

Federica Riviello

I lectores medioevali tra il libro e il testo

1. Premessa

Qual è il limite dell'interpretazione e come non valicarlo? È possibile iniziare una ricerca o una lettura senza essere consapevolmente o meno orientati in una certa direzione¹? In quale misura il contesto linguistico e concettuale può influire sul modo in cui ci relazioniamo ai prodotti di una certa tradizione culturale?

Pare che per volgersi al passato debba oggi darsi una qualche giustificazione affinché non risulti o sia qualificato come improduttivo e accademico. Bisognerebbe forse riconoscere che è a partire dagli strumenti concettuali contemporanei a chi scrive e a chi legge che è possibile pensare a uno qualsiasi dei fatti, dei personaggi e dei pensieri di epoche non recenti e che già soltanto in questo senso pensare al passato non può che essere attuale.

Nelle prime pagine della sua *Apologia della storia*, Bloch sottolinea l'importanza del dialogo col passato per una comprensione via via più adeguata dei prodotti degli uomini:

Il presente e il passato si compenetrano. A tal punto che i loro legami, quanto alla pratica del mestiere di storico, sono reciproci. Se è vero che, per chi vuol comprendere il presente, l'ignoranza del passato non può non essere funesta, l'affermazione simmetricamente opposta – quantunque non se ne sia sempre altrettanto chiaramente consci – non è affatto meno vera.²

Se accettiamo la ragionevolezza di questo principio, possiamo forse estendere il suo raggio di applicazione anche all'ambito storico-filosofico. Posizioni e proposte teoriche infatti, per quanto debbano essere contestualizzate, non possono essere semplicemente

storicizzate né essere accolte o respinte, esaltate o screditate soltanto in quanto espressioni di uno specifico contesto storico. È forse possibile invece far operare strumenti concettuali del proprio tempo allo scopo non tanto di attualizzare atteggiamenti e concezioni che sembrano caratteristici di un certo periodo storico, quanto piuttosto con il duplice intento di ampliare i punti di vista con cui questi ultimi sono stati solitamente intesi e di valutare quanto – e se – essi siano in grado di offrirci interessanti spunti di riflessione.

Ebbene, le domande poste in apertura e ancora non estranee al pensiero contemporaneo sembrano essere sollevate dagli *eruditi* e *litterati*³ medievali.

2. L'esegesi bifronte: la ricerca del senso profondo e le sue complicazioni

2.1 L'atteggiamento *teologico* degli esegeti: l'autore, l'opera e il critico

Nel primo capitolo⁴ di *De la grammatologie*, Derrida riassume gli aspetti salienti del concetto di *logocentrismo* o *metafisica della scrittura fonetica*⁵. Si tratta di un sodalizio sottaciuto tra il *logos*, il significato puro, autonomo e intellegibile e la voce, un *medium* sottile che sembra cancellarsi limitandosi a enunciare il *logos*, garantendogli così proprio le caratteristiche di purezza, presenza a sé e immaterialità⁶ che tradizionalmente gli sono state attribuite. A costituirne il polo opposto è la scrittura, ovvero l'insieme di segni inteso solitamente come esteriorizzazione, dunque corruzione, del significato. Questa opposizione è per Derrida alla base delle coppie filosofiche tipiche della cultura occidentale: sensibile e intellegibile, esteriore e interiore, materiale e spirituale, e così via. Dopo aver chiarito che non si tratta di respingere queste nozioni, ma di portarle a consapevolezza⁷ e dopo aver richiamato alcuni esempi storici della celebre metafora del libro, Derrida scrive:

*L'idea del libro è l'idea di una totalità, finita o infinita, del significante: questa totalità del significante può essere ciò che è, una totalità, solo a condizione che una totalità costituita del significato le preesista, vigili sulla sua iscrizione e sui suoi segni, ne sia indipendente nella sua idealità. L'idea del libro, che rinvia sempre ad una totalità naturale, è profondamente estranea al senso della scrittura. Essa è la protezione enciclopedica della teologia e del logocentrismo contro l'energia dirompente, aforistica della scrittura ... Se distinguiamo il testo dal libro, diremo che la distruzione del libro, così come si annuncia oggi in tutti i campi, mette a nudo la superficie del testo.*⁸

L'intuizione agostiniana del mondo come *pagina divina* sembra contraddistinguere la *concezione medievale ordinaria*⁹, vale a dire il modo di concepire il mondo tipico della mentalità simbolica dal forte interesse salvifico dei *litterati* del tempo. A esser più precisi, per Agostino gli *idiotae* non possono che guardare le creature per cogliere insegnamenti morali e messaggi divini sotto le loro figure sensibili; i *litterati* invece sono capaci di ascoltare le parole della Scrittura per intendere quegli stessi significati al di là della mera lettera.

*Liber tibi sit pagina divina, ut haec audias: liber tibi sit orbis terrarum, ut haec videas. In istis codicibus non ea legunt, nisi qui litteras noverunt: in toto mundo legat et idiota.*¹⁰

Le celebri parole agostiniane possono inoltre essere utilizzate come *exemplum* della corrispondenza, evocata con particolare intensità dalla Patristica fino al XII secolo, tra il testo sacro e il creato¹¹.

Una simile visione del mondo esclude in linea di principio che l'uomo possa sottrarsi al proprio compito ermeneutico, benché l'interpretazione dei fenomeni naturali, nell'ottica di questo platonismo storicizzato e rovesciato¹², sembra poter essere più accentuata e libera rispetto a quella delle Scritture. L'allegorizzazione del testo sacro, infatti, deve essere controllata affinché non sia svilita l'importanza della lettera e dell'autentica storicità di quanto è per suo tramite raccontato¹³.

Il rapporto analogico tra *lex* e *mundus*¹⁴ viene spesso espresso da *docti* come Garniero di Rochefort, Giovanni Scoto e Pier Lombardo¹⁵ attraverso metafore che richiamano alla memoria quelle coppie dialettiche cui Derrida fa riferimento, citate poco fa. Tanto nella lettura biblica quanto nella contemplazione della natura, infatti, è possibile ricercare il significato nascosto, divino e intellegibile al di là del suo veicolo letterale e segnico, ovvero disporre di strumenti interpretativi adeguati per cogliere il messaggio spirituale racchiuso in entrambi i libri. In particolare nei confronti del testo sacro, è importante conservare i due poli della relazione, servendosi dell'uno – la lettera, il segno – per puntare all'altro – lo spirito, il significato:

*In sostanza c'è dunque un duplice senso della Scrittura, dovunque riconosciuto nell'antica tradizione: l'uno che consiste nella storia o nella lettera, l'altro che più genericamente si chiama spirituale o allegorico o mistico ... Ma nella stessa Scrittura si afferma che non c'è dissociazione tra i due sensi. Lo spirito non è senza la lettera, e la lettera è vuota senza lo spirito. Ognuno dei due sensi è nell'altro ... Ognuno ha bisogno dell'altro.*¹⁶

L'atteggiamento medievale rappresenta per Derrida soltanto una delle espressioni, né l'unica né la più rappresentativa, delle dicotomie culturali occidentali, in cui *la faccia intellegibile del segno resta rivolta dalla parte del verbo e della faccia di Dio*¹⁷.

Sembra così definirsi nel corso dell'intera cultura occidentale ed emblematicamente in epoca medievale, un atteggiamento *teologico* fondato sullo stabile rapporto tra l'opera – mondo o libro –, l'autore divino che le ha conferito un senso nascosto e il critico umano che ha il compito di svelarlo. Barthes, nelle sue riflessioni a proposito dell'acriticità con cui intendiamo il rapporto tra opera, autore e critico, definisce questo rapporto così:

Attribuire un Autore a un testo significa imporgli un punto fisso d'arresto, dargli un significato ultimo, chiudere la scrittura. È una concezione molto comoda per la critica, che si arroga così l'importante compito di scoprire l'Autore ... al di sotto dell'opera: trovato l'Autore, il testo è «spiegato», il

*critico ha vinto; non deve sorprendere, perciò, il fatto che storicamente il regno dell'Autore sia stato anche quello del Critico...*¹⁸

2.2 ... e la sua problematicità: il rovescio *contro-teologico*

Il *modus operandi* dei critici medievali, tuttavia, potrebbe essere considerato anche da un punto di vista diverso. Si tratta di una prospettiva che, continuando a utilizzare il linguaggio e i concetti fin qui adoperati, farebbe emergere in questo atteggiamento un costante e mai completamente pacificato carattere *contro-teologico*.

È interessante a questo proposito prestare attenzione alle metafore piuttosto insistenti con cui molti dei *litterati* soprattutto altomedievali – coloro che hanno inaugurato la mentalità simbolica e dualistica – definiscono Scrittura e creature:

*Foresta fonda, dalle innumerevoli ramature, «infinita sensuum silva»: più ci si addentra, e più si scopre l'impossibilità di esplorarne il fondo ... Vero labirinto. Cielo profondo, abisso insondabile. Mare immenso, nel quale si naviga «a gonfie vele», senza mai arrivare. Oceano di mistero. Oppure, fiume impetuoso ...*¹⁹

Colta come sfida per la capacità intellettuale umana più che come giustificazione di resa, la labirintica molteplicità di rimandi racchiusa nel testo sacro e la facilità con cui essa guida e disorienta il lettore complica il rapporto tra l'esegeta e il Libro.

Sembra infatti spezzarsi il dualismo netto tra significante e significato – cui si faceva prima riferimento – ed emergere *l'energia dirompente, aforistica della scrittura*²⁰, la *superficie del testo*²¹ come tessuto di rimandi.

D'altra parte, la pluralità dei rimandi e le diverse possibilità combinatorie tra i segni delle Scritture trovano fondamento e spiegazione nella struttura stessa che fonda la complessità del testo, ovvero nello *Spiritus multiplex* – cui fa riferimento Bernardo²² – che impedisce alle parole umane di racchiudere completamente ciò che esso rivela.

A scaturirne è la lucida e persistente consapevolezza di quanto siano potenzialmente infinite le occasioni interpretative e le modalità ermeneutiche della Scrittura, conformemente alla sua fecondità²³:

*fecondità che genera, dirà san Bernardo seguendo Origene, sant'Agostino, sant'Ilario e molti altri, «diverse maniere di comprenderla, adatte alle diverse disposizioni e ai diversi bisogni delle anime»; altri aggiungeranno: alle diverse necessità dei tempi.*²⁴

Agostino esalta la possibilità di molteplici interpretazioni e la iscrive in un contesto prescrittivo oltre che descrittivo²⁵:

*Crescete e moltiplicatevi. Con questa benedizione, a mio avviso, ci hai concessa la facoltà e la potestà di esprimere in molti modi un unico concetto che abbiamo acquisito, e di concepire in molti modi un'unica espressione oscura che abbiamo letto. Così si riempiono le acque del mare, mosse soltanto dalla varietà delle interpretazioni; e così la terra si riempie di germi degli uomini, trasparendo la sua aridità alla brama del sapere, e dominandola la ragione.*²⁶

Questa benedizione è intesa e definita in modo inequivocabile e provocatorio da Barthes:

*Proprio per questo, la letteratura (ormai sarebbe meglio dire la scrittura), rifiutandosi di assegnare al testo (e al mondo come testo) un «segreto», cioè un senso ultimo, libera un'attività che potremmo chiamare contro-teologica, o meglio rivoluzionaria, poiché rifiutarsi di bloccare il senso equivale sostanzialmente a rifiutare Dio e le sue ipostasi, la ragione, la scienza, la legge.*²⁷

Non è affatto possibile sostenere che gli esegeti, così come gli osservatori della natura soprattutto altomedievali²⁸, abbiano talvolta dubitato del suddetto *dualismo* e della ricerca a esso connessa di un significato intellegibile dietro la superficie segnica di Scrittura e creature. È però possibile sottolinearne la consapevolezza dei pericoli connessi a un eccessivo atteggiamento ermeneutico.

L'esegeta medievale dà spesso l'impressione di intuire i pericoli di un atteggiamento teologico nei confronti dei due libri, benché accetti ed esalti la molteplicità dei sensi in profondità e dei rimandi in estensione in essi racchiusi. Infatti, se la pluralità dei sensi e dei rimandi non fosse in qualche modo indirizzata, la fiducia nella capacità interpretativa umana sarebbe inevitabilmente invalidata. L'appiattimento a una superficie testuale priva di un autentico significato, se non affermato, sembra così per lo meno prospettarsi.

Una tipica espressione di questa consapevolezza è la determinazione della struttura profonda che dovrebbe limitare e disciplinare la libertà ermeneutica²⁹. Questa struttura, come suggerisce De Lubac, è la *teoria tradizionale del triplice o del quadruplici senso*³⁰, espressa nella famosa formula di Agostino di Dacia, ripresa poi da Nicola di Lira:

*Littera gesta docet, quid credas allegoria, / Moralis quid agas,
quo tendas anagogia.*³¹

3. I doctores alle prese con le autorità: il ruolo del lettore e il lavoro sul testo

Quali strumenti concettuali potrebbero essere adoperati in relazione all'atteggiamento dei lettori medioevali nel contesto radicalmente diverso del XIII secolo?

Interessante a questo proposito è l'incisiva apertura di un intervento di Foucault al Collège de France circa l'*unità originaria, solida e fondamentale che sarebbe quella dell'autore e dell'opera*³²:

*Del tema che sceglierei come punto di partenza trovo la formulazione in Beckett: "Che importa chi parla, qualcuno ha detto, che importa chi parla." È in questa indifferenza, penso, che bisogna riconoscere uno dei principi etici fondamentali della scrittura contemporanea.*³³

La scomparsa dell'autore³⁴, ovvero di colui che è tradizionalmente inteso come punto di riferimento per classificare e autenticare un certo numero di testi, fondare la coerenza teorica che li accomuna e

conferire ad alcuni discorsi una particolare rilevanza rispetto ad altri, è presentato come un fatto già sperimentato dai più celebri *soggetti scriventi* della contemporaneità e da tempo riconosciuto da critici e filosofi.

Per Foucault è dunque necessario spostare l'attenzione dalla presunta individualità che prende il nome di autore ai *discorsi* che *all'interno di una società* hanno un particolare *modo di esistenza, di circolazione e di funzionamento*³⁵ e che sono dunque legati ad una *funzione-autore*:

*Tutti i discorsi, qualunque sia il loro statuto, la loro forma, il loro valore e qualunque sia il trattamento che si fa loro subire, si svolgerebbero nell'anonimato del mormorio. Non si ascolterebbero più le domande così a lungo proposte: "Chi ha realmente parlato? È veramente lui e nessun altro? Con quale autenticità e con quale originalità? E che cosa ha espresso dal più profondo di se stesso nel suo discorso?" Ma altre come queste: "Quali sono i modi di esistenza di questo discorso? Da dove viene tenuto, come può circolare e chi può appropriarsene? ... " E dietro a tutte queste domande non si capterebbe altro che il rumore di un'indifferenza: "Cosa importa chi parla?"*³⁶

Foucault allude poi al Medioevo in due occasioni. In primo luogo per rilevare che le modalità con cui la critica letteraria ha a lungo assegnato la paternità a un'opera e continua a far agire la *funzione-autore*³⁷, derivano dall'esegesi cristiana; secondariamente, poco prima, per sottolineare l'importanza che al tempo era riservata all'individuazione dell'autore come garanzia irrinunciabile di quanto era stato detto o scritto. Difatti, a differenza dei testi letterari e di quanto sarebbe accaduto in seguito:

i testi che noi ora definiremmo scientifici, in quanto concernevano la cosmologia e il cielo, la medicina e le malattie, le scienze naturali o la geografia non erano accolti nel Medio Evo, e non costituivano valore di verità che alla condizione di essere segnati dal nome del loro autore. "Ippocrate ha detto", "Plinio racconta" non erano

specificamente le formule di un argomento d'autorità; erano le indicazioni con le quali venivano contrassegnati i discorsi destinati ad essere accolti come provati.³⁸

Sembra possibile utilizzare le domande che Foucault pone a proposito delle conseguenze che la scomparsa dell'autore determina e le sue osservazioni riguardo al valore probante che storicamente ha assunto la sua individuazione, nell'ambito dell'atmosfera culturale europea dai primi decenni del secolo XIII. *Quali sono i modi di esistenza di questo discorso? Da dove viene tenuto, come può circolare e chi può appropriarsene? Cosa importa chi parla?*

Nella significativa trasformazione culturale del periodo, di cui città come Bologna e Parigi sono esemplari, i *teodidatti* sembrano costretti a lasciare sempre più spazio ai *teofanti*:

A Parigi, a Bologna, afferma ancora Bacone, il lettore della Bibbia è umiliato davanti al lettore delle «Sentenze»; non gli si concede il diritto alle «dispute»; è costretto a mendicare per i suoi corsi un'ora lasciata libera, e il testo sacro scompare davanti alle «somme» magistrali. In questa metà del secolo XIII, il passo è stato dato; la rottura è avvenuta; la «dialettica» e le sue «questioni» hanno avuto partita vinta, e il mutamento di metodo è stato accelerato dall'invasione di tutto un nuovo contenuto, quello della filosofia di Aristotele.³⁹

Sono state a lungo sottolineate tanto la portata di tale mutamento quanto l'attenzione pedissequa dei *doctores* al testo considerato autorevole, specialmente in ambito scientifico e universitario. Altrettanto spesso si è posto prevalentemente l'accento – come sembra fare Foucault – sull'irrinunciabilità del ruolo dell'autore e della sua opera:

«L'uomo medievale nelle sue indagini scientifiche parte sempre dai testi, non immediatamente dalle cose». «La scienza medievale dipendeva dagli auctores e non aspirava ad essere originale. Questo fatto è legato alla struttura dell'insegnamento universitario: la forma consueta di insegnamento consisteva infatti nel commento di testi

*autorevoli. La scienza era in linea di principio interpretazione» ... «Alla base dell'intero metodo scolastico stava il testo».*⁴⁰

Nel periodo della Scolastica – etichetta perentoria di un fenomeno dalla uniformità messa ormai perlopiù in discussione dalla storiografia⁴¹ – l'uso di un certo numero relativamente ristretto di testi adottati nei programmi di studio⁴² e in particolare il ruolo primario assunto da Aristotele nelle facoltà delle Arti, pare testimoniare la sistematica e limitativa presenza del ruolo dell'autore nella vivace atmosfera universitaria europea.

A questo proposito sono state di recente avanzate numerose precisazioni. Da un lato, infatti, la distanza storica e l'accortezza filologica, ora intese come strumenti indispensabili per relazionarsi all'autore, erano all'epoca assenti; dall'altro, la figura stessa dell'autore era concepita tanto diversamente da poter dubitare che si tratti di ciò con cui è ora identificata:

*l'autorità non è tanto una proprietà di persone quanto di testi; più precisamente: le «autorità» sono i testi ... Questo spiega anche l'uso del plurale: de auctoritatibus Commentatoris ... In questa prospettiva si arriva addirittura a considerare del tutto secondaria la questione di chi sia veramente l'autore di un certo testo, vedendo in essa l'espressione di una soggezione all'autorità di stampo pitagorico. È questo quello che fa Alberto Magno all'inizio del suo commento al Peri hermeneias.*⁴³

Connessa alla relativa importanza assegnata all'autore rispetto alla centralità del suo discorso, la fruizione dei testi assume caratteristiche inedite:

Il fatto che, come viene continuamente sottolineato, il testo debba essere interpretato porta per un verso ad un rapporto con il testo molto più libero di quanto possa esserlo dopo il sorgere della filologia critica ... La necessità dell'interpretazione porta poi anche per un altro verso a una

*consapevolezza della relatività delle autorità, che può essere più o meno accentuata nei diversi campi ...*⁴⁴

Questo particolare approccio nei confronti dell'ipotesi dell'autore ha come effetto pratico l'ampio spazio che i *docti* si riservano nell'interpretazione dei testi:

*il pensiero in forma di commento gode di certe libertà di cui i commentatori approfittano, talvolta in una maniera tale che l'esegesi scolastica, in confronto a tutte le regole che si devono oggi seguire nell'interpretazione dei testi, dà l'impressione del puro arbitrio ... La libertà rispetto al testo è documentata del resto già dalle dimensioni del commento.*⁴⁵

Alano di Lilla riferendosi all'autorità scriverà icasticamente che essa ha un *naso di cera*, poiché la si può piegare in un senso o nell'altro⁴⁶.

È stato inoltre osservato⁴⁷ che anche i commenti letterali, che dovevano limitarsi ad indicare una chiave di lettura il più possibile fedele ai testi utilizzati come *auctoritates*, erano spesso riempiti di contenuti originali mascherati a scopo cautelare dietro agli autori di quei testi.

Alla luce di queste annotazioni è possibile spostare l'accento, quando ci si riferisce al periodo, dall'onnipresenza del ruolo dell'autore alla centralità della figura del *lettore*.

L'emergere del lettore e del luogo della lettura⁴⁸ va di pari passo, per Barthes, con la critica alla tradizionale coppia autore - opera. Nel corso della lettura, infatti, l'*opera* può essere privata di quelli che sono considerati suoi aspetti di primaria importanza, quali la coerenza interna e la chiusura in un suo significato intimo, assumendo così le qualità proprie del *testo*.

L'opera si iscrive in un processo di filiazione ... L'autore è considerato il padre e il proprietario della sua opera; la scienza letteraria apprende perciò a rispettare il manoscritto e le intenzioni dichiarate dell'autore ... Il Testo, invece, si legge senza l'iscrizione del Padre ... al Testo non è dunque dovuto alcun «rispetto» vitale: esso può essere frantumato (come

d'altra parte faceva il Medioevo con due testi dotati peraltro di grande autorità: le Sacre Scritture e Aristotele); ... Non è che l'Autore non possa «ritornare» nel Testo, nel suo testo; ma lo farà allora, per così dire, in qualità di invitato.⁴⁹

L'*ipotesi regolativa*⁵⁰ del testo, dunque, presenta caratteristiche qui degne di nota⁵¹. Se l'opera è un oggetto i cui segni rimandano a un presunto significato univoco preso di mira da filologia ed ermeneutica, il testo può essere pensato come un *campo metodologico*⁵², un modo di relazionarsi a un qualsiasi prodotto letterario che, attraversandolo, ne colga il *rinvio infinito del significato*⁵³. Al *lavoro delle associazioni, delle contiguità, dei rimandi*⁵⁴ che nel testo si compie consegue la pluralità irriducibile del senso che lo compone e l'intertestualità che lo caratterizza come *campo aperto*⁵⁵.

Il lettore dunque racchiude in sé i molteplici rimandi che il testo suggerisce e ha il diritto di operare sul testo, continuandone la scrittura:

un testo è fatto di scritture molteplici, provenienti da culture diverse e che intrattengono reciprocamente rapporti di dialogo, parodia o contestazione; esiste però un luogo in cui tale molteplicità si riunisce, e tale luogo non è l'autore, come sinora è stato affermato, bensì il lettore: il lettore è lo spazio in cui si inscrivono, senza che nessuna vada perduta, tutte le citazioni di cui è fatta la scrittura; l'unità di un testo non sta nella sua origine ma nella sua destinazione ... il lettore ... è soltanto quel qualcuno che tiene unite in uno stesso campo tutte le tracce di cui uno scritto è costituito ... prezzo della nascita del lettore non può essere che la morte dell'Autore.⁵⁶

Lo stesso Barthes individua le caratteristiche specifiche del lavoro testuale dei *doctores* dopo aver catalogato in modo sintetico e incisivo i personaggi e i ruoli che nel corso del Medioevo ruotano attorno al libro:

Quanto allo scritto, esso non è sottoposto, come oggi, ad un valore di originalità; quello che noi chiamiamo l'autore non

esiste; intorno al testo antico, solo testo praticato ed in qualche modo gestito, come un capitale restituito, stanno funzioni diverse: 1) lo scriptor ricopia puramente e semplicemente; 2) il compiler aggiunge a quel che copia, ma mai niente che provenga da lui; 3) il commentator s'introduce è vero nel testo ricopiato, ma solo per renderlo intellegibile; 4) l'auctor, infine, dà le sue idee, ma sempre appoggiandosi su altre autorità.⁵⁷

Si tratta di un lavoro che non consiste tanto nella costruzione di discorsi *ex novo* quanto piuttosto nel raccogliere, trasmettere, decostruire e ricomporre testi qualificati come autorevoli.

Quello che, per anacronismo, noi potremmo chiamare dunque lo scrittore è essenzialmente, nel Medioevo: 1) un trasmettitore: restituisce una materia assoluta che è il tesoro antico, fonte di autorità; 2) un combinatore: ha il diritto di "spezzare" le opere passate, con un'analisi senza freno e di ricomporle (la creazione, se il Medioevo ne avesse avuto l'idea, sarebbe stata desacralizzata a profitto della strutturazione).⁵⁸

Simili considerazioni sottolineano appunto il coinvolgimento attivo dei lettori medievali nella fruizione dei testi; quasi che, se anche ci fosse stato nel Medioevo un creatore di testi nuovi, questi avrebbe mantenuto le caratteristiche del lettore. Ne è indice il termine *strutturazione*, con cui Barthes solitamente intende un'attività *sempre mobile e sfuggente*, un *rendere conto della produttività continua del linguaggio*⁵⁹ contrapposta alla staticità di prodotto finito cui è legato il termine *struttura*.

Sembra dunque possibile aggiungere ulteriori sfumature alla complessità dei rapporti che i *doctores* medievali intrattengono con ciò che più che opera o libro, potremmo chiamare *testo*.

Più che il rispetto reverenziale nei confronti delle *auctoritates*, è possibile rilevare il ruolo centrale al tempo assunto dal fruitore del testo; quest'ultimo, operando attivamente su di esso e commentandolo alla luce dei propri strumenti concettuali e linguistici fa probabilmente dire al discorso fruito più o meno di quanto esso avrebbe voluto, cerca di comprendere in che senso quel discorso può essere accettato come

vero e prosegue la stesura del testo lasciando al suo autore soltanto la possibilità di tornarvi *in qualità di invitato*.

Ciò che si realizza è probabilmente quello che accadrebbe qualora ci trovassimo a operare su un libro rapportandoci a esso come a un testo: *contribuire a scriverlo, partecipare attivamente all'atto di produzione linguistica*⁶⁰.

4. Conclusioni

L'uso di concetti di recente elaborazione e qui forzati nella loro possibile applicazione, si proponeva di consentire una riflessione su alcuni aspetti, solitamente proposti come emblematici, del rapporto tra i *litterati* medievali e il libro.

La relazione che abbiamo definito teologica tra autore, opera e critico non sembra essere esaustiva. I *docti* rivelano da più punti di vista una inedita ed eterodossa relazione con il testo.

Da un lato, nell'esegesi biblica, l'immagine dell'uomo-lettore dei due libri, lo studio del testo ritenuto ineludibile e necessario, l'intuizione dei pericoli legati all'abuso di libertà nell'interpretazione e la fondazione di una teoria che la limiti e disciplini; dall'altro, nel confronto con le cosiddette *auctoritates*, il libero e talvolta arbitrario lavoro di dissezione testuale, la relativa importanza attribuita all'autore e la centralità del ruolo del lettore, il quale nel giocare con il testo ne continua la scrittura, si propongono come figure e pratiche non del tutto estranee ad alcune riflessioni contemporanee, quanto piuttosto, alla luce di queste ultime, individuabili.

Note

- 1 Bloch, critico nei confronti dei grandi trattati di interpretazione che giungono a conclusioni affrettate senza un precedente e puntuale confronto con i documenti a disposizione, propone delle considerazioni interessanti sulla capacità di interrogare i testi, necessaria per il lavoro dello storico: *ogni ricerca storica suppone, fin dai primi passi, che l'inchiesta abbia già una direzione. In principio è lo spirito. Mai [in nessuna scienza,] l'osservazione*

passiva ha prodotto alcunché di fecondo. Supponendo, peraltro, ch'essa sia possibile. Non lasciamoci trarre in inganno, infatti. Capita di sicuro che il questionario resti puramente istintivo. Tuttavia esso c'è. Senza che lo studioso ne sia conscio, i punti gliene sono suggeriti dalle affermazioni o dalle esitazioni che le sue precedenti esperienze hanno confusamente inscritto nel suo cervello, dalla tradizione, dal senso comune, cioè, troppo spesso, dai comuni pregiudizi ... L'itinerario che l'esploratore stabilisce in partenza, egli stesso sa bene in anticipo che non lo seguirà passo passo. Ma, a non averne uno, rischierebbe di errare a caso per l'eternità. M. Bloch, *Apologia della storia o Mestiere di storico*, trad. it. di G. Gouthier, a cura di É. Bloch, Einaudi, Torino 2009 (ed. orig. *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, Armand Colin, Paris 1993), pp. 51-52.

- 2 Ivi, in nota, p. 36.
- 3 Cfr. Mt. Fumagalli Beonio Brocchieri, *Immagini della mente medievale*, in Mt. Fumagalli Beonio Brocchieri (a cura), *Pensare il medioevo*, Mondadori Università, Milano 2007, pp. 16-17. Nel testo il termine *litterati* è utilizzato per indicare *coloro che in varia misura e forma dominavano il mondo del discorso (orale, scritto, predica, lezione, trattato) sapendo leggere e scrivere in latino, la lingua per eccellenza che sola possedeva una struttura stabile riconosciuta dai grammatici* (p. 17).
- 4 J. Derrida, *Della grammatologia*, trad. it. di R. Balzarotti, F. Bonicalzi, G. Contri, G. Dalmaso, A. C. Loaldi, Jaca Book, Milano 2006 (ed. orig. *De la grammatologie*, Les Éditions de Minuit, Paris 1967). Cfr. in particolare pp. 30-38.
- 5 Ivi, p. 19.
- 6 Per un'analisi approfondita cfr. C. Di Martino, *Oltre il segno. Derrida e l'esperienza dell'impossibile*, FrancoAngeli, Milano 2001, pp. 45-47.
- 7 *Non si tratta, beninteso, di «respingere» queste nozioni: esse sono necessarie e, perlomeno oggi, senza di esse per noi più nulla è pensabile. Si tratta anzitutto di mettere in evidenza la solidarietà sistematica e storica di concetti e gesti di pensiero che spesso si crede di poter innocentemente separare. Il segno e la divinità hanno lo stesso luogo e tempo di nascita. L'epoca del segno è essenzialmente teologica. Essa forse non finirà mai. La sua chiusura storica tuttavia è segnata* (J. Derrida, *op. cit.*, p. 32).

- 8 Ivi, pp. 37-38.
- 9 *Nella concezione medievale ordinaria, ciò che ora consideriamo come oggetto di studio per la scienza naturale era concepito come pregno di significato, come se tutta la natura fosse un libro in cui si poteva leggere; ed è un segno di progresso intellettuale che oggi le persone istruite non possano prendere sul serio questa idea, tranne forse attribuendole una funzione simbolica ... faremmo meglio a non aspirare a reimmettere il perduto incanto nel mondo puramente naturale ... ritornare all'idea che l'approccio corretto al movimento dei pianeti, o al volo di un passero, è simile a quello che utilizziamo nei confronti di un testo, o di un proferimento, o di un altro tipo di azione (J. McDowell, *Mente e mondo*, trad. it. di C. Nizzo, Einaudi, Torino 1999; Cuem, Milano 2010, pp. 76-77; ed. orig. *Mind and World*, Harvard University Press, Harvard 1994).*
- 10 Agostino, *Enarratio in Psalmos* 45.7.
- 11 *Il parallelismo tra Scrittura e creatura – che Agostino fissava in queste parole e che nel Medioevo costituirà un diffusissimo topos – non è solo una metafora letteraria, ma è l'indicazione precisa del modo con cui si doveva intendere la contemplazione del mondo fisico: come 'lettura' cioè di un testo scritto da Dio, tesa a cogliere insegnamenti religiosi e morali di cui le 'nature' sono figure e simboli. Tale lettura utilizzerà quindi le stesse tecniche ermeneutiche applicate a testi letterari e soprattutto all'esegesi del testo sacro (T. Gregory, *Mundana sapientia: forme di conoscenza nella cultura medievale*, in *Storia e letteratura* (181), Edizioni di storia e letteratura, Roma 1992, pp. 77-78).*
- 12 Cfr. le considerazioni di T. Gregory, *op. cit.*, p. 82.
- 13 *... i 'sensi' della Bibbia sono anche i 'sensi' del libro della natura sul quale il simbolismo e l'allegorizzazione potranno esercitarsi con una libertà ancor maggiore di quella usata nell'esegesi: questa aveva innanzi una lettera così connessa con la 'storia sacra' che non poteva mai dissolversi tutta in allegoria, se non a patto di perdere la storicità e quindi la realtà stessa della divina rivelazione; nel libro della natura, invece, il gioco del simbolismo non ha limiti (T. Gregory, *op. cit.*, p. 78).*
- 14 Cfr. H. De Lubac, *Esegesi medievale: i quattro sensi della Scrittura*, trad. it. di G. Auletta, Edizioni Paoline, Roma 1962, p. 218 (ed. orig. *Exégèse médiévale: Les quatre sens de l'Écriture*, Aubier, Paris 1959). *La Scrittura è «creata» da*

Dio (condita, confecta), come il mondo, e, in cambio, il mondo è «scritto» da lui come un libro.

- 15 Ivi, pp. 219-220. Si noti in particolare l'immagine della doppia tunica di Aelredo di Rievaulx, la quale rimanda ad una duplice superficie segnica da attraversare in vista del significato nascosto: quella del mondo sensibile (*la prima veste della divinità*) e quella della Scrittura (*la seconda veste*).
- 16 Ivi, pp. 718-720.
- 17 J. Derrida, *op. cit.*, p. 32.
- 18 R. Barthes, *La morte dell'autore*, in Id., *Il brusio della lingua : Saggi critici IV*, tr. it. di B. Bellotto, Einaudi, Torino 1988, p. 55 (ed. orig. *La mort de l'auteur* (1968), in Id., *Le bruissement de la langue : Essais critiques IV*, Éditions du Seuil, Paris 1984).
- 19 H. De Lubac, *op. cit.*, pp. 209-210.
- 20 J. Derrida, *op. cit.*, p. 37.
- 21 Ivi, p. 38.
- 22 Cfr. H. De Lubac, *op. cit.*, p. 223.
- 23 Cfr. ivi, pp. 549-556 e in particolare p. 572, per un riferimento alla spinta propulsiva che la venuta di Cristo avrebbe conferito all'attività di *sminuzzare* la grande allegoria della Scrittura, incarnando la sua compiuta allegorizzazione. Secondo De Lubac, questo slancio caratterizzerebbe l'esegesi cristiana rispetto agli atteggiamenti teologici delle altre *religioni del libro*.
- 24 Ivi, pp. 217-218.
- 25 *Considera ancora, o mio lettore, quest'altro fatto: ciò che viene presentato dalla Scrittura ed enunciato dalla voce in un unico modo: In principio Dio creò il cielo e la terra, non viene interpretato in molti modi senza essere travisato, bensì riproducendosi fra interpretazioni giuste?. Così crescono e si moltiplicano i germi degli uomini* (Agostino, *Confessiones* 13.24.36).

- 26 Ivi, 24.37.
- 27 R. Barthes, *La morte dell'autore ... cit.*, pp. 55-56.
- 28 Cfr. T. Gregory, *op. cit.*, p. 85.
- 29 Sebbene non sempre con successo; è infatti stato sottolineato il suo durevole carattere di teoria più che di metodo applicato. Cfr. H. De Lubac, *op. cit.*, p. 206.
- 30 Ivi, p. 228.
- 31 Ivi, p. 35.
- 32 M. Foucault, *Che cos'è un autore?* in *Scritti letterari*, a cura di C. Milanese, Feltrinelli, Milano 2004, p. 3 (ed. orig. *Qu'est-ce qu'un auteur?*, in "*Bulletin de la Société française de Philosophie*" 63 (3), pp. 73-104, 1969).
- 33 *Ibidem.*
- 34 Foucault mette a confronto i racconti di Schèhèrazade, volti a scongiurare la morte dell'autrice, con la scrittura degli autori contemporanei, testimone invece del loro *ruolo del morto nel gioco della scrittura* (Ivi, p. 4).
- 35 Ivi, p. 9.
- 36 Ivi, p. 21.
- 37 Foucault sintetizza gli aspetti salienti della figura dell'autore fissati da san Girolamo ed ereditati dalla critica letteraria moderna: *livello costante di valore, campo di coerenza concettuale o teorica, unità stilistica, momento storico definito e punto di incontro di un certo numero di avvenimenti* (Ivi, p. 12).
- 38 Ivi, p. 10.
- 39 H. De Lubac, *op. cit.*, pp. 204-205.

- 40 R. Schönberger, *La Scolastica medievale. Cenni per una definizione*, trad. it. di L. F. Tuninetti, Vita e Pensiero, Milano 1997, p. 75 (ed. orig. *Was ist Scholastik?*, Hildesheim 1991).
- 41 Cfr. Mt. Fumagalli Beonio Brocchieri, M. Parodi, *Storia della filosofia medievale* (1996), Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 265-7 e, per un resoconto delle diverse posizioni storiografiche, R. Schönberger, *op. cit.*, pp. 35-45.
- 42 Per un approfondimento su struttura e programmi di studio delle Università, cfr. A. Colli, *Università e ordine degli studi*, in Mt. Fumagalli Beonio Brocchieri, R. Fedriga (a cura), *Luoghi e voci del pensiero medievale*, Encyclomedia Publishers, Milano 2010, pp. 122-126 e Id., *Il Commento e le sue forme*, *ivi*, pp. 127-130.
- 43 R. Schönberger, *op. cit.*, pp. 95-97.
- 44 *Ivi*, p. 95.
- 45 *Ivi*, pp. 91-92.
- 46 *Ivi*, p. 95.
- 47 A. Colli, *Il Commento e le sue forme ... cit.*, p. 127.
- 48 *Del lettore la critica classica non si è mai occupata; per lei, nella letteratura non vi è altro uomo che chi scrive* (R. Barthes, *La morte dell'autore ... cit.*, p. 56).
- 49 R. Barthes, *Dall'opera al testo*, in Id., *Il brusio della lingua, op. cit.*, pp. 61-62.
- 50 G. Marrone, *Il sistema di Barthes*, Bompiani, Milano 1994, p. 127.
- 51 Consapevole dell'impossibilità di una definizione esaustiva o di una esposizione sistematica dell'argomento, Barthes accenna ad alcune peculiarità del testo in R. Barthes, *Dall'opera al testo ... cit.*, pp. 58-64.
- 52 *Ivi*, p. 58.
- 53 *Ivi*, p. 59.

54 *Ibidem.*

55 Cfr. G. Marrone, *op. cit.*, p. 129.

56 R. Barthes, *La morte dell'autore ... cit.*, p. 56.

57 R. Barthes, *La retorica antica*, a cura di F. Ravazzoli, trad. it. di P. Fabbri, Bompiani, Milano 2006, p. 31 (ed. orig. *L'ancienne rhétorique*, in "Communications" 16, 1970).

58 Ivi, pp. 31-32.

59 Cfr. G. Marrone, *op. cit.*, p. 144.

60 Ivi. p. 130.