

*Maria Borriello*

L'INVENTIO DELL'ANALOGIA TRA RETORICA E TEOLOGIA  
IN GARNERIO DI ROCHEFORT (1140 CA.-1225 CA.)

*THE INVENTIO OF ANALOGIA BETWEEN RHETORIC AND THE-  
OLOGY IN GARNERIUS OF ROCHEFORT (C. 1140 - C. 1225)*

Abstract

Negli anni di passaggio dal XII al XIII secolo, il cisterciense Garnerio di Rochefort si dedica alla composizione di un breve trattato, il *De contrarietatis in Sacra Scriptura*. L'opera, tuttora inedita, fa ricorso all'uso delle arti sermocinali per risolvere le ambiguità scritturali. Nel prologo del *De contrarietatis* emerge un peculiare interesse del cisterciense verso la disciplina della retorica e, in particolare, verso l'impiego delle figure tropiche nella comprensione dei contenuti della Rivelazione. A ben vedere, tuttavia, la scelta garneriana di ricorrere all'affinamento degli strumenti della retorica per illuminare il significato della Scrittura trova una piena giustificazione solo alla luce della sua concezione della *natura* e della *Scriptura* come teofanie e/o simboli. Ora in quest'orizzonte simbolico, di impianto neoplatonico-dionisiano, è sempre all'opera nelle *res*, così come nel linguaggio, un meccanismo di traslazione, un'estensione della parola, oltre il suo contenuto ordinario, a un significato altro, di natura spirituale. Dunque la fattura retorica delle espressioni bibliche assume un valore conoscitivo, e non semplicemente ornamentale, perché capace di palesare, attraverso un dialettico gioco di corrispondenze e/o di rotture, una proporzionalità analogica tra il visibile e l'invisibile.

*In the years straddling between the XII and XIII century, Cistercian Garnerius of Rochefort devoted himself to the composition of a short treatise, De contrarietatis in Sacra Scriptura. The work, still unpublished, makes use of the sermocinal arts to resolve scriptural ambiguities. The prologue to De contrarietatis reveals a peculiar interest of the Cistercian in the discipline of rhetoric and, in particular, in the use of tropes to understand the contents of Revelation. On closer inspection, however,*



*Garnerius' choice to resort to the refinement of the tools of rhetoric to illuminate the meaning of Scripture finds full justification only in light of his conception of natura and Scriptura as theophanies and/or symbols. Now in this symbolic horizon, of Neo-Platonic-Dionysian derivation, there always is a mechanism of translation at work, in res as well as in language, an extension of the word, beyond its ordinary content, to another meaning of a spiritual nature. So the rhetorical workmanship of biblical expressions assumes a cognitive, rather than merely ornamental, value because it is capable of manifesting, through a dialectical interplay of correspondences and/or ruptures, an analogical proportionality between the visible and the invisible.*

#### Keywords

Retorica, analogia, esegesi biblica, teofania, neoplatonismo

*Rhetoric, Analogy, Biblical Exegesis, Theophany, Neoplatonism*

Negli anni che segnano il passaggio al XIII secolo, il cisterciense Garnerio di Rochefort<sup>1</sup> si dedica alla composizione di un breve trattato, il *De contrarietatis in Sacra Scriptura*<sup>2</sup>. L'opera, tuttora

<sup>1</sup> Sulla vita e le opere di Garnerio cfr. J.-Ch. Didier, *Garnier de Rochefort*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XVI, Letouzey et Ané, Paris 1953, col. 1775; Id., *Garnier de Rochefort, sa vie et son œuvre. État des questions*, in "Collectanea Ordinis Cisterciensium Reformatorum" 17 (1955), pp. 145-158; Id., *Quelques précisions sur Garnier de Rochefort*, in "Les Cahiers haut-marnais" 46 (1956), pp. 164-166. Ulteriori indicazioni biografiche sono rintracciabili in voci enciclopediche. Cfr. L. Ott, *Garnerius von Rochefort*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, VI, Herder, Friburg im Br. 1960, coll. 519-20; A. Hoste, *Garnier de Rochefort*, in *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*, IV, Beauchesne, Paris 1967, coll. 125-128; C. Testore, *Garnerio di Rochefort*, in *Enciclopedia Filosofica*, III, Fondazione Centro di Studi Filosofici di Gallarate, Firenze 1982, col. 847; L. Höll, *Garnerius von Rochefort*, in *Lexikon des Mittelalters*, IV.5, Artemis, München-Zürich 1988, col. 1119.

<sup>2</sup> Il *De contrarietatis in Sacra Scriptura* è reperibile nel ms. di Troyes, Bibliothèque municipale, 455, ff. 146<sup>v</sup>-173<sup>r</sup>. Nel suddetto manoscritto è contenuta un'altra opera garneriana intitolata *Isagogae theophaniarum symbolicae*, ff. 1<sup>r</sup>-146<sup>v</sup>. Jean-Pierre Rothschild, in uno studio recente sul *De contrarietatis in*

inedita, si colloca nella linea di una serie di testi, tra cui figura il *De tropis loquendi* del maestro Pietro il Cantore (m. 1197), nei quali, sulla scia dell'insegnamento abelardiano, si fa ricorso all'uso delle arti sermocinali per risolvere le ambiguità scritturali. Nel loro insieme queste opere, così come ha messo in luce Luisa Valente, pur non costituendo un *genere*, condividono tuttavia il comune intento pedagogico di fornire al teologo un prontuario tecnico-pratico funzionale a conseguire una corretta esegesi biblica<sup>3</sup>. Obiettivo comune a queste opere, tuttavia, non è soltanto di determinare i criteri per una esegesi biblica rigorosa, ma anche di mostrare come la lettura del dato rivelato, oggetto di studio del teologo, debba essere produttiva di un'elevazione dell'intelligenza creata dall'immediatezza della *littera* verso una penetrazione del suo significato spirituale (allegorico e tropologico) per culminare, infine, nell'unione anagogica col divino.

*Sacra Scriptura*, ripresenta e rafforza la tesi avanzata da Clemens Baeumker dell'ascrivibilità a Garnerio di tale trattato. All'uopo, Baeumker aveva osservato che il manoscritto 455 della Biblioteca municipale di Troyes, contenente l'opera in forma anonima, recava in chiusura una nota, databile al 1216, attestante la donazione del manoscritto alla biblioteca di Clairvaux, e che risultava affine alle note presenti nei manoscritti 32 e 392, nei quali la raccolta di *Distinctiones* veniva esplicitamente attribuita a Garnerio. A sostegno della tesi di Baeumker, Rothschild ha richiamato la presenza di corrispondenze testuali tra diversi luoghi del *De contrarietatis* e alcuni passi dei *Sermoni* garneriani, corrispondenze messe in luce, in precedenza, da Nicholas M. Häring in uno studio monografico su Garnerio. Cfr. C. Baeumker, *Introduzione*, in Garnerio di Rochefort, *Contra Amaurianos. Ein anonymer, wahr-scheinlich dem Garnerius von Rochefort zugehöriger Traktat gegen die Amalrikaner aus dem Anfang des XIII*, Aschendorff, Münster 1926<sup>2</sup> (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 24/5-6), pp. XXXVI-XXXVII; N.M. Häring, *The liberal arts in the Sermons of Garnier of Rochefort*, in "Medieval Studies" 30 (1968), pp. 44-77, in partic. p. 61; J.-P. Rothschild, *Un De contrarietatis in Sacra Scriptura attribué à Garnier de Rochefort, tiré du De tropis loquendi de Pierre le Chantre*, in Amicorum Societas. *Mélanges offerts à François Dolbeau pour son 65<sup>e</sup> anniversaire*, edd. J. Elfassi, C. Lanéry, A.M. Turcan-Verkerk, SISMEL, Firenze 2013 (Millennio Medievale, 96), pp. 741-768.

<sup>3</sup> Cfr. L. Valente, Phantasia contrarietatis. *Contraddizioni scritturali, discorso teologico e arti del linguaggio nel De tropis loquendi di Pietro il Cantore (†1197)*, Leo S. Olschki, Firenze 1997, pp. 56-57.

È proprio nel contesto di una teologia che nella mistica trova il suo coronamento che Garnerio tenta di affermare come la retorica non costituisca solo un ausilio nella lettura della Scrittura ma si ponga quale viatico di un accrescimento conoscitivo dell'anima culminante nell'appagamento contemplativo del divino. In quest'orizzonte la *lectio* biblica diviene una *lectio* mistica, perché lo studio teologico svolto sulla Bibbia è accolto e trasposto dall'esegeta in un percorso esperienziale della verità. Pertanto l'esito finale dello studio sacro coincidente con la salvezza dovrà consistere, per il cisterciense, nel raggiungimento ultra-mondano di una condizione cognitiva superiore a quella naturale e in grado di penetrare in forma intima e significante l'intangibile e indicibile realtà eterna.

### 1. *Retorica, teologia e teofania*

In questa prospettiva il trattato garneriano muove dalla necessità di considerare con attenzione quali strumentazioni possano consentire una effettiva comprensione del linguaggio della fede. Un problema fondamentale questo, dal momento che il linguaggio naturale non sembra riuscire a esprimere in modo compiuto le verità che pure deve comunicare. Difatti le *voces* che intessono il dettato scritturale, non riuscendo a contenere la verità che sono chiamate ad esprimere, subiscono inevitabilmente un'alterazione del loro significato. Per questa ragione gli enunciati della fede appaiono a una lettura letterale contraddittori, equivoci, devianti e la loro penetrazione risulta sempre deficitaria.

Sulla base di questa evidenza, nel prologo del *De contrarietatibus*, Garnerio sottolinea che le contraddizioni insite nel discorso sacro sorgono in parte dai differenti modi di parlare, in parte dalla varietà delle figure e dei tropi<sup>4</sup>. Eppure Dio si è auto-rivelato proprio

<sup>4</sup> Cfr. Garnerio di Rochefort, *De contrarietatibus in Sacra Scriptura* (d'ora in poi: *De contrarietatibus*), prol., f. 147<sup>rb</sup>: ... *In sacro eloquio contrarietates solent provenire partim e diversis loquendi modis, partim ex varietate figurarum et tropo-*

attraverso le parole umane e ha posto, così, l'uomo nella condizione di potere parlare di Lui. Per questo motivo il compito preliminare dell'esegeta sarà di identificare i criteri che permettono di regolare la comprensione delle parole della Rivelazione.

Da qui emerge l'interesse verso le arti del discorso e verso il loro impiego nell'intelligenza dei contenuti della Rivelazione. Ma per comprendere la funzione che Garnerio assegna alle discipline del linguaggio – e in particolare alla retorica – nella pratica dell'indagine sacra occorre, senza dubbio, richiamare il nucleo speculativo fondante l'intero sistema del suo pensiero teologico.

Si tratta di un'impostazione teorica, precedentemente delineata dal cisterciense nella sua raccolta di *Sermones*, fondata sulla concezione, di matrice neoplatonico-dionisiana, dell'universo e delle sue creature come manifestazioni visibili o teofanie del divino. È chiaro allora come in questa prospettiva non solo le *res* ma anche le *voces*, in quanto teofanie, espletino una naturale azione di rinvio significante a una realtà che le trascende e da cui esse derivano<sup>5</sup>. In questo

*rum: de ipsis aliqua dicenda sunt ad edificationem legentium.* Nelle citazioni dal *De contrarietatibus*, per uniformità di lettura, si è proceduto tendenzialmente a una normalizzazione ortografica.

<sup>5</sup> Cfr. Id., *Sermones in festa Domini et sanctorum* (d'ora in poi: *Sermones*), 35, PL 205, [559-828], 794BC: *Sciendum igitur quod quinque modis Deus manifestatur, videlicet voce, re, imaginatione, ratione et anagogica contemplatione.* Il tema delle teofanie, mediato attraverso le opere di Giovanni Scoto Eriugena, è oggetto di una positiva ricezione nei principali centri di riflessione teologica del secolo XII, quali i Cistercensi, i Vittorini e i Porretani. I cisterciensi, in particolare, filtrano dalla lettura eriugeniana sulle apparizioni divine l'idea della creatura come teofania e l'impiego della nozione di *theophania* come equivalente di contemplazione. A tale riguardo Häring sostiene che sebbene nei *Sermones* Garnerio riconduca la definizione di teofania al nome Giovanni Scoto, in realtà è possibile attestare, su questo tema, l'influsso di altre proposte dottrinali quali: la concezione di Ugo di San Vittore di una doppia rivelazione delle realtà divine, una teofanica o simbolico-affermativa, l'altra anagogica *absque integumento*; l'accoglimento delle tre specie pseudo-dionisiane di teofania (*epiphania*, *hyperphania* e *hypophania*) attinte dalla lettura degli scritti di Alano di Lilla; e infine l'aggiunta di ulteriori tipi di teofania mutuati da Giovanni di Belet, maestro appartenente alla corrente porretana. Cfr. N.M. Häring, *The liberal arts ... cit.*, pp. 72-75.

modo esse si dispongono quale via di accesso della creatura al Creatore. Un accesso che pur realizzandosi nei limiti della finitudine umana è non solo di ordine gnoseologico, ma intimo e ascensionale e per mezzo del quale si attua il ritorno escatologico a Dio.

Questo implica che tanto l'indagine sulla *natura* quanto la lettura della *Scriptura* hanno come obiettivo ultimo la contemplazione della verità che è presente in esse celatamente. Per questa via il teologumenon della teofania è assunto da Garnerio quale asse portante di un sistema sapienziale concepito nel segno di un reciproco compenetrarsi della dimensione intellettuale e dello slancio spirituale. Si tratta però di un sistema non rigidamente definito, ma flessibile a uno sviluppo dinamico della conoscenza, sia teorica sia pratica, il cui termine è di ordine mistico-contemplativo. Di fatto l'articolazione garneriana di una struttura quadripartita del sapere (*logica, ethica, physica, theologia*), risponde a un'esigenza perfetta e verticale, tipicamente platonica<sup>6</sup>. Qui le varie *scientiae*, disposte in una

<sup>6</sup> Cfr. Garnerio di Rochefort, *Sermones*, 23, 727D-728AB: ... *Quia et Ecclesiam de gentibus verbo vitae satiavit, cum Samaritanae hydriam, quam invenit ad puteum Jacob, fonte baptismatis adimplevit (cfr. Gv 4). Ut igitur in his omnibus doctus ... non solum habitabat, sed et fodiebat puteos visionis Isaac. Omnis enim, de qua supra dictum est, doctrina, sub quadruplici doctrina, logica, ethica, physica, theologia concluditur. Logica rationalis scientia est, ethica moralis, physica naturalis, theologia spiritualis. 'Primum puteum fodit Isaac, et vocavit eum inimicitias' (Gen 26, 20), quia cum homo iuxta rationem vivere incipit, vel desiderat, inimicatur ei mundus, inimicatur caro, adversatur diabolus. Si vero compositioni morum intendat, calumniantur hoc operibus suis pastores, qui cum aquam limpissimam hanc biberint per doctrinam, operibus suis quasi pedibus eam ovibus turbant. Propter 'hoc puteus ille calumnia' (ibid. 21) vocabatur ... Tertius puteus, quem vocavit 'abundantiam' (ibid. 22), naturalis est scientia ... Quartus puteus qui dicitur 'iuramenti vel satietatis' (ibid. 25), spiritualis est scientia. Qui per hoc satietas dicitur, quia per ipsum verbo Dei sitiens anima satiatur. In un quadro esegetico che evoca influenze ambrosiane, Garnerio propone una correlazione tipologica tra una suddivisione quadripartita delle scienze e i vari pozzi scavati da Isacco, di cui si narra nel libro del Genesi (cfr. Gen 26, 15-25). Nella descrizione garneriana i pozzi biblici dell'inimicizia, della calunnia, dell'abbondanza, e del giuramento o sazietà divengono espressione trasfigurante dell'ascensionale percorso conoscitivo intrapreso dall'anima, illuminata dalla fede, verso l'*inventio* della verità del Verbo,*

sequenza scalare, si dispiegano in un'ermeneutica progressiva che porta l'anima a risalire *per visibilia ad invisibilia* per approdare, infine, all'*intuitio* estatica dell'unica Verità, che è Principio dell'essere delle cose e Verbo o *Logos* da cui si articola ogni parola mondana.

Senza dubbio un esito conoscitivo così elevato non può non competere alla teologia: la scienza che tra tutte è la più compiuta e chiude l'ordinamento garneriano del sapere. A essa, infatti, pertiene la ricerca di un Dio che si fa Parola, una Parola che richiede non solo di essere compresa ma anche interiormente esperita. Ora in un contesto speculativo, come quello garneriano, in cui tutto ciò che esiste è veicolo della Rivelazione, si comprende bene che solo una reciproca complementarità di fede e ragione è in grado di assicurare una corretta interpretazione della parola rivelata. In altre parole lo studioso della Scrittura deve fare ricorso – come già raccomandato da Agostino – al bagaglio normativo delle arti liberali, cioè a quelle strumentazioni servili eppure necessarie, perché, in quanto *vestigia* del divino, forniscono un adeguato sostegno ermeneutico alla penetrazione dei contenuti della fede<sup>7</sup>.

È su questa linea che nel *De contrarietibus* prende forma una singolare intersezione tra le discipline del linguaggio, in particolare la grammatica e la retorica, e la teologia. La stessa struttura dell'opera, articolata in undici capitoli preceduti da un prologo, suggerisce quale debba essere il programma di lavoro del teologo. Otto

simbologgiata dal suo allegorico dissetarsi dell'acqua salutare, la sola in grado di saziare ogni desiderio di conoscenza. cfr. Ambrogio da Milano, *Expositio Evangelii secundum Lucam*, prol., ed. C. Schenkl, F. Tempsky, Prague-Wein-Leipzig, 1896 (CSEL, 32/4), pp. 3-4.

<sup>7</sup> La giustificazione teorica dell'efficacia della scienza mondana e del suo *usus* strumentale è affidata, in diversi luoghi dei *Sermones*, ad alcune celebri descrizioni figurali, proprie della tradizione letteraria patristica e in particolare agostiniana, volte al riconoscimento della subalternità dell'ordine delle conoscenze razionali alla teologia. Cfr. Garnerio di Rochefort, *Sermones*, 22, 711A-713B; 23, 723AC; 34, 789CD. Si veda anche Agostino d'Ipbona, *De doctrina christiana*, II, 30, 59, PL 34, [15-122], 63, ed. J. Martin, Brepols, Turnhout 1962 (CCSL, 32), p. 73; Id., *De vera religione*, 30, 56 - 31, 57, PL 34, [121-172], 147, ed. K.-D. Daur, Brepols, Turnhout 1962 (CCSL, 32), p. 224.

sezioni (dalla seconda alla nona) prendono in esame le singole parti del discorso seguendo l'ordine stabilito nell'*Ars minor* di Donato e nel primo libro (*De grammatica*) delle *Etymologiae* di Isidoro di Siviglia (nome, pronome, verbo, avverbio, participio, congiunzione, proposizione, interiezione). La decima esamina le differenti cause di ambiguità. L'undicesima, invece, è dedicata alla classificazione di diverse tipologie di *tropi*, in gran parte attinte da Isidoro, nonché dall'*Expositio Psalmorum* di Cassiodoro e dal *De schematibus et tropis* di Beda, per concludersi con un esame dei *vitia orationis*.

In adesione all'idea di un armonico sostenersi di *fides* e *ratio*, Garnerio ribadisce sia il lecito uso da parte del teologo degli strumenti della tradizione retorico-grammaticale profana, sia l'esigenza di assumerli come struttura regolativa di una peculiare metodologia esegetica diretta a una penetrazione anagogica del dettato scritturale<sup>8</sup>. L'ordine delle *voces* della Rivelazione è investigabile grazie all'apporto strumentale e cognitivo offerto dagli insegnamenti delle due arti del *trivium*. Se da un lato, infatti, la *peritia* grammaticale e retorica rende il *lector* capace di individuare e distinguere nella trama del discorso sacro i vari casi di ambiguità e di dirimerne la loro *obscuritas*, dall'altro è la retorica a fornire un supporto regolativo efficace per la comprensione dei *verba sacra*<sup>9</sup>. Difatti gli *schemata*

<sup>8</sup> Cfr. Garnerio di Rochefort, *De contrarietatibus*, f. 171<sup>ra</sup>: ... *Quod ceterae artes propter theologiam invente sunt, theologia vero que est ars artium propter nullam aliarum artium inventa est*; Id., *Sermones*, 23, 723C: *Ad hoc enim liberales artes inventae sunt, ut theologiae deserviant. Nam cum in quibusdam earum vel res sine vocibus, vel voces sine rebus significativae sint, tanto eorum indiget theologia ministerio, quanto res et voces in ea significant. Ubi enim magis indigemus verbo, quam cum loquimur de Verbo? Ubi magis indigemus ornatu verbi, quam cum de Verbo loquimur specioso forma prae filiis hominum; 'quod splendor est Patris, et figura substantiae eius' (Eb 1, 3)? ... Ubi magis indigemus rationali verbo, quam cum loquimur sapientiam? Ergo tanquam pedissequa grammatica deserviat verbo, ornatu verborum rhetorica, logica rationi.*

<sup>9</sup> Per una panoramica generale sulla funzione svolta dalla retorica in ambito teologico nel Medioevo, cfr. R. McKeon, *Rhetoric in the Middle Ages*, in "Speculum" 17 (1942), pp. 1-32; H. Caplan, *Of Eloquence: Studies in Ancient and Medieval Rhetoric*, a cura di A. King, H. North, Cornell University Press, Ithaca (N.Y.)



e i tropi di cui il linguaggio divino si serve sono mezzi espressivi in grado di istituire una continuità tra la verità illimitata e la parola limitata. Un legame che sebbene approssimativo e mai pienamente riducibile al *modus dicendi* umano trova, tuttavia, in quest'ultimo la via della propria *manifestatio*. In quest'ottica le strumentazioni della retorica, pur senza alcuna pretesa di esaustività, sembrano assicurare una qualche riconoscibilità della verità dietro l'apparente ambiguità delle espressioni scritturali.

All'uopo, nella parte iniziale del capitolo *de tropis*, l'autore richiama una classica definizione delle *translatæ dictiones* come termini che dal loro significato originario (*a propria significatio-ne*) deviano (*flectunt*) in un contenuto altro o *improprio*<sup>10</sup>. A questa definizione segue la precisazione che il trasferimento o mutamento semantico da un significato a un altro avviene o quando lo esige

- London 1970; J.J. Murphy, *La retorica nel Medioevo. Una storia delle teorie retoriche da sant'Agostino al Rinascimento*, Liguori, Napoli 1983 (ed. or. Los Angeles-London 1974; rist. an. Tempe 2001) [Nuovo Medioevo, 17]; P. von Moos, *La retorica nel Medioevo*, in *Lo spazio letterario nel Medioevo*, dir. di G. Cavallo, C. Leonardi, E. Menestò, Salerno editrice, Roma 1992-1993, I, *Il Medioevo latino*, 2, *La produzione del testo*, pp. 231-271.

<sup>10</sup> Cfr. Garnerio di Rochefort, *De contrarietibus*, ff. 166<sup>vb</sup>-167<sup>ra</sup>: *Hiis igitur non inutiliter prenotatis notandum quod apud secularem eloquentiam quedam forme vel figure quas grammatici scema vocant causa decoris et ornatus inveniuntur, sed et quedam tropice locutiones apud eosdem inveniuntur, que vel necessitudinis similitudine[m] vel orantis gratia translatas dictiones a propria significatione ad impropriam flectunt, quibus etiam sacra eloquentia ideo non privatur, quoniam pre omnibus scripturis et auctoritate, quia divina est, et utilitate, quia ad eternam perducit patriam, et antiquitate et dicendi preminet positione*. A queste righe iniziali, come evidenziato da Anne Grondeux, segue un elenco di tropi nelle loro denominazioni greche (*erotema*, riportato come *exotema*, *syllipsis*, riportato come *psilensis*, *synodoche*, *paradygma*, *methonymy*, *antropospathos*, *exallage*, *hirmos*, scritto *eymax*, *peusis* come *pensis*, *epynome*, *epygramos*, *peryodus*, *auxesis*, *methaplasms*, *lyptotes*). A essi vanno aggiunte due altre figure: l'*emphasis* e l'*epythocrasmos* d'ispirazione isidoriana e bedana. Cfr. A. Grondeux, *À l'école de Cassiodore. Les figures «extravagantes» dans la tradition occidentale*, Brepols, Turnhout 2013 (CCLP, 7), p. 143 e pp. 287-289; si veda anche J.-P. Rothschild, *Un De contrarietibus...* cit., pp. 755-758.

l'eleganza del discorso (*ornatus gratia*) o per una relazione di somiglianza (*necessitudinis similitudo*). Nelle parole dunque diviene possibile scorgere una certa *similitudo* della verità. Tale affermazione trova una piena giustificazione solo alla luce della concezione garneriana delle *res* e delle *voces* come teofanie e/o simboli.

Ora, in questo orizzonte simbolico, è sempre all'opera tanto nella realtà quanto nel linguaggio un meccanismo di traslazione, un'estensione della parola oltre il limite posto dal suo significato proprio. Ma la parola, così come la *res*, è apertura di senso, poiché rinvia a una ulteriorità significante, di natura invisibile, la cui apprensione si compirà solo nel più alto orizzonte dell'anagogia, dove la rimozione di ogni referente segnico cederà il passo alla apparizione dell'Intelligibile<sup>11</sup>. In questa prospettiva le cose e le voci sensibili, in quanto manifestazioni di ciò che può essere solo riconosciuto, costituiscono sia la via di accesso sia il *limes* che l'intelligenza deve oltrepassare per risalire al piano della realtà divina. Perciò le modalità figurate della retorica sono la condizione di un'interpretabilità pur sempre

<sup>11</sup> L'ideale teofanico garneriano trova in ambito teologico un interessante sviluppo. Mutuando dal *Commentarius in Hierarchiam coelestem* di Ugo di San Vittore i due concetti di simbolo e anagogia Garnerio muove a presentarli come due modalità di manifestazione del divino dalle quali procedono due generi di discorso teologico (uno attraverso le *similitudines* dei *signa sensibilia* l'altro *nude et pure*). Cfr. Garnerio di Rochefort, *Sermones*, 23, 730AC: *His tamen omnibus modis principalis et superprincipalis aliquatenus manifestari potest, in figuratis symbolis divini patris beatissima hierarchia, ut postmodum mens humana certae contemplationis gradibus ad summa conscendens, sacra divini eloquii inspectione coelestia secreta etiam anagogice contempletur; et sic ex duobus generibus visionum ad omnem perfectionem ascendit, quae per gratiam divinae revelationis theologorum et prophetarum mentibus fuit infusa: Unum, quo formis et figuris et similitudinibus rerum occultarum veritas obumbratur: quod genus visionis et graece theophanias, id est divinas apparitiones appellant; alterum, quo ascensu mentis et excessu nude et pure, et absque integumento; sicut est, illum coelestem sacratissimum principatum nititur contemplari, quod anagogicum nuncupatur*. Per il riferimento ad Ugo di San Vittore cfr. Ugo di San Vittore, *Commentarius in Hierarchiam coelestem*, II, PL 175, [923-1154], 941BD.

limitata del *sacrum eloquium*, dal momento che Dio eccede le regole del linguaggio in cui tutto ciò che è trova una definizione.

Nondimeno è proprio nella loro natura di scarto semantico, ovvero di illecito superamento (*translatio*) dei confini imposti dal loro contenuto consueto che i tropi acquistano la funzione di mezzi rivelatori, in quanto scoprono (*inveniunt*) una proporzionalità tra il proprio e l'improprio, il simile e il dissimile, l'immanente e il trascendente<sup>12</sup>. L'interpretazione scritturale e l'indagine della natura si collocano su un piano di equivalenza, poiché sia le parole sia le cose mostrano, per adoperare un'espressione di Umberto Eco, un valore *pansemiotico*<sup>13</sup>.

Alla luce di questo orizzonte simbolico Garnerio può senz'altro ammettere che come la natura di una *res* non risiede interamente nella sua dimensione fenomenica ma si estende all'oltre e all'altro, così il significato di una *vox* non si arresta alla sua immediata finalità denotante. Pertanto nei tropi il dispositivo di trasposizione prevede un trasferimento *per similitudinem* e/o *dissimilitudinem* del loro contenuto originario a un alieno significato, di natura spirituale. Si tratta di un meccanismo che procede non mediante l'abituale connessione di una parola e/o cosa a un determinato significato che a essa inerisce per convenzione ma per via analogica. Qui l'analogia si presenta, richiamando una nota formula di Johan Huizinga<sup>14</sup>, come una sorta di *corto circuito* del pensiero che conduce la mente alla invenzione del

<sup>12</sup> Per una definizione di tropo come scarto o modificazione semantica rispetto alla norma cfr. Marco Fabio Quintiliano (d'ora in poi: Quintiliano), *Institutiones oratoriae*, IX, 1, 4: *Est igitur tropus sermo a naturalis et principali significatione tralatus ad aliam ornandae orationis gratia, vel, ut plerique grammatici finiunt, dictio ab eo loco in quo propria est tralata in eum in quo propria non est: figura, sicut nomine ipso patet, conformatio quaedam orationis remota a communi et primum se offerente ratione.*

<sup>13</sup> Cfr. U. Eco, *L'epistola XIII. L'allegorismo medievale, il simbolismo moderno*, in Id., *Sugli specchi e altri saggi: il segno, la rappresentazione, l'illusione, l'immagine*, Bompiani, Milano 1985, pp. 215-241; Id., *Scritti sul pensiero medievale*, Bompiani, Milano 2012, pp. 103-134, in partic. pp. 112-116.

<sup>14</sup> Cfr. J. Huizinga, *L'autunno del Medioevo*, Newton, Roma 1992 (ed. or. H.D. Tjeenk Willink, Haarlem 1919), p. 234.

riflesso di Dio nelle parole e nelle cose. E tale *scoperta* non può non assumere, per il cisterciense, il valore di una conoscenza che è insieme condizione di partecipazione alla Verità. Il che vuole dire che la medesima fattura retorica delle espressioni bibliche ha un'efficacia cognitiva e non semplicemente esornativa, perché capace di *palesare*, attraverso un dialettico gioco di corrispondenze e/o di rotture, una proporzionalità tra il visibile e l'invisibile.

## 2. Analogia, tropi ed esegesi biblica

In questa direzione, Garnerio individua nell'analogia rovesciata che spezza la logica corrispondenza tra la parola e la *res* il criterio di conoscibilità dei tropi biblici. È sulla scorta di questa convinzione che il nesso tra i *modi locutionis* della retorica e la Scrittura non appare più unicamente finalizzato alla necessità di far fronte a una insufficienza interpretativa. I tropi sono strumenti in grado di mostrare, seppure con una cifra di inesattezza, una continuità onto-semantica con il trascendente che sempre eccede l'ordine testuale delle parole e degli eventi sacri. Pertanto la loro azione consiste nell'attivare l'anima a compiere un itinerario di ascesa gnoseologica e insieme mistica. Da interprete qualificato di una teologia spiritualizzante Garnerio, difatti, ritiene che la salvezza, obiettivo dello studio sacro, risieda nell'unione estatico-conoscitiva di uomo e Dio. Per questo motivo il *transitus* semantico dalla *vox* come dalla *res* al loro riposto sovrasenso è apertamente condotto a concordare col processo di una ascensiva conformazione identificativa dell'anima con l'assoluta verità del Verbo, a cui è originariamente destinata.

Alla luce di questa premessa risulta interessante soffermarsi su alcune figure tropiche contenute nel testo garneriano, come la metafora, l'*exallage* e l'allegoria. Si tratta di tropi capaci di esibire, dietro un'apparente ambiguità di significato, una somiglianza con l'Intelligibile.

A tale fine Garnerio riporta, nel *De contrarietatibus*, la definizione della *metaphora* di origine quintiliano-donatiana nella riformulazione proposta da Beda nel *De schematibus*<sup>15</sup>. Questa figura opera un trasferimento dal significato ordinario di una cosa a uno estraneo, il quale mostra un'affinità con la realtà significata dal nome originario<sup>16</sup>. Si delinea così accanto a una caratterizzazione della metafora come improprietà una peculiare funzione cognitiva, dal momento che l'atto di dislocare richiede una necessaria *inventio* di *similitudines* per essere efficace.

<sup>15</sup> Cfr. Garnerio di Rochefort, *De contrarietatibus*, f. 168<sup>tab</sup>: *Metaphora est verborum translatio, que fit quatuor modis: ab animali ad animale, ab inanimati ad inanimale, ab inanimati ad animale, ab animali ad inanimale, ut ibi Dominus qui eripuit me de ore leonis, et de manu bestie liberavit me. Et alibi: Si sumpsero pennas meas diluculo (Sal 138, 9). Sicut enim homines ita bestie et volucres animata dicuntur. Ab inanimati ad inanimale: Aperi, Libane, portas tuas (Zc 11,1). Translatio a civitate ad montem. Ab animali ad inanimate, ut ibi: Exsiccatus est vertex Carmeli (Am 1, 2); homines non montes vertices habent. Ab inanimati ad animale, ut: Auferam a vobis cor lapideum (Ez 36, 26). Hic tropus est autem ad deum multipliciter transfertur. Nunc a volucris, ut: Sub umbra alarum tuarum protege me (Sal 16, 8), nunc a feris, ut Dominus de Sion rugiet (Am 1, 2). Nunc a membris humanis, ut ibi: Quis mensus est pugillo aquas (Is 40, 12). Nunc ab interiore homine, ut: Inveni David secundum cor meum (At 17, 22). Nunc ab humanis affectibus, ut ibi: Tunc loquetur ad eos in ira sua (Sal 2, 5), et, alibi: Penitet me fecisse hominem (Gen 6, 7). Nunc a rebus insensibilibus ut: Ecce ego stridebo super eos [sic], sicut plaustrum onustum feno (Am 2, 13). Per il riferimento a Beda, cfr. Beda il Venerabile, *De schematibus et tropis*, II, 1, PL 90, [175-186], 179C-180C, ed. C.B. Kendall, Brepols, Turnhout 1975 (CCSL, 123A), pp. 152-153. Cfr. anche Quintiliano, *Institutiones oratoriae*, VIII, 6; Elio Donato, *Ars maior*, III, 6.*

<sup>16</sup> Sui rapporti tra la metafora, l'analogia, la *similitudo* in epoca medievale cfr. W.M. Purcell, *Transumptio. A Rhetorical Doctrine of the Thirteenth Century*, in "Rhetorica" 5 (1987), pp. 369-371. La questione di un possibile impiego, presso gli autori medievali, di una nozione della metafora come strumento conoscitivo è stata affrontata da Umberto Eco, con un esito negativo, nel terzo dei quaderni di "Doctor Virtualis", edito nel 2004. Si veda anche E. Brilli, *La metafora nel Medioevo. Stato dell'arte e qualche domanda*, in "Bollettino di italianistica" 7/2 (2010), pp. 195-213; U. Eco, *Dalla metafora all'analogia entis*, in Id., *Dall'albero al labirinto. Studi storici sul segno e l'interpretazione*, Nuovo Istituto d'Arti Grafiche, Milano 2007, pp. 127-174.

In accordo con questa impostazione, Garnerio, seguendo Beda, sottolinea che il trasferimento metaforico avviene secondo quattro tipologie sulla base del criterio animato/inanimato. Segue, nel trattato garneriano, un'elencazione di diversi metaforizzanti in rapporto a Dio quali: gli esseri alati (*volucres*), le bestie (*ferae*), le membra del corpo umano (*membra humana*), l'animo dell'uomo nella sua dimensione affettiva (*homo interior*) o realtà inanimate come un carro (*plaustrum*).

Per esempio nel primo versetto del Libro di Amos il ruggire, che è una qualità propria del leone, mostra una corrispondenza con l'azione divina nella realtà creata. Nella trasposizione metaforica la voce di Dio è come il ruggito del felino che si propaga con forza penetrante nel mondo e ne esprime la sovranità. Pertanto l'alterazione subita dalla parola nel suo valore primario non dà luogo a un'ambiguità piena, dal momento che è misurata da una qualche somiglianza. Il dinamismo conversivo della metafora, dunque, rinvia l'intelligenza a una verità ulteriore non significabile e non dicibile.

Così anche la figura retorico-grammaticale dell'*exallage* ripresa dall'*Expositio Psalmorum* di Cassiodoro<sup>17</sup>, indica una *permutatio*, un mutamento semantico che veicola un senso ulteriore rispetto a quello letterale<sup>18</sup>.

Nel passo del Salmo (2, 7) riportato da Garnerio al profeta si sostituisce Cristo che annuncia la propria regalità. Qui la *permutatio* opera il passaggio a una esegesi di tipo cristologico.

Alla metafora e all'*exallage* va accostata l'allegoria, termine che designa sia una categoria del dire traslato sia uno specifico senso scritturale. Secondo il cisterciense è proprio l'azione di rimando a

<sup>17</sup> Cfr. Cassiodoro Senatore, *Expositio Psalmorum*, 2, PL 70, [9-1056], 38A, ed. M. Adriaen, 2 voll., Brepols, Turnhout 1958 (CCSL, 97-98), I, p. 149. Cfr. A. Grondeux, *À l'école de Cassiodore ... cit.*, p. 36.

<sup>18</sup> Cfr. Garnerio di Rochefort, *De contrarietibus*, f. 167<sup>rb</sup>: [E]xallage est excelsa permutatio quando aliquis primo loquens ut parvus et humilis repente magniloquus fit ac de se sublimia, profert sicut dominus post illa humilia que de se dixerat statim subiungit 'Ego autem constitutus sum rex ab eo' (Sal 2, 7).

un *aliud* significare di ciò che è detto a qualificare l'allegoria come un processo ermeneutico e gnoseologico<sup>19</sup>.

Sul piano esegetico, il dispositivo allegorico consente al *lector* di ripercorrere la graduale epifania del divino mediante un trasferimento dai fatti e dalle parole al loro riposto meta-significato afferrabile solo dall'intelletto nel sovrasenso anagogico<sup>20</sup>.

In aderenza al testo bedano Garnerio riprende la distinzione tra un'*allegoria in factis* e un'*allegoria in verbis*, ma inserisce alcune integrazioni terminologiche che lasciano emergere l'unitaria finalità delle due tipologie nel condurre l'animo a un'assimilante comprensione del Vero nell'ultra-mondano *videre* intellettuale<sup>21</sup>.

In quest'ottica il cisterciense sembrerebbe optare per un superamento della tradizionale ambivalenza tra i due generi allegorici, ancorata all'idea della superiorità del valore tipologico dei fatti su

<sup>19</sup> Cfr. ivi, f. 169<sup>rb</sup>: *Allegoria est tropus quo aliud significatur quam dicitur ut 'levate oculos vestros et videte regiones, quia albe sunt iam ad messem' (Gv 4, 35). Cfr. Beda il Venerabile, De schematibus et tropis, II, 12, 184A, p. 161.*

<sup>20</sup> Cfr. Garnerio de Rochefort, *De contrarieratibus*, f. 169<sup>va</sup>: *Item allegoria sive facti sive verbi mittit nos quandoque ad hystoriam, quandoque ad tropologiam, id est ad moralem, quandoque ad anagogen, id est sensum ad superiora ducentem. Cfr. Beda il Venerabile, De schematibus et tropis, II, 12, 185B, p. 166.*

<sup>21</sup> Cfr. ivi, f. 170<sup>rb</sup>: *Allegoria facti ad anagogicum intellectum nos mittit ... Allegoria verbi ad anagogicum intellectum nos mittit.* La tradizione esegetica patristica e medievale, in adesione all'insegnamento paolino (*Gal* 4, 24), si fa portatrice di una nozione dell'allegoria sacra come un meccanismo che regola il rapporto tra i due Testamenti, consentendo il passaggio dal significato letterale a quello spirituale. In questa direzione si afferma una definizione tipologica dell'allegoria circoscritta unicamente al dato fattuale. I fatti dell'antico Testamento sono "tipi" che prefigurano l'opera redentrice di Cristo, il quale è origine e compimento dell'intera Scrittura. Ampia è la letteratura su questo aspetto. Si segnalano qui soltanto H. de Lubac, «*Typologie*» et «*allégorisme*», in "Recherches de science religieuse" 34 (1947), pp. 180-206; Id., *Esegesi medievale. I quattro sensi della Scrittura*, 4 voll., Jaca Book, Milano 1979-2006 (ed. or. Paris - Aubier 1959-1964); A. Strubel, «*Allegoria in factis*» et «*allegoria in verbis*», in "Poétique" 23 (1975), pp. 342-357; F. Zambon, *Allegoria in verbis: per una distinzione tra simbolo e allegoria nell'ermeneutica medievale, in Simbolo, metafora, allegoria. Atti del IV Convegno italo-tedesco (Bressanone, 1976)*, a cura di D. Goldin, Liviana, Padova 1980 (Quaderni del circolo filologico linguistico padovano, 11), pp. 73-106.

quello retorico delle parole ridotte a meri veicoli di immagini metaforiche del tutto convenzionali. Ancora una volta è la sua concezione teofanica a rendere conto di una simile posizione. In un orizzonte simbolico, infatti, tanto gli avvenimenti quanto le voci sono manifestazioni sensibili di un simboleggiato che oltrepassa sia l'ordine del reale sia l'ordine della significazione. Più chiaramente l'Eterno si rivela proprio nell'istituirsi nei *facta* e nei *verba* di un'atipica *congruità* tra il sensibile e l'ultra-sensibile.

Nell'allegoria sacra il simbolismo dei fatti e delle parole assume un valore interpretante e conversivo. In questo contesto il cisterciense è portato a sostenere che l'allegoria verbale o retorica possiede una realtà e un'efficacia conoscitiva pari all'allegoria fattuale. In altri termini, come gli eventi narrati nella Scrittura alludono ad altro da ciò che è immediatamente espresso, così le parole dicono altra cosa rispetto a ciò che significano. Il dire allegorico, sorretto da una stringente logica della presenza-assenza del Vero, si torce in direzione dell'oltre per fissare un'inedita analogia tra il detto e il non detto. In forza di questa *similitudo* il lettore si attiva a una ricerca, che è intellegenziale e insieme esperienziale, in cui la Parola incarnata, una volta liberata dai velami dei suoi *integumenta*, si mostrerà nella sua nuda essenzialità per farsi oggetto di unione e di salvezza<sup>22</sup>.

<sup>22</sup> Cfr. Garnerio di Rochefort, *Sermones*, 6, 609D: *Olim librum scripsit nobis Deus, in quo sub multis verbis unum comprehendit: hodie librum nobis aperuit, in quo multa sub uno verbo conclusit. Quidquid enim per integumenta verborum in libris antiquis de Filio Dei scriptum erat, totum in huius libri verbo explanatum est. 'Multifarie enim multisque modis olim Deus locutus est patribus in prophetis, novissime diebus istis locutus est nobis in Filio' (Eb 1, 1), hoc est, in Verbo suo.* L'integumento, da dispositivo di ermeneusi filosofica diretto a fare emergere il potenziale veritativo celato nei testi poetici e mitici della classicità, è qui impiegato, così come efficacemente sottolineato da Henri de Lubac, quale corrispettivo dell'allegoria tradizionale. Sull'ampio uso del concetto di *integumentum* nella cultura teologico-filosofico-letteraria del secolo XII, cfr. H. de Lubac, *Esegesi medievale* ... cit., II, pp. 1299-1343; M.-D. Chenu, *Involucrum: le mythe selon les théologiens médiévaux*, in "Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge" 30 (1955), pp. 75-79; P. Dronke, *Fabula. Explorations into the Uses of Myth in Medieval Platonism*, E.J. Brill, Leiden-Köln 1974 (Mittelalterliche Studien und Texte, 9), pp. 55-67; É. Je-



E solo quando il teologo avrà raggiunto una corretta intelligenza della parola rivelata potrà farsi suo mediatore presso i fedeli. Il legame istituito da Garnerio tra l'*eloquentia* e la teologia si estende, così, a fissare una nuova analogia, quella tra il retore e il predicatore. Ma per intendere il valore di questa affinità occorre, ancora una volta, richiamare un passo dei *Sermones*, dove la formula di Gregorio Magno che definiva *arte delle arti* proprio il *governo delle anime*, cioè il compito del vescovo o pastore, viene ripresa e trasformata dal cisterciense nel suo significato<sup>23</sup>. Non il governo delle anime è l'arte delle arti, ma la teologia è *arte delle arti e governo delle anime*, implicando così una chiara convergenza tra l'attività del predicatore e quella del teologo.

Proprio nei passaggi introduttivi del *De contrarietatibus*<sup>24</sup>, Garnerio ricorre al vocabolario tecnico ciceroniano per affermare che il

auneau, *L'usage de la notion d'integumentum à travers les gloses de Guillaume de Conches*, in "Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge" 24 (1957), pp. 35-100 [ ripr. in Id., *Lectio philosophorum. Recherches sur l'École de Chartres*, A.M. Hakkert, Amsterdam 1973, pp. 127-192]; C. Martello, *Profezia e mito. Egesi e scrittura amfiana nelle scuole di Chartres*, in *The Medieval Paradigm: Religious Thought and Philosophy, Papers of the International Congress (Rome, 29 October - 1 November 2005)*, ed. G. d'Onofrio, 2 voll., Brepols, Turnhout 2012 (Nutrix, 4), I, pp. 327-345.

<sup>23</sup> Cfr. Garnerio di Rochefort, *Sermones*, 23, 726BC: *Tanto tamen excellentius et evidentius, quanto caeteras artes ars artium et regimen animarum, theologia praecellit*. Cfr. Gregorio Magno, *Regula pastoralis*, I, 1, PL 77, [13-128], 14A, ed. B. Judic - F. Rommel, 2 voll., Édition du Cerf, Paris 1992 (SC, 381-382), I, p. 128, 3-5: *Ab imperitis ergo pastorale magisterium qua temeritate suscipitur, quando ars est artium regimen animarum*.

<sup>24</sup> Cfr. Garnerio di Rochefort, *De contrarietatibus*, prolog., ff. 146<sup>vb</sup>-147<sup>ra</sup>: *Sicut ergo retor auditores suos in primis reddit benivolos, dociles et attentos, ita et in exhortationibus divinis debet predicator auditores suos reddere benivolos, dociles et attentos. Benivolentia comparatur ex quatuor, a persona videlicet iudicis, a forma salutis, a ratione dati, a lapsu reparati ... Docilitas etiam attenditur in eius doctrina, vita, fama ... Attentus etiam redditur auditor ex magnitudine supplicii, ex qualitate gaudii, ex felicitate premii*. Si veda anche Id., *Sermones*, 5, 605B. Il passo del *De contrarietatibus* citato è esemplato dal *Commentarius in Nahum* di Giuliano di Toledo. Cfr. Giuliano di Toledo, *Commentarius in Nahum*, praef., PL 96, [705-758], 708B-709B. Per il riferimento a Cicerone, cfr. Marco Tullio Cicerone, *De*

predicatore, al pari del retore, riserva il momento iniziale (*exordium*) dell'orazione sacra a preparare l'animo dell'uditore rendendolo benevolo, attento e, soprattutto, ben disposto a lasciarsi persuadere, attraverso l'ascolto delle parole da lui pronunciate, ad aderire interiormente a Cristo, la Parola incarnata in cui si è realizzata la perfetta unione di *homo* e *deus* e che è principio e compimento della Scrittura<sup>25</sup>.

*inventione*, I, 20; Id., *Rhetorica ad Herennium*, I, 6.

<sup>25</sup> Cfr. Garnerio di Rochefort, *Sermones*, 6, 610A-611A: *Sed quis est liber iste? ... Ipse enim liber est, qui pro pelle carnem habuit, et pro scriptura Verbum Patris ... Et bene hunc librum in sinu Patris esse dicimus, quia in uterum Virginis Filium descendisse cognoscimus.*