose*, ed. R. L. Curtis, 3 voll., London, 1963-1985, t. I, p. 39.

⁵¹¹ Cfr. E. Baumgartner, *Le Tristan en prose. Essai d'interprétation d'un roman médiéval*, Genève, 1975, p. 101.

⁵¹² Cfr. E. Baumgartner, *Le Tristan en prose* cit., p. 114.

⁵¹³ Cfr. D. Boutet, *Formes littéraires et conscience historique* cit..

Questa importantissima trasformazione – che nel prologo di Luce è identificabile con la volontà di *demonstrer verité*, e che interessa tutto l’universo romanzesco cortese-cavallereso agli albori del XIII secolo – si accompagna ad una nuova esperienza/esigenza narrativa: quella ricerca del “libro completo” che consisteva nella volontà di elaborare, più o meno sistematicamente, dei cicli e delle *summae* romanzesche sul modello delle *summae theologicae*.

A sua volta, questa ricerca rispecchiava una rilettura/riscrittura sistematica dei *romans* del secolo precedente, realizzata attraverso nuovi modi di espressione e strutturazione del testo, che evidenziavano un’ulteriore valutazione di quelle stesse vicende e del modello (*exemplum*) che avevano costituito⁵¹⁴.

A differenza delle versioni ottosillabiche di Thomas e Bérout, però, l’io narrante del *Tristan en prose* non fornisce mai dei giudizi di valore sui fatti narrati (eccezion fatta per il commento che segue la scena del filtro); così come non invita mai i lettori a riflettere sul significato di quelle stesse vicende. La voce narrante, al contrario, si pone come assolutamente neutra e oggettiva, finendo per identificarsi con il *conte* stesso in virtù di formule quali *or dist li contes que...*, o quella *mais atant se taist ores li contes de...*, utilizzate in principio e in fine di sequenza⁵¹⁵.

Si può affermare, dunque, che nel *Tristan en prose* si assiste non tanto ad una critica dei principi costitutivi dell’ideale cavalleresco, ma piuttosto al tentativo di abbozzare il ritratto di un cavaliere ideale, pronto se necessario a rischiare la propria vita per difendere una giusta causa, ma ugualmente desideroso di evitare qualsiasi eccesso che rischi di compromettere la sua missione. Spesso, inoltre, il carattere esemplare – sia in senso positivo che negativo – dei protagonisti, viene messo in rilievo attraverso il confronto e l’intermediazione di certi personaggi privilegiati, che sono quasi tutti creazione *ex novo* del prosatore. Questo è il caso, per esempio, del personaggio di Palamède, inventato esattamente per mettere dialetticamente in rilievo il profilo affettivo di Tristano.

2.4.1. Il filtro nel *Tristan en prose*.

⁵¹⁴ Cfr. E. Baumgartner, *La harpe et l’épée: tradition et renouvellement dans le Tristan en prose*, Paris, 1990, pp. 10-11.

⁵¹⁵ Cfr. E. Baumgartner, *La harpe et l’épée* cit., p. 45.

Anche nel *roman en prose*, come in quello di Thomas, i sentimenti di Tristano per Isotta nascono ben prima del filtro. La loro natura, però, si presenta tutt'altro che cortese. L'eroe, infatti, si invaghisce della principessa irlandese per un moto d'orgoglio e per ragioni di rivalità cavalleresca con Palamède. Solo di riflesso Tristano si accorge della bellezza di Isotta, durante il primo giorno del torneo della Landa, perché preoccupato che la fanciulla possa innamorarsi di un suo rivale:

Tant regarde Pamamedes Yselt que Tristanz s'en aperçoit, et bien conoist a son semblant qu'il aime de tot son cuer. Tristanz avoit mout avant regardee Yselt, et mout li plaisoit, mes son cuer n'i avoit pas mis dusqu'a l'amer granment. Et neporquant, puis il vit que Palamedes i entendoit si merueilleusement qu'il dit ou il morra ou il l'avra, Tristanz redit a soi meïsmes que ja Palamedes por pooir qu'il ait ne l'avra... Ensi entra orguel et en bobant Tristanz por les amors ma dame Yselt.⁵¹⁶

Le parole del narratore non lasciano adito ad alcun dubbio: l'infatuazione di Tristano non è altro che un moto d'orgoglio (*ensi entra orguel*) di fronte all'amore sincero e profondo provato, invece, per lei da Palamède (*il aime de tot son cuer*).

Che questo "amore" dell'eroe per Isotta sia esclusivamente una presa di posizione orgogliosa e non *fin'amors* è confermato anche dal seguito del *récit*: una volta riconosciuto come l'uccisore del Morholt e costretto a tornare in Cornovaglia, infatti, Tristano diviene l'amante della moglie di Ségurade, dimenticando completamente la principessa irlandese. La quale, dal canto suo, aveva notato l'avvenenza di Tristano esclusivamente perché Brangien le aveva chiesto insistentemente quale dei due cavalieri avrebbe scelto se avesse dovuto farlo.

Quando, due anni dopo, l'eroe torna in Irlanda per chiedere la mano della principessa per conto di Marc, i suoi sentimenti non sono mutati. È vero che egli, per un attimo, pensa di tenerla per sé; ma immediatamente dopo questa tentazione svanisce davanti la preoccupazione di passare per un cavaliere sleale.

Proprio per questo motivo, il subitaneo divampare della passione scatenata dal *boivre* si rivela in tutta la sua incontenibile violenza :

Ha! Diex, quel boivre! Com il lor fu puis anious! Or ont beü; or sont entré en la riote qui jamés ne faudra tant com il aient l'ame el cors. Or sont entré en cele voie dont il lor covendra soffire engoisse et travail tot lor aage. Diex, quel duel! Il ont beü lor destruction et lor mort. Cist boivres lor a esté mout douz, mes onques nule dolor ne fu si chierement achatee com ceste sera. Lor cuer lor change et si lor mue. Maintenant qu'il ont beü li uns regarde l'autre, et sont ausi com tuit esbahi. Or pensent a autre chose qu'il ne pensoient devant. Tristanz pense a Yselt, et Yselt a Tristan. Toz est obliez li rois Mars. Tristanz ne demande autre chose fors que l'amor d'Yselt.

⁵¹⁶ *Tristan en prose*, ed. R. L. Curtis I, 329.

Et la ou chascuns pensoit ensi en soi meïsmes, il se merveillent d'ou cil pensers lor est venuz si sotainement, car devant ne pensassent il a ceste vilanie por riens dou monde. Or en sont si eschaufé qu'il ne porroit remenoir por tot le monde que Tristanz n'amast Yselt et Yselt Tristan. A ce s'acordent selonc lor coraiges si fierement que de celi proposement ne se quie/rent il remuer. Se Tristanz aime Yselt, de ce li poise noiant ne peser ne li doit, ce li est avis, car ele est tant bele et tant avenanz de totes choses que il conoist bien qu'il ne porroit metre son cuer en plus bele riens ne en plus vaillant. Se Yselt aime Tristan, ele en est liee et joieuse, et bien li semble qu'ele ne porroit mieuz metre son cuer en nule maniere, car c'est li plus biax et ele est tres bele; il est gentils hons et ele est de haut linaige; bien se doevent acorder ensemble, et par linaige. Or ne soit jamés parlé del roi Marc. Ele aime plus Tristan qu'ele ne feroit le plus riche roi dou monde. Li rois Mars quiere a soi une autre feme, car ceste veust Tristan avoir. Mout est Yselt pensive et mout moine son cuer sor Tristan. Et ele regarde Tristan, et Tristanz li; et tant se regardent en tele maniere que li uns conoist de l'autre la volenté et la pensee. Tristanz conoist que Yselt l'aime de tot son cuer; Yselt conoist que Tristanz l'aime. Ele est mout durement liee de ceste chose, et il li plus beneürez chevaliers qui onques fust quant il est amezde la plus bele demoisele dou monde.

[...] Tristanz regarde la hautesce d'Yselt, si en esprent et alume tant qu'il ne desire nule chose fors Yselt, et Yselt ne desire riens fors Tristan. Ensi s'acordent a ceste chose. Tot est passé; celer n'i vaut riens. Tristanz descoevre a Yselt tot son pensé et com il l'aime de tot son cuer, et cele li reedit tot apertement. «Tristanz, fait ele, se tu m'aimes, de ce sui je mout liee et mout joiant, car autresi n'aime je riens ou monde fors que toi, ne n'aimerai tant com je vive; et si ne sai d'ou ceste volenté m'est venue, ce saiches de voir.»

Que vos diroie je? Puis que Tristanz conoist que Yselt s'acorde a sa volenté, il n'i a nul destorbement, car il sont en chambre sol a seul, qu'il n'ont garde de sorvenue ne paor d'un ne d'autre. Il fait de li ce que il veust et li tost le non de pucele. En tel guise com je vos devis cheï Tristanz es amors Yselt que onques puis n'en pot partir son cuer, n'autre n'ama n'autre ne conut. Et de cele amor qu'il prist ensi par le boire amorous ot il puis poine et travail si grant que avant ne après ne fu chevaliers tant traveilliez por amors com il fu. Si fait a plaindre durement por cele aventure, ce me semble, car il fu tant bon chevaliers de son cors, car au tens le roi Artus en ot el monde po de meillors.

[...] De toz ces conseuz ne set riens Tristanz, enz moine vie joieuse et envoisee, et se deduit avec Yselt dont il a sa joie, qu'il ne demande autre paradis, non fait Yselt. Li uns aime l'autre de tot son cuer, et tant lor croist lor amor et enforce qu'il ne voient mie coment li uns se puist consirer de l'autre. Ensi en vont vers Cornoaille la plus droete voie que li marinier sevent; si i fussent venu plus tost qu'il ne furent, mes une aventure les destorba, et vos dirai qu'ele fu.⁵¹⁷

L'amore esplose grazie all'improvvisa rivelazione della bellezza dell'altro (*maintenant qu'il ont beü li uns regarde l'autre, et sont ausi com tuit esbahi*), mutando radicalmente i pensieri (*pensent a autre chose qu'il ne pensoient devant*).

Isotta, dal canto suo, parla di questo suo improvviso amore in termini di *pechié*, di *mescheance* e di *folie*:

⁵¹⁷ *Tristan en prose*, ed. R. L. Curtis II, 445-446.

Tristranz, vos savez bien par quel pechié et par quel mescheance il avint que vos m'amastes et je vos. Nostre amor avons menee au plus sagement que nos poïmes que nus ne s'en est aperceüz. Et encores le porrons nos faire ensi longuement, se Dieu plest. Mes se nos nos en aliens orandroit ensi com vos l'avez devisié, lors seroit nostre folie coneüe apertement, et vos en seriez apelez traïtor vostre oncle, et je en seroie clamee roïne fole et deleal.⁵¹⁸

La preoccupazione di Isotta – così come quella che aveva precedentemente testimoniato Tristano⁵¹⁹ – investe esclusivamente la dimensione sociale. Per questo motivo, la soluzione che prospetta l'eroe è quella di andare altrove, di rifugiarsi in un regno – quello di Logre – e presso una corte – quella di Artù – dove possano essere felici insieme e apertamente.

Tristano e Isotta, dunque, sembrano non avere alcun senso di responsabilità sociale; e si dimostrano ben estranei alla preoccupazione principale della *courtoisie*: conciliare passione amorosa e prestigio pubblico. La loro contrapposizione con la società è netta e irriducibile: la loro aspirazione è il riconoscimento ufficiale della loro unione, in una sorta di vera e propria “autarchia sentimentale”. Tutti gli episodi di felicità che riguardano Tristano e Isotta, infatti, li vedono rappresentati come se fossero effettivamente marito e moglie⁵²⁰. E la loro unione coniugale, d'altro canto, era stata auspicata anche dal padre di Isotta⁵²¹.

Singolare, dunque, risulta essere l'effetto che nel tempo esercita questo filtro su Tristano e Isotta. L'autore del *roman en prose*, infatti, sembra realizzare una sorta di compromesso fra Thomas e Béroul: la sua durata, infatti, è illimitata; ma solo nei primi quattro anni il suo potere risulta essere tanto forte, da impedire agli amanti una distanza fisica prolungata.

Emblematico è, sotto questo punto di vista, l'episodio in cui Marc fa rinchiudere Isotta nella torre, poco prima l'episodio del *flagrant delit*⁵²². Tristano, impossibilitato a ricongiungersi con l'*amie*, si ammala sempre più, arrivando molto vicino a morire. È solo grazie all'intervento di Brangien, che riesce a farlo introdurre di nascosto nella prigione di Isotta, che infine si salva.

Anche la passione d'amore del *Tristran en prose*, dunque, si presenta estremamente affine alla malattia d'amore⁵²³. E se nel *roman* di Thomas era lo stesso Tristano a vedere nel matrimonio con Isotta dalle Bianche Mani una possibile cura per la propria

⁵¹⁸ *Tristan en prose*, ed. R. L. Curtis II, 512.

⁵¹⁹ Cfr. *Tristan en prose*, ed. R. L. Curtis II, 512: “Dame, fait il, que ferons nos? Vos savez bien coment il est entre nos deus. Je ne me puis de vos sofrir, ne vos de moi, et se li rois Mars le set, qui ne me aime mie de trop grant amor, il honira et moi et vos”.

⁵²⁰ Cfr. *Tristan en prose*, ed. R. L. Curtis II, 474 e 553; ed. Ph. Ménard V, 49 e 274.

⁵²¹ *Tristan en prose*, ed. R. L. Curtis I, 347 e 438.

⁵²² Cfr. *Tristan en prose*, ed. R. L. Curtis II, 538-540.

⁵²³ Cfr. *supra*.

ossessione amorosa, nel *roman en prose*, invece, il suggerimento di recarsi nella Petite Bretagne proviene dalla stessa Brangien:

Granz est la joie et la feste que il s'entrefont, et encores fust ele greignor se Tristanz ne fust si deshetiez et si cor/reciez de la perte d'Yselt. Quant ele voit que a Tristan vet si mauvesement, ele li dit: «Sire, vos iestes morz et malbailliz se vos n'avez hastif secors. Sachiez que je ne vos en savroie aidier, ne ame de ceste terre, fors solement Yselt; mes a cele avez vos failli outreement, car solement parler n'i puet l'en fors que li rois Mars et deus demoiseles qui de leanz ne se moevent, enz gardent toz jorz ma dame Yselt». «Diex! dit Tristanz, que porrai je donc faire? Morrai je por si povre achoison?» «Nenil; se Dieu plest, dit Brangien, car je vos conseillerai sor ce». «Or dites donc!» dit il. «Vos vos metroiz, fait ele, ci devant en mer, et vos feroiz passer en la Petite Bretagne. Et quant vos i seroiz venuz, vos iroiz tot droit en la meson au roi Hoel. Li rois Hoel a une fille qui est une des plus beles dames del monde, et est apelee Yselt. Cele set tant de megerie que se vos poez tresque la venir, ele vos garra maintenant; asseür en soiez. Je l'ai oï priser a la roine Yselt de sens et de cortoisie et de biauté sor totes les demoiseles dou monde».

Quant Tristanz ot et entent que s'il vient en la Petite Breteigne il trovera Yselt, li nons d'Yselt tant solement li amoine au cuer si grant joie qu'il li est avis qu'il soit toz gariz.⁵²⁴

Se, dunque, il potere del filtro in un primo tempo si rivela, come da tradizione, espressione di una sensualità violenta e incontrollabile, con il passare del tempo si risolve piuttosto in orgoglio e superbia. La riscrittura dell'amore di Tristano e Isotta realizzata dal *roman en prose*, allora, appare finalizzata ad eliminare gli aspetti più sovversivi della leggenda, dando maggiore spazio al tema della *envoisëure*.

Alla forza *contraignante* dell'amor fatale scatenato dal filtro, che finisce per isolare gli amanti adulteri dalla società, si sostituisce un principio di elezione che non è propriamente quello della società cortese – in quanto Tristano si era invaghito di Isotta solo per rivalità con Palamede –, ma piuttosto una sua versione che, probabilmente, intende mettere in luce l'ipocrisia e/o l'utopia di quell'ideale.

Questa identificazione del potere del filtro con la vanagloria cavalleresca spiega perché Tristano, ad un certo punto, senta la necessità di riprendere le armi e comportarsi da vero e proprio cavaliere errante; arrivando financo a condannare il proprio amore per Isotta:

Hé, Diex! fait il, sainte Marie! Tant a que je ne portai armes! Tant ai mon tens perdu por ma dame Yselt, et ele autresi por moi. Hé, Diex! que porrai je faire? Istrai ge fors? Certes, oïl, se je en devoie toz seus oissir.⁵²⁵

Egli, dunque, si lancia in numerose avventure che non presentano alcun legame con il servizio cortese per Isotta⁵²⁶. Questo orgoglio cavalleresco privo di una vera

⁵²⁴ *Tristan en prose*, ed. R. L. Curtis II, 559.

⁵²⁵ *Tristan en prose*, ed. R. L. Curtis II, 564.

ispirazione amorosa, allora, lungi dall'accrescere la *proesce* dell'eroe, lo conduce a combattimenti inutili e alla *desmesure*, che si risolvono in slealtà nei confronti dell'amata abbandonata⁵²⁷.

2.4.2. Il filtro e il Graal: cavalleria terrestre e cavalleria celeste.

Nella loro aspirazione a vedere riconosciuta l'ufficialità della loro unione da quella perfetta società cortese che è il regno di Logre, Tristano e Isotta assumono come loro modello ideale Lancillotto e Ginevra.

La dimensione idealizzante in cui sono inseriti Lancillotto e Ginevra appare soprattutto nella rappresentazione quasi esclusivamente verbale che viene fatta della loro esistenza. Il loro è essenzialmente un *amor de lonh*, fondato sulla corrispondenza verbale. In tal senso, il loro ruolo principale – testimoniato proprio dal rapporto epistolare che intrattengono con Tristano e Isotta – sembra essere quello di “educatori” degli amanti: sono i loro principali confidenti, coloro che suggeriscono cosa sarebbe giusto e corretto fare nell'ottica della *fin'amors*.

Emblematico, in tal senso, è il modo in cui Lancillotto rimprovera aspramente Tristano per aver sposato Isotta dalle Bianche Mani. La sua concezione dell'amore, improntata al perfetto modello della *courtoisie* e caratterizzata dalla perfetta *mezura*, si compone in un perfetto equilibrio con la naturale propensione cavalleresca per l'*aventure*. Nella lettera che egli manda a Tristano per illustrargli la propria idealizzata concezione dell'amore, così, sembra echeggiare un vero e proprio sottotesto teologico:

⁵²⁶ La maggior parte delle avventure vissute dall'eroe nel tomo I dell'edizione di Philippe Ménard, offrono l'esempio di questa sua attitudine. Isotta, al contrario, subisce il potere sensuale e concupiscente del filtro, in virtù della sua natura femminile (cfr. *Tristan en prose*, ed. Ph. Ménard VII, 37). Significativo, in tal senso, è quel vero e proprio rovesciamento dell'episodio della *salle aux images* del *roman* di Thomas, in cui Isotta si abbandona ad un vero e proprio feticismo per le lettere scritte dalle mani di Tristano (cfr. *Le Tristan en prose*, ed. Ménard VII, 39: “Et quant ele voit l'ymage de monsieur Tristan, ele commence a plourer desus et a baisier le par maintes fois. Et quant ele a tant plouré desus qu'il est tous moullés de ses larmes, ele le desploie et trueve que les letres estoient escrites des propres mains monsieur Tristan”).

⁵²⁷ Che il valore cavalleresco di Tristano sia più renomea che effettiva *proesce* lo mostra chiaramente il combattimento che lo vede impegnato, in incognito, contro Hélié. Quest'ultimo, che si sta battendo fieramente, non fa che chiedere all'eroe il suo nome. E nel momento che costui glielo rivela, egli si ferma, dichiarando come lo abbia vinto più la forza del suo nome che quella della sua *proesce* (cfr. *Tristan en prose*, ed. Ph. Ménard VI, 140: “Or saces bien que je te pris de cevalerie et te doing loenge trop grant. Mais, si voirement m'aïst Diex, je n'ai encore trouvé en toi si grant force ne si grant pooir que je bien n'aie aucune fois trouvee en aucun autre cevalier. Je ne di pas que je devant ne te doutaisse comme cevaliers doute autre. Mais saices vien vraiment que je n'avoie mie paour, ains esmoie bien en moi meïsmes et creoie bien certainement que je en la fin de cest fait te peüsse mener a outrance par force d'armes, car je en toi ne trouveroie tant de bonté que je autant n'en ai bien trouvé en aucun autre. Pour ce n'en avoie je mie doute de toi; ne mais orendroit, quant je connois que tu es monsieur Tristan, sans faille je ne sui pas si a seür de cestui fait comme jou estoie devant. Et qu'en diroie je? Je ne te puis mon cuer celer: plus m'a tes nons espueenté que ta proesce n'a fait!”).

D'amors qui si fort vos tormente com vos m'alez racontant vos di je bien que ce est ostraiges et traïsons quant vos onques vos en plainsistes. Car puis que ainsi est avenu que vos en la seignorie d'amors vis meïstes, qui est la plus haute seignorie et la plus puïssanz qui orandroit soit en cest monde, car sanz faille en cele seignorie ne se puet nus mauvés metre en embatre, par quoi de chose qu'amors envoie, soit joie, soit diax, soit bien, soit max, ne vos en devez vos onques plaindre, einz l'en devez mercier, car ele est dame dou monde. D'amors ai je tant esprové que je voi tot apertement qu'amors et fortune sont dui frere charnel, d'un pooir, d'une force e d'une ahatie, et sont assis en siege li uns lez autre el mireor et el regart du monde. Et vont le monde remirant, et departant les mortieus choses a lor volentez et lor establissement, non pas par igual maniere; car les uns de cest monde font doloir pres c'asiduelment, et les autres font plorer et plaindre et venir dou tout a defaute de ce qu'il aiment; les autres font finer a grant dolor; les autres font johir assiduellement de ce qu'il aiment.

Einsi vair des choses humaines que les unes finent en bien et les autres en mal. Amors est si estrange chose et si puïssanz, et si est si merveilleuse que les uns fait adé plorer et les autres adés joer. Ce est d'amors la maniere que li uns en plore et li autres en rit, l'un fait pensif et l'autre lié. Amors est large e avere; aus uns done et aus autres retost. Or est mere, ore est marratre; or est, or aime; or est amie, or est anemie. Amors est ausi com li granz sires, que quant il sent un sien sergent fort et estable et il le veus bien esprover, adonc le poine et le travaille, adonc le met en toz periz et en toz essaiz et en totes preves. Or le degiete, or le debote; mes cil qui est totevoies de grant cuer et de grant sens et grant memoire, et qui atent au derrien a recevoir bon guerredon dou leal servise qui il a fait, soeffre totevoies et atent tant que ses sires a esprové sa bonté et coneü apertement. Tout ausi come li ors est esprovez en la grant asprece dou feu, au derrien vient gentillesce qui a fine force se mostre en quel que il rapele son sergent et le remet en s'amor et en sa grace, et li rent adonc a cent doubles le guerredon de son servise. Adonc a cent tanz de bon savoir li sergenz quant il repaire au bien et a l'aaise quant il a essayé le mal et la dolor et la poine et la misere, et il a oï ça et la les dures paroles et les felosnesses et d'uns et d'autres; que devant ce ne li sofisoient totes celes beneürtez ne toz li deliz ou il demoroit, car devant ne savoit il mie granment que estoit bien ne que estoit max, car il n'avoit encore esprové le mal ne le travail ne la poine, com cil qui ne l'avoit pas senti.⁵²⁸

La contrapposizione fra i due modi di vivere e intendere l'amore sono piuttosto evidenti. Anzi, è il caso di affermare che per Lancillotto e Ginevra si tratta, effettivamente, di un modo di vedere l'amore, così da viverlo "misuratamente". Per Tristano e Isotta, invece, si tratta di vivere – o, meglio, farsi vivere – da un amore che è vera e propria *cupiditas*.

Lancillotto e Ginevra vivono la loro relazione adultera come tipico modello cortese, restando regina e cavaliere integrati in una corte, tollerati dallo stesso Artù, che della *courtoisie* è il campione assoluto. Quelli che si contrappongono, allora, sono due mondi assolutamente diversi e, per certi versi, inconciliabili.

Il loro contrasto si articola non solo nel confronto fra i due modelli che rappresentano – e che corrispondono una sorta di "avvicendamento storico" del modello

⁵²⁸ *Tristan en prose*, ed. R. L. Curtis III, 691.

sociale proposto dalla letteratura volgare –, ma anche in relazione alla stessa società di cui essi sono espressione: Lancillotto è espressione stessa del potere regale, in quanto in perfetta sintonia con i valori da esso proposti; Tristano, invece, è un “sovversivo”, in quanto si scontra drammaticamente con l’indegna autorità – perché cieca e violenta – rappresentata dalla figura di Marc.

Proprio per questo motivo, il valore della coppia formata da Tristano e Isotta va al di là della sua contestualizzazione e accidentalità sociale e storica nell’ambito della corte di Cornovaglia. Il valore della loro unione, infatti, è sostanziale: essi sono dei predestinati, in quanto – come testimoniato dall’episodio delle *Lointaines Îles* – sono la più bella dama e il miglior cavaliere del mondo⁵²⁹. Proprio per questo motivo la loro perenne aspirazione al riconoscimento sociale e pubblico della loro unione nell’amore coniugale possiede comunque un significato positivo⁵³⁰: essere accolti ed integrati in quel modello di perfetta società cortese che è il regno di Artù.

Nel *Tristan en prose*, però, si sovrappongono due differenti prospettive cavalleresche: una terrena ed una escatologica. La prima riguarda Tristano e Isotta; la seconda, invece, Lancillotto e Ginevra. Come testimoniato dallo stesso Luce del Gat nel prologo del *roman*⁵³¹, queste due prospettive si articolano lungo due diversi fili narrativi: quello dell’amore di Tristano e Isotta; e quello della *queste* del Graal.

Questo aspetto risulta estremamente importante, perché mette l’accento su quella che – nonostante il progetto di *entrelacement* – è l’effettiva articolazione narrativa del *Tristan en prose*: la storia dell’eroe, infatti, corre parallela a quella della ricerca del Sacro Calice che vede come protagonista assoluto Galaad, piuttosto che Lancillotto. Costui, dal canto suo, funge da anello di congiunzione fra le due trame; che, però, non si intrecciano mai sul piano narrativo⁵³².

In tal senso, estremamente significativo è notare come il giudizio negativo sul comportamento di Lancillotto sia sottolineato dall’interpolazione con celebri passaggi de *La Queste del Saint Graal*, che spostano la prospettiva della colpevolezza decisamente sul piano spirituale – perché, come detto, Lancillotto risulta un personaggio

⁵²⁹ Cfr. *Tristan en prose*, ed. R. L. Curtis II, 453.

⁵³⁰ D’altronde, la colpevolezza di Tristano e Isotta è falsata fin dall’inizio a causa dell’attitudine di Marc, il quale non nutre alcun autentico sentimento nei confronti della moglie, di cui è interessato a possedere esclusivamente il corpo (cfr. *Tristan en prose*, ed. Ph. Ménard IX, 50) (in cui è esplicito che a Marc basta possedere il corpo e si disinteressa del cuore) ed invia il nipote in Irlanda esclusivamente con la speranza che venga ucciso (cfr. *Tristan en prose*, ed. R. L. Curtis I, 396).

⁵³¹ Cfr. *supra*. La sostanziale differenza originaria delle due *estoires*, inoltre, viene ribadita nell’*explicit* del *roman* (*Tristan en prose*, ed. Ph. Ménard IX, 143): “Icy faut l’estoire de monseigneur Tristan et del Saint Graal, si parfaicte que nul n’y savroit que y mectre”.

⁵³² Tristano è cavalleria terrestre (nella sua realtà “storica”, aspirante alla propria nobilitazione attraverso l’ideale cortese); Lancillotto è cavalleria cortese (dimensione utopica e idealizzata della cavalleria terrestre, proiettata verso una dimensione spirituale ed escatologica dalla *queste* del Graal); Galaad è cavalleria celeste (sottomissione di qualunque volontà guerriera e cavalleresca alla volontà divina testimoniata dalla conquista del Sacro Calice). La predizione della Fontana Brahaigne li presenta esattamente in questo ascendente ordine tipologico (cfr. *Tristan en prose*, ed. R. L. Curtis I, 236).

in piena armonia con la società e l'autorità regale di Artù⁵³³. Il regno di Logre, infatti, appartiene ad un altro ordine: quello di una società in cui i valori cortesi cui aspirano Tristano e Isotta sono già riconosciuti e affermati. Proprio per questo motivo, nel mondo cortese arturiano (a differenza di quello ancora feudale della Cornovaglia di re Marc), la prospettiva terrena è oramai interamente sottomessa a quella trascendentale del Graal⁵³⁴. Il Sacro Calice, infatti, rivela lo scacco del cavaliere che non ha messo la propria forza e il proprio ardore al servizio di Dio.

Lancillotto, in questo senso, è un cavaliere sconfitto. Egli, infatti, rinunciando al servizio di Dio per scegliere quello d'amore, riproduce liberamente e volontariamente – in quanto, a differenza di Tristano, egli non ha bevuto alcun filtro – il medesimo peccato di Adamo.

Tristano, dal canto suo, non può consacrarsi alla *queste* del Graal. Questo aspetto, se da un lato lo “mette al riparo” da una vera e propria colpevolezza, tuttavia costituisce uno scacco inevitabile alla sua possibilità di realizzazione come cavaliere. Se il suo percorso di nobilitazione si arresta ancora prima di raggiungere l'ideale cortese rappresentato da Lancillotto, è perché egli, in realtà, non riesce mai ad entrare nella prospettiva trascendentale che anima la maggior parte dei cavalieri di Artù. Egli rimane un cavaliere di Cornovaglia, terra di cattivi cavalieri in cui regna un cattivo re come Marc, che giunge addirittura a maledire la *queste* del Graal, accusandola della sua infelicità:

Mesqueance et mesaventure me sont courut sus soudainement. Onques queste ne fu commencie de si mal eure par moi con cele del Saint Graal! Je sui honnis, je sui mors! Je finirai ma vie en dolour, ce le va li cuers devinant. Se je, avant que je le parte du roiaume de Logres, truis celui qui premierement parla de ceste queste, je li venderai cier!⁵³⁵

Tristano non è un cavaliere eletto; non è toccato dalla grazia. Il suo destino è inscritto nel suo stesso nome:

⁵³³ Cfr. *Tristan en prose*, ed. Ph. Ménard IV, 160. Come dimostrato dall'episodio del corno magico (cfr. *Tristran en prose*, ed. R. L. Curtis II, 528-531), l'adulterio è visto come una vera e propria consuetudine della società cortese-cavalleresca rappresentata dal *Tristan en prose*. Ciononostante, l'adulterio è considerato peccato e crimine che, scoperto, è sempre condannato con la morte (cfr. A. Richard, *Amour et Passe-Amour. Lancelot-Guenièvre, Tristan-Yseut dans le Lancelot en prose et le Tristan en prose*, Aix-en-Provence, 2007, pp. 151-155).

⁵³⁴ Cfr. A. Richard, *Amour et Passe-Amour* cit., p. 158.

⁵³⁵ *Tristran en prose*, ed. Ph. Ménard IX, 53. Anche Isotta aveva maledetto la *queste*, e con lei Gavains in qualità di “recrutatore” (cfr. *Tristran en prose*, ed. Ph. Ménard VII, 40: “Ha! Lasse! Tant fist grant damage a moi et a maintes autres dames mesire Gavains, qui esmut la premiere parole de la male queste du Saint Graal! Se cil ne fust, encor fuissienmes nous en joie ausi comme nous estions devant et eüssions nos amis avoec nous. Mais cil nous ocit du tout, quand il conmencha ceste emprise. Maudis soit ichis jours qu'ele fu onques enconmenchie!”).

“Filz, fait la roïne, mout t’ai desiré a veoir. Or te voi, la Dieu merci, tote la plus bele creature que onques mes feme portast, a mon escient. Mes ta biauté me fera mout po de bien, car a morir m’estoit dou travail que je ai eü de toi. Trist vig ci, et en tristor acochai, et la premiere feste que je ai eüe puis que je aco/chai est torneé en tristor et en dolor. Et quant por tristece iés en terre venuz, tu avras de ta premiere aventure non; car de moi triste et de tristece seras apelez Tristans”⁵³⁶

Come per tanti altri cavalieri, dunque, la *queste* del Graal si rivela letale.

In realtà, come dimostra la morte dello stesso Galaad⁵³⁷ – toccato dalla grazia e destinato a portare a termine la *queste* stessa – non è la morte in sé la vera punizione.

Il figlio di Lancillotto si rivela come un uomo estremamente particolare, che si avvicina molto all’innocente natura umana di Gesù Cristo. Anche Galaad, infatti, è stato in un certo senso concepito senza peccato (della carne), almeno nelle intenzioni di Lancillotto. Costui, infatti, lo aveva generato con Amite – sorella di Parceval – perché convinto di giacere con Ginevra a cuasa dell’effetto di un filtro preparato da Brisane⁵³⁸.

In un certo senso, in questo episodio l’idealità dell’amore di Lancillotto per la regina, in quanto pura volontà, può essere considerata una sorta di rovesciamento dell’immacolata concezione di Gesù. Amite, infatti, non è amata da Lancillotto per se stessa, ma “usata” per esperire un amore tutto interiore, espressione della grazia divina.

In questa occasione, dunque, la volontà di Lancillotto è assolutamente pura, perché non viziata dalla sensibilità e non guidata dai sensi: il desiderio di Lancillotto rimane attaccato al suo oggetto d’amore, pur nella sua totale assenza materiale.

Quel che è certo è che Dio resta silenzioso lungo tutto il corso del *Tristan en prose*. Anzi, egli si manifesta esclusivamente con la morte di Galaad, accogliendo la sua preghiera. Per il resto, tutti i segnali di un possibile giudizio divino sulle vicende che si svolgono all’interno del *roman* rimangono assolutamente ambigui. La volontà divina è imperscrutabile; e agisce per vie oscure.

⁵³⁶ *Tristan en prose*, ed. R. L. Curtis I, 229.

⁵³⁷ Cfr. *Tristan en prose*, ed. Ph. Ménard IX, 137.

⁵³⁸ Cfr. *Tristan en prose*, ed. Ph. Ménard VI, 33-35.

Tristano e Isotta... quale incantesimo formidabile esercita ancora questa leggenda sul mondo moderno! Nel panorama del romanticismo, si erge come la vetta incappucciata di neve del Fujiyama.

H. Miller, *Sexus*, Milano, 1992, p. 437.

3. Gli echi della leggenda tristaniana nella letteratura in lingua d'oïl.

L'amore di Tristano e Isotta – o anche solo i loro nomi – si trova sovente menzionato in numerose opere in lingua d'oïl, già a partire dal XII secolo. Si tratta di citazioni di vario tipo, dovute all'evidente notorietà ed esemplarità che, nel bene o nel male, la leggenda tristaniana possedeva.

Tali rimandi – generici o riferiti a specifici episodi; espliciti o impliciti – possono costituire un valido strumento per verificare l'eventuale utilizzazione degli amanti cornovesi come esempio – sia positivo che negativo – all'interno di considerazioni di carattere morale.

3.1. Chrétien de Troyes e la “questione tristaniana”.

Onques du buvrage ne bui
dout Tristan fu enpoisonnez;
mes plus me fet amer que lui
fins cuers et bone volentez.
Bien en doit estre miens li grez,
qu'ainz de riens efforciez n'en fui,
fors que tant que mes euz en crui,
par cui sui en la voie entrez
donc ja n'istrai n'ainc n'en recrui.⁵³⁹

Questi celebri versi estratti dalla canzone *D'Amors, qui m'a tolu a moi* con cui Chrétien de Troyes si inserisce in uno dei più noti *jeu parti* della lirica occitanica (quello fra Raimbaut d'Aurenga e Bernart de Ventadorn)⁵⁴⁰, riassumono perfettamente cosa si intenda per “questione tristaniana”. Chrétien, infatti, sottolinea come Tristano non possa amare con cuore puro e retta volontà (*fins cuers et bone volentez*) perché avvelenato dal filtro; e afferma come, al contrario, egli, Chrétien, possieda questo merito (*bien en doit estre miens li grez*), in quanto lo ha scelto liberamente (*qu'ainz de riens efforciez n'en fui*).

⁵³⁹ Chrétien de Troyes, *D'Amors, qui m'a tolu a moi*, IV, in C. DI GIROLAMO, *I trovatori*, Torino, 2000, p. 132.

⁵⁴⁰ A proposito di questo famoso e significativo *jeu parti*, cfr. A. Roncaglia, *Carestia*, in *Cultura Neolatina*, XVIII, 1958, pp. 121-35; C. Di Girolamo, *I trovatori* cit., pp. 120-141; G. Zaganelli, *Bérout, Thomas e Chrétien de Troyes (sull'amore, la morte, la gioia)*, in *Le forme e la storia*, IV, 1992, pp. 5-42.

Il poeta champagnino, d'altro canto, manifesta una persistente avversione per l'immorale e menzognera condotta adultera degli amanti cornovesi: la stessa invenzione del personaggio di Lancillotto è stata riconosciuta come funzionale ad "esorcizzare" la sovversività del mito di Tristano⁵⁴¹.

Anche il *Cligès*, d'altronde, appare come un *roman* anti-tristaniano.

Già nell'*incipit*, passando in rassegna le proprie opere, Chrétien menziona un fantomatico ed estremamente significativo romanzo *Del roi Marc et d'Iseut la Blonde*, in cui viene cancellato qualunque riferimento a Tristano.

Famosissima, d'altronde, è l'invettiva di Fenice contro la divisione fra *cors* e *cuer* perpetrata da Isotta:

Mialz voldroie estre desmanbree
que de nos deus fust remanbree
l'amors d'Ysolt et de Tristan,
don mainte folie dit an,
et honte en est a reconter.
Ja ne m'i porroie acorder
a la vie qu'Ysolz mena.
Amors en li trop vilena,
que ses cuers fu a un entiers,
et ses cors fu a deus rentiers.
Ensi tote sa vie usa
n'onques led deus ne refusa.
Ceste amors ne fu pas resnable,
mes la moie iert toz jorz estable,
car de mon cors et de mon cuer
n'iert ja fet partie a nul fuer.
Ja mes cors n'iert voir garçoniers,
n'il n'i avra deus parçoniers.
Qui a le cuer, cil a le cors,
toz les autres an met defors.⁵⁴²

3.2. *Tristano e Isotta nella letteratura in lingua d'oïl.*

Se si esclude il caso – più che noto – dell'avversione di Chrétien de Troyes nei confronti della leggenda, il repertoriamento delle menzioni di Tristano e Isotta nella

⁵⁴¹ Cfr. J.-Ch. Payen, *Lancelot contre Tristan: la conjuration d'un mythe subversif (réflexions sur l'idéologie romanesque au Moyen Age)*, in *Mélanges de langue et littérature médiévales offerts à Pierre Le Gentil*, Besançon, 1973, pp. 617-632.

⁵⁴² Chrétien de Troyes, *Cligès*, ed. Bibliothèque de la Pléiade, 1994, vv. 3105-3124.

letteratura in lingua d'oil – narrativa e lirica – in merito alle possibili sovrapposizioni fra amore tristaniano e dibattito sul libero arbitrio, non ha fornito risultati di particolare rilevanza.

Due sono, forse, i casi che meritano di essere presi in considerazione: quello di Jean Renart e quello di Jean Froissart.

Il primo, com'è noto⁵⁴³, utilizza la leggenda tristaniana come costante punto di riferimento per la narrazione dell'amore di Guillaume ed Aelis nell'*Escoufle*. Jean Renart non sembra dimostrare particolare simpatia per l'amore di Tristano e Isotta, in virtù della sua violenza e dismisura; che egli sa derivare dal filtro:

Or n'ama mais en tel maniere
nus hom ja; si fist viaus Tristrans.
Mol't ot il ore plus ahans,
ains qu'il fust mors, pour la roïne,
car ce fu pour la medecine
que Brangiens li dona a boire,
dont fu ce force: force voire!
K'il n'i ot onques point de grace.⁵⁴⁴

Il valore che egli contrappone all'amor-passione è incarnato esattamente nella moderazione di Guillaume e Aelis. Il loro pragmatismo viene evidenziato soprattutto dalle parole di Aelis, nel momento in cui decide di interrompere la ricerca dell'amato:

En plorant dist: «A moi que monte
de mon lignage? C'est du mains,
quant il m'estuet a mes .ii. mains
gaaigner dont je puisse vivre».⁵⁴⁵

Il lieto fine, dunque, sembra essere la conseguenza naturale della *mezura* dei due amanti, improntata alla moderazione e all'accettazione degli eventi. I quali appaiono quasi incastonati in una vera e propria “trama provvidenziale”.

Che la loro moderazione costituisca l'esemplarità della storia sembra confermarlo, infine, il fatto che la loro vera gioia risieda nel riconoscimento sociale ottenuto in virtù della loro condotta esemplare: Guillaume, infatti, viene chiamato a Roma e incoronato imperatore tre anni dopo il matrimonio con Aelis.

⁵⁴³ Cfr. A. Adams, *Jean Renart's L'Escoufle and the Tristan legend: moderation rewarded*, in *Rewards and punishments in the Arthurian romances and lyric poetry of medieval France*, Cambridge, 1987, pp. 1-7.

⁵⁴⁴ Jean Renart, *L'Escoufle*, ed. H. Michelant-P. Meyer, Paris, 1894, vv. 6352-6359.

⁵⁴⁵ Jean Renart, *L'Escoufle*, ed. cit., vv. 5434-5437.

Il *roman*, infine, si conclude con un esplicito confronto con la leggenda tristaniana, in cui vengono paragonati i diversi destini toccati alle due coppie, con l'evidente merito dalla parte di Guillaume ed Aelis:

Lor regart ont entrelardé
parmi les fenestres des eus
l'un cuer de l'autre: onques Yseus
ne Tristrans n'orent mais tel vie.⁵⁴⁶

Nel *Galeran de Bretagne*, poi, Isotta viene due volte citata per la sua bellezza (vv. 1222 e 6869-6870); ma è anche utilizzata da Fresne come termine di paragone per esaltare il suo amore per Galeran, sottolineando la propria scelta di sposarlo:

Plus que Paris n'ayma Helaine
m'aime Galeren, bien le sçay,
et de ce sent je bien l'essçay,
car j'ayme assez plus Galeren
qu'onques Yseut n'ama Tristen:
Bien pouez nommer Tristen lui,
car s'il n'a de la mort ennuy
ou de langueur ou de prison,
dame seray de sa maison,
sa femme et sa loyal espouse.
Je n'en suis mie trop jalouse,
car de luy syus seüre et fie:
amours bonnement m'en affie,
n'autre preuve ne vueil avoir,
ce sachez, biau parrain, de voir;
car moy meïsmes ay apris
que cil qui doucement est pris
aux laz d'amours et a son aign
volentiers revient au reclain.⁵⁴⁷

Jean Froissart, dal canto suo, sembra dimostrare un particolare interesse – e una specifica conoscenza – e della “problematica umorale” insita nella questione tristaniana.

Nella *ballade L'espinette amoureuse*, infatti, il *couplet* del *refrain* è un esplicito riferimento all'amaro amare di Tristano:

Je finerai ensi que fist Tristrans,
car je morrai pour amer par amours.⁵⁴⁸

⁵⁴⁶ Jean Renart, *L'Escoufle*, ed. cit., vv. 7820-7823.

⁵⁴⁷ Jean Renart, *Galeran de Bretagne*, ed. L. Foulet, Paris, 1975, vv. 1582-1600.

⁵⁴⁸ Froissart, *L'espinette amoureuse*, ed. A. Fourrier, Paris, 1972, vv. 1476-1477.

Nella stessa *Espinette amoureuse*, viene poi associata la sofferenza malinconica del poeta e della sua *amie*, a quella di Tristano per la sua bella Isotta (e di Ginevra per Lancillotto):

Se pour moi es tristres et anguisseus,
mas, explorés et en coer doloereus,
et de complains dire et faire songneus,
tres dous amis, certes, tu n'ies pas seus,
car mon las coer, povres et langereus,
est enviers toi fins, vrais, et amoureux,
ne il ne poet nuit ne jour estre wiseus
qu'adiés ne pense
comment ne soit en toute honneur piteus,
ne te vorroit point estre despiteus,
car loiiés est d'amours, d'ossi drois neus
que pour Tristran en fu la belle Yseus
et Genevre pour Lanscelot le preus,
et tout aultre, non pas seul de ces deus.⁵⁴⁹

In *Lais* XII, 75⁵⁵⁰, lo stesso Froissart si paragona a *Tristrans* e ad altri amanti celebri della tradizione letteraria antica. Anche qui il riferimento alla malinconia è esplicito. L'aspetto interessante è, poi, un accenno alla *Pitié*, come unico rimedio a questa malattia. Cosa che potrebbe suggerire un collegamento fra la melanconia come squilibrio umorale nell'uomo conseguente al peccato originale.

Infine, nel *Joli buisson de Jonece*, al v. 3360⁵⁵¹, *Tristrans* si presenta associato ad Achille per il *feu d'amour* – analizzato dai filosofi – che rende arditi ma che conduce anche alla morte. Anche in questo caso, dunque, il chiaro riferimento di Froissart è al temperamento malinconico.

Se si escludono il *Donnei des amanz*⁵⁵², la *Continuation de Perceval*⁵⁵³ di Gilbert de Montreuil e il *Roman de la Poire*⁵⁵⁴ di Tibaut, che contengono episodi indipendenti estratti dalla leggenda tristaniana, la maggior parte degli altri accenni agli amanti di Cornovaglia vengono fatti o in quanto amanti celebri; o perché validi termini di paragone per esaltare la sofferenza, la fedeltà, la passione di altri amanti.

⁵⁴⁹ Froissart, *L'espinette amoureuse*, ed. cit., vv. 2757-2770.

⁵⁵⁰ Froissart, *Lais*, in R. R. MCGREGOR JR. (a cura di), *The lyric poems of Jehan Froissart*, Chapel Hill-Valencia, 1975, p. 138.

⁵⁵¹ Froissart, *Le joli buisson de Jonece*, ed. A. Fourrier, Genève, 1975, p. 164.

⁵⁵² Cfr. *Le donnei des amanz*, in Ch. MARCHELLO-NIZIA, *Tristan et Yseut* cit., pp. 967-973.

⁵⁵³ Cfr. Gerbert de Montreuil, *La continuation de Perceval*, in Ch. MARCHELLO-NIZIA, *Tristan et Yseut* cit., pp. 975-1010.

⁵⁵⁴ Tibaut, *Le roman de la poire*, in Ch. MARCHELLO-NIZIA, *Tristan et Yseut* cit., pp. 1012-1017.

Di seguito si riporta l'insieme delle occorrenze raccolte.

Occorrenze in cui Tristano e/o Isotta sono citati come esempio di amanti celebri e/o Tristano come migliore fra i cavalieri:

Guillaume le Clerc, *Le roman de Fergus*, v. 4216.

Hugues Piaucele, *Sire Hain et de Dame Anieuse*, v. 321

Jean Renart, *Galeran de Bretagne*, vv. 1222, 6869-6870.

Le bel inconnu, vv. 35, 5254, 5304, 5583-5665, 6162.

Guillaume de Machaut, *Amis, t'amour me contreint*, vv. 171-172.

Guillaume de Machaut, *Le livre du Voir-dit*, v. 5838.

Jean Froissart, *L'epinette amoureuse*, v. 2318.

Jean Froissart, *Pastourielle VIII*, v. 25.

Jean Froissart, *Le dit dou bleu Chevalier*, vv. 299 e 333.

Jean Froissart, *Le paradis d'amour*, v. 981.

Jean Froissart, *Joli buisson de Jonece*, v. 406.

Jean Froissart, *Meliador*, vv. 9126 e 11689.

Floriant et Florete, v. 911.

Jehan Maillart, *Le roman du comte d'Anjou*, v. 6.

Richars li biaux, vv. 13, 159.

Brun de la montaigne, v. 1639.

Le roman du comte d'Anjou, v. 6.

Le roman de la dame à la lycorne ert du biau chevalier au lyon, vv. 2924-2925.

Ocorrenze in cui Tristano e/o Isotta sono utilizzati come termini di paragone per esaltare il valore di altri personaggi e/o del poeta:

Blondel de Nesle, *Lai* VI, 5.

Amadas et Ydoine, vv. 340-343, 2883-2887, 5832-5838.

C'est de la dame (fabliau), vv. 29-30.

Gautier d'Aupais, vv. 274-275

Huon de Bordeaux, LXVIII, vv. 6845-6850.

Jehan et Blonde, vv. 423-424

Joufroi de Poitiers, vv. 1729-1766.

L'atre périlleux, v. 5392

La Chastelaine de Vergi, vv. 755-771

Le bel inconnu, vv. 3036-3041.

Le mort le roi Artu, LIX.

Le roman de Gliglois, v. 339.

Le roman du châtelain de Coucy et de la dame de Fayel, vv. 832-847

Jean Renart, *Le lay de l'Ombre*, v. 105, 124, 457

Jean Renart, *Le roman de la Rose*, v. 5507.

Thibaut de Champagne, *Chansons d'amour*, XXIII, IV, 32-41.

Christine de Pizan, *Cent balades*, LXXIII, 1-8.

Christine de Pizan, *Debat de deux amans*, vv. 745-760, vv. 1440-1450.

Christine de Pizan, *Dit de la Pastoure*, vv. 2156-2183.

Coudrette, *Mellusine ou le Livre de Lusignan*, vv. 6268 e 6555.

Eustache Deschamps, *Vanité des grandeurs humaines* (*chançon royaul*, CCCLXVIII), vv. 9-16.

Eustache Deschamps, *Il faut savoir dissimuler* (balade, DCCCLXI) vv. 17-24.

BIBLIOGRAFIA.

AAVV, *Arts libéraux et philosophie au Moyen Âge*, Montréal-Paris, 1969.

AAVV, *Bernard de Clairvaux. Histoire, mentalités, spiritualité (Colloque de Lyon-Cîteaux-Dijon)*, Paris, 1992.

AAVV, *Des Tristan en vers au Tristan en prose. Hommage à Emmanuèle Baumgartner*, Paris, 2009.

ADAMS A.-HEMMINGS T. D., *La fin du «Tristan» de Bérout*, in *Le Moyen Age*, 79, 1973, pp. 449-468.

ADAMS A., *Jean Renart's L'Escoufle and the Tristan legend: moderation rewarded*, in *Rewards and punishments in the Arthurian romances and lyric poetry of medieval France*, Cambridge, 1987, pp. 1-7.

ADAMS T., *'Pur vostre cor su jo em paine': The Augustinian Subtext of Thomas's Tristan*, in *Medieum Aevum*, LXVIII, 1999, pp. 278-291.

AELRED DE RIEVAULX, *Dialogus de anima*, in C. H. TALBOT (a cura di), *Corpus Christianorum. Continuatio medievalis*, I, 1971, pp. 685-754.

AGAMBEN G., *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Torino, 2006³.

ALAIN DE LILLE, *De Planctu naturae*, a cura di Nikolaus M. Häring, Spoleto, 1978.

ALAIN DE LILLE, *Règles de Théologie. Sermon sur la sphère intelligible*, trad. F. Hudry, Paris, 1995.

ALLEGRETTO M., *Lacan e l'amore cortese*, Roma, 2008.

ANSELME DE CANTORBERY, *Monologion. Proslogion*, éd. par M. CORBIN, Paris, 1986.

ARCOLEO S., *La filosofia della natura nella problematica di Alano di Lilla*, in *La filosofia della natura nel Medioevo: Atti del Terzo Congresso Internazionale di Filosofia Medievale (1964)*, Milano, 1966, pp. 255-259.

ARENDR H., *Il concetto di amore in Agostino*, Milano, 2004.

ARENDR H., *La crise de la culture*, Paris, 2008.

ARNALDUS DE VILLANOVA, *Tractatus de amore heroico*, in L. GARCIA-BALLESTER-J. A. PANIAGUA-M. R. MCVAUGH (a cura di), *Arnaldi de Villanova Opera Medica Omnia*, t. III, Barcelona, 1985, pp. 11-54.

ATANASSOV S., *Les models narratifs dans le Tristan de Thomas*, in *Actes du 14e Congrès International Arthurien*, 2 voll., Rennes, 1985, vol. I, pp. 1-15.

AUTERI L., *Regine e cavalieri allo specchio*, Roma, 2003.

D'ARCO S. A., *Dal mito alla letteratura e ritorno*, Milano, 1990.

BALADIER CH., *Erôs au Moyen Âge, désir et «delectatio morosa»*, Paris, 1999.

BARON R., *La situation de l'homme d'après Hugues de St. Victor*, in *L'homme et son destin: Actes du Premier Congrès International de Philosophie Médiévale (1958)*, Paris-Louvain, 1960, pp. 431-436.

BARON R., *L'idée de nature chez Hugues de Saint-Victor*, in *La filosofia della natura nel Medioevo: Atti del Terzo Congresso Internazionale di Filosofia Medievale (1964)*, Milano, 1966, pp. 260-263.

BATTAGLIA S., *La coscienza letteraria del Medioevo*, Napoli, 1965.

BAUMGARTNER E.-WAGNER R. L., *As enveisiez e as purvers: commentaire sur les vers 3125-3129 du Roman de Tristan de Thomas*, in *Romania*, LXXXVIII, 1967, pp. 527-537.

BAUMGARTNER E., *Tristan et Iseut. De la légende aux récits en vers*, Paris, 1987.

BAUMGARTNER E., *La harpe et l'épée: tradition et renouvellement dans le Tristan en prose*, Paris, 1990.

BAUTIER A.-M., *Phantasia-Imaginatio: De l'image à l'imaginaire dans le textes du Haut Moyen Age*, in M. FATTORI-M. BIANCHI (a cura di), *Phantasia-Imaginatio. Atti del V*

Colloquio Internazionale del lessico intellettuale europeo (Roma, 9-11 gennaio 1986), Roma, 1988, pp. 81-104.

BEAUJOUAN G., *La prise de conscience de l'aptitude à innover (le tournant du milieu du XIII siècle)*, in *Le Moyen Age et la Science, approche de quelques disciplines et personnalités scientifiques médiévales*, a cura di B. Ribémont, Paris, Klincksieck, 1991, pp. 5-14.

BEC P., *L'antithèse poétique chez Bernard de Ventadour*, in *Mélanges de philologie romane dédiés à la mémoire de Jean Boutière (1899-1967)*, II voll., Liège, 1971, vol. I, pp. 107-137.

BELMANS T. G., *Le jugement prudentiel chez saint Thomas*, in *Revue Thomiste*, XCI, 1991, pp. 414-420.

BENSON R. L.-CONSTABLE G. (a cura di), *Renaissance and renewal in the twelfth century*, Cambridge, 1982.

BERTOLA E., *La grammatica ed il problema degli universali nel Medioevo cristiano*, in *Rivista di filosofia neoscolastica*, 86, 1994, pp. 491-505.

BERTOLA E., *Odone di Tournai (o di Cambrai) ed il problema degli universali*, in *Rivista di filosofia neoscolastica*, 69, 1977, pp. 20-35.

BERTOLUCCI PIZZORUSSO V., *Due morti per un solo eroe. La fine degli amanti nel Roman de Tristan en prose*, in *Carmina semper et citharae cordis. Etudes de philologie et de métrique offertes à Aldo Menichetti*, Genève, 2000, pp. 135-146.

BERTOLUCCI PIZZORUSSO V., *Il discorso narrativo su Tristano e Isotta nel secolo XII*, in ID., *Morfologie del testo medievale*, Bologna, 1989, pp. 7-17.

BERTOLUCCI PIZZORUSSO V., *La corte e le sue immagini nel Tristan di Bérout*, in ID., *Morfologie del testo medievale*, Bologna, 1989, pp. 19-33.

BERTOLUCCI PIZZORUSSO V., *Amor dipinto. Icone della rivelazione amorosa nel Lancelot en prose*, in ID., *Morfologie del testo medievale*, Bologna, 1989, pp. 35-66.

BERTOLUCCI PIZZORUSSO V., *La clergie di Thomas: l'intertesto agiografico-religioso*, in *Ensi firent li ancessor. Mélanges de philologie médiévale offerts à M. R. Jung*, Alessandria, 1996, pp. 335-348.

BERTOLUCCI PIZZORUSSO V., *La retorica nel "Tristano" di Thomas*, in *Studi Mediolatini e Volgari*, 6-7, 1959, pp. 26-61.

BETTETINI M., *Figure di verità. La finzione nel Medioevo occidentale*, Torino, 2004.

BEZZOLA R. R., *Le sens de l'aventure et de l'amour (Chrétien de Troyes)*, Paris, 1998 (I^e éd., 1947).

BIESTERFELDT H. H.-GUTAS D., *The malady of love*, in *Journal of the American Oriental Society*, 104, 1984, pp. 21-55.

BIK E. J., *Les interventions d'auteur dans le «Tristan» de Bérout*, in *Neophilologus*, LVI, 1972, pp. 31-42.

BIRKENMAJER A., *Le rôle joué par les médecins et les naturalistes dans la réception d'Aristote au XII^e et XIII^e siècles*, in *Etudes d'histoire des sciences et de la philosophie du Moyen Age*, Wroclaw-Warszawa-Kraków, 1970, pp. 73-87.

BLAKESLEE M. R., *Les allusions aux romans de Tristan dans l'œuvre de Jean Renart*, in D. BUSCHINGER (a cura di), *Tristan et Iseut, mythe europeen et mondial: actes du colloque des 10, 11 et 12 janvier 1986*, Goppingen, 1987, pp. 42-58.

BLAKESLEE M. R., *Love's masks. Identity, intertextuality and meaning in the old french tristran poems*, Cambridge, 1989.

BLAKESLEE M. R., *Misogynie, fin'amur et ambiguité dans le Tristan de Thomas*, in *PRIS-MA*, VII/1, 1991, pp. 1-16.

BLOMME R., *La doctrine du péché dans les écoles théologiques de la première moitié du XII^e siècle*, Louvain-Gembloux, 1958.

BODEI R., *Ordo amoris. Conflitti terreni e felicità celeste*, il Mulino, Bologna, 1991.

BOLER J., *Will as Power: Some Remarks on its Explanatory Function*, in *Vivarium*, XXXVI, 1998, n. 1, pp. 5-22.

BOLOGNA C.- FASSÒ A., *Da Poiteirs a Blaia: prima giornata del pellegrinaggio d'amore*, Messina, 1991.

BOLOGNA C., *Figure dell'autore nel Medioevo romanzo*, in *Lo spazio letterario del Medioevo. Il Medioevo volgare*, vol. I, t. I, Roma, 1999, pp. 339-386.

BONANNI S. P., *Parlare della Trinità. Lettura della Theologia Scholarium di Abelardo*, Roma, 1996.

BOND G., "Iocus amoris": *the poetry of Baudri of Bourgueil and the formation of the ovidian subculture*, in *Traditio*, LXII, 1986, pp. 143-93.

BOQUET D., *L'ordre de l'affect au Moyen Âge. Autour de l'anthropologie affective d'Aelred de Rievaulx*, Caen, 2005.

BOUREAU A.-MARMURSZEJN E., *Thomas d'Aquin et les problèmes de morale pratique au XIII siècle*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, LXXXIII, 1999, n. 4, pp. 685-706.

BOUTET D., *Formes littéraires et conscience historique. Aux origines de la littérature française (1100-1250)*, Paris, 1999.

BRAULT G.-J., *Entre ces quatre ot estrange amor: Thomas' analysis of the tangled relationship of Mark, Isolt, Tristan and Isolt of the White Hands*, in *Romania*, CXIV, 1996, pp. 70-95.

BRAULT G.-J., *The names of th three Isolts in the early Tristan poems*, in *Romania*, CXV, 1997, pp. 22-49.

BRAULT G.-J., *L'amer, l'amer, la mer: la scène des aveux dans le Tristan de Thomas à la lumière du fragment de Carlisle*, in *Miscellanea Mediaevalia. Mélanges offerts à Philippe Ménard*, 2 voll., Paris, 1998, t. I, pp. 215-226.

BROMILEY G. N., *Thomas's Tristan and the Folie Tristan d'Oxford*, London, 1986.

BROWER J. E.-GUILFOY K., *The Cambridge Companion to Abelard*, Cambridge, 2004.

BRUCKER CH., *Sage et son réseau lexical en ancien français, des origines au XIII^e siècle*, 2 voll., Lille-Paris, 1979.

BRUCKER CH., *Sage et sagesse au Moyen Age (XII^e et XIII^e siècles)*, Genève, 1987.

BRUCKNER M. T., *The representation of the lovers' death: Thomas' Tristan as open text-gothic type*, in *Tristania*, IX, 1983, pp. 49-61.

BRUNI F., *Testi e chierici del medioevo*, Genova, 1991.

BUNDY M. W., *The theory of imagination in classical and medieval thought*, Urbana, 1927.

BUSCHINGER D., *Tristan et Iseut aux Blanches Mains dans la tradition de Tristan en France au Moyen Age*, in *Actes du 14e Congrès International Arthurien*, 2 voll, Rennes, 1985, I, pp. 142-156.

CAELIUS AURELIANUS, *On acute diseases and on chronic diseases*, (ed. and trans. by I. E. DRABKIN), Chicago, 1950.

CALEFATO P., *Dimensione semantica e problema della comunicazione nella linguistica di Pietro Abelardo*, in *Linguistica Medievale*, Bari, 1983, pp. 15-53.

CAMERON M. L., *The sources of medical knowledge in Anglo-Saxon England*, in *Anglo-Saxon England*, 11, 1983, pp. 135-155.

CASADEI E., *I testi di David di Dinant: filosofia della natura e metafisica a confronto col pensiero antico*, Spoleto, 2008.

CASTELLANI C., *Il Sir Tristrem: una versione inglese del Trecento*, in *Le forme e la storia*, IV (1992), pp. 47-60.

CAZELLES B., *Alexis et Tristan: les effets de l'enlaidissement*, in *Stanford French Review*, 5, 1981, pp. 85-95.

CAZENAVE A., *Iseut et Héloïse, ou la passion et l'amour*, in D. BUSCHINGER (a cura di), *Tristan et Iseut, mythe europeen et mondial: actes du colloque des 10, 11 et 12 janvier 1986*, Goppingen, 1987, pp. 87-96.

CHENU M. D., *Imaginatio. Note de lexicographie philosophique médiévale*, in *Miscellanea Giovanni Mercati*, VI voll., Città del Vaticano, 1946, t. II, pp. 593-602.

CHENU M. D., *La teologia nel XII secolo*, Milano, 1999.

CHERNISS M. D., *The literary comedy of Andreas Capellanus*, in *Modern Philology*, LXXII, 1975-1976, pp. 223-237.

CIAVOLELLA M., *La «malattia d'amore» dall'Antichità al Medioevo*, Roma, 1976.

CLINE R. H., *Heart and eyes*, in *Romance Philology*, XXV, 1971-72, pp. 263-297.

CLUZEL I., *Les plus anciens troubadours et la légende amoureuse de Tristan et Iseut*, in *Mélanges de linguistique et de littérature romanes à la mémoire d'Istvan Frank*, Universität des Saarlandes, 1957, pp. 155-170.

COLLI A., *Distentio, intentio, extentio: l'amore come relatio essentialis nel IX libro del De trinitate di Agostino*, <www.cartesius.net/Andrea%20Colli.%20Distentio%20Intentio%20Extentio.pdf> (consultato il 27/01/2011).

CORBIN M., *La grâce et la liberté chez Saint Bernard de Clairvaux*, Paris, 2001.

COURCELLE P., *Les Confessions de Saint Augustin dans la tradition littéraire. Appendice V: répertoire des textes relatifs à la «région de dissemblance» de Platon à Gide*, Paris, 1963, pp. 623-640.

COURCELLE P., *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin. Appendice VII: la région de dissemblance dans la tradition néo-platonisante*, Paris, 1968, pp. 405-440.

COURCELLE P., *Connais-toi toi-même. De Socrate à Saint Bernard*, 3 voll., Paris, 1974.

CRANE S., *Insular romance*, Berkley-Los Angeles-London, 1986.

CRISCIANI C., *Valeurs éthiques et savoir médical entre le XII^e et le XIV^e siècle*, in *History and philosophy of the life sciences*, I, 1983, pp. 33-52.

CROCCO A., *Abelardo: l'«altro versante» del Medioevo*, Napoli, 1979.

CROCCO A., *Le cinque regole ermeneutiche del Sic et non*, in *Rivista critica di storia della filosofia*, 34, 1979, pp. 452-458.

CROPP G. M., *Le vocabulaire courtois des troubadours de l'époque classique*, Genève, 1975.

CULIANU I. P., *Eros e magia nel Rinascimento*, Torino, 2006.

CURTIS R. L., *Who wrote the Prose-Tristan? A new look at an old problem*, in *Neophilologus*, LXVII (1983), pp. 35-41.

CURTIUS E. R., *Letteratura europea e Medio Evo latino*, Firenze, 1992.

DAL PRA M., *Sul nominalismo di Abelardo*, in *Rivista critica di storia della filosofia*, 34, 1979, pp. 439-451.

DANNENBAUM CRANE S., *Doubling and Fine Amor in Thomas's Tristan*, in *Tristania*, V/1, 1979, pp. 3-6.

DAVY M.-M., *Une traité de l'amour du XII^e siècle: Pierre de Blois*, Paris, 1932.

DE BRUYNE E., *Études d'esthétique médiévale*, III voll., Brugge, 1946.

DE CAPITANI F., *Il De libero arbitrio di S. Agostino*, Milano, 1987.

DE CAPITANI F., *Male, libertà, anima e arti nel pensiero antico e medievale*, Parma, 2005.

DE GANDILLAC M., *Intention et loi dans l'éthique d'Abélard*, in *Pierre Abélard-Pierre le Vénérable*, Paris, 1975, pp. 585-610.

DE LIBERA A., *Penser au Moyen Âge*, Paris, 1991.

DE LIBERA A., *La filosofia medievale*, Bologna, 1991.

DE LIBERA A., *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age*, Paris, 1996.

DE RIJK L. M., *Logica modernorum. On the Twelfth century theories of fallacy*, Assen, 1962.

DE RIJK L. M., *Some notes on the Twelfth Century topic of the three (four) human evils and of science, virtue, and techniques as their remedies*, in *Vivarium*, V, 1967, pp. 8-15.

DE RIJK L. M., *Boèce logicien et philosophe: ses positions sémantiques et sa métaphysique de l'être*, in L. ORBETELLO (a cura di), *Atti del congresso internazionale di studi boeziani*, Roma, 1981, pp. 141-156.

DE RIJK L. M., *Abelard and Moral Philosophy*, in *Medioevo*, XII, 1986, pp. 1-27.

DE ROUGEMONT D., *L'amour et l'Occident*, Paris, 1972³.

DE VECCHI G., *L'Etica o Scito te ipsum di Pietro Abelardo. Analisi critica di un progetto di teologia morale*, Roma, 2005.

DÉCHANET J.-M., *L'amitié d'Abélard et de Guillaume de Saint-Thierry*, in *Revue d'histoire ecclésiastique*, XXXV, 1939, pp. 761-774.

DÉCHANET J.-M., *Amor ipse intellectus est: la doctrine de l'amour-intellection chez Guillaume de Saint-Thierry*, in *Revue du Moyen Age latin*, I, 1945, pp. 349-374.

DÉCHANET J.-M., *Guillaume de Saint-Thierry: aux sources d'une pensée*, Paris, 1978.

DELHAYE P., *Grammatica et Ethica au XII^e siècle*, Louvain-Lille, 1958.

DELHAYE P., *La Nature dans l'œuvre de Hugues de Saint-Victor*, in *La filosofia della natura nel Medioevo: Atti del Terzo Congresso Internazionale di Filosofia Medievale (1964)*, Milano, 1966, pp. 272-278.

DELHAYE P., *Le perspectives morales de Richard de Saint-Victor*, in *Mélanges offerts à René Crozet*, 2 voll., Poitiers, 1966, vol. II, pp. 851-862.

DI GIROLAMO C., *"Cor" e "cors": itinerari meridionali*, in *Capitoli per una storia del cuore*, Palermo, 1988, pp. 21-48.

DI GIROLAMO C., *I trovatori*, Torino, 1989.

DI MARTINO C., *Il ruolo della intentio nell'evoluzione della psicologia di Agostino: dal De libero arbitrio al De Trinitate*, in *Revue des Études Augustiniennes*, 46, 2000, pp. 173-198.

DIVERRES A. H., *Tristan and Iseut's condemnation to the stake in Beroul*, in *Rewards and punishments in the Arthurian romances and lyric poetry of medieval France*, Cambridge, 1987, pp. 21-29.

DORNBUSH J. M., *Pygmalion's figure. Reading the Old French Romance*, Lexington, 1990.

DOUCET D., *La vérité, le vrai et la forme du corps*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 77, 1993, pp. 547-566.

DRAGONETTI R., *Trois motifs de la lyrique courtoise confrontés avec les Arts d'aimer*, in *Romanica Gandensia*, VII, 1959, pp. 5-48.

DREYER E., «*Affectus*» in *St. Bonaventure's Theology*, in *Franciscan Studies*, XLII, 1982, pp. 5-20.

DROGI P., *La parole amère et le labyrinthe des raisons. Sur le Tristan de Thomas*, in *Colloque de Chartres, juillet 1999. Actes du colloque*, Ministère de l'Éducation Nationale, de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche, AACMEC, juin 2000.

DROGI P., *Nature, contre-nature: enjeux rhétorique et logique (XIIe-XIIIe s.)*, in *Synthésis*, XXIX, 2003, pp.

DRONKE P., *Medieval latin and the rise of european love-lyric*, 2 voll., Oxford, 1965.

DRONKE P., *Poetic individuality in the Middle Ages: new departures in poetry, 1000-1150*, Oxford, Clarendon Press, 1970.

DRONKE P., *Fabula. Explorations into the uses of myth in medieval platonism*, Leiden-Köln, 1974.

DRONKE P., *Francesca and Héloïse*, in *Comparative Literature*, XXVII, 1975, pp. 113-135.

DRONKE P., *Pseudo-Ovid, "Facetus" and the Art of Love*, in *Mittellateinisches Jahrbuch*, XI (1976), pp. 126-30.

DRONKE P., *The medieval poet and his world*, Roma, 1984.

DRONKE P. (edited by), *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge-New York, 1988.

DRONKE P., *Sources of inspiration*, Roma, 1997.

DRONKE P., *The spell of Calcidius. Platonic concepts and images in the Medieval West*, Firenze, 2008.

FARAL E., *Les arts poétiques du XII^e et du XIII^e siècle*, Paris, 1982.

FEDRICK A., *The love potion in the french prose Tristan*, in *Romance Philology*, XXI, 1967, pp. 23-34.

FENNELL C. (a cura di), *Sir Tristrem. Tristano in Inghilterra*, Milano-Trento, 2000.

FINOLI A. M. (a cura di), *Artes amandi. Da Maître Elie ad Andrea Cappellano*, Milano-Varese, 1969.

FLÛTRE L.-F., *Table des noms propres avec toutes leurs variantes figurant dans les romans du Moyen Age écrits en français ou en provençal et actuellement publiés ou analysés*, Poitiers, 1962.

FOEHR-JANSSENS Y., *Lit d'amour, lit de mort. Thomas d'Angleterre et l'esthétique romanesque*, in *Le Moyen Age*, CII, 1996, pp. 403-417.

FONTAINE J., *Aux sources de la lexicographie médiévale: Isidore de Séville médiateur de l'étymologie antique*, in *La lexicographie du latin médiéval et ses rapports avec les recherches actuelles sur la civilisation du Moyen-Age*, Paris, 1981, pp. 97-103.

FONTANELLA VITALE-BROVARONE L., *Due frammenti francesi all'Accademia delle Scienze di Torino: l'Estoire du Graal e il Tristano Torinese*, in *Miscellanea di studi romanzi offerta a Giuliano Gasca Queirazza*, voll. II, Alessandria, 1988, t. I, pp. 291-314.

FONTANIER J. M., *La beauté selon saint Augustin*, Rennes, 2008.

FOURRIER A., *Le courant réaliste dans le roman courtois en France au Moyen-Age*, Paris, 1960.

FRAPPIER J., *Vues sur les conceptions courtoises dans les littératures d'oc et d'oïl au XIIème siècle*, in *Cahiers de Civilisation Médiévale*, II, 1959, pp. 135-156.

FRAPPIER J., *Sens et structure du Tristan*, in *Cahiers de Civilisation Médiévale*, VI, 1963, pp. 255-280, 441-454.

FRAPPIER J., *Sur le mot "raison" dans le "Tristan" de Thomas d'Angleterre*, in *Linguistic and literary studies in honor of Helmut A. Hatzfeld*, Washington, 1964, pp. 163-76.

FRAPPIER J., *Le prologue du Chevalier de la Charrette et son interprétation*, in *Romania*, XCIII, 1972, pp. 337-77.

FRAPPIER J., *La reine Iseut dans le Tristan de Bérout*, in *Romance Philology*, XXVI, 1972-73, pp. 215-228.

FRIEDMAN L. J., *Occulta cordis*, in *Romance Philology*, XI, 1957-58, pp. 103-119.

FRITZ J.-M., *Le discours du fou au Moyen Age*, Paris, 1992.

FROVA C., *Scuole e Università*, in *Lo spazio letterario del Medioevo. Il Medioevo latino*, vol. II, pp. 331-360.

FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI M. T., *La logica di Abelardo*, Firenze, 1969.

FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI M. T., «Ratio», «sensus» e «auctoritas» nelle opere di Adelardo di Bath, in *Pierre Abélard-Pierre le Vénérable*, Paris, 1975, pp. 631-640.

FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI M. T., *Sull'unità dell'opera abelardiana*, in *Rivista di critica della storia della filosofia*, 34, 1979, pp. 429-438.

FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI M. T., *Eloisa e Abelardo: parole al posto di cose*, Milano, 1984.

FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI M. T., *Le bugie di Isotta. Immagini della mente medievale*, Bari, 2002.

FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI M. T., *Introduzione ad Abelardo*, Bari, 2006⁵.

FUMAGALLI V., *Solitudo carnis. Vicende del corpo nel Medioevo*, il Mulino, Bologna, 1990.

GIACOMAZZI G., *Il "Roman de Tristan" di Thomas* (tesi di laurea), Palermo, a.a. 2005/06.

GIBSON M. (edited by), *Boethius. His life, thought and influence*, Oxford, 1981.

GILSON E., *Héloïse et Abélard*, Paris, 1997³.

GOGACZ M., *Quelques consequences de la theorie thomiste de la nature de l'intellect*, in *La filosofia della natura nel Medioevo: Atti del Terzo Congresso Internazionale di Filosofia Medievale (1964)*, Milano, 1966, pp. 148-155.

GRACIA J. J. E., *Boethius and the problem of individuation in the commentaries on the Isagoge*, in *Atti del congresso internazionale di studi boeziani*, Roma, 1981, pp. 169-182.

GREGORY T., *Anima Mundi. La filosofia di Guglielmo di Conches e la scuola di Chartres*, Firenze, 1955.

GREGORY T., *L'idea di Natura nella filosofia medievale prima dell'ingresso della fisica di Aristotele*, in *La filosofia della natura nel Medioevo: Atti del Terzo Congresso Internazionale di Filosofia Medievale (1964)*, Milano, 1966, pp. 27-65.

GREGORY T., *Considérations sur ratio et natura chez Abélard*, in *Pierre Abélard-Pierre le Vénérable*, Paris, 1975, pp. 569-584.

GREGORY T., *Mundana sapientia. Forme di conoscenza nella cultura medievale*, Roma, 1992.

GRILLO P. R., *The Courtly Background of the Roman d'Eneas*, in *Neuphilologische Mitteilungen*, 69, 1968, pp. 688-702.

GUERREAU-JALABERT A., *Index des motifs narratifs dans les romans arthuriens français en vers: XII-XIII siècles*, Genève, Droz, 1992.

GUIETTE R., *L'invention étymologique dans les lettres françaises au Moyen Age*, in ID., *Forme et senefiance*, Genève, 1978, pp. 110-121.

GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *De natura corporis et animae*, éd. par M. LEMOINE, Paris, 1988.

GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Lettre aux frère du Mont-Dieu*, éd. par J. DÉCHANET, Paris, 2004.

GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Exposé sur le Cantique des cantiques*, éd. par J. DÉCHANET, Paris, 2007.

GUILLELMI DE CONCHIS, *Dragmaticon philosophiae*, in *Corpus Christianorum. Continuatio medievalis*, CLIII, 1997, pp. V-273.

HACKETT J., *Practical Wisdom and Happiness in the Moral Philosophy of Roger Bacon*, in *Medioevo*, XII, 1986, pp. 55-109.

HAMESSE J., *Imaginatio et Phantasia chez les auteurs philosophiques du XII et du XIII siècle*, in M. FATTORI-M. BIANCHI (a cura di), *Phantasia-Imaginatio. Atti del V Colloquio Internazionale del lessico intellettuale europeo (Roma, 9-11 gennaio 1986)*, Roma, 1988, pp. 153-184.

HANNING R. W., "Engin" in the Twelfth century romance: an examination of the Roman d'Enéas and Hue de Rotelande's Ipodemon, in *Yale French Studies*, LI, 1974, pp. 82-101.

HANNING R. W., *The individual in Twelfth-Century romance*, New Haven-London, 1977.

HASKINS C. H., *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cambridge, 1927.

HATINGUAIS J., *Points de vue sur la volonté et le jugement dans l'œuvre d'un humaniste chartrain*, in *L'homme et son destin: Actes du Premier Congrès International de Philosophie Médiévale (1958)*, Paris-Louvain, 1960, pp. 417-429.

HEITZ T., *La philosophie et la foi dans l'œuvre d'Abélard*, in *Revue de sciences philosophiques et théologiques*, I, 1907, pp. 703-726.

HELLER-ROAZEN D., *The Matter of Language: Guilhem de Peitieu and the Platonic Tradition*, in *Modern Language Notes*, 113, 1998, pp. 823-850.

HIGONNET E. C., *Spiritual ideas in the letters of Peter of Blois*, in *Speculum*, L, 1975, pp. 218-244.

HUCHET J.-C., *L'amour discourtois*, Toulouse, 1987.

HUGO DE SANCTO VICTORE, *De unione corporis et spiritus*, P. L. CLXXVII, 285-294.

HUNT T., *Textual notes on Bérout and Thomas: some problems of interpretation and emendation*, in *Tristania*, 1/1, 1975, pp. 29-59.

HUNT T., *Abelardian ethics and Bérout's Tristran*, in *Romania*, XCVIII, 1977, pp. 501-540.

HUNT T., *Aristotle, dialectic and courtly literature*, in *Viator*, X, 1979, pp. 95-129.

HUNT T., *The Old French commentary on the Song of Songs in MS Le Mans 173*, in *Zeitschrift für Romanische Philologie*, 96, 1980, pp. 267-297.

HUNT T., *The Song of Songs and courtly literature*, in *Court and poet*, Liverpool, 1980, pp. 189-196.

HUNT T., *Anglo-norman medicine*, 2 voll., Cambridge, 1994-1997.

INFURNA M., *Intertestualità e "mise en abyme"*, in *Lo spazio letterario del Medioevo. Il Medioevo volgare*, vol. I, t. I, Roma, 1999, pp. 423-457.

IOANNIS SARESBERIENSIS, *Metalogicon*, Turnholti, 1991.

JACKSON S. T., *Acedia the sin and its relationship to sorrow and melancholia in medieval times*, in *Bulletin of the history of medicine*, 55, 1981, pp. 172-185.

JACQUART D.- THOMASSET C., *Sexualité et savoir médical au Moyen Age*, Paris, 1985.

JACQUART D., *Sexualité et maladie durant le haut Moyen Age*, in *Comportamenti e immaginario della sessualità nell'altro Medioevo*, Spoleto, 2006, pp. 323-346.

JAUSS H.R., *La transformation de la forme allégorique entre 1180 et 1240, d'Alain de Lille à Guillaume de Lorris*, in A. FOURRIER (a cura di), *L'humanisme médiéval dans les littératures romanes du 12e au 14e siècle. Colloque organisé par le Centre de philologie et de littératures romanes de l'Université de Strasbourg du 29 janvier au 2 février 1962*, Paris, Klincksieck, 1964, pp. 107-46.

JAVELET R., *Image de Dieu et Nature au XIIIe siècle*, in *La filosofia della natura nel Medioevo: Atti del Terzo Congresso Internazionale di Filosofia Medievale (1964)*, Milano, 1966, pp. 286-296.

JAVELET R., *Image et ressemblance au douzième siècle*, II voll., Paris, 1967.

JEAUNEAU E., *Macrobe, source du platonisme chartrain*, in *Studi Medievali*, I, 1960, pp. 3-24.

JEAUNEAU E., *Notes sur l'École de Chartres*, in *Studi Medievali*, V, 1964, pp. 821-865.

JODOGNE O., *La légende de Tristan et d'Iseut interprétée par Bérout*, in *Filoloski pregled*, I-II, 1964, pp. 261-270.

JOLIVET J., *Éléments du concept de nature chez Abélard*, in *La filosofia della natura nel Medioevo: Atti del Terzo Congresso Internazionale di Filosofia Medievale (1964)*, Milano, 1966, pp. 297-304.

JOLIVET J., *Quelques cas de «platonisme grammatical» du VIIe au XII siècle*, in *Mélanges offerts à René Crozet*, 2 voll., Poitiers, 1966, vol. I, pp. 93-99.

JOLIVET J., *Notes de lexicographie abélardienne*, in *Pierre Abélard-Pierre le Vénérable*, Paris, 1975, pp. 531-545.

JOLIVET J., *Arts du langage et théologie chez Abélard*, Paris, 1982².

JOLIVET J., *Paragone tra le teorie del linguaggio di Abelardo e dei nominalisti del XIV secolo*, in R. FEDRIGA-S. PUGGIONI (a cura di), *Logica e linguaggio nel Medioevo*, Milano, 1993, pp. 113-130.

JOLIVET J., *Abélard ou la philosophie dans le langage*, Fribourg, 1994².

JOLIVET J., *Abelardo: dialettica e mistero*, Milano, 1996.

JOLIVET J.-HABRIAS H., *Pierre Abélard. Colloque international de Nantes*, Rennes, 2003.

JONIN P., *Le songe d'Iseut dans la forêt du Morrois*, in *Le Moyen Age*, LXIV, 1958, pp. 103-113.

JONIN P., *Les personnages féminins dans les romans français de Tristan au XII^e siècle*, Aix-en-Provence, 1958.

JORDAN M. D., *Aquina's Construction of a Moral Account of the Passions*, in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, XXXIII, 1986, pp. 71-97.

KARNEIN A., *Amor est passio – a definition of courtly love?*, in *Court and poet*, Liverpool, 1980, pp. 215-221.

KELLY D., *“En uni dire”, (Tristan Douce 839) and the composition of Thomas's Tristan*, in *Modern Philology*, LXVII, 1969-70, pag. 9-17.

KELLY D., *Topical invention Medieval French Literature*, in J. J. MURPHY, *Medieval Eloquence. Studies in the Theory and Practice of Medieval Rhetoric*, Berkeley-Los Angeles-London, 1978, pp. 231-251.

KELLY D., *Medieval imagination. Rhetoric and the poetry of courtly love*, Wisconsin, 1978.

KELLY D., *Fine amor in Thomas's Tristan*, in *Studies in honor of H.-E. Keller*, Kalamazov, 1993, pp. 167-180.

KJAER J., *Le déguisement dans les Folies Tristan et la mort chez Thomas d'Angleterre*, in M.-L. OLLIER (a cura di), *Masques et déguisements dans la littérature médiévale*, Montréal-Paris, 1988, pp. 65-73.

KLEINZ J. P., *The theory of knowledge of Hugh of Saint Victor*, Washington D. C., 1944.

KLIBANSKY R., *Peter Abailard and Bernard de Clairvaux: a letter by Abailard*, in *Mediaeval and Renaissance Studies*, 5, 1961, pp. 1-27.

KLIBANSKY R.-PANOFKY E.-SAXL F., *Saturne et la mélancolie*, Paris, 1989.

KÖLHER E., *Sens et fonction du terme jeunesse dans la poésie des troubadours*, in *Mélanges offerts à René Crozet*, 2 voll., Poitiers, 1966, vol. I, pp. 569-583.

KRETZMANN N.-KENNY A.-PINBORG J. (edited by), *The Cambridge History of later Medieval Philosophy*, Cambridge-New York, 1982.

LAHARIE M., *La folie au Moyen Age (XI^e-XIII^e siècles)*, Paris, 1991.

LARMAT J., *La souffrance dans le Tristan de Thomas*, in *Mélanges de langue et littérature françaises du Moyen-Age offerts à Pierre Jonin*, Aix-en-Provence, 1979, pp. 369-385.

LATHAM R., *Imagination in British medieval latin writers*, in M. FATTORI-M. BIANCHI (a cura di), *Phantasia-Imaginatio. Atti del V Colloquio Internazionale del lessico intellettuale europeo (Roma, 9-11 gennaio 1986)*, Roma, 1988, pp. 105-115.

LAVIS G., *L'expression de l'affectivité dans la poésie lyrique française du Moyen Âge (XII^e-XIII^e s.)*. *Etude sémantique et stylistique du réseau lexical joie-dolor*, Paris, 1972.

LAZAR M., *Amour courtois et fin'amors*, Paris, 1964.

LAZZERINI L., *Il platonismo del XII secolo e le origini della lirica trobadorica*, in *Aristotelismo e platonismo nella cultura del medioevo*, a cura di A. Arisi Rota e M. De Conca, Pavia, 1996, pp. 53-60.

LECLERCQ J., *Monks and love in the twelfth-century France*, Oxford, 1979.

LEE C., *La solitudine del cuore: caratteri della lirica cortese in Francia*, in *Capitoli per una storia del cuore*, Palermo, 1988, pp. 49-78.

LEFÈVRE S., *Du Tractatus au Traité: transfert en langue vulgaire d'un genre scientifique?*, in *Le Moyen Age et la Science, approche de quelques disciplines et personnalités scientifiques médiévales*, a cura di B. Ribémont, Paris, Klincksieck, 1991, pp. 31-46.

LE GENTIL P., *L'épisode du Morois et la signification du "Tristan" de Bérout*, in *Studia philologica et litteraria in honorem L. Spitzer*, Bern, 1958, pp. 267-74.

LEGGI M. D., *Anglo-Norman literature and its background*, Oxford, 1963.

LEGGI M. D., *La précocité de la littérature anglo-normande*, in *Cahiers de civilisation médiévale*, VIII, 1965, pp. 327-349.

LEGGI M. D., *La versification anglo-normande au XIII^e siècle*, in *Mélanges offerts à René Crozet*, 2 voll., Poitiers, 1966, vol. I, pp. 639-643.

LEMOINE M., *Filosofi e fisici nell'opera di Guglielmo di Saint-Thierry*, in *Questioni neoplatoniche*, Catania, 1988, pp. 83-106.

LEWIS C.S., *L'allegoria d'amore*, Einaudi, Torino, 1969.

LICCARO E., *L'uomo e la natura nel pensiero di Ugo di San Vittore*, in *La filosofia della natura nel Medioevo: Atti del Terzo Congresso Internazionale di Filosofia Medievale (1964)*, Milano, 1966, pp. 305-313.

LOT-BORODINE M., *De l'amour profane à l'amour sacré*, Paris, 1961.

LOTTIN O., *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, VIII voll., Louvain-Gembloux, 1942-1960.

LUCENTINI P., *Il corpo e l'anima nella tradizione ermetica medievale*, in C. CASAGRANDE-S. VECCHIO (a cura di), *Anima e corpo nella cultura medievale*, Firenze, 1999, pp. 181-190.

LUSCOMBE D. E., *Nature in the thought of Peter Abelard*, in *La filosofia della natura nel Medioevo: Atti del Terzo Congresso Internazionale di Filosofia Medievale (1964)*, Milano, 1966, pp. 314-319.

LUSCOMBE D. E., *The school of Peter Abelard*, Cambridge, 1969.

MACCAGNOLO E. (a cura di), *Il divino e il megacosmo. Testi filosofici e scientifici della Scuola di Chartres*, Milano, 1980.

MANCINELLI L., *Gottfried von Strassburg il poeta della razionalità. Introduzione al Tristano*, in GOTTFRIED VON STRASSBURG, *Tristano*, Torino, 1994, pp. VII-XXXIV.

MARCHELLO-NIZIA C. (a cura di), *Tristan et Yseut. Les premières versions européennes*, Paris, 1995.

MARENBOON J., *Abelard's ethical theory: two definitions from the «Collationes»*, in H. J. Westra (a cura di), *From Athens to Chartres. Neoplatonism and medieval Thought: Studies in honour of Eduard Jeauneau*, Brill, Leiden-New York-Köln, 1992, pp. 301-314.

MATZKE J. E. (a cura di), *Les œuvres de Simund de Freine*, Paris, 1909.

MCGARRY D. D., *Educational theory in the Metalogicon of John of Salisbury*, in *Speculum*, XXIII, 1948, pp. 659-675.

MCKEON R., *Poetry and philosophy in the Twelfth century: the renaissance of rhetoric*, in *Modern Philology*, XLIII, 1945-46, pp. 217-234.

MCKEON R., *Medicine and philosophy in the Eleventh and Twelfth centuries: the problem of elements*, in *The Thomist*, 24, 1961, pp. 211-256.

MÉNARD PH., *Syntaxe de l'ancien français*, Bordeaux, 1994⁴.

MENEGHETTI M. L., *Duplicazione e specularità nel romanzo arturiano (dal "Bel Inconnu" al "Lancelot-Graal")*, in *Mittelalterstudien: Erich Köhler zum Gedenken*, Heidelberg, 1984.

MERMIER G. R., *Thomas' (or Béroul's) innovations: a reassessment*, in *Tristania*, XIV, 1993, pp. 97-107.

MICHAUD-QUANTIN P., *La classification des puissances de l'âme au XII^e siècle*, in *Revue du Moyen Age latin*, V, 1949, pp. 15-34.

MICHAUD-QUANTIN P., *La psychologie dans l'enseignement au XII siècle*, in *L'homme et son destin: Actes du Premier Congrès International de Philosophie Médiévale (1958)*, Paris-Louvain, 1960, pp. 407-415.

MINUTO F., *Preludi di una teoria del bello in Ugo di S. Vittore*, in *Aevum*, XXVI, 1952, pp. 289-308.

MITSCH R. H., *The Monologues of Tristan in Thomas*, in *Tristania*, 2/2, 1977, pp. 30-39.

MORA-LEBRUN F., «*Metre en romanz*». *Les romans d'antiquité du XII^e siècle et leur postérité (XIII^e-XIV^e siècle)*, Paris, 2008.

MORRIS C., *The discovery of the individual (1050-1200)*, Toronto-Buffalo-London, 1987.

MUDRY P., *Caelius Aurelianus ou l'anti-Romain: un aspect particulier de traité des Maladies aiguës et des Maladies chroniques*, in *Maladie et maladies dans les textes latins antiques et médiévaux*, Bruxelles, 1998, pp. 313-329.

MUSCATINE C., *The emergence of psychological allegory in Old French Romance*, in *Publications of Modern Language Association of America*, 68, 1953, pp. 1160-1182.

NYKROG P., *Two creators of narrative form in the Twelfth Century France: Gautier d'Arras - Chrétien de Troyes*, in *Speculum*, XLVIII, 1973, pp. 489-94.

OTTEN W., *Between Damnation and Restoration. The Dynamics of Human nature in Eriugena's Perifision and Alain de Lille's Anticlaudianus*, in H. J. Westra (a cura di), *From Athens to Chartres. Neoplatonism and medieval Thought: Studies in honour of Eduard Jauneau*, Brill, Leiden-New York-Köln, 1992, pp. 329-349.

PACKARD S. R., *12th Century Europe. An interpretive essay*, Amherst, 1973.

PAGANI I., *La critica letteraria*, in *Lo spazio letterario del Medioevo. Il Medioevo latino*, vol. III, pp. 113-162.

PARADISI G., *Tempi e luoghi della tradizione tristaniana: Bérout*, in *Cultura Neolatina*, XLIX, 1989, pp. 75-146.

PARÉ G. M.-BRUNET A.-TREMBLAY P., *La Renaissance du XII^e siècle: les écoles et l'enseignement*, Paris-Ottawa, 1933.

PARENT J. M., *La doctrine de la création dans l'École de Chartres*, Paris, 1938.

PAYEN J.-CH., *La destruction des mythes courtois dans le roman arthurien: la femme dans le roman en vers après Chrétien de Troyes*, in *Revue des langues romanes*, LXXVIII, 1969, pp. 213-28.

PAYEN J.-CH., *Lancelot contre Tristan: la conjuration d'un mythe subversif (réflexions sur l'idéologie romanesque au Moyen Age)*, in *Mélanges de langue et littérature médiévales offerts à Pierre Le Gentil*, Besançon, 1973, pp. 617-632.

PAYEN J.-CH., *La pensée d'Abélard et les textes romans du XII^e siècle*, in *Pierre Abélard-Pierre le Vénérable*, Paris, 1975, pp. 513-521.

PAYEN J.-CH., *Le palais de verre dans la Folie d'Oxford*, in *Tristania*, V, 1980, pp. 17-27.

PAYEN J.-CH., *Tristan, l'amans-amens et le masque dans les Folies*, in *La légende de Tristan au Moyen Age. Actes du colloque des 16 et 17 janvier 1982*, Göppingen, 1982, pp. 61-68.

PAYER J., *Prudence and the Principles of Natural Law: a Medieval Development*, in *Speculum*, LIV, 1979, pp. 55-70.

PERON G., *Il dibattito sull'amore dopo Andrea Cappellano: Meraugis de Portlesguez e Galeran de Bretagne*, in *Cultura Neolatina*, XL (1980), pp. 79-102.

PERUGI M., *Dal latino alle lingue romanze*, in *Lo spazio letterario del Medioevo. Il Medioevo latino*, vol. II, pp.63-111.

PEWZNER E., *L'homme cupable: la folie et la faute en Occident*, Paris, 1995.

PHILIPPE DE THAÛN, *Le bestiaire*, éd. par E. WALBERG, Genève, 1970.

PIETRO ABELARDO, *I "Planctus"*, ed. a cura di G. VECCHI, Modena, 1951.

PIETRO ABELARDO, *Scritti filosofici*, ed. a cura di M. DAL PRA, Milano, 1954.

PIETRO ABELARDO, *Dialectica*, a cura di L. M. DE RIJK, Assen, 1956.

PIETRO ABELARDO, *Conosci te stesso o etica*, ed. a cura di M. DAL PRA, Firenze, 1976.

PIETRO ABELARDO, *Theologia Scholarium*, in E. M. BUYTAERT-C. J. MEWS (a cura di), *Corpus Christianorum, Continuatio medievalis*, XIII, 1987, pp. 203-549.

PIETRO ABELARDO, *Storia delle mie disgrazie. Lettere d'amore di Abelardo e Eloisa*, Milano, 2006¹².

PIGEAUD J., *La maladie de l'âme*, Paris, 1981.

PIGEAUD J., *Pro Caelio Aureliano*, in *Médecins et médecine dans l'Antiquité*, Saint-Etienne, 1982, pp. 105-117.

PIGEAUD J., *Folie et cures de la folie chez les médecins de l'antiquité greco-romaine*, Paris, 1987.

PITTS B. A., *Absence, memory, and the ritual of love in Thomas's Roman de Tristan*, in *The French Review*, 63/5, 1990, pp. 790-799.

PLET-NICOLAS F., *La création du monde. Les noms propres dans le roman de Tristan en prose*, Paris, 2007.

POLAK L., *The two caves of love in the Tristan by Thomas*, in *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 33, 1970, pp. 52-69.

PONTI A., *I «Tristani» di Thomas e Béroul: prospettivismo monologico e prospettivismo dialogico*, in *Medioevo Romanzo*, XIII, 1988, pp. 183-202.

POPPI A., *Razionalità e felicità nel pensiero di san Bonaventura e nelle «filosofie del desiderio»*, in *Studi sull'etica della prima scuola francescana*, Centro Studi Antoniani, Padova, 1996, pp. 21-40.

PUGGIONI S., *La logica fino al XII secolo*, in R. FEDRIGA-S. PUGGIONI (a cura di), *Logica e linguaggio nel Medioevo*, Milano, 1993, pp. 25-50.

PULEGA A., *Amore cortese e modelli teologici. Guglielmo IX, Chrétien de Troyes, Dante*, Milano, 1995.

PUNZI A., *Materiali per la datazione del "Tristano" di Thomas*, in *Cultura Neolatina*, XLVIII, 1988, pp. 9-71.

PUNZI A., *Tristano. Storia di un mito*, Roma, 2005.

PUNZI A., *Per la Tendrur di Thomas*, in P. G. BELTRAMI (a cura di), *Studi di filologia romanza offerti a Valeria Bertolucci Pizzorusso*, 2 voll., Pisa, 2006, vol. II, pp. 1329-1342.

RIBARD J., *Quelques réflexions sur l'amour tristanien*, in *La legende de Tristan au Moyen Age. Actes du colloque des 16 et 17 janvier 1982*, Göppingen, 1982, pp. 69-79.

RIBARD J., *Le Moyen Age: littérature et symbolisme*, Paris, 1984.

RIBARD J., *Pour une interpretation théologique du Tristan de Béroul*, in *Cahiers de civilisation médiévale*, XXVIII, 1985, pp. 235-242.

RIBARD J., *Du philtre au Graal*, Paris, 1989.

RICHARD A., *Amour et Passe-Amour. Lancelot-Guenièvre, Tristan-Yseut dans le Lancelot en prose et le Tristan en prose*, Aix-en-Provence, 2007.

RICHARD DE SAINT-VICTOR, *Liber exceptionum*, éd. critique par J. CHÂTILLON, Paris, 1958.

RICCARDO DI SAN VITTORE, *I quattro gradi della violenta carità*, Parma, 1993.

RICHARD DE SAINT-VICTOR, *Les douze patriarches ou Benjamin minor*, Paris, 1997.

ROBERT G., *Abélard créateur de la méthode de la théologie scolastique*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 3, 1909, pp. 60-83.

RONCAGLIA A., *Carestia*, in *Cultura Neolatina*, XVIII (1958), pp. 121-35.

RONCAGLIA A., *«Trobar clus»: discussione aperta*, in *Cultura Neolatina*, XXIX, 1969, pp. 5-55.

RONCAGLIA A., *Riflessi di posizioni cistercensi nella poesia del XII secolo (Discussione sui fondamenti religiosi del «trobar naturau» di Marcabruno)*, in *La lirica*, a cura di L. FORMISANO, Bologna, 1990, pp. 257-282.

RONCAGLIA A., «*Secundum naturam vivere*» e il movimento trovatoresco, in *Da una riva e dall'altra. Studi in onore di Antonio d'Andrea*, Firenze, 1995, pp. 29-39.

ROSIER-CATACH I., *La notion de translatio, le principe de compositionnalité et l'analyse de la predication accidentelle chez Abélard*, in J. BIARD (réunis par), *Langage, sciences, philosophie au XII^e siècle*, Paris, 1999, pp. 125-164.

ROSSI C., “*Marie ki en sun tens pas ne s'oblie*”. *Marie de France: la Storia oltre l'enigma*, Roma, 2007.

ROSSI L., *Chrétien de Troyes e i trovatori*, in *Vox Romanica*, XLVI (1987), pp. 26-62.

ROSSI L., “*Bere l'amore*”: per mare con Enea e Tristano, in F. BEGGIATO-S. MARINETTI (a cura di), *Vettori e percorsi tematici nel Mediterraneo romanzo*, Soveria Mannelli, 2002, pp. 11-32.

ROUSSELOT P., *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Âge*, Paris, 1981.

ROZGONYI E., *Pour une approche d'un Tristan non-courtois*, in *Mélanges offerts à René Crozet*, 2 voll., Poitiers, 1966, vol. II, pp. 821-828.

SCHIAPPARELLI A., *Galeno e le fallacie linguistiche. Il De captionibus in dictione*, Venezia, 2002.

SCHNELL R., *L'amour courtois en tant que discours courtois sur l'amour*, in *Romania*, CX, 1989, pp. 72-126, pp. [aggiungere II parte].

SCIUTO I., *Il libero arbitrio nel pensiero medievale. Da Agostino al XII secolo*, in C. VIGNA (a cura di), *La libertà del bene*, Milano, 1998, pp. 123-145.

SCIUTO I., *Il volontarismo etico nel pensiero medievale*, in I. A. BIANCHI (a cura di), *Etica, volontà, desiderio*, Il Poligrafo, Padova, 2001, pp. 15-40.

SCIUTO I., *Le passioni nel pensiero medievale*, in C. BAZZANELLA-P. KOBAN (a cura di), *Passioni, emozioni, affetti*, McGraw-Hill, Milano, 2002, pp. 19-36.

SCIUTO I., *L'etica nel Medioevo. Protagonisti e percorsi (V-XIV secolo)*, Einaudi, Torino, 2007.

SERGI G., *Le corti e il mecenatismo*, in *Lo spazio letterario del Medioevo. Il Medioevo latino*, vol. II, pp. 299-329.

SHOAF J., *The owl dialogue in Thomas's Tristan*, in *Tristania*, 4/1, 1978, pp. 36-54.

SOUTHERN R. W., *The place of England in the Twelfth-Century Renaissance*, in *History*, XLV, 1960, pp. 201-216.

SPERONI G. B., *Il Consaus d'amours di Richard de Fournival*, in *Medioevo Romanzo*, I, 1974, pp. 217-278.

SPINOSA G., *Vista, spiritus e immaginazione, intermediari tra l'anima e il corpo*, in C. CASAGRANDE-S. VECCHIO (a cura di), *Anima e corpo nella cultura medievale*, Firenze, 1999, pp. 207-230.

SPITZER L., *L'amour lointain de Jaufré Rudel et le sens de la poésie des troubadours*, in *Romanische Literaturstudien: 1936-1956*, Tübingen, 1959, pp. 363-417.

STANESCO M., *A l'origine du roman: le principe de la nouveauté comme tournant du discours littéraire*, in *Styles et valeurs*, a cura di D. POIRION, Paris, 1990, pp. 141-165.

STERCAL C., *Bernard de Clairvaux, intelligence et amour*, Paris, 1998.

SUBRENAT J., *Sur le climat social, moral, religieux du Tristan de Béroul*, in *Le Moyen Age*, LXXXII, 1976, pp. 219-261.

SUDRE L., *Les allusions à la légende de Tristan dans la littérature du Moyen Age*, in *Romania*, XV, 1886, pp. 534-557.

SULOWSKI J., *La philosophie de la nature chez Raoul de Longchamp*, in *La filosofia della natura nel Medioevo: Atti del Terzo Congresso Internazionale di Filosofia Medievale (1964)*, Milano, 1966, pp. 320-327.

SUTHERLAND D. R., *The love meditation in courtly literature*, in *Studies in medieval french presentend to Alfred Ewert in honour of his seventieth birthday*, Oxford, 1961, pp. 165-193.

TARABOCHIA CANAVERO A., *La ratio nella spiegazione del racconto biblico della creazione: Spiritus Dei ferebatur super aquas*, in *Rivista critica di storia della filosofia*, 34, 1979, pp. 459-473.

TASKER GRIMBERT J., *Voleir vs Poeir: Frustrated Desire in Thomas's Tristan*, in *Philological Quarterly*, LXIX, 1990, pp. 153-165.

THONNARD F.-J., *La notion de nature chez saint Augustin. Ses progrès dans la polémique antipélagienne*, in *Revue des études augustiniennes*, XI, 1965, pp. 239-265.

THONNARD F.-J., *La notion de liberté en philosophie augustinienne*, in *Revue des Études Augustiniennes*, XVI, 1970, pp. 243-270.

TROVATO M., *The semantic value of "Ingegno" and Dante's "Ulysses" in the light of the Metalogicon*, in *Modern Philology*, 84/3, 1987, pp. 258-266.

TÜRK E., *"Nugae curialium". Le règne d'Henri II Plantagenêt (1145-1189) et l'éthique politique*, Paris, 1977.

URBANI ULIVI L., *La psicologia di Abelardo e il Tractatus de intellectibus*, Roma, 1976.

VALLINI C., *Genius/ingenium: derive semantiche*, in *Ingenium propria hominis natura*, Napoli, 2002, pp. 3-26.

VAN COOLPUT C. A., *Le roi Marc dans le Tristan de Béroul*, in *Le Moyen Age*, LXXXIV, 1978, pp. 35-51.

VAN HAMEL A. G., *Cligès et Tristan*, in *Romania*, XXXIII, 1904, pp. 465-489.

VAN HECKE L., *Le désir dans l'expérience religieuse*, Paris, 1990.

VAN STEENBERGHEN F., *La philosophie de la nature au XIIIe siècle*, in *La filosofia della natura nel Medioevo: Atti del Terzo Congresso Internazionale di Filosofia Medievale (1964)*, Milano, 1966, pp. 114-132.

VANNI ROVIGHI S., *Libertà e libero arbitrio in sant'Anselmo d'Aosta*, in ID., *Studi di filosofia medievale*, 2 voll., Vita e Pensiero, Milano, 1978, vol. I, pp. 45-60.

VANNI ROVIGHI S., *L'etica di S. Anselmo*, in ID., *Studi di filosofia medievale*, 2 voll., Vita e Pensiero, Milano, 1978, vol. I, pp. 61-89.

VANNI ROVIGHI S., *A proposito di uomo e natura nel secolo XII*, in ID., *Studi di filosofia medievale*, 2 voll., Vita e Pensiero, Milano, 1978, vol. I, pp. 248-263.

VANNI ROVIGHI S., *La concezione dell'uomo nel Medioevo*, in ID., *Studi di filosofia medievale*, 2 voll., Vita e Pensiero, Milano, 1978, vol. I, pp. 264-274.

VANNI ROVIGHI S., *Natura e moralità nell'etica di san Tommaso d'Aquino*, in ID., *Studi di filosofia medievale*, 2 voll., Vita e Pensiero, Milano, 1978, vol. I, pp. 174-188.

VARVARO A., *Il "Roman de Tristan" di Bérout*, Torino, 1963.

VATTERONI S., *Tot es niens. Per l'interpretazione di Pos vezem de novel florir di Guglielmo IX d'Aquitania*, in *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte*, XVII, 1993, pp. 26-38.

VATTERONI S., «*Estrange amor*», in *Medioevo romanzo*, XXVIII, 2004, pp. 366-369.

VATTERONI S., «*Naturelment li estuit faire*». Poeir, Voleir, *Natura e Amore nel Tristano di Thomas*, in P. G. BELTRAMI (a cura di), *Studi di filologia romanza offerti a Valeria Bertolucci Pizzorusso*, 2 voll., Pisa, 2006, vol. II, pp. 1567-1580.

VERBEKE G., *Aux origines de la notion de «loi naturelle»*, in *La filosofia della natura nel Medioevo: Atti del Terzo Congresso Internazionale di Filosofia Medievale (1964)*, Milano, 1966, pp. 164-173.

VERGER J.- JOLIVET J., *Bernard-Abélard, ou le cloître et l'école*, Paris, 1982.

VERGER J., *La renaissance du XIIIe siècle*, Paris, 1996.

VIGNAUX P., *Note sur le nominalisme d'Abélard*, in *Pierre Abélard-Pierre le Vénérable. Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en Occident au milieu du XII^e siècle*, Paris, 1975, pp. 523-529.

VINAVER E., *Pour le commentaire du vers 1650 du Tristan de Bérout*, in *Studies in Medieval French presented to Alfred Ewert in honour of his seventieth birthday*, Oxford, 1961, pp. 90-95.

VINAY G., *Il "De amore" di Andrea Cappellano nel quadro della letteratura amorosa e della rinascita del secolo XII*, in *Studi Medievali*, XVII (1951), pp. 203-76.

VINCENT-CASSY M., *Les animaux et les péchés capitaux: de la symbolique à l'emblématique*, in *Le monde animal et ses représentations au Moyen-Age (XI^e-XV^e siècles)*. Actes de XV^{ème} Congrès de la Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur Public (Toulouse, 25-26 mai 1984), Toulouse, 1985, pp. 121-132.

VOISENET J., *Bestiaire chrétien. L'imagerie animale des auteurs du Haut Moyen Age (V^e-XI^e s.)*, Toulouse, 1994.

WACK M. F., *Imagination, medicine, and rhetoric in Andreas Cappellanus De amore*, in *Magister regis*, New York, 1986, pp. 101-115.

WACK M. F., *The Liber de heros morbo of Johannes Afflacijs and its implications for Medieval love conventions*, in *Speculum*, 62, 1987, pp. 324-344.

WACK M. F., *Lovesickness in the Middle Ages*, Philadelphia, 1990.

WALTER PH., *Tristan et la mélancolie (contribution à une lecture médicale des textes français en vers sur Tristan)*, in *Actes du 14^e Congrès International Arthurien*, 2 voll., Rennes, 1985, vol. II, pp. 646-657.

WEBB G., *An introduction to the cistercian De anima*, London, 1962.

WETHERBEE W., *Platonism and poetry in the Twelfth century: the literary influence of the School of Chartres*, Princeton, 1972.

WETHERBEE W., *The theme of imagination in medieval poetry and the allegorical figure Genius*, in *Medievalia et Humanistica*, XI, 1976, pp. 45-64.

WIRTH J., *L'image médiévale*, Paris, 1989.

ZAGANELLI G., *Aimer, soffrir, joïr: i paradigmi della soggettività nella lirica francese dei secoli XII e XIII*, Firenze, 1982.

ZAGANELLI G., *Béroul, Thomas e Chrétien de Troyes (sull'amore, la morte, la gioia)*, in *Le forme e la storia*, IV (1992), pp. 5-42.

ZAMBON F. (a cura di), *Trattati d'amore cristiani del XII secolo*, II voll., Milano, 2007-2008.

ZERBI P., *Les différends doctrinaux*, in *Bernard de Clairvaux. Histoire, mentalités, spiritualité (Colloque de Lyon-Cîteaux-Dijon)*, Paris, 1992, pp. 429-458.

ZINK M., *Parigi e il suo ambiente universitario nel sec. XIII*, in *Lo spazio letterario del Medioevo. Il Medioevo volgare*, Roma, 2001, vol. I, t. II, pp. 573-610.

ZINK M.- DE LIBERA A.- GAUVARD C. (a cura di), *Dictionnaire du Moyen Age*, Paris, 2004.

ZIOLKOWSKI J. M., *La poesia d'amore*, in *Lo spazio letterario del Medioevo. Il Medioevo latino*, vol. I, t. II, Roma, 1993, pp. 43-71.

ZUMTHOR P., *Essai de poétique médiévale*, Paris, 2000.