

BIBLIOTECA

Pietro Gibellini (ed.)

La Bibbia  
nella letteratura italiana

V  
Dal Medioevo al Rinascimento

MORCELLIANA

LA BIBBIA  
NELLA LETTERATURA ITALIANA

Opera diretta da Pietro Gibellini

V  
Dal Medioevo al Rinascimento  
a cura di Grazia Melli e Marialuigia Sipione

MORCELLIANA

## SOMMARIO

PREFAZIONE di Grazia Melli <i>Temi e problemi fra Medioevo e Rinascimento</i> . . . . .	5
INTRODUZIONE di Marialuigia Sipione <i>Di stagione in stagione: Bibbia e letteratura fra Medioevo e Rinascimento</i> . . . . .	9
FRANCESCO SANTI <i>Il Medioevo latino nella Bibbia</i> . . . . .	35
1. Difficoltà per un'ipotesi storiografica sulla Bibbia e il Medioevo, 35 - 2. La Bibbia <i>mons igneus</i> , 36 - 3. Il mondo delle allegorie (secoli VI-IX), 37 - 4. Bibbia e storiografia, 40 - 5. Cultura esegetica carolingia, 42 - 6. Anagogie, come pensiero della perfezione (secoli IX-XI), 44 - 7. Lettera. Storia e ragione (secoli XI-XII), 47 - 8. La crisi del secolo XII, 49 - 9. Mo- ralità e nuova mistica (secoli XIII-XIV), 51 - 10. La soluzione ortopratica, 52 - 11. La Bibbia divenuta libro, 54	
FRANCESCO ZAMBON <i>I bestiari e la Bibbia</i> . . . . .	57
1. La nomenclatura di Adamo, 57 - 2. I fondamenti teologici del bestiario, 61 - 3. I bestiari e la poesia d'amore, 64 - 4. I bestiari moralizzati, 71	
GIACOMO MUSSINI <i>La Bibbia di Francesco d'Assisi tra latino e volgare</i> . . . . .	79
1. La Scrittura: una forma di vita, 81 - 2. I <i>Verba Domini mei</i> da annuncia- re, 86 - 3. Un linguaggio per la preghiera di lode, 87	
GIANNI MUSSINI <i>Jacopone e le fonti scritturali</i> . . . . .	93
1. Premessa, 93 - 2. Biografia, 94 - 3. Spiritualità, 96 - 4. Lauda, 101 - 5. Fonti, 103 - 6. Conclusione, 116	

CARLO BERETTA

*Bonvesin da la Riva e l'exemplum di Giobbe* . . . . . 117

1. Bonvesin e le sue fonti bibliche. *Status* della questione e obiettivi, 117 -
2. Il prologo e l'epilogo del *Vulgare de passione sancti Job*: una chiave di lettura, 119 - 3. Selezione del materiale narrativo, 129 - 4. Rielaborazione formale, 132 - 5. Rielaborazione ideologica, 143 - 6. Conclusioni, 149

STEFANO CREMONINI

*L'epistolografia cristiana tra Medioevo e Umanesimo* . . . . . 151

1. Un precursore: Guittone d'Arezzo, 152 - 2. «Gesù dolce, Gesù amore»: le lettere di Caterina da Siena, 155 - 3. La pazienza di Giobbe: l'esegesi di Giovanni dalle Celle, 161 - 4. Le lettere di Giovanni Dominici e Antonino Pierozzi alle nobildonne fiorentine, 165 - 5. Paolo Giustinian, 169 - 6. Conclusioni, 172

PAOLO QUAZZOLO

*La drammaturgia biblica italiana dal X al XVI secolo* . . . . . 177

1. Le origini, 177 - 2. Il dramma liturgico, 183 - 3. I "libre de laode", 188 - 4. La Sacra rappresentazione, 197

ROBERTO TAGLIANI

*La Bibbia nella poesia didattica dell'Italia settentrionale* . . . . . 203

1. Coordinate culturali, 203 - 2. La Bibbia come fonte: materiali biblici e riscritture in volgare, 205 - 3. La Bibbia come autorità: didattica e teologia del mondo municipale, 218 - 4. La Bibbia come espediente retorico: usi stilematici e usi parodici, 224

MAURO SCARABELLI

*La Bibbia nella lirica del Duecento* . . . . . 227

1. La Scuola Siciliana, 228 - 2. I "Siculo-toscani", Guinizzelli e Bonagiunta, 232 - 3. Frate Guittone, 238 - 4. A Firenze: Chiaro, Monte e Guido Cavalcanti, 242

GIANFRANCO FIORAVANTI

*Presenze bibliche nel «Convivio» di Dante* . . . . . 249

1. Considerazioni generali, 249 - 2. Le citazioni dal Nuovo Testamento, 251 - 3. Le citazioni dal Vecchio Testamento, 255

<i>Sommario</i>	709
NICOLA DI NINO	
<i>Le Beatitudini nel «Purgatorio» dantesco</i> . . . . .	259
1. Introduzione, 259 - 2. Le beatitudini e l'ordinamento morale del <i>Purgatorio</i> , 259 - 3. I modelli di Dante: Agostino e Tommaso, 261 - 4. Le beatitudini dantesche, 264 - 5. Conclusioni, 268	
EDOARDO FUMAGALLI	
<i>Petrarca e la Bibbia.</i> . . . . .	271
1. La "conversione alla Bibbia": una dichiarazione da prendere sul serio, 271 - 2. Postille del Virgilio Ambrosiano, 273 - 3. Un'autobiografia idealizzata, 276 - 4. I <i>Salmi</i> , «sacrum poema» di Davide, 278 - 5. Petrarca e le traduzioni della Bibbia, 280 - 6. La Bibbia come fonte storica, 287 - 7. Premessa sul sonetto «Padre del ciel», 290 - 8. Il libro di Giobbe: una presenza disseminata, 291 - 9. Dolore e speranza, 293 - 10. Tra speranza e speranze: una correzione nel codice degli abbozzi, 295 - 11. La tentazione della virtù, 299 - 12. Bibbia e classici, 303	
LUCIA BATTAGLIA RICCI	
<i>La Bibbia nelle opere di Giovanni Boccaccio. Primi appunti</i> . . .	305
1. Premessa, 305 - 2. Bibbia e "inventio" poetica: tra Boccaccio e Dante, 306 - 3. La Bibbia (le Bibbie) di Boccaccio, 313 - 4. Bibbia come serbatoio di temi e di suggestioni letterarie, 318	
MATTEO VERCESI	
<i>Le «Sposizioni di Vangeli» di Franco Sacchetti</i> . . . . .	325
1. I vangeli "aperti", 325 - 2. Franco Sacchetti scrittore di morale, 329 - 3. Predicazione e meditazione, 334	
SILVIA SERVENTI	
<i>La Bibbia nella predicazione volgare del Tre e Quattrocento</i> . . .	341
1. Premessa, 341 - 2. Giordano da Pisa e la tradizione domenicana, 342 - 3. La scuola agostiniana del Trecento, 351 - 4. Bernardino da Siena e l'Osservanza francescana quattrocentesca, 353 - 5. Conclusione, 359	
FRANCESCO BAUSI	
<i>Bibbia e Umanesimo</i> . . . . .	363
1. Il ritorno alle fonti: filologi e traduttori, 363 - 2. Gli studi biblici di Giovanni Pico della Mirandola, 370 - 3. Muse sacre. I due volti della poesia umanistica a tema biblico, 383	

CARLO CARENA

*Le «Annotationes in Novum Testamentum» di Erasmo da Rotterdam e Lorenzo Valla* . . . . . 399

1. Le *Annotationes in Novum Testamentum* di Lorenzo Valla, 399 - 2. Le *Annotationes in Novum Testamentum* di Erasmo da Rotterdam, 401 - 3. Tradurre nel rispetto dei classici, 403 - 4. Un interlocutore privilegiato, 406 - 5. Critica testuale, 409 - 6. Conclusioni, 412

FABIO FORNER

*Gli erasmiani, gli antierasmiani e la Bibbia* . . . . . 415

1. Erasmo e la Bibbia prima di Lutero, 416 - 2. Gli erasmiani e gli antierasmiani dopo Lutero, 420 - 3. Fra i riformati, 432

ALESSANDRO SCARSELLA

*Luoghi biblici e profezia in Girolamo Savonarola* . . . . . 435

1. Una ricezione pregiudiziale, 435 - 2. L'esordio poetico e la canzone «Sulla rovina della Chiesa», 440 - 3. Dalla predicazione apocalittica alla catastrofe reale, 450

MARIA PIA SACCHI

*Lorenzo: poesia sacra e sacro nella poesia* . . . . . 455

1. Premessa, 455 - 2. Le *Laude*, 456 - 3. La *Rappresentazione di San Giovanni e Paolo*, 464 - 4. Suggestioni bibliche nell'opera profana di Lorenzo, 469

MARIA PIA SACCHI

*Oltre la filologia: Poliziano e il sacro* . . . . . 471

1. Premessa, 471 - 2. Inni alla Vergine, 472 - 3. La Scrittura nella poesia volgare, 481 - 4. Il fascino della Parola, 487

STEFANO PRANDI

*Il «De partu Virginis» di Jacopo Sannazaro* . . . . . 489

1. Fasi compositive e struttura, 490 - 2. «Primus labor»: la novità del poema sannazariano, 495

ENRICA GAMBIN

*La Bibbia negli scritti di Michelangelo e Cellini* . . . . . 507

1. Michelangelo e Cellini scrittori, 507 - 2. Dio "scultore" e Lucifero "pit-

<i>Sommario</i>	711
tore”: temi e immagini bibliche nel paragone fra le arti, 510 - 3. Passione e sacrificio di Cristo nelle rime spirituali, 525	
<b>FABIO COSSUTTA</b>	
<i>Reminiscenze bibliche nel pensiero di Machiavelli</i> . . . . .	531
1. Eticità del pensiero politico del Machiavelli, 531 - 2. I riferimenti storici di Niccolò, 537 - 3. Fede e progetto politico, 544	
<b>PAOLO ZAJA</b>	
<i>Salmi e lirica volgare nel Cinquecento</i> . . . . .	549
1. La lirica del Cinquecento fra David e Petrarca, 549 - 2. Linguaggio davidico e lirica cinquecentesca, 554 - 3. La svolta degli anni Sessanta, 560	
<b>GUIDO LAURENTI</b>	
<i>Le poetesse e la Bibbia: Vittoria Colonna, Veronica Gambara e Gaspara Stampa</i> . . . . .	569
1. Petrarchismo e presenza biblica nelle Rime spirituali di Vittoria Colonna, 569 - 2. Icone bibliche e temi teologico-morali nei versi di Vittoria Colonna, 575 - 3. La Bibbia nelle rime di Veronica Gambara e Gaspara Stampa, 584	
<b>MARCO FAINI</b>	
<i>La tradizione del poema sacro nel Cinquecento</i> . . . . .	591
1. Il poema sacro negli anni Venti e Trenta del Cinquecento, 591 - 2. Gli anni Quaranta, 602 - 3. Il poema sacro nella seconda metà del Cinquecento, 605	
<b>MARIA TERESA IMBRIANI</b>	
<i>Un poema per la Controriforma: Le «Lagrima di San Pietro» di Luigi Tansillo</i> . . . . .	609
1. Un mare di <i>Lagrima</i> , 609 - 2. Il nuovo eroe per «l’epica poesia», 613 - 3. Ipotesti e ipertesti, 620	
<b>OTTAVIO GHIDINI</b>	
<i>L’epica tassiana e la Bibbia</i> . . . . .	629
1. Introduzione, 629 - 2. La Bibbia e i personaggi tassiani, 631 - 3. La Sacra Scrittura e gli episodi di devozione, 637 - 4. Le allusioni scritturari	

stiche nelle scene a-religiose, 639 - 5. Il meraviglioso tassiano: presenze classiche e presenze bibliche, 643 - 6. Uno sguardo sulla *Conquistata*, 644

ROSANNA MORACE

*Il «Mondo creato» tra gli «esameroni» patristici e l'«Heptaplus» di Pico* ..... 649

1. Il *Mondo creato*: poema sincretico e sapienziale, 649 - 2. Perché *Genesi* 1-2, 651 - 3. Tasso e Pico tra allegoria e *pax philosophica*, 661

*Indice dei nomi* ..... 675

*Indice dei passi biblici* ..... 701

CARLO BERETTA

## BONVESIN DA LA RIVA E L'*EXEMPLUM* DI GIOBBE

### 1. *Bonvesin e le sue fonti bibliche. Status della questione e obiettivi*

In un recentissimo contributo<sup>1</sup> Raymund Wilhelm, passando in rassegna la bibliografia bonvesiniana, antica e soprattutto recente, giunto alla questione delle fonti, non può far altro che rinviare, per un orientamento complessivo, ancora all'edizione di Contini del 1941<sup>2</sup>, «punto di partenza obbligato»<sup>3</sup> di ogni ricerca in merito; in particolare, alle pp. XXXVII-XLI dell'*Introduzione* ed alle note relative (pp. LX-LXXIII). E le indicazioni continiane, per quanto preziosissime, si riferiscono per lo più ai macrocontesti<sup>4</sup>. Del tutto escluse (com'è ovvio) le citazioni e le allusioni puntuali, la cui individuazione dovrebbe essere compito di un eventuale commento, del quale (anche per questo) si sente la mancanza. Non solo: le schematiche note di Contini informano soltanto all'ingrosso sull'uso che l'autore fa delle sue fonti. In questo campo resta dunque parecchio lavoro da fare.

Non c'è motivo di dubitare che una delle fonti privilegiate dall'autore (dati i fini della sua opera) sia la Bibbia. Tuttavia, nessuno studio dedicato all'argomento ha mai visto la luce; probabilmente perché il dato è parso (ed è in effetti) talmente ovvio da non aver bisogno neppure di una dimostrazione. Una ricerca di tale portata (con tutti i corollari immaginabili) sarebbe fuori luogo in questa sede, né i materiali necessari sono per ora disponibili. Assai più modestamente sarà interrogato un volgare di sicura (e completa) ascendenza biblica, perché risponda a due domande: 1) quale atteggiamento assume l'autore nei confronti di una fonte così alta? Rispettosa reverenza o manipolazione? E se manipolazione, fino a che punto?; 2) cosa cerca l'autore nella sua fonte?

<sup>1</sup> R. Wilhelm, *Introduzione. Nuove tendenze negli studi bonvesiniani*, in Wilhelm, *Bonvesin da la Riva. Poesia, lingua e storia a Milano nel tardo Medioevo. Atti della giornata di studio, Heidelberg, 29 giugno 2006*, a cura di S. Dörr, Heidelberg, Winter, 2009, pp. 1-15.

<sup>2</sup> *Le opere volgari di Bonvesin da la Riva*, a cura di G. Contini, vol. I. *Testi*, Roma, Società Filologica Romana, 1941.

<sup>3</sup> Wilhelm, *Introduzione ...*, cit., p. 8.

<sup>4</sup> L'editore si premura di precisare: «Non è certo questo il luogo adatto per trattare esaurientemente delle fonti, prossime o remote, di Bonvesin» (ed. cit., p. XXXVII).

Cosa ne vuole ricavare? I due quesiti sono correlati, e la risposta data sarà utile (si spera) alle future ed auspicabili ricerche.

Il testo cui ho accennato è il volgare O, *Vulgare de passione sancti Job*. È l'unico che dipenda interamente (almeno nella sua parte narrativa) da una fonte biblica: il *Liber Job*. È tradito da due testimoni: il celebre codice Berlinese<sup>5</sup> e il codice Ambrosiano T. 10 sup<sup>6</sup>; lo si citerà in base alla recente edizione a cura di A. Gökçen<sup>7</sup>. Per quel che riguarda il suo rapporto col *Liber Job*, non sarà inutile riportare le scarse, ma precise, indicazioni di Contini<sup>8</sup>: «L'introduzione svolge il motivo delle *excusationes* che è in Q; la parte narrativa si ricalca sui cc. I e II e su XLII, 10-6 del libro di Giobbe»; «Giobbe, chiamato già santo nel libro di Tobia (2,15), è santo e martire per Bonvesin: e infatti san Giobbe “propheta in terra Hus” è ricordato in parecchi martirologi, e la sua festa ricorre il 10 maggio [...] La sentenza paolina di O 313 ss. sarà II Cor. IV 17-v 4». Se si eccettua il rinvio all'epistola di S. Paolo, le note di Contini non segnalano fonti per l'epilogo del testo, ma vedremo che esso risente dell'influenza dei *Moralia in Job*. Non è questa la sede per intraprendere un esame approfondito (che sarebbe altamente auspicabile) dei debiti di Bonvesin nei confronti di Gregorio Magno (*Dialogorum libri e Moralia*). Basterà qui segnalare alcune corrispondenze significative, per dimostrare senz'ombra di dubbio che il poeta milanese conobbe l'opera dell'antico pontefice su Giobbe e se ne avvale (sorprenderebbe piuttosto il contrario).

<sup>5</sup> Berlin, Staatsbibliothek, Ital. qu. 26. È il testimone principale dell'opera di Bonvesin, sia per la bontà della lezione, sia per lo stato della lingua, particolarmente arcaico. Oggi contiene solo volgari bonvesiniani, da A a P 112; ma è mutilo della parte finale (almeno i restanti 412 vv. del volgare P) e non è dato sapere se P fosse seguito da altri testi (ed eventualmente quali). Contini lo sigla α (cfr. *Le opere volgari di Bonvesin*, cit., pp. VII-VIII).

<sup>6</sup> Manoscritto quattrocentesco; antologia bonvesiniana, come α, di dimensioni abbastanza ragguardevoli. Contiene infatti SIII, Q, SI, D, L, M, E-F, SII, O, R, I. Contini lo sigla β (cfr. *Le opere volgari di Bonvesin*, cit., pp. VIII-IX).

<sup>7</sup> *I volgari di Bonvesin da la Riva. Testi del ms. Berlinese*, a cura di A. Gökçen, New York, Peter Lang, 1996. L'edizione Gökçen ha il pregio di estendere a tutti i volgari di Bonvesin le norme editoriali introdotte da Contini nella sua edizione di G, L ed N nei *Poeti del Duecento*: conservazione scrupolosa delle grafie del Berlinese; lettere che rappresentano suoni caduchi contrassegnate da segno di espunzione. Per comodità, nelle presenti citazioni i puntini sottoscritti vengono omessi. Le crescenze sillabiche rispetto alla canonica misura dell'alessandrino sono pertanto da considerarsi apparenti. L'edizione Gökçen è stata naturalmente utilizzata per le citazioni da tutto il corpus volgare bonvesiniano, compresi i non pochi testi mancanti al cod. Berlinese; questi sono pubblicati nel secondo volume: *I volgari di Bonvesin da la Riva. Testi dei mss. Trivulziano 93 (vv. 113-fine)- Ambrosiano T. 10 sup. - N 95 sup. - Toledano Capitolare 10-28*, a cura di Gökçen, New York, Peter Lang, 2001.

<sup>8</sup> *Le opere volgari di Bonvesin*, cit., *Introduzione*, p. XXXXI e la relativa nota 77, p. LXX.

Del volgare O cercheremo di precisare, come già detto, il rapporto col *Liber Job*<sup>9</sup>. Prima di tutto, in base a ciò che l'autore intende ricavarne (e sarà fondamentale, allo scopo, l'analisi del prologo e dell'epilogo che incorniciano la narrazione). In secondo luogo, in base al trattamento della fonte nella parte narrativa dell'opera, il quale risalterà dal confronto col testo biblico. Il secondo corno dell'analisi riguarda tanto gli aspetti contenutistici, quanto quelli stilistico-retorici della rielaborazione. Fermo restando che i primi (ove si dimostrino evidenti scarti rispetto alla fonte) sono assai meno ovvi, e dunque più significativi dell'atteggiamento dell'autore. Scontato, invece, che Bonvesin rielabori e abbellisca (a suo gusto e a profitto dei lettori) il dettato (vigoroso, ma scarno) del LJ, col fine di educare ed ammaestrare il pubblico cui si rivolge (insomma, *delectare e movere* allo scopo di *docere*).

## 2. Il prologo e l'epilogo del *Vulgare de passione sancti Job: una chiave di lettura*

Il volgare O e il volgare P (la *Vita beati Alexii*) sono, nel *corpus* bonvesiniano, i due unici rappresentanti del genere agiografico (dipendenti dalla vita latina di un santo). Storie di santi si trovano, è vero, incastonate nel volgare B (*Vulgare de elymosinis*): Eustachio (vv. 409-428); Eufemiano e Alessio (vv. 429-444); Pafnuzio ed Eufrosina (vv. 445-456); Bonifacio (vv. 541-604)<sup>10</sup>; ma si tratta di brevi episodi o di stringati riassunti. Una prima differenza tra le due agiografie bonvesiniane (avvertita forse più da noi che dall'autore e dai suoi contemporanei) è nel tipo di fonte utilizzato: per il volgare P una vita latina di sant'Alessio<sup>11</sup>; per il volgare O, un libro delle Sacre Scritture. Ma le discrepanze sono anche di ordine strutturale-compositivo. Il volgare P inizia *ex abrupto* a narrare la storia dei genitori di Alessio<sup>12</sup>; il testo è poi chiuso da due brevi quartine (vv. 517-24), che esortano il lettore alla devozione per il santo e all'imitazione del suo esempio. Più com-

<sup>9</sup> D'ora in poi abbreviato in LJ.

<sup>10</sup> Vescovo di Ferento; la storia della sua infanzia esemplare proviene dai *Dialoghi* di Gregorio Magno I, 9, 16-17 (ed. a cura di S. Pricoco e M. Simonetti, Milano, Mondadori-Fondazione Valla, 2005, vol. I, pp. 76-78).

<sup>11</sup> Sulla fonte del volgare P, cfr. *Bonvesin da la Riva, La vita di Sant'Alessio. Edizione secondo il codice Trivulziano 93*, a cura di Wilhelm, Tübingen, Niemeyer, 2006 [«Beihefte zur Zeitschrift für romanische Philologie», Band 333, pp. 39-40].

<sup>12</sup> «Eufimian da Roma fo nobel cavaler ...», v. 1.

plexa la struttura del volgare O. La sezione narrativa centrale è preceduta da un lungo prologo (vv. 1-44) e seguita da una conclusione anche più ampia (vv. 273-324); la narrazione vera e propria si sviluppa dal v. 45 al v. 272 (in tutto 228 vv.)<sup>13</sup>. Segno evidente di un impegno intellettuale maggiore, legato alla volontà di rendere ben chiaro ai devoti il senso di una vicenda dagli aspetti in parte sconcertanti; perché la funzione di prologo ed epilogo del volgare O è con tutta evidenza quella di orientare il lettore nell'interpretazione della strana storia di Giobbe. Analizzando le due sezioni, potremo renderci conto di ciò che l'autore desidera ricavare dal LJ, ad uso del suo pubblico. Poiché il concatenarsi del complesso ragionamento nel prologo non è percepibile con chiarezza, se non seguendolo passo passo, ritengo opportuno esaminare separatamente ogni quartina, evidenziando i nessi logici (non sempre di immediata evidenza) che ne scandiscono il procedere. Per l'epilogo, basterà uno sguardo d'insieme.

*Quartina 1-4.* ad apertura di testo l'autore introduce la coppia "potere"/"volere". Dio ha dato a tutti gli uomini la facoltà («poëstae», v. 1) di fare il bene; la messa in atto di tale facoltà, comune a tutto il genere umano, dipende dalla volontà («s'el vol», v. 2). Il che vale a dire che fare o meno il bene è una scelta che concerne la responsabilità individuale; sta ad ogni individuo trasformare in atto la predisposizione di cui Dio benignamente lo ha dotato. Nessuno può affermare di non poter servire Dio («servir a l'alta maiestae», v. 4, chiaro sinonimo di «fà ben», v. 2), o accampare scuse per giustificare tale impossibilità; semplicemente perché essa non sussiste.

*Quartina 5-8.* I primi due vv. ribattono il concetto espresso nella quartina precedente. Ognuno è stato messo in grado («ben è in soa bailia», v. 6) di servire degnamente il Signore, sempre che ne abbia la volontà («S'el vol», v. 6). Con una precisazione, nei due vv. conclusivi: tale disposizione è talmente valida, che nessuno (ancora e sempre, «s'el vol», v. 8) può essere traviato con la forza dalla retta via. Riassumendo il contenuto delle due prime quartine, esiste una predisposizione al bene infusa da Dio in ogni uomo, la quale non può essere traviata o impedita, se non col concorso di una cattiva volontà. Il primo emistichio del v. 5, identico al primo emistichio di B 1 («Çascun hom il so stao»), sottolinea come la richiesta che Dio fa all'uomo di compiere

<sup>13</sup> Anche le *Laudes de Virgine Maria* (volgare L) sono aperte da un lungo prologo (vv. 1-96) nel quale si tessono le lodi di Maria. In compenso, l'epilogo è di una sola quartina (vv. 525-528).

il bene (e quindi attuare la propria salvezza) si differenzi a seconda dello «stao», della posizione dell'uomo nella società e nel mondo. La distinzione è quella, in definitiva, tra laici e religiosi: cfr. B 29-30; ai laici è indirizzata per lo più l'opera di Bonvesin.

*Quartina* 9-12. Si può esercitare sull'animo umano ogni tipo di costrizione e di condizionamento, ma se c'è la volontà («s'el vol», v. 10) di fare il bene, esso non può essere allontanato dall'amore per Cristo. Perciò nessuna scusa è valida per vivere nel peccato («star intro peccao», v. 12): cfr. vv. 3-4.

*Quartina* 13-16. La quartina precedente afferma un imperativo durissimo, che deve pertanto essere sfumato. Perché nessuno è tenuto a fare ciò che non può; Dio si accontenta anche della buona volontà, se fare il bene è materialmente impossibile. Dio, che vede il cuore dell'uomo, e sa che egli, se potesse, farebbe il bene, «l'ha per recevudho» (v. 14): accetta la buona volontà in luogo del fatto<sup>14</sup>. Accanto alla coppia “potere”/“volere”, si profila dunque la coppia parallela “corpo”/“cuore”, la cui dialettica viene sviluppata nella quartina successiva. Il corpo, la parte fisica dell'uomo, è quella che deve mettere in pratica la disposizione del cuore; se non riesce in questo compito per vari impedimenti, Dio conta comunque la buona volontà (sempre che essa ci sia).

*Quartina* 17-20. Perché il corpo può essere persino annientato da una forza esterna («destrugio», v. 17), ma il cuore non può essere in alcun modo indotto a fare il male («sedugio», v. 18), se non complice la volontà. Soprattutto, se è un cuore che «vol far frugio» (v. 20), esso non può essere separato da Dio (e Bonvesin usa un verbo “forte”: «strepao», v. 19).

*Quartina* 21-24. Qui Bonvesin sembra contraddire ciò che ha affermato in precedenza. Perché non ritiene «ben savio» (v. 21) colui che afferma di non “poter” fare il bene, pur avendone la volontà? Non è sufficiente la volontà al cospetto di Dio? Ma si vede chiaramente che l'autore mira a colpire una volontà affermata a parole, ma inesistente di fatto; a fustigare la rinuncia previa all'azione virtuosa, difesa da un castello di scuse inconsistenti. L'esempio estremo e inavvicinabile dei martiri è proposto non tanto per essere imitato, quanto piuttosto per smascherare la falsità di questi tali: se i martiri non rinunciarono ad

<sup>14</sup> Il medesimo concetto è espresso, in forma simile, in B 183-188: «Al cor de l'homo si guarda Deo patre glorioso, / El ten per recevudho ki n'è voluntaoso. / Deo si reguere a l'homo secondo k'el se refidha: / Quel ke no pò far l'omo, no ie reguere el miga. / Ki no pò far, si habia la volontà compia, / Sed ello im bone ovre pur oltramente se guidha».

amare Cristo persino a costo della propria vita, nessun'altra ragione (tanto meno quelle elencate nelle due quartine successive) potrà giustificare la condotta di costoro.

*Quartina 25-28.* La «rea compania» (v. 26) è la prima scusa menzionata; poi il non voler sopportare «greve parole ni fagi» (v. 27). In realtà, chiosa l'autore, la vera ragione sta nel cuore di costoro, che è «inigo» (v. 28), e non può sostenere neppure il più lieve sacrificio. Insomma, il difetto sta nella volontà.

*Quartina 29-32.* Qual è la virtù che permette di sopportare le pene e i travagli (grandi e piccoli) disseminati sulla retta via? La pazienza, la cui pratica permette di «esser beai» (v. 29) anche a coloro che patiscono la povertà, le malattie, la vicinanza di una «rea fameia» (v. 31), le offese, le tribolazioni. La pazienza è la virtù che arma la volontà e la rende efficace contro gli ostacoli sulla strada della “beatitudine”. La quartina, come la precedente, denuncia evidenti rapporti col volgare Q *De falsis excusationibus*, a suo tempo segnalati da Contini. Nel volgare Q gli intoppi, gli impedimenti addotti più di frequente da tanti uomini come scusa alla loro inerzia morale, sono oggetto di una minuziosa disamina, che ne svela la falsità di fondo. La sentenza è netta, e si collega chiaramente al contenuto del nostro prologo: «No pon per que no voleno», v. 9. Vi troviamo elencate e discusse diverse false scuse; alcune delle quali ricorrono qui: 1) la povertà (vv. 21-92)<sup>15</sup>; 2) le malattie (vv. 141-160)<sup>16</sup>; 3) le tribolazioni (vv. 185-212)<sup>17</sup>; 4) non riuscire a perdonare le offese ricevute (vv. 213-248)<sup>18</sup>. È impossibile stabilire, anche in via ipotetica, se Bonvesin abbia ripreso qui *en abrégé* alcune argomentazioni del volgare Q, o se, viceversa, lo spoglio elenco di O gli abbia dato lo spunto per una trattazione più ampia. Neppure si può escludere che i due testi siano stati realizzati in contemporanea, come i due “volets” di un dittico. Lo direbbe il loro essere complementari. Q discute diversi esempi di false scuse; O propone l'esempio altissimo di un uomo che, pur potendo accampare legittimamente le scuse più valide, ha preferito, armato di pazienza, resistere, senza perdere l'amore per Dio e la fiducia nella sua giustizia<sup>19</sup>.

<sup>15</sup> Cfr., in O, «Sia k'illi sian poveri», v. 30.

<sup>16</sup> Cfr., in O, «on sian amalai», v. 30.

<sup>17</sup> Cfr., in O, «k'illi fizan tribulai», v. 32.

<sup>18</sup> Cfr., in O, «On sia ke i fiza offesso», v. 32.

<sup>19</sup> Un accenno alle false scuse è anche in B 181-188, dove il tema è applicato all'argomento più circoscritto dell'elemosina.

*Quartina 33-36.* Solo ora viene menzionato l'argomento della narrazione che seguirà; e sarà una narrazione altamente esemplare. La vita di Giobbe è ricca infatti di «confortamenti e magisterii grangi» (v. 34) per tutti coloro che le tribolazioni e le pene (non le false scuse menzionate poc'anzi) potrebbero indurre a rinnegare Dio e cadere nel più cupo dei peccati: la disperazione; la quale, a sua volta, causerebbe la perdita della volontà di operare il bene («Azò k'illi no se desperano ni a ben far sian stangi», v. 36).

*Quartina 37-40.* La quartina ribadisce il contenuto della precedente (il valore altamente esemplare della vita di Giobbe), insistendo sull'insegnamento che se ne può trarre: «portar im pax le tribulation», v. 39. Giobbe è dunque il perfetto esempio di pazienza. Ma come si collega la vita esemplare di Giobbe a quanto detto sopra? Ricapitoliamo il contenuto delle quartine precedenti. Dio ha dato a tutti gli uomini la predisposizione a fare il bene. Essa dev'essere resa attiva dalla volontà. Nulla può impedire all'uomo di operare il bene, se ne ha la volontà. E se, pur avendone la volontà, ne viene impedito da qualche circostanza, Dio, che scruta nell'animo di ognuno, considera la volontà, contandola come fatto. Ma c'è chi, mancando della volontà, accampa false scuse per giustificare la propria inerzia. L'esempio di Giobbe smaschera tali bugiarde argomentazioni, dimostrando come un individuo, pur avendo le scuse migliori per allontanarsi da Dio e rinunciare a fare il bene (le disumane tribolazioni del personaggio), armato della volontà e sostenuto dalla pazienza (preziosa virtù, ausiliatrice della volontà), riesca a permanere nel suo stato virtuoso, senza perdere la fede in Dio e rinunciare ad operare il bene. D'altra parte, la storia di Giobbe è un incitamento, per chi ha la volontà, ad armarsi di pazienza e superare gli ostacoli di cui è irta la via del bene, a non perdersi d'animo e non cedere alla disperazione. Doppio è dunque l'obiettivo: 1) svergognare i pigri, coloro che non possono perché non vogliono; 2) rafforzare nei giusti la volontà di percorrere la retta via. La narrazione della vita di Giobbe è dunque un «sermon» (v. 40)<sup>20</sup>.

<sup>20</sup> L'espressione «far sermon», nell'opera di Bonvesin, ha il valore (del resto assai comune nella letteratura edificante) di «comporre un testo destinato alla catechesi del pubblico, ad impartirgli una lezione di morale cristiana». Cfr. B 473, L 2, 24, T 12. Una tradizione di «sermoni» in versi volgari che ha un rappresentante insigne, e molto vicino, per il contenuto e la forma, a Bonvesin, nel *Poème moral* vallone (inizio del XIII sec.), definito dall'anonimo autore (v. 2309) «nostre petit sermon» (ed. A. Bayot, Bruxelles, Palais des Académies, 1929); lo scopo («rappeler aux hommes leurs devoirs essentiels, les exhorter à vivre selon les lois de la morale chrétienne», *Introduction*, p. CXCI) è ampiamente condiviso dai «sermoni» di Bonvesin. È forse significativo che l'altra agiografia bonvesiniana, la *Vita Beati Alexii* (volgare P), non porti il titolo di «sermone».

*Quartina* 41-44. Dei due scopi enunciati sopra, solo il secondo viene ribadito: dare un esempio ai tribolati, perché non cedano alla disperazione «per cossa ke gh'indevenia» (v. 44; “qualunque cosa accada loro”).

Quella enunciata nel prologo è la prima “morale” del «sermon». La seconda viene dichiarata nell'epilogo, che, pur leggermente più esteso (vv. 273-324), sviluppa un ragionamento meno complesso.

L'epilogo è dedicato ad esaltare il valore esemplare della vita di Giobbe, testimone altissimo della virtù della pazienza. Quanto più severe sono le prove alle quali un essere umano è sottoposto, tanto più, se le sopporta con pazienza, ne riesce rinforzato e purificato, e acquista meriti per la vita eterna. La pazienza è la virtù protagonista dell'epilogo; la virtù per la quale Giobbe è universalmente famoso e passato in proverbio. Il prologo vi aveva fatto un accenno fugace (v. 29); ma la prospettiva, là, era altra. Mentre il prologo tratta diversi temi attinenti al contenuto della parte narrativa, l'epilogo è monotematico. Si tratta della ripetizione, con variazioni più di forma che di contenuto, del concetto-base delineato sopra. Le variazioni riguardano essenzialmente la sostanza verbale degli enunciati e i paragoni usati per dimostrare la tesi. La sostanza dell'epilogo ricalca, come vedremo, i *Moralia in Job, Praefatio* § 6<sup>21</sup>.

La prima quartina (vv. 273-276) espone l'idea-cardine: Dio permise che Giobbe fosse tormentato, per dare agli uomini un esempio di pazienza, che li sproni a tollerare le proprie avversità.

Le quartine successive sviluppano tale concetto, sottolineandone un aspetto fondamentale: la pazienza ha il suo tornaconto, in quanto acquista meriti al cospetto di Dio. Le sofferenze tollerate in pace ricevono una ricompensa, se non nella vita terrena (come nel caso di Giobbe, ampiamente rimeritato), almeno nella vita eterna. Purificano l'uomo e lo rendono degno, dopo la morte, di un grado superiore di beatitudine («havrà' lo plu gloria quand venirà lo grand tragio», v. 284)<sup>22</sup>.

L'idea è ribattuta con insistenza secondo un modulo fisso, che comprende:

- a) un'osservazione in apparenza tratta dall'esperienza quotidiana<sup>23</sup>:

<sup>21</sup> PL 75, col. 519.

<sup>22</sup> «Tragio» qui probabilmente vale “pericolo, rischio” (la situazione in cui si troveranno le anime al momento del giudizio finale): cfr. B 643, 959, E 121, 151, SIII 255.

<sup>23</sup> L'immagine dell'oro purificato nella fornace è comunissima e di ascendenza biblica. Cfr., ad esempio, *Giobbe* 23,10: «Ipse vero scit viam meam, et probavit me quasi aurum quod per

la purificazione di un oggetto, che avviene tramite un processo violento (l'oro cotto nella fornace, vv. 277-278; la spiga trebbiata, vv. 285-287; il grano di senape macinato, vv. 293-294; la pasta del pane battuta, v. 305-306<sup>24</sup>; i colori per un affresco pestati, vv. 309-310); più il processo è intenso e prolungato, più il risultato è vantaggioso: l'oro è più splendente; il frumento contiene meno scorie e il granaio si riempie; la senape è più saporita<sup>25</sup>; l'impasto produce un pane più bianco; i colori aderiscono meglio al muro.

b) il paragone con la situazione dell'uomo tribolato: quanto più l'uomo soffre ed è tribolato, quanto più dure sono le prove che deve subire, tanto più è puro e gradito al suo Signore, e tanto più grande è la ricompensa che riceverà nella vita eterna.

Il modulo si ripete cinque volte, con dimensioni variabili, sia del primo che del secondo elemento.

1a) L'oro raffinato nella fornace (vv. 277-278)

1b) Paragone con l'uomo (vv. 279-284)

2a) La spiga trebbiata (vv. 285-287)

2b) Paragone con l'uomo (vv. 288-292)

3a) Il seme di senape (vv. 293-294)

3b) Paragone con l'uomo (vv. 295-304)

4a) L'impasto del pane battuto (vv. 305-306)

4b) Paragone con l'uomo (vv. 307-308)

5a) I colori pestati (vv. 309-310)

5b) Paragone con l'uomo (vv. 311-312)

L'elemento b) è di norma più esteso dell'elemento a). Quest'ultimo si limita generalmente ai primi due vv. di una quartina; unica eccezio-

ignem transit» (nella parte del libro di Giobbe non tradotta da Bonvesin); *Proverbi* 17,3: «Sicut igne probatur argentum et aurum camino, ita corda probat Dominus»; 27,21: «Quomodo probatur in conflatario argentum et in fornace aurum, sic probatur homo ore laudantis»; *Sapienza* 3,6: «Tamquam aurum in fornace probavit illos»; *Siracide* 2,5: «quoniam in igne probatur aurum et argentum, homines vero receptibiles in camino humiliationis».

<sup>24</sup> «Gremoradha», dice Bonvesin (v. 305); il TLIO, s.v. *gramolare*, chiosa: «trattare con la gramola; battere meccanicamente (un impasto) per renderlo più sodo».

<sup>25</sup> Mi pare che così sia da interpretare «forte», v. 294.

ne, il paragone 2), dove l'immagine della spiga trebbiata occupa i primi tre vv. della quartina (ma il secondo elemento si estende sull'ultimo v. della quartina, v. 288, e su tutta la quartina seguente). Più variabili le dimensioni dell'elemento b). In 1) sei vv. (279-284) 2 + 4; in 2) cinque vv. (288-292) 1 + 4; in 3) dieci vv. (295-304) 2 + 4 + 4; in 4) due (307-308); in 5) ancora due (311-312).

Il discorso prosegue nelle quartine conclusive sulla falsariga dell'argomentazione precedente. Dai paragoni dei vv. 277-312 (i quali dimostrano, per via di comparazione, che quanto l'uomo più soffre nella vita terrena, tanti più meriti accumula nella vita eterna) si ricava la conclusione della quartina 313-316, a sostegno della quale è chiamata una citazione paolina: si entra nella casa di Dio solo attraverso angustie e tribolazioni. Contini<sup>26</sup> rimanda, per la citazione, a *Seconda lettera ai Corinzi* 4,17: «Id enim, quod in praesenti est momentaneum et leve tribulationis nostrae, supra modum in sublimitate aeternum gloriae pondus operatur in nobis»<sup>27</sup>. Le due quartine conclusive ripuliscono e precisano il concetto affermato dall'*auctoritas*. Gesù e martiri<sup>28</sup> soffrono; lo stesso deve esser pronto a fare, per Dio, ciascun uomo. Perciò «l'om del mondo» (v. 321)<sup>29</sup>, se vuole acquistare grandi meriti, non deve «fuzire» (v. 322) per nessuna tribolazione che lo colpisca<sup>30</sup>, ma sopportarla pazientemente, pensando che la ricompensa eterna è superiore ad ogni sofferenza terrena. Le due quartine conclusive chiudono (col forte richiamo alla pazienza) il cerchio che si era aperto, nel nome esemplare di Giobbe, all'inizio dell'epilogo (vv. 273-276). La pazienza<sup>31</sup> è comunque evocata più volte nell'enunciato dei paragoni: vv. 279, 281, 290, 301, 307, 311.

È facile constatare che l'architettura argomentativa dell'epilogo risale a Gregorio Magno<sup>32</sup>:

*Ejus virtus, quo magis fragraret flagellis attrita. – Vir itaque iste summis viribus fultus, sibi notus erat et Deo: qui si non flagellaretur, a nobis nullatenus*

<sup>26</sup> *Le opere volgari di Bonvesin*, cit., p. LXX.

<sup>27</sup> Per la verità, non è dato rilevare precise corrispondenze testuali col brano paolino indicato, ma soltanto un'analogia di idee, per giunta alquanto vaga.

<sup>28</sup> Tra i quali dev'essere annoverato anche Giobbe, la cui vicenda (giusta il titolo del volgare) è assimilabile a una «passio».

<sup>29</sup> «Iunctura» spesso usata da Bonvesin: cfr. A 145, 149, B 133, 465, D 302, T 599, e qui v. 1.

<sup>30</sup> «Fuzire» varrà qui probabilmente «allontanarsi (da Dio)».

<sup>31</sup> Come virtù astratta, oppure incarnata nell'uomo (l'«hom patiente»).

<sup>32</sup> Loc. cit.; cfr. n. 21.

agnosceretur. Virtus quippe etiam per quietem se exercuit, sed virtutis opinio commota per flagella fragravit. Et qui quietus in se ipso quod erat continuit, commotus ad notitiam omnium odorem suae fortitudinis aspersit. Sicut enim unguenta latius redolere nesciunt nisi commota, et sicut aromata fragrantiam suam non nisi cum incenduntur expandunt; ita sancti viri omne quod virtutibus redolent in tribulationibus innotescunt [...]. Granum quippe sinapis nisi conteratur, nequaquam vis virtutis ejus agnoscitur. Nam non contritum lene est: si vero conteratur, inardescit, et quod in se acerrimum latebat, ostendit. Sic unusquisque vir sanctus, cum non pulsatur, despicibilis ac lenis aspicitur: si qua vero illum tritura persecutionis opprimat, mox omne, quod calidum sapit, ostentat; atque in fervorem virtutis vertitur, quidquid in illo ante despicabile infirmumque videbatur; quoque in se per tranquillitatis tempora libens operuerat, exagitatus tribulationibus coactus innotescit [...] Misericordia enim Domini in die mandatur, quia in tranquillo tempore cognoscendo percipitur; in nocte vero declaratur, quia donum, quod in tranquillitate sumitur, in tribulationibus manifestatur.

La similitudine del grano di senape<sup>33</sup> (vv. 293-304) viene di qui. Il resto sarà amplificazione. Ma Bonvesin, pur assumendolo, cambia la prospettiva del ragionamento gregoriano. Nei *Moralia* le tribolazioni valgono a manifestare una «virtus», che nella pace e nella tranquillità rimarrebbe inespressa; nel poema volgare, invece, sono la condizione necessaria alla purificazione dell'individuo, degno, tramite loro, di asurgere alla «gloria plu suave» (v. 300).

Il prologo e l'epilogo del volgare O svolgono, come si è detto, una funzione orientativa nei confronti del lettore. La storia di Giobbe è problematica, ma ricca di insegnamenti per il cristiano devoto. All'autore, che funge da tramite fra il testo biblico e il pubblico laico, spetta il compito di evitare che lo sconcertante dipanarsi del racconto nel LJ venga interpretato in modo scorretto o inadeguato. I due segmenti, iniziale e finale, formano la cornice argomentativa entro la quale è possibile dare al LJ un'interpretazione non "scandalosa". Tale interpretazione (come vedremo) risulta da una drastica semplificazione del testo originale. Ma fin da ora siamo in grado di dare risposta al secondo dei quesiti formulati: cosa cerca l'autore nella sua fonte? Cosa ne vuole ricavare? Basterà richiamare le conclusioni estratte dall'analisi del prologo e dell'epilogo.

Nella prima parte della cornice, Bonvesin scaglia i suoi strali contro i pigri; coloro che non possono fare il bene perché non vogliono. La

<sup>33</sup> Pur di ascendenza evangelica: *Matteo* 17,19.

storia di Giobbe smaschera le loro false scuse, rivelandone, col suo altissimo esempio, l'inermità. Se persino Giobbe, subendo le peggiori tribolazioni, non ha rinunciato a vivere rettamente e non si è allontanato da Dio, quanto risibili appaiono le scuse meschine di questi tali! Ad essi manca la volontà e il sostegno della pazienza. Allo stesso tempo, la storia di Giobbe è un forte incitamento per i giusti (coloro che hanno la volontà) a non abbandonare la retta via, e ad armarsi di pazienza contro ogni avversità. L'esperienza umana difficilmente potrà conoscere prove così ardue come quelle sostenute da Giobbe (e dagli altri martiri); pertanto, se Giobbe e i suoi omologhi le hanno superate vittoriosamente, i giusti sono spronati dai loro esempi altissimi ed insuperabili a perseverare nel bene e ad evitare la disperazione. Giobbe è dunque un esempio, ed è una vicenda altamente esemplare che Bonvesin cerca nel LJ<sup>34</sup>. Il carattere esemplare della storia di Giobbe è sottolineato ripetutamente: essa «dà confortamenti e magisterii grangi» (v. 34); «Ne dà grand magisterio e grand monition» (v. 38); l'opera che l'autore si accinge a presentare è «A exemplo e a magisterio de tugi li tribulai» (v. 42). La virtù incarnata dal protagonista è quella per la quale egli è universalmente famoso ed è divenuto proverbiale: la pazienza<sup>35</sup>. Virtù che non possiedono gli inventori di false scuse, e che l'autore, tramite l'esempio di Giobbe, cerca di inculcare negli uomini di buona volontà. La pazienza (l'abbiamo visto) è il fondamentale complemento della volontà; la sostiene e la rafforza nell'affrontare le prove (più o meno ardue) che la vita mondana impone all'uomo.

E la pazienza campeggia nell'epilogo, fin dalla prima quartina (vv. 273-276):

Grange tribulation, tammanie com se pò dire,  
 Dominodeo a san Iob lassò sovervenire  
 Per dar exemplo ai omini k'illi deblan plu merire,  
 Ke le soe angustie im pax meio deblan sostenere.

<sup>34</sup> Come potrebbe cercarla nella *passio* di un martire, alla quale la storia di Giobbe è esplicitamente assimilata. Fin dal titolo latino: *Vulgare de passione sancti Iob*; e poi nei vv. 23-24. Gregorio Magno, nei *Moralia*, più volte parla della «passio» di Giobbe.

<sup>35</sup> Già Cipriano (III sec.), nel *Liber de bono patientiae*, § XVIII (PL 4, coll. 633-634), propone Giobbe come esempio insigne di tale virtù. Secondo il cartaginese la pazienza è virtù divina, e, se vuole imitare Dio, il cristiano ha il dovere di praticarla. In seguito, la pazienza di Giobbe è resa celebre dai *Moralia in Job* di Gregorio Magno, uno dei libri fondanti della civiltà cristiana occidentale. Sulla pazienza di Giobbe cfr., ad es., *Moralia in Job, Praefatio*, §11 *Patientia Job in adversis* e § 12 *Varia percussionum genera* (PL 75, coll. 522-524).

L'esemplarità della figura di Giobbe («Per dar exemplo ai omini», v. 275) è ribadita con forza, ma questa volta non per smascherare i difetti di volontà dei malvagi, ma solo per incitare i buoni a «sostenere im pax» le «angustie». E difatti, la chiusa del poemetto insiste sui premi che attendono in cielo chi sulla terra, temprato dalle prove più ardue, ha saputo sopportarle pazientemente, divenendo (come Giobbe) più puro e più meritevole agli occhi di Dio. Ma diversamente dal protagonista, che viene rimeritato delle sue sofferenze ancora in vita, il giusto, purificato dalle angustie e dai tormenti del secolo, può attendersi una sicura ricompensa soltanto nella vita eterna. Nella «eternal mason», giusta la sentenza di Paolo, si entra solo «Per via de molte angustie, de tribulation» (v. 315).

### 3. Selezione del materiale narrativo

Che Bonvesin utilizzi la Bibbia (insieme ad altre fonti) anche come un grande serbatoio di esempi atti ad illustrare le sue lezioni di morale cristiana, è un dato che si coglie facilmente percorrendo, ad es., il volgare B (*Vulgare de elymosinis*). L'efficacia dell'elemosina e della carità attiva viene dimostrata col rinforzo di numerosi *exempla*, alcuni dei quali tratti dalla Bibbia e dagli Apocrifi. Ai vv. 313-328 leggiamo l'esempio di Tobia, che esorta il figlio a praticare l'elemosina, ricco o povero che egli sia, perché l'elemosina «purga l'iniquitae / E scampa l'om da morte e da grand arsitae» (vv. 323-324)<sup>36</sup>. Gioacchino, padre di Maria Vergine, è protagonista di un altro breve *exemplum*, nel quale è esaltata la sua carità, in compenso della quale egli riceve da Dio il dono della beata figlia (vv. 329-348)<sup>37</sup>. La resurrezione di Lazzaro (vv. 357-368) è letta quale ricompensa divina «Per le lemosine anchora e

<sup>36</sup> Cfr. *Tob* 4,7-12: «Ex substantia tua fac eleemosynam, et noli avertere faciem tuam ab ullo paupere: ita enim fiet ut nec a te avertatur facies Domini. Quomodo potueris, ita esto misericors. Si multum tibi fuerit, abundanter tribue: si exiguum tibi fuerit, etiam exiguum libenter impertiri stude. Præmium enim bonum tibi thesaurizas in die necessitatis: quoniam eleemosyna ab omni peccato et a morte liberat, et non patietur animam ire in tenebras. Fiducia magna erit coram summo Deo, eleemosyna omnibus facientibus eam».

<sup>37</sup> Leggiamo il testo che ne è fonte nel cap. CXXVII, §§ 36-60 (soprattutto 38), della *Legenda Aurea* di Iacopo da Varazze, *De nativitate sancte Marie Virginis* (Iacopo da Varazze, *Legenda aurea*, a cura di G.P. Maggioni, Firenze, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 1998, vol. II, pp. 903-905). Ma la stessa narrazione (come indica l'editore nella nota di apparato ai §§ 36 ss.) era leggibile anche nello *Speculum Historiale* di Vincenzo di Beauvais (VI 64) e proviene dal Vangelo dello Pseudo Matteo.

per l'ospitalia» (v. 357) praticate dal risorto<sup>38</sup>. Tabitha viene resuscitata da Pietro perché «lemosinera» (v. 378), e rimpiaanta dai poveri da lei beneficiati (vv. 369-392)<sup>39</sup>.

Alla finalità didattica è piegata, come abbiamo constatato, anche la storia di Giobbe. Vedremo che il testo del LJ è trattato senza remore di fedeltà e completezza, purché dica ciò che l'autore gli vuole far dire. Presentando la vita di Giobbe come insigne ed insuperato esempio di pazienza, Bonvesin non fa nulla di nuovo<sup>40</sup>. Tuttavia colpisce la libertà che il poeta milanese si prende nei confronti di una scrittura sacra.

Intanto, del LJ è volgarizzata solo una minima parte: i capp. 1 e 2, l'inizio del versetto iniziale del cap. 3, e il cap. 42, 10-16. Ridottissima selezione, che corrisponde alla parte propriamente narrativa del LJ. Perché Bonvesin ha escluso dal suo volgarizzamento quasi tutto il cap. 3, gli interi capp. 4-41 e la prima parte del cap. 42; vale a dire, più del 90% del LJ? Analizziamo brevemente il contenuto della parte omessa. Essa comprende: 1) il dialogo di Giobbe coi tre amici (capp. 3-28); 2) il soliloquio di Giobbe (capp. 29-31); 3) il discorso di Eliu (capp. 32-37); 4) il dialogo di Giobbe col Signore e la punizione dei tre amici, in favore dei quali il protagonista intercede (capp. 39-42, 9). Si tratta di lunghi dialoghi e monologhi, nei quali Giobbe discute della sua disgrazia con altri personaggi, con se stesso e addirittura con Dio. Il testo dei capp. esclusi non si prestava ad essere volgarizzato, più per ragioni di contenuto che di forma. Né dialoghi né monologhi sono estranei all'*ars rethorica* di Bonvesin: si vedano, ad es., i volgari A (*De Sathana cum Virgine*), D (*De die iudicii*) ed E (*De anima cum corpore*). Non si tratta dunque di incapacità dell'autore di adattare il contenuto della fonte. L'esclusione è senz'altro dettata in primissimo luogo da ragioni di contenuto. Nella storia di Giobbe Bonvesin cerca (come si è visto) un esempio di pazienza; un eroe (un martire), che nessuna tribolazione (per quanto ingiusta ed inesplicabile) è in grado di allontanare da Dio. Ma il contenuto dei capitoli omessi non è affatto in linea con tale interpretazione. Le parole di Giobbe sarebbero, anzi, tali da metterla seriamente in discussione. Basteranno alcuni esempi per rendersene conto<sup>41</sup>:

<sup>38</sup> *Jo* 11,1-43; per la verità, il testo di Giovanni non fa cenno alle virtù di Lazzaro, né le collega in alcun modo alla sua resurrezione.

<sup>39</sup> *Act* 9,36-41.

<sup>40</sup> Si è visto che tale visione risale agli albori del cristianesimo.

<sup>41</sup> Citazioni, qui come altrove, dalla *Vulgata Clementina*, il cui testo è ricavato dall'eccellente sito web <http://vulsearch.sourceforge.net>.

Quia non conclusit ostia ventris qui portavit me, nec abstulit mala ab oculis meis. Quare non in vulva mortuus sum? egressus ex utero non statim perii? Quare exceptus genibus? cur lactatus uberibus? (3,10-12)

Ecce qui serviunt ei, non sunt stabiles, et in angelis suis reperit pravitatem; quanto magis hi qui habitant domos luteas, qui terrenum habent fundamentum, consumentur velut a tinea? (4,18-19)

Quasi arena maris hæc gravior appareret; unde et verba mea dolore sunt plena: quia sagittæ Domini in me sunt, quarum indignatio ebibit spiritum meum; et terrores Domini militant contra me. Quis det ut veniat petitio mea, et quod expecto tribuat mihi Deus? et qui cœpit, ipse me conterat; solvat manum suam, et succidat me? Et hæc mihi sit consolatio, ut affligens me dolore, non parcat, nec contradicam sermonibus Sancti. Quæ est enim fortitudo mea, ut sustineam? aut quis finis meus, ut patienter agam? (6,3-11)

Usquequo non parcis mihi, nec dimittis me ut glutiam salivam meam? Peccavi; quid faciam tibi, o custos hominum? quare posuisti me contrarium tibi, et factus sum mihimetipsi gravis? Cur non tollis peccatum meum, et quare non auferis iniquitatem meam? ecce nunc in pulvere dormiam, et si mane me quæsieris, non subsistam. (7,19-21)

Non concedit requiescere spiritum meum, et implet me amaritudinibus. (9,13)

Unum est quod locutus sum: et innocentem et impium ipse consumit. Si flagellat, occidat semel, et non de pœnis innocentum rideat. Terra data est in manus impii; vultum iudicum ejus operit. Quod si non ille est, quis ergo est? (9,22-24)

Si peccavi, et ad horam pepercisti mihi, cur ab iniquitate mea mundum me esse non pateris? Et si impius fuero, væ mihi est; et si justus, non levabo caput, saturatus afflictione et miseria. Et propter superbiam quasi lænam capies me, reversusque mirabiliter me crucias. (10,14-16)

Quantas habeo iniquitates et peccata? scelera mea et delicta ostende mihi. Cur faciem tuam abscondis, et arbitraris me inimicum tuum? Contra folium, quod vento rapitur, ostendis potentiam tuam, et stipulam siccam persequeris. (13,23-25)

Aperuerunt super me ora sua, et exprobrantes percusserunt maxillam meam: satiati sunt pœnis meis. Conclusit me Deus apud iniquum, et manibus impiorum me tradidit. Ego ille quondam opulentus, repente contritus sum: tenuit

cervicem meam, confregit me, et posuit me sibi quasi in signum. Circumdedit me lanceis suis; convulneravit lumbos meos: non pepercit, et effudit in terra viscera mea. Concidit me vulnere super vulnus: irruit in me quasi gigas. (16,11-15)

Semitam meam circumsepsit, et transire non possum: et in calle meo tenebras posuit. Spoliavit me gloria mea, et abstulit coronam de capite meo. Destruxit me undique, et pereo: et quasi evulsæ arbori abstulit spem meam. (19,8-10)

Come conciliare queste affermazioni<sup>42</sup> (tutte sulla bocca di Giobbe) con l'immagine che Bonvesin intende presentare del suo eroe? Come non provocare scandalo? Semplicemente omettendo la parte più cospicua e problematica del LJ, che avrebbe potuto dar luogo ad equivoci. Tale condotta sembra recepire (e tradurre in pratica) le preoccupazioni di Gregorio Magno: «Et quidem quaedam verba responsionum illius imperitis lectoribus aspera resonant, quia sanctorum dicta pie intelligere, sicut dicuntur, ignorant; et quia animum dolentis et justis in semetipsis assumere nesciunt, ideo doloris verba bene interpretari non possunt»<sup>43</sup>.

#### 4. Rielaborazione formale

Ma neppure la parte di testo conservata è scevra da contenuti problematici. Per quanto Bonvesin si attenga qui al modello biblico, traducendone la sostanza abbastanza fedelmente, alcune modifiche sono sintomatiche del suo atteggiamento, condizionato non tanto dalla reverenza che si può immaginare dovuta a un libro delle Sacre Scritture, quanto piuttosto dalla morale che egli intende ricavarne. Tutto ciò che, nel LJ, potrebbe suscitare nel lettore qualche dubbio sull'incrollabile pazienza di Giobbe e sulla giustizia divina, può essere omesso o manipolato all'uopo.

Non essendo opportuno riportare per esteso il confronto minuzioso, parola per parola, del volgare O col LJ, al quale pure si è proceduto, ci si limiterà a presentarne alcuni assaggi significativi, ripartiti su due diversi piani: 1) rielaborazione formale; 2) rielaborazione ideologica.

<sup>42</sup> E molte altre, che per brevità non si riportano.

<sup>43</sup> *Moralia in Job, Praefatio* § 7 (PL 75, col. 520). Difatti gli «imperiti» credono «beatum Job in suis sermonibus deliquisse» (*ibidem*, § 8).

Sul primo livello sono collocate le estese e profonde modifiche di carattere stilistico-retorico; esse fanno sì che del volgare O non si possa parlare in termini di pura e semplice “traduzione” (concetto, del resto, quasi estraneo alla prassi medievale del riutilizzo di testi). Sul secondo livello andranno poste tutte le discrepanze di contenuto tra volgare e LJ, in grado di orientare l'interpretazione della vicenda nel senso voluto da Bonvesin. Quest'ultima casella (com'è logico attendersi) sarà assai meno affollata della precedente.

Il rapporto del volgare O col LJ è retto da due tendenze contrapposte, una delle quali fa nettamente aggio sull'altra. Da una parte l'amplificazione (di gran lunga prevalente)<sup>44</sup>, dall'altra l'omissione.

Le omissioni possono riguardare alcuni particolari privi di interesse per il pubblico milanese. Così, in *Job* 1,3 «eratque vir ille magnus inter omnes orientales», «orientales» viene tralasciato («Molto grand hom im persona sor i oltri homini pariva», v. 56). Allo stesso modo, in *Job* 2,11, i nomi e i luoghi d'origine dei tre amici di Giobbe («Eliphaz Themanites, et Baldad Suhites, et Sophar Naamathites»). In quest'ultimo caso, all'irrelevanza del dato si unisce la chiara difficoltà della resa in versi milanesi. Per gli stessi motivi sono passati sotto silenzio i nomi delle tre figlie nate a Giobbe dopo la fine delle sue disgrazie (*Job* 42,14: cfr. vv. 265-266). In altre occasioni, l'omissione consente di evitare una ridondanza del testo latino. In *Job* 1,4 si legge che i figli di Giobbe «faciebant convivium per domos», e invitavano le sorelle «ut comederent et biberent cum eis». Quest'ultima frase non è stata tradotta: mangiare e bere sono sottintesi da «faciebant convivium» (di-fatti, «Sì feva lo so convivio ... / E le tre seror gh'inviavano», vv. 59-60). In *Job* 1,5 (vv. 65-72) è omessa l'ultima frase del versetto: «Sic faciebat Job cunctis diebus». Ma già si era detto che Giobbe «offerebat holocaustum pro singulis» (l'imperfetto da solo rende il carattere ripetitivo dell'azione). Da *Job* 1,22 («In omnibus his non peccavit Job labiis suis, neque stultum quid contra Deum locutus est») Bonvesin non acquisisce le ultime parole (a partire da «labiis suis»): «loqui aliquid

<sup>44</sup> Per il concetto di *amplificatio* nella retorica medievale, cfr. E. Faral, *Les arts poétiques du XIIe et XIIIe siècles: recherches et documents sur la technique littéraire du Moyen Age*, Paris, Champion, 1958, p. 61: «Par “amplifier”, les anciens entendaient “rehausser (une idée), la faire valoir”: ainsi font encore, à une époque tardive, certains de leurs imitateurs directs, comme Alcuin. Mais les théoriciens du XII<sup>e</sup> et du XIII<sup>e</sup> siècle entendent par là “développer, allonger (un sujet)”». Anche E.R. Curtius, *Letteratura europea e Medio Evo latino*, Firenze, La Nuova Italia, 1992, pp. 542-551. Per il concetto classico di *amplificatio*, cfr. H. Lausberg, *Manual de retórica literaria*, Madrid, Gredos, 1990, §§ 400-409.

stultum contra Deum» equivale in effetti a «peccare» («Ni a peccar per quello no fo lo so cor destregio», v. 152). Altrove, il testo omette di ardua spiegazione per i destinatari del volgare. In *Job* 1,6 Satana incontra il Signore mescolato agli altri «filii Dei» («Quadam autem die, cum venissent filii Dei ut assisterent coram Domino»). Bonvesin omette il particolare. Chi sono, infatti, i «filii Dei» radunati al cospetto di Dio? Gregorio Magno (*Moralia in Job* lib. II, cap. 3)<sup>45</sup> li identifica con gli angeli<sup>46</sup>. Ma cosa ci fa Satana insieme a loro? Il pontefice romano (*ibidem*, cap. 4) spiega così la sua presenza tra gli angeli: «Sed recte inter eos adfuisse describitur, quia etsi beatitudinem perdidit, naturam tamen eis similem non amisit». Satana non è più beato tra gli angeli, ma ne condivide ancora la natura. Ammesso che i termini della questione fossero ben chiari all'autore stesso, sarebbe stato assai difficile spiegare tutto questo in poche parole volgari, in rima, ad un pubblico laico. Meglio dunque eliminare l'imbarazzante riferimento. In altri casi è più arduo comprendere le ragioni di un'omissione. Il ritratto iniziale di Giobbe elenca, tra le sue virtù, il timore di Dio («timens Deum», *Job* 1,1). Bonvesin, nella quartina 45-48, non ne fa menzione. Lo stesso accade nella quartina 77-80. Dio, rivolgendosi a Satana, descrive le qualità di Giobbe con le stesse parole del versetto 1,1: «homo simplex et rectus, ac timens Deum, et recedens a malo» (*Job* 1,8). Di nuovo «timens Deum» non viene tradotto (cfr. v. 79). Lo stesso avviene, ancora una volta, alla quartina 161-164 (secondo dialogo di Satana con Dio): a «vir simplex et rectus, ac timens Deum, et recedens a malo» (*Job* 2,3) corrisponde, nel testo volgare, «Lo meo servo Iob, hom iusto», v. 163. È difficile comprendere per quale ragione il timor di Dio (uno dei cardini della fede cristiana) venga negato a Giobbe in modo evidentemente sistematico<sup>47</sup>.

Sul versante dell'amplificazione, i materiali sono abbondantissimi. Non si insisterà qui sulle espansioni di minore portata (un complemento, un'apposizione, un aggettivo, ecc.), di cui il testo letteralmente pullula. Molto più significative le amplificazioni estese, che investono versi interi, o addirittura intere quartine. Si sviluppano secondo due modalità principali. Da una parte, la ripresa di contenuti presenti nel LJ

<sup>45</sup> PL 75, col. 556.

<sup>46</sup> «Qui autem Dei filii, nisi electi angeli vocantur?»

<sup>47</sup> Tanto più che il «timor Dei» di Giobbe è oggetto di una lunga esposizione nei *Moralia* (lib. I, capp. 13, 26: PL 75, coll. 534, 544).

e già tradotti, secondo il modello dell'*expolitio*<sup>48</sup>. Si tratterà, in questi casi, di «pulir y redondear» (giusta la definizione di Lausberg) un concetto espresso in precedenza e ricavato dal LJ, di solito con un incremento di informazione nella ripresa (A). Dall'altra parte, le aggiunte vere e proprie; vale a dire, sequenze verbali che esprimono contenuti privi di riscontro nel testo biblico (B). Non c'è bisogno di aggiungere che spesso i due piani si intersecano. Soprattutto, nelle amplificazioni di tipo A) trovano spazio, parecchie volte, elementi del tipo B). L'estensione delle amplificazioni di entrambe le categorie rende possibile, il più delle volte, individuare le cause che hanno presieduto alla loro inserzione. Di entrambe si possono citare alcuni casi, i più notevoli, a mo' di esempio, e senza pretesa di esaustività.

A)

1) Le due quartine 65-72 riproducono il versetto 1,5 del LJ.<sup>49</sup> In effetti, la prima quartina (vv. 65-68) rende da sola tutto ciò che è detto nel testo biblico, tranne la frase «Ne forte peccaverint filii mei, et benedixerint Deo in cordibus suis». La strofa successiva (vv. 69-72) non fa altro che riprendere, variandolo, il contenuto di una parte della precedente, integrato dal v. 72 («Se forse havessen fagio alcuna offension»), che completa la “traduzione”, riferendosi a «Ne forte peccaverint ... in cordibus suis». «Ello li benedisiva»; «E offreva sacrificio», vv. 67-68 sono sviluppati con variazioni e ripetizioni nella quartina successiva («el feva oration», v. 69; «Offreva sacrificio», v. 70, identico al primo emistichio del v. 68). Alcune aggiunte integrano e completano l'idea: «Per zascun so frolo», v. 69 (cfr. «per tuta soa masnada», v. 68); e soprattutto «Ke Deo a li soi filii si fesse perdonason», v. 71, che prepara, anche a livello sintattico, e spiega il v. 72<sup>50</sup>. È un modo elegante e retoricamente atteggiato di insistere sulla *pietas* di Giobbe.

<sup>48</sup> Cfr. Lausberg, *Manual ... cit.*, §§ 830-842; e in particolare, § 830: «La *expolitio* consiste en pulir y redondear [...] un pensamiento (*res*) mediante la variación (*variatio*) de su formulación elocutiva (*veba*) y de los pensamientos secundarios (*res*) pertenecientes a la idea principal (*res*)». Si tratta per lo più del primo tipo di *expolitio* catalogato da Lausberg: «la exteriorización lingüística repetida del mismo pensamiento» (§ 831 e anche § 832).

<sup>49</sup> «Cumque in orbem transissent dies convivi, mittebat ad eos Job, et sanctificabat illos: consurgensque diluculo, offerebat holocausta pro singulis. Dicebat enim: Ne forte peccaverint filii mei, et benedixerint Deo in cordibus suis. Sic faciebat Job cunctis diebus».

<sup>50</sup> Il quale, come si è detto, corrisponde a «Ne forte peccaverint filii mei, et benedixerint Deo in cordibus suis».

2) Ancora più evidente la tecnica dell'*expolitio* nelle quartine 193-200. È la risposta di Giobbe alla moglie, che lo rimprovera per la sua inesauribile pazienza. La prima quartina (vv. 193-96) corrisponde fedelmente al testo di *Job* 2,10<sup>51</sup> (escluso l'inciso «s'el vol», v. 195, significativo accenno al rispetto dovuto, sempre e comunque, alla volontà divina). I primi tre vv. della seconda quartina sviluppano i contenuti dei vv. 194-195: «Multi ben Deo n' à za dao, / Et hanc lo mal, s'el vol, im pax dé fi portao». Si individuano facilmente le linee dello sviluppo. «Multi ben Deo n' à za dao», v. 194, è ampliato in «“Multi ben da Deo”, dixit Iob, “longo tempo ham recevudho”», dove si nota la *variatio* nel costruito<sup>52</sup>, e l'ampliamento dell'avverbio «za» in «longo tempo». Il v. 195 corrisponde ai vv. 198-199, con due significative aggiunte, racchiuse in due subordinate in secondo emistichio (quasi due incisi): «tuto zo k'el paira duro», v. 198, e «da po k'el gh'è plasudho», v. 199<sup>53</sup>. Completa il parallelismo tra le due strofe la corrispondenza quasi letterale tra i vv. conclusivi: «In tute queste cose san Iob no ha peccao», v. 196 e «In tute queste cosse san Iob no ha offendudho», v. 200 (cambia solo il participio passato in rima). Troviamo qui, ancora una volta, tutti gli ingredienti dell'*expolitio*: insistenza sullo stesso concetto (“come si è goduto della prosperità mandata da Dio, così sono da tollerare con pazienza le prove alle quali Egli ci sottopone”); variazione della forma verbale; incremento di informazione. L'idea da mettere in rilievo è quella centrale del volgare O: la pazienza esemplare di Giobbe, qui contrapposta alla stolta ribellione della donna.

3) Forse ancor più significativo un altro caso di amplificazione mediante *expolitio*. L'ultimo versetto “tradotto” della prima parte del LJ è il 2,13: «Et sederunt cum eo in terra septem diebus et septem noctibus: et nemo loquebatur ei verbum: videbant enim dolorem esse vehementem»; a questo va aggiunta la primissima parte (unica conservata nel volgare O) del versetto 3, 1: «Post hæc aperuit Job os suum». I tre amici sono venuti a trovare Giobbe e restano sconvolti dalle sue condizioni, tanto da non riuscire a parlare per sette giorni e sette notti. Dal breve versetto del LJ Bonvesin ricava tre quartine (217-228), non solo per mezzo di materiale aggiunto, assente nella Bibbia, ma anche espan-

<sup>51</sup> «Qui ait ad illam: Quasi una de stultis mulieribus locuta es: si bona suscepimus de manu Dei, mala quare non suscipimus? In omnibus his non peccavit Job labiis suis».

<sup>52</sup> Nel primo caso il soggetto è Dio, nella replica sono Giobbe e la moglie: “noi”.

<sup>53</sup> Quest'ultimo richiama evidentemente «s'el vol» del v. 195.

dendo sistematicamente i passaggi che riproducono (mai alla lettera) le frasi del testo sacro. Il legame più forte è tra le prime due quartine della terna, le sole per le quali si possa evocare il concetto di *expolitio*. Siccome il caso è esemplare della tecnica amplificativa di Bonvesin, sembra opportuno analizzare nei dettagli la sua realizzazione a partire dagli scarni materiali forniti dal L.J. La prima quartina corrisponde alla prima parte del versetto 2,13. Il primo verso, di transizione, si aggancia a quanto detto in precedenza, riassumendolo e preparando al contempo il seguito della narrazione, la quale riprende al v. 218. I vv. 218-220 riproducono «Et sederunt ... verbum», con evidenti amplificazioni. I vv. 218-219 dividono in due periodi distinti ciò che il testo latino mantiene unito in un unico giro sintattico: il v. 218 corrisponde a «Et sederunt cum eo in terra»; il v. 219 riprende «sego ... fon assetai» in «steteno consego accompaniai»; «Sete di e sete noge» traduce alla lettera «septem diebus et septem noctibus». Le due frasi sono dunque collegate dalla ripetizione/variazione di «sederunt cum eo», secondo il seguente schema: «In terra [sego in sema tugi tri fon assetai]<sup>1</sup>, / Sete di e sete noge [steteno consego accompaniai]<sup>2</sup>», corrispondente a «Et [sederunt cum eo]<sup>1-2</sup> in terra septem diebus et septem noctibus». Nel testo latino i due complementi «in terra» e «septem diebus et septem noctibus» dipendono entrambi da un'unica espressione («sederunt cum eo»); questa nel testo volgare viene duplicata (con *variatio*). I complementi dipendono ciascuno da una delle due frasi gemmate da quella originaria. Si crea in tal modo una struttura binaria, caratterizzata da un chiaro parallelismo: 1. Complemento 2. Reggente / 1. Complemento 2. Reggente. La proposizione del v. 220 («K'illi no parlon consego») traduce liberamente «et nemo loquebatur ei verbum», con amplificazione nel secondo emistichio («tant eran illi turbai»), di tipo esplicativo-patetico (spiega perché i tre amici non furono in grado, per sette giorni, di rivolgere la parola a Giobbe; spiegazione talmente superflua sul piano logico, che il valore patetico fa nettamente aggio); parallela, per la sintassi e la posizione nella quartina (ma non per il contenuto), a «tant è 'lo desemeiao» del v. 212. La quartina 221-224 è una replica, con varianti, della precedente. Contenuto nuovo è soltanto nel primo emistichio del v. 222 («Tant'era la soa doia»), analogo a «videbant enim dolorem esse vehementem»; ma il dolore (che nell'originale è di Giobbe) passa ai tre amici. Il resto della quartina ripete (variandolo) il contenuto della precedente. Il v. 221 echeggia il v. 217; «sì conzo, sì fortemente descazudho» sviluppa, esplicitandolo, «lo stao» del v. 217,

con aggiunta della solita nota patetica (*pathos* condiviso dai tre amici e dal pubblico del volgare); richiama inoltre i vv. 210-211 («così desfigurao», «levroso tuto e implagao»). I vv. 223-224 ripetono il contenuto dei vv. 218-220, con ovvi richiami verbali (ad es., «sete di e sete noge» vv. 219 e 223) e aggiunta della notazione «k'aveva hanc ello tazudho» v. 224, assente nella fonte, ma opportuna perché prepara «prend a parlar» del v. successivo. Notevole il riferimento alla fonte («segondo ke fi lezudho» v. 223), garanzia di veridicità. La quartina 225-228, isolata nel terzetto, contiene l'unico frammento conservato del cap. 3 (per il resto omesso, come si è visto, insieme alla stragrande maggioranza del LJ, fino al versetto 42,10). Il versetto 3,1 (incompleto: manca «et maledixit diei suo») è tradotto nel v. 225; ad esso l'autore aggiunge la determinazione temporale («Lo di seten») corrispondente a «sete di e sete noge» vv. 219 e 223 (libera resa di «Post haec»). «A lor prend a parlar» riproduce «aperuit Job os suum». Dal testo milanese si ricava l'impressione che Giobbe e i tre visitatori abbiano iniziato a dialogare innocuamente, come amici che si trovano dopo tanto tempo, seppure in una circostanza dolorosa («Zascun de lor mostrava grand doia in so parlar» v. 227). Ed è questo il messaggio che il poeta milanese vuol far passare al suo pubblico: anche dialogando con gli amici, Giobbe «no fiva olzudho peccar» v. 228. Riportare per intero il dialogo tra Giobbe e i tre amici avrebbe seriamente compromesso questa linea interpretativa. La quartina è comunque collegata alle precedenti da alcuni connettori lessicali<sup>54</sup>. Già si è visto «Li di seten» v. 225 (cfr. vv. 219 e 223); «consego insema» v. 226 e «consego acompaniai» v. 219 (anche «no parlon consego» v. 220); «grand doia» v. 227 e «Tant'era la soa doia» v. 222 (e «Monstravan doia grande» v. 216). Lo scopo dell'espansione, in questo caso, è chiaramente patetico (finalizzato dunque al *movere*).

4) Di minore estensione, ma non per questo trascurabile<sup>55</sup>, la *expositio* della quartina 236-240, la quale “traduce” parte del versetto 42,10 del LJ: «et addidit Dominus omnia quaecumque fuerant Job, duplicia». Del testo del versetto 42,10 Bonvesin omette la prima frase, dove si

<sup>54</sup> Tecnica tipica dell'*ars poetica* bonvesiniana, e usatissima in genere nei migliori prodotti (italiani e romanzi) della letteratura in “quaderna via”. Sulla questione, mi permetto di richiamare il mio *La tecnica della rima nelle opere volgari di Bonvesin da la Riva. Parte II: Studio*, «Medioevo Letterario d'Italia», 2, 2005, pp. 91-95.

<sup>55</sup> In quanto dimostra la flessibilità del procedimento, che si adatta a contesti sia estesi, che in scala ridotta.

allude all'ira di Dio, che si abbatte sui tre amici, e all'intercessione di Giobbe in loro favore («Dominus quoque conversus est ad pœnitentiam Job, cum oraret ille pro amicis suis»). Non un cenno è fatto al contenuto dei capp. 3,1-42, 9, omessi nel volgarizzamento. La corrispondenza col testo latino riprende propriamente alla metà del versetto 42,10, con cospicue amplificazioni. «Perzò» v. 237 aggancia, con un nesso causale, ciò che sta per essere narrato a ciò che è stato detto in precedenza; la benevolenza di Dio nei confronti di Giobbe è conseguenza diretta della sua condotta irreprensibile; ribadita nella gerundiva «vezando la soa bontae». I tre vv. successivi traducono la semplice frase «et addidit Dominus omnia quaecumque fuerant Job, duplicia»; siamo di fronte ad un altro esempio di *expolitio*: il v. 238 dice le stesse cose dei due vv. successivi, ma in forma variata: Dio, in ricompensa, raddoppiò le sostanze e la famiglia di Giobbe. Al v. 238 si aggiunge «e ghe dé grand sanitae», che integra l'informazione laconica del testo biblico (dove nulla è detto della recuperata salute, benché essa sia da dare per scontata). I vv. 239-240 ribadono il concetto, poco più estesamente; la determinazione temporale del v. 239 («pos questa aversitae»: che ricorda le passate tribolazioni) e l'inciso del v. 240 («segondo la veritae»: affermazione di veridicità) sono aggiunte del poeta volgare. Degna di nota la distribuzione, nella quartina, dei materiali aggiunti dal poeta: essi occupano i quattro secondi emistichi, mentre i primi corrispondono quasi alla lettera al testo latino, tanto che, allineandoli di seguito, otteniamo una frase di senso compiuto: «Perzò Dominodeo ... Sì gh'indoblò tute cose; ... Do cotante el fo plu rico ... Plu k'el fosse unca denanze». L'amplificazione insiste sul compenso che viene a risarcire le passate sofferenze del protagonista e a rimeritare la sua incredibile pazienza; a dimostrazione che, seguendo l'esempio di Giobbe, il cristiano ci può soltanto guadagnare, se non su questa terra, almeno nell'altra vita<sup>56</sup>.

## B)

La seconda modalità di amplificazione (aggiunte di materiali privi di riscontro nel testo latino), come si è visto, interagisce con la prima; ovviamente, non vale il contrario. Le espansioni non collegabili alla tecnica dell'*expolitio* non sono numerose, e sono in genere di misura nettamente più ridotta. Vediamone qualche esempio.

<sup>56</sup> Argomento che sarà uno dei temi dell'epilogo.

1) La prima quartina narrativa del volgare (45-48) “traduce” il primo versetto del LJ («Vir erat in terra Hus, nomine Job: et erat vir ille simplex, et rectus, ac timens Deum, et recedens a malo», *Job* 1,1). Si è notato sopra che Bonvesin censura, per motivi non chiari, tutti i riferimenti al timor di Dio contenuti nel LJ. Ma in compenso aggiunge al novero delle tante virtù del protagonista, una che gli è molto cara, e che mai è nominata nella sua fonte: la carità: «Ali poveri besoniusi zamai niente vedhava», v. 48. La carità, nella sua pratica espressione dell’elemosina, è materia esclusiva del più lungo tra i volgari di Bonvesin (il volgare B, appunto *De elymosinis*), ed è virtù praticata dall’autore, come dimostrano i rapporti con istituzioni ospedaliere e di carità che costellano la sua vita<sup>57</sup>, e la sua appartenenza al Terzo Ordine degli Umiliati<sup>58</sup>. Tanto importante per Bonvesin, quanto fuori luogo nella caratterizzazione del personaggio Giobbe<sup>59</sup>. Va aggiunto che Gregorio Magno, nei *Moralia*<sup>60</sup>, facendo l’elenco delle virtù di Giobbe<sup>61</sup>, afferma: «Eleemosynarum largitatem amplexus est, sicut ipse insinuat dicens: *Si comedi buccellam meam solus, et non comedit pupillus ex ea (Job 31,17)*».

2) Nella quartina 53-56 è accolto il versetto 1,3 del LJ: «ac familia multa nimis: eratque vir ille magnus inter omnes orientales». Il testo latino è reso con precisione dai vv. 53 e 56: «Perzò molto grand fameia il so albergo teniva» e «Molto grand hom im persona sor i oltri homini pariva»<sup>62</sup>. I versi centrali della quartina (54-55) sono invece di puro conio bonvesiniano; costituiscono evidentemente un’amplificazione descrittivo-esplicativa, non senza un breve accenno alla devozione del protagonista: «Sia per far li lavor dre terre k’el mantenia, / Sia per guardar so bestie, e sempre a Deo serviva». I due vv. sono in chiara relazione con la quartina precedente (49-52), dove si fa l’elenco delle ricchezze (in bestiame e terre) possedute da Giobbe; la grande «fameia» si giustifica appunto in rapporto a quelle ricchezze<sup>63</sup>.

<sup>57</sup> Tra i vari studi biografici dedicati al poeta milanese spicca l’eccellente voce *Bonvesin da la Riva* di D’A.S. Avalle, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 12, Roma, Istituto dell’Enciclopedia Italiana, 1970, pp. 465-469.

<sup>58</sup> «Una confraternita laica, attivissima in Lombardia, soprattutto nel campo ospedaliero e assistenziale» (P. Chiesa, *Introduzione a Bonvesin da la Riva, Le meraviglie di Milano*, Milano, Fondazione Lorenzo Valla-Mondadori, 2009, p. XIX).

<sup>59</sup> Di fatto, la carità di Giobbe non ha alcun ruolo nella vicenda.

<sup>60</sup> *Praefatio* § 7 (PL 75, coll. 519-520).

<sup>61</sup> *Virtutes Job recensentur*.

<sup>62</sup> Salvo l’omissione, di cui si è detto, dell’etnonimo «Orientales».

<sup>63</sup> La congiunzione «Perzò», v. 53 rende esplicito il nesso causale tra le ricchezze di Giobbe e la numerosa servitù.

3) Ancora di carattere esplicativo-descrittivo l'aggiunta dell'intera quartina 61-64. *Giobbe* 1,4 («Et ibant filii ejus, et faciebant convivium per domos, unusquisque in die suo. Et mittentes vocabant tres sorores suas, ut comederent et biberent cum eis») è reso abbastanza fedelmente dalla quartina 57-60<sup>64</sup>. Ma Bonvesin si sente in dovere di precisare che, esaurito un giro di inviti, i figli di Giobbe tornavano a ripeterlo con la stessa cadenza: «E quand zascun de lor haveva fagio so correo, / Tornavan anc da cò per quel istesso senter», vv. 61-62. Forse a ciò indotto da «in orbem», nel versetto successivo del LJ: «Cumque in orbem transissent dies convivii» (*Job* 1,5). I due versi conclusivi della quartina (vv. 63-64), che esaltano l'amore fraterno tra i figli di Giobbe, il loro timor di Dio, e l'impegno profuso dal padre per tenerli lontani dal peccato<sup>65</sup>, sono del tutto privi di corrispondenza nel LJ. È curioso, poi, che Bonvesin, mentre passa sotto silenzio il «timor Dei» ogniqualvolta la sua fonte lo attribuisce a Giobbe, qui lo recuperi senza esservi costretto, attribuendolo però ai figli<sup>66</sup>. Sembra che lo scopo di questa vasta espansione sia quello di mettere in forte rilievo l'armonia che regna tra Giobbe e i suoi figli<sup>67</sup>, fondata sull'amore reciproco e sulla comune devozione a Dio; tanto più brutale e drammatica apparirà, agli occhi del lettore, la repentina morte della «redex amadha» (v. 127)<sup>68</sup>.

4) La reazione di Giobbe alle disgrazie annunciategli<sup>69</sup> si sviluppa ampiamente su cinque quartine, delle quali la prima e l'ultima possono definirsi di commento dell'autore; entrambe, probabilmente non a caso, a rima – *ao*, ed entrambe quasi prive di corrispondenza nel testo latino (vv. 137-140 e 153-156). La quartina 137-140, in particolare, ha cura di chiarire (come non fa il testo biblico) che Giobbe, per quanto colpito duramente nei suoi beni materiali (bestiame, «masnadha»), non reagisce al colpo («no fo'l trop tribulao» v. 140), finché non gli giunge la notizia della «soa redhex perdudha» (v. 141). La quartina finale, nell'ultimo

<sup>64</sup> Escluso, come si è visto, «ut comederent et biberent cum eis».

<sup>65</sup> Cfr. i vv. 70-72: «Offreva sacrificio a quella intention / Ke Deo a li soi filii si fesse perdonason, / Se forse havessen fagio alcuna offension».

<sup>66</sup> «e tugi temevaro Deo», v. 63.

<sup>67</sup> Con la moglie, il patriarca avrà invece una disputa accesa ai vv. 189-200 (corrispondenti a *Job* 2,9-10).

<sup>68</sup> *Redex* femm. «discendenza (sia singola che multipla)» è usato da Bonvesin anche in B 826, 827, e qui ancora al v. 141. La forma senza aferesi («heredex/heredhex») ricorre in B 451, P 16, 23, SI 253 (in quest'ultimo es. sicuramente femm.). Sulla parola e la sua origine, cfr., da ultimo, N. Bertolotti, *Testi veronesi dell'età scaligera*, Padova, Esedra, 2005, p. 210, n. 538 e Id., *Veronese antico: nuovi testi e vecchie discussioni*, Padova, Esedra, 2009, pp. 26-48.

<sup>69</sup> *Job* 1,20-22.

verso, ripropone il carattere esemplare e normativo della vita di Giobbe («Çascun a so exemplo devrave esse predicao» v. 156). Amplificazione, perciò, orientata in questo caso più al *suadere* che al *movere*.

5) Volgarizzando i versetti 2,11-12 del LJ nelle quattro quartine 201-216<sup>70</sup>, Bonvesin ne compone “de son cru” una intera (vv. 205-208), di carattere puramente esplicativo, dove si precisa che i tre amici hanno fissato un giorno per trovarsi in un luogo stabilito e andare a far visita a Giobbe, «k’era sì tribulao» (v. 207). Sembra che la quartina obbedisca alla necessità di rendere la narrazione logica nei limiti del possibile, colmando le lacune informative della sua fonte. Il testo biblico lascia infatti dei dubbi sulla questione: come possono gli amici, i quali provengono «singuli de loco suo» (*Job* 2,11), mettersi in cammino tutti e tre, senza aver concertato in qualche modo il viaggio? Ad essa, dettata da un pratico buon senso<sup>71</sup>, cerca di rispondere il poeta milanese. Notiamo che il LJ (2,11) accenna telegraficamente all’accordo fra i tre amici: «Condixerant enim ut pariter venientes visitarent eum». Ma tutti i particolari sono invenzione del poeta milanese.

Non è questa la sede per analizzare altri strumenti dell’*amplificatio* usati da Bonvesin, né per illustrare la costante e pervasiva tecnica delle riprese lessicali da una quartina all’altra (tra quartine adiacenti e non consecutive). Lo scopo era quello di mostrare, con qualche selezionato esempio, la disinvoltura retorica e stilistica con la quale Bonvesin si avvicina alla sua fonte; una fonte che riproduce niente meno che la parola di Dio. È stato possibile individuare alcune delle motivazioni che presiedono alla rielaborazione del materiale ereditato dal LJ. Per quel che riguarda le omissioni (sempre di scarsa entità), si è constatato che esse obbediscono a determinate esigenze. Evitare: 1) particolari che il pubblico milanese non sarebbe stato in grado di identificare, o comunque irrilevanti per la narrazione; 2) ripetizioni oziose presenti testo biblico; 3) passaggi di ardua esegesi. Solo una piccola porzione di omissioni non si lascia spiegare in modo soddisfacente<sup>72</sup>. Per quel che riguarda le amplificazioni, si deve tener conto della finalità didattica del volgare O (che è anche quella di tutto il *corpus* bonvesiniano): lo scopo primario è il *docere*. A tale scopo l’autore si avvale degli stru-

<sup>70</sup> Tre amici di Giobbe, udite notizie delle sue disgrazie, decidono di andarlo a trovare.

<sup>71</sup> Si sarebbe tentati di dire, con Contini, borghese e ambrosiano.

<sup>72</sup> Alludo ai ripetuti accenni del LJ al timor di Dio che anima il protagonista, tutti, come si è visto, passati sotto silenzio.

menti del *delectare* (mirando ad una narrazione logica e ben costruita, sia sul piano stilistico che su quello strutturale), del *movere* (il *pathos* costante che avvolge la narrazione della vicenda di Giobbe), del *sua-dere* (insistendo sulle virtù esemplari di Giobbe, *in primis* la pazienza, e sui premi che attendono coloro che avranno la forza morale di imitarle). A queste tendenze rispondono i due tipi di amplificazione che abbiamo esaminato. Si può aggiungere che un'espansione macroscopica (e del tutto estranea al LJ: pertanto della categoria B) è ravvisabile nel prologo e nell'epilogo del poemetto, i fulcri del *docere* bonvesianiano nel volgare O. Insomma, l'atteggiamento del poeta milanese nei confronti della sua illustre fonte non è, a ben vedere, diverso da quello che egli tiene verso la vita latina di sant'Alessio, nel volgare P<sup>73</sup>. Anzi, la rielaborazione si spinge ancor più lontano, con l'aggiunta delle due importantissime appendici iniziale e finale. Un atteggiamento condizionato non da un'astratta fedeltà al testo biblico, ma dalla finalità didattica cui Bonvesin intende soddisfare.

##### 5. Rielaborazione ideologica

I rimaneggiamenti che siamo andati finora esaminando, pur modificando in modo rilevante la compagine testuale della fonte, si collocano tutti sul piano stilistico-formale. La sostanza del testo di partenza non ne è intaccata. Il poeta milanese si limita ad adattare alle esigenze della sua catechesi la vicenda di Giobbe, esaltandone e precisandone aspetti, già presenti nella versione originale. Ma già si è visto che Bonvesin non si limita alla riproduzione sostanziale della sua fonte (anche tenuto conto delle modifiche formali esaminate sopra). L'omissione dei capitoli 3-42, 9 tende ad eliminare la parte del LJ non adeguata all'interpretazione voluta dall'autore (o che comunque si sarebbe prestata ad equivoci, richiedendo un sovraccarico esegetico eccedente di gran lunga la misura di un'opera agiografica, e forse al di là delle capacità di un *magister gramaticae*). Anche nella minima parte di testo conservata si rintracciano modifiche, di minore entità, ma volte ad alterare (adattandolo all'interpretazione più volte indicata) il senso più profondo del testo biblico, eliminando (secondo la strategia che ha presieduto alla soppressione di gran parte dei capitoli centrali) le componenti più

---

<sup>73</sup> Cfr. n. 11.

problematiche, in grado di suscitare nel pubblico dubbi e interrogativi, che l'autore avrebbe avuto gran pena a far entrare nel quadro esegetico tracciato da prologo ed epilogo.

Una delle condizioni che rendono sopportabili a Giobbe le sue sofferenze, e alimentano la sua infinita pazienza, è la fede nella giustizia di Dio, effettiva ancorché imperscrutabile. Questo, almeno, è il messaggio che Bonvesin tende a trasmettere ai suoi lettori, per loro ammaestramento. I tanti capitoli omessi potevano far dubitare, se non della giustizia divina, sicuramente della fede di Giobbe in essa. Nei primi due capitoli del LJ, all'interno della parte narrativa del libro, sono narrati due episodi simili, nei quali, secondo il testo latino, Dio stesso non sembra fare una gran bella figura. Sono le relazioni dei due incontri tra Satana e il Signore, nei quali le disgrazie del protagonista vengono, a sua insaputa, pianificate. Due scene cruciali nell'economia narrativa del LJ e fondamentali per la sua interpretazione. È il caso, data l'importanza dei dettagli, di riportare integralmente il testo latino dei due episodi, con la divisione in versetti.

<sup>6</sup>Quadam autem die, cum venissent filii Dei ut assisterent coram Domino, affuit inter eos etiam Satan<sup>7</sup>. Cui dixit Dominus: Unde venis? Qui respondens, ait: Circuivi terram, et perambulavi eam<sup>8</sup>. Dixitque Dominus ad eum: Numquid considerasti servum meum Job, quod non sit ei similis in terra, homo simplex et rectus, ac timens Deum, et recedens a malo?<sup>9</sup> Cui respondens Satan, ait: Numquid Job frustra timet Deum?<sup>10</sup> nonne tu vallasti eum, ac domum ejus, universamque substantiam per circuitum; operibus manuum ejus benedixisti, et possessio ejus crevit in terra?<sup>11</sup> sed extende paululum manum tuam et tange cuncta quæ possidet, nisi in faciem benedixerit tibi<sup>12</sup>. Dixit ergo Dominus ad Satan: Ecce universa quæ habet in manu tua sunt: tantum in eum ne extendas manum tuam. Egressusque est Satan a facie Domini. (*Job* 1,6-12)

<sup>1</sup>Factum est autem, cum quadam die venissent filii Dei, et starent coram Domino, venisset quoque Satan inter eos, et staret in conspectu ejus<sup>2</sup>, ut diceret Dominus ad Satan: Unde venis? Qui respondens ait: Circuivi terram, et perambulavi eam<sup>3</sup>. Et dixit Dominus ad Satan: Numquid considerasti servum meum Job, quod non sit ei similis in terra, vir simplex et rectus, ac timens Deum, et recedens a malo, **et adhuc retinens innocentiam? tu autem commovisti me adversus eum, ut affligerem eum frustra**<sup>4</sup>. Cui respondens Satan, ait: **Pellem pro pelle, et cuncta quæ habet homo dabit pro anima sua**<sup>5</sup>; alioquin mitte manum tuam, et tange os ejus et carnem, et tunc videbis quod in faciem benedicat tibi<sup>6</sup>. Dixit ergo Dominus ad Satan: Ecce in manu tua est: **verumtamen animam illius serva**. (*Job* 2,1-6)

È subito evidente la similarità dei due episodi; il LJ non si limita a replicare la scena, ma lo fa quasi con le stesse parole, salvo le variazioni imposte dal contesto mutato<sup>74</sup>. Satana si trova, entrambe le volte, al cospetto di Dio, insieme agli altri «filii Dei»; entrambe le volte Dio gli domanda se, nelle sue peregrinazioni per il mondo, egli ha fatto attenzione a Giobbe, e formula al contempo un alto elogio delle virtù del protagonista. Satana lancia due volte la sfida al Signore: la prima volta gli chiede di colpire Giobbe in ciò che possiede<sup>75</sup>; la seconda volta, quando Giobbe è già stato privato dei suoi beni e dei suoi figli, nel suo stesso corpo<sup>76</sup>. Entrambe le volte, il Signore pone una condizione: «tantum in eum ne extendas manum tuam» (*Job* 1,12); «verumtamen animam illius serva» (*Job* 2,6); ma il patto tra le due entità è stabilito. Giobbe sarà colpito prima nei suoi beni (compresi i figli), poi nella sua integrità fisica. Il testo biblico dà la netta impressione<sup>77</sup> che nella sfida tra Dio e Satana (tra un Dio che si vanta delle bontà di Giobbe, suo servo prediletto, e un Satana che prova a demolire tali certezze) quello che conta veramente sia il rapporto tra i due enti superiori; Satana, svolgendo la sua parte di tentatore, insinua che l'oro di Giobbe non sia poi tanto luccicante: è facile essere devoti a Dio, quando si gode di ogni bene terreno; e, in seconda battuta, è facile essere devoti a Dio quando si gode per lo meno di una buona salute. Giobbe sembra dunque una mera pedina, un pretesto che dà vita al confronto tra Satana e Dio. E Dio accetta la sfida, mettendo Giobbe per due volte nelle mani del tentatore. Si tratta nientemeno che della responsabilità di Dio nelle sventure di Giobbe. Chi ne è l'artefice diretto? In altre parole, fermo restando che il Signore resta coinvolto nel gioco proposto da Satana, egli interviene direttamente, o si limita a lasciare mano libera all'avversario? In tutte e due le occasioni è Satana che prende l'iniziativa, sfidando il Signore ad agire: «sed extende paululum manum tuam et tange cuncta quæ possidet» (*Job* 1,11); «alioquin mitte manum tuam, et tange os ejus et carnem» (*Job* 2,5). Interpretando queste parole alla lettera, sembra che Dio, istigato da Satana, sia all'origine delle disgrazie di Giobbe; a questo si aggiungano le parole di Dio stesso: «tu autem commovisti me adversus eum, ut affligerem eum frustra» (*Job* 2,3). Ma se si ascoltano le altre parole del Signore, la prospettiva cambia. Il Signore non sembra

<sup>74</sup> Evidenziate in grassetto in *Job* 2,1-6.

<sup>75</sup> «Cuncta quæ possidet», *Job* 1,11 (non solo i beni materiali, ma anche la famiglia).

<sup>76</sup> «Tange os ejus et carnem», *Job* 2,5.

<sup>77</sup> O comunque, ad una lettura "ingenua", da «imperitus», si potrebbe avere tale impressione.

intenzionato ad agire direttamente contro Giobbe, ma soltanto a lasciarlo in balia di Satana: «Ecce universa quæ habet in manu tua sunt: tantum in eum ne extendas manum tuam» (*Job* 1,12); «Ecce in manu tua est: verumtamen animam illius serva» (*Job* 2,6). È come se la proposta di Satana («distendi la tua mano su Giobbe ...») fosse stata rispedita da Dio al mittente: «Giobbe è in tua mano, fanne tu ciò che credi». In questa prospettiva, anche la frase citata sopra<sup>78</sup> può assumere un senso più innocuo: «tu mi hai incitato contro di lui perché lo tormentassi [vale a dire, perché permettessi a te di tormentarlo]; invano, visto che egli non ha abiurato la sua fede». La responsabilità diretta di Satana è, infine, evidentissima più avanti, in *Job* 2,7: «Egressus igitur Satan a facie Domini, percussit Job ulcere pessimo, a planta pedis usque ad verticem ejus». Ciò non toglie che Giobbe stesso riconosca nelle sue sciagure una responsabilità (per quanto mediata) di Dio: cfr. *Job* 1,21: «Dominus dedit, Dominus abstulit; sicut Domino placuit, ita factum est» e *Job* 2,10: «si bona suscepimus de manu Dei, mala quare non suscipiamus?». Si deve ammettere che il testo delle due sfide celesti presenta, in ogni caso, parecchie ambiguità riguardo al problema della responsabilità di Dio; e che occorre una lettura assai attenta, quasi filologica, per conferirgli legittimamente un senso tranquillizzante. Non solo: rimane comunque il fatto che l'accordo tra Dio e Satana (chiunque ne sia poi l'esecutore) è obiettivamente alla radice delle sventure di Giobbe.

Il problema era come presentare la materia ad un pubblico non avvezzo alle sottigliezze dei teologi; per di più, in una lingua (il volgare milanese) poco adatta all'esposizione di contenuti tanto complessi. L'autore scelse evidentemente di semplificare. La responsabilità delle sventure di Giobbe venne fatta ricadere quasi per intero (e non del tutto arbitrariamente, come s'è visto) su Satana. Non più il sottile ed inquietante tentatore della Bibbia, ma qualcosa di molto più simile ai diavoli medievali, che tramano in continuazione la rovina degli uomini. Il «Satanax» è intanto gratificato di una serie di epiteti spregiati<sup>79</sup>: «traitor», vv. 73, 157; «punax»<sup>80</sup>, v. 78; «malsan» v. 89; «malastrudho» v. 161. Alcuni di essi si ritrovano, attribuiti al demonio (o ai demoni), in altri volgari<sup>81</sup>. È un modo per abbassare, agli occhi

<sup>78</sup> «Tu autem commovisti me adversus eum, ut affligerem eum frustra».

<sup>79</sup> Assenti, «pour cause», nella descrizione del LJ.

<sup>80</sup> «Puzzolente».

<sup>81</sup> Per «traitor», cfr. A 1, A 61, L 387; per «punax», cfr. A 110, A 264, D 164, SI 448. «Malastrudho» e «malsan» compaiono solo qui attribuiti al demonio.

del pubblico, la figura complessa e di ardua catalogazione del tentatore biblico, rendendola affine ai tanti esseri diabolici che popolano l'opera bonvesiniana<sup>82</sup>.

È interessante, dunque, verificare come si articolano, nel volgare O, i due incontri di Satana col Creatore, esaminandone le parti che Bonvesin rielabora più profondamente<sup>83</sup>:

Responde lo Satanax: **“El no è meraveia  
Se ben Iob è to servo ni contra ti beselia,  
Ké tu l’[h]e fagio richissimo e lo so aver zermeia;  
Tu l’[h]e benedesio in cosse et in fameia.** 84

Le ovre dre soe man tu [h]e benedesio,  
**Dond non è meraveia s’el ha a ti servio;  
Ma così se porave cognosce com el è hom compio,  
Se tu ghe tollissi quelle cosse dre que tu l’[h]e guarnio.”** 88

Cui respondens Satan, ait: Numquid Job frustra timet Deum? nonne tu vallasti eum, ac domum ejus, universamque substantiam per circuitum; operibus manuum ejus benedixisti, et possessio ejus crevit in terra? **sed extende paululum manum tuam et tange cuncta quæ possidet, nisi in faciem benedixerit tibi.** (*Job* 1,9-11)

La quartina 81-84 rende la sostanza della replica di Satana, ma in forma alquanto libera. All'interrogativa «numquid Job frustra timet Deum?» corrisponde la frase affermativa «El no è meraveia / Se ben Iob è to servo ni contra ti beselia». La seconda interrogativa («nonne tu vallasti ... per circuitum») è rimpiazzata da una causale (v. 82), retta dalla proposizione del v. precedente («Ké tu l’[h]e fagio richissimo e lo so aver zermeia»); alla protezione divina (incarnata nella metafora «vallasti eum ... per circuitum») viene sostituito un più esplicito riferimento alla ricchezza di Giobbe; la metafora “difensiva” biblica è rimpiazzata da una “agricola” («lo so aver zermeia»), che ha corrispondenza poco più avanti in «possessio illius crevit in terra». Il cerchio dell'argomentazione diabolica si chiude al v. 86, riprendendo il contenuto e i termini dei vv. 81-82. Un discorso retoricamente e logicamente strutturato,

<sup>82</sup> Ad esempio, il demone protagonista della disputa con Maria Vergine nel volgare A (*De Sathana cum Virgine*).

<sup>83</sup> Le parti evidenziate in grassetto corrispondono, nel testo volgare, ad aggiunte o ampie rielaborazioni introdotte dall'autore milanese; nel testo latino, ad omissioni.

degno di un Satana “loico”. I vv. 87-88 sostituiscono ai diretti imperativi della fonte biblica («extende», «tange») un discorso logicamente strutturato in tono coi vv. precedenti, nel quale il carattere “scandaloso” della scommessa è nettamente attenuato; la posta in gioco è la verifica della reale perfezione di Giobbe («hom compio»). Il fuoco del discorso si sposta dalla sfida Dio-Satana alle qualità esemplari, ma ancora da mettere alla prova, del personaggio umano. È degno di nota che Bonvesin cancelli dai suoi versi la proposta del demonio («extende paululum ... quae possidet»). La sfida lanciata da Satana nel LJ potrebbe far intendere che Dio sia coinvolto direttamente nelle sciagure che colpiscono Giobbe. Ma il colpevole diretto di tali sventure non può che essere il demonio. Rimane, dell’idea originale, una traccia attenuata (in forma di ipotesi) nel v. 88: «Se tu ghe tollissi quelle cosse dre que tu l’[h]e guarinio». Ma il Signore si limita a permettere a Satana di colpire Giobbe<sup>84</sup>.

**El ha perdudho l’aver e li filii im poco de tempo:**

**La soa bontà per quello no ven in mancamento.**

A lu **he fagio** im bada lo grand affizimento:

**Tuta questa batalia venzudho ha in compimento.**

168

tu autem **commovisti me adversus eum**, ut affligerem eum frustra (*Job* 2, 3)

Ancora più chiara, qui, la difesa di Dio messa in atto da Bonvesin. Della pur scarna frase del testo latino rimane un brandello al v. 167 («frustra» / «im bada»). I vv. 165-166 e 168 sono privi di analogie. Nel v. 167, che, come si è visto, sembra tradurre «tu autem ... frustra», si insinua una modifica sostanziale. Dio afferma che Satana lo ha mosso contro Giobbe («ut affligerem eum»); dunque l’autore dei mali di Giobbe sembra essere Dio; del resto, Satana, nel versetto 1,11 del LJ, aveva proposto al Signore: «extende paululum manum tuam» (che Bonvesin non per nulla ha eliminato dai vv. 87-88). Ma la questione è, come si è visto, più complessa. Nel cap. 1,12 si intende chiaramente che il Signore permette a Satana di colpire Giobbe: «Ecce universa quae habet in manu tua sunt: tantum in eum ne extendas manum tuam». In riassunto, la Bibbia attribuisce le calamità che affliggono il protagonista all’accordo tra Dio e Satana. Satana chiede a Dio l’autorizzazione

<sup>84</sup> Cfr., in proposito, la quartina successiva (89-92) e i vv. 273-274, dell’epilogo: «Grange tribulation, tammanie com se pò dire, / Dominodeo a san Iob lassò sovervenire»; lo scopo è quello di fornire agli uomini un “esempio” di come, per essere più meritevoli, si debbano sopportare le tribulazioni di questo mondo (vv. 275-276).

ad agire contro Giobbe; Dio gliela concede. Ed è per questo che nel cap. 2,3 Dio può affermare «tu autem commivisti me adversus eum». Dio è responsabile della sciagura di Giobbe, ma nel senso che egli ne è l'artefice indiretto, avendone dato il permesso a Satana. Bonvesin (che probabilmente era conscio di questa complicata trama, generatrice di equivoci ed ambiguità) ha semplificato tutto ad uso del suo pubblico. Il primo (ed unico) artefice delle calamità di Giobbe è Satana<sup>85</sup>; Dio gli ha soltanto accordato il permesso di colpirlo. Vengono di conseguenza eliminati tutti i riferimenti alla responsabilità (sia pur indiretta) del Signore. Se la volontà del redattore del LJ è quella di indagare la complessa questione del male che colpisce un giusto, il poeta milanese, semplificando, vede nella "passione" di Giobbe la prova cui è sottoposta una fedeltà incrollabile, refrattaria ad ogni tipo di avversità: insomma, la proverbiale "pazienza" di Giobbe. Il v.168 conclude la sequenza, con una frase assente nel testo biblico, che decreta, per bocca di Dio, la vittoria (ancorché provvisoria) del giusto sulle tentazioni.

## 6. Conclusioni

Dal confronto che siamo andati svolgendo nelle pagine precedenti viene confermato in pieno il doppio atteggiamento di Bonvesin verso il LJ. Sul piano formale, la costante ricerca dell'amplificazione. La scarna (benché vigorosa) prosa biblica subisce un drastico processo di espansione, per lo più tramite aggiunte di nuovo materiale e riprese in *expolitio* di materiale originario. Quasi trascurabili, e quasi tutte ben spiegabili, le omissioni. Le finalità, come si è visto anche dai pochi esempi che è stato possibile presentare, sono varie; ma lo scopo ultimo è quello dell'edificazione del pubblico<sup>86</sup>, al quale viene presentato un esempio supremo di pazienza e fiducia in Dio. I destinatari dell'opera (molto probabilmente, la borghesia milanese della fine del XIII secolo), non in grado di intendere il latino, si trovano di fronte un testo rielaborato formalmente, che tende alla massima chiarezza, eliminando e risolvendo oscurità, ambiguità e ripetizioni; e che, nella sua abile costruzione retorica, mira a dilettere, commuovere e persuadere. Il

<sup>85</sup> «Ut affligerem eum frustra» (soggetto: Dio) diventa «A lu he fagio im bada lo grand affizimento», v. 167 (soggetto: Satana). Cfr. *Moralia in Job, Praefatio* § 9 *Omnia Satanae machinamenta contra Job erecta*.

<sup>86</sup> La cui lettura è chiaramente orientata dal prologo e dall'epilogo.

messaggio che Bonvesin intende comunicare ai suoi lettori ne riesce di certo più efficace. È questa, del resto, la cifra comune alla migliore letteratura didattico-edificante romanza<sup>87</sup>. D'altra parte, l'asservimento del LJ ad una funzione puramente esemplare impone una drastica semplificazione dei profondi significati originari<sup>88</sup>; la rinuncia ad ogni contenuto che possa pregiudicare tale funzione, o la sua manipolazione per neutralizzarne gli aspetti più sconcertanti, non in linea con il valore di *exemplum* attribuito alla storia di Giobbe. Vanno in tale direzione la soppressione pura e semplice di più del 90% del LJ e le sottili, ma sostanziali modifiche introdotte da Bonvesin nei due incontri di Dio con Satana. La cornice argomentativa, che racchiude la narrazione vera e propria, completa l'opera di trasformazione del LJ in un grande «confortamento» a fare il bene, a sopportare le tribolazioni e a conservare la fiducia nella giustizia di Dio. E proprio la vastità e la coerenza della rielaborazione formale e ideologica dovrebbero garantire che Bonvesin agì in tal senso in piena cognizione di causa, confezionando un prodotto di ottima fattura e pienamente conforme allo scopo, ma fatalmente depauperato di buona parte dei contenuti che, anche oggi, inquietano e sconcertano (solo gli «imperiti»?) nella storia di Giobbe<sup>89</sup>.

<sup>87</sup> Basti pensare, ad esempio, alla dottissima rielaborazione formale alla quale, nella Spagna del XIII sec. ineunte, Gonzalo de Berceo sottopone i racconti agiografici e mariani latini. Opportunamente, Contini (*Poeti del Duecento* cit., vol. I, p. 667) paragona i due grandi cultori della “quaderna vía”: «[Bonvesin] è infatti rappresentativo e, se fosse possibile dire, riassuntivo quanto in Spagna un Gonzalo de Berceo ...».

<sup>88</sup> Già attuata in parte da Gregorio Magno nei *Moralia*.

<sup>89</sup> Circa un secolo dopo Bonvesin, in Spagna, un grande autore elabora da par suo il LJ: si tratta di Pero López de Ayala (1332-1406, cancelliere di Castiglia). Il suo *Rimado de palacio* (più di 2000 quartine monorime di alessandrini) è occupato per più della metà da una parafrasi in versi volgari del libro biblico. Ma, contrariamente a Bonvesin, egli utilizza quasi tutto il LJ e lo accompagna non saltuariamente all'esegesi gregoriana dei *Moralia in Job*. Non rifugge, dunque, dal confronto con la parte centrale, e maggiore, dell'opera. Tuttavia, la “morale” che egli ne ricava è molto simile a quella, del resto tradizionale, proposta dal poeta milanese: cfr., ad esempio, le quartine 910 e 914-915: «Entre muchas virtudes qu'el santo Job auía, / la su grant paçiençia, delantera tenía; / mas ésta non se muestra, saluo quando la vía / del omne es menguada e viene en peoría»; «Nuestro Señor veyendo la muy grand perfección / de la vida de Job, e que era gran rrazón / que fuese publicada su santa ordenación, / fizo que padesciese esta tribulación. // Ca segunt que ya dixen: non se puede mostrar / la [su] grant paçiençia saluo en su logar, / Quando quexas e males al omne van tomar; / ca en la buena andança, non se sabe el pesar» (P. López de Ayala, *Rimado de palacio*, edición de G. Orduna, Madrid, Castalia, 1991 [Clásicos Castalia 156]).