



edioevo



uropeo

RIVISTA DI FILOLOGIA E ALTRA MEDIEVALISTICA



7/2 - 2023

DIREZIONE

Roberta Manetti (Università di Firenze), Letizia Vezzosi (Università di Firenze)
Saverio Lomartire (Università degli Studi dell'Insubria), Gerardo Larghi

COMITATO SCIENTIFICO

Mariña Arbor Aldea (Universidad de Santiago de Compostela)
Martin Aurell (Université de Poitiers - Centre d'Études Supérieures de Civilisation
Médiévale)
Alessandro Barbero (Università del Piemonte Orientale)
Luca Bianchi (Università di Milano)
Massimo Bonafin (Università di Genova)
Furio Brugnolo (Università di Padova)
Marina Buzzoni (Università Ca' Foscari, Venezia)
Anna Maria Compagna (Università di Napoli Federico II)
Germana Gandino (Università del Piemonte Orientale)
Marcello Garzaniti (Università di Firenze)
Saverio Guida (Università di Messina)
Wolfgang Haubrichs (Universität Saarland)
Marcin Krygier (Adam Mickiewicz University in Poznań, Polonia)
Pär Larson (Dirigente di ricerca CNR)
Roger Lass (Cape Town University and Edinburgh University)
Chiara Piccinini (Université Bordeaux-Montaigne)
Wilhelm Pötters (Universität Würzburg und Köln)
Hans Sauer (Wyzsza Szkola Zarzadzania Marketingowego I Jezykow Obcych W
Katowicach - Universität München)
David Scott-Macnab (University of Johannesburg, SA)
Elisabetta Torselli (Conservatorio di Parma)
Paola Ventrone (Università Cattolica del Sacro Cuore)
Andrea Zorzi (Università di Firenze)

REDAZIONE

Silvio Melani, Silvia Muzzin, Silvia Pieroni

Medioevo Europeo is an International Peer-Reviewed Journal

ISSN 2532-6856

Dipartimento di Lingue, Letterature e Studi Interculturali
Via Santa Reparata, 93 - 50129 Firenze
redazione@medioevoeuropeo-uniupo.com

Libreria Editrice Alfani SNC, Via Degli Alfani 84/R, 50121 Firenze

progetto grafico: Gabriele Albertini
impaginazione e layout: Luciano Zella

INDICE

Concetta Giliberto, <i>OE blēo, bleoh: the 'bright' colour</i>	5
Gerardo Larghi, <i>Ancora sul Lai de Milun di Maria di Francia</i>	19
Margherita Lecco, «Ce li pleroit molt a oïr» (v. 13). <i>Merveilleux e prospettive storiche in Claris et Laris</i>	51
Mikael Meuller Males, <i>The Dating of Bragi's Poetry</i>	63

Ancora sul *Lai de Milun* di Maria di Francia

ABSTRACT: Maria di Francia nel Prologo generale propone una lettura simbolica dei suoi *Lais*: spetta ai lettori (e al critico moderno) l'onere di isolarne i tratti specifici. Attraverso l'analisi della trama e dei personaggi è possibile scorgere nella storia d'amore tra Milun e la Dama la figura analogica di uno dei grandi temi della storia della Salvezza e di un argomento tra i più discussi nei circoli intellettuali della seconda metà del XII secolo. Maria, infatti, usando del linguaggio biblico come matrice del suo discorso poetico, propose una riflessione su quella conversione del popolo ebraico che sarebbe stata prodromica all'unione tra la Vecchia e la Nuova Legge. La poetessa, nel rendere *plaisibles* le sue storie, le dotò di un sovrappiù di significato, venendo così incontro all'orizzonte d'attesa (ideale quanto estetico) del suo pubblico.

ABSTRACT: Marie de France, dans le Prologue général, propose une lecture symbolique de ses *Lais*: il appartient aux lecteurs (et à la critique moderne) d'en isoler les traits spécifiques. À travers l'analyse de l'intrigue et des personnages, il est possible de reconnaître dans l'histoire d'amour entre Milun et la Dame la figure analogique d'un des grands thèmes de l'histoire du Salut et d'un des sujets les plus discutés dans les milieux intellectuels de la seconde moitié du XII^e siècle. Marie, en effet, en utilisant le langage biblique comme matrice de son discours poétique, propose une réflexion sur la conversion du peuple juif qui serait prodromique à l'union entre l'Ancienne et la Nouvelle Loi. En rendant ses récits *plaisibles*, la poétesse leur confère un surcroît de sens, répondant ainsi à l'horizon d'attente (idéologique et esthétique) de son auditoire.

ABSTRACT: In the General Prologue, Mary of France offers a symbolical reading of her *Lais*; isolating any specific features remains her readers' – and the modern critique's – responsibility. An analytical approach to the plot and characters – particularly of Milun's romantic involvement with the Dame – reveals an archetypic connection to one of the most important themes recurring in the history of Salvation, namely one of the main matters of discussion among the intellectuals during the second half of the 12th century. Indeed, Mary bases her poetic discourse upon a biblical language, consequently introducing a reflection on the conversion of the Jewish people, which would prefigure the union of the Old and New Law. In the process of making her stories *plaisibles*, the poetess endowed them with additional meaning, thus meeting both the ideal and aesthetic expectations of her readers.

PAROLE-CHIAVE: Maria di Francia, *Lais*, Milun, storia della Salvezza, Bibbia

MOT-CLÉ: Marie de France, *Lais*, Milun, histoire du Salut, Bible

KEYWORDS: Mary of France, *Lais*, Milun, History of Salvation, Bible

Gli studiosi di Maria di Francia hanno indicato nei prologhi dei suoi *Lais*¹ una chiave privilegiata di accesso ermeneutico all'opera,² pur se la loro attenzione si è prevalentemente concentrata sul preambolo generale. Solo incidentalmente sono stati analizzati i versi introduttivi ai singoli racconti,³ spesso peraltro decodificati in chiave estetizzante, come è avvenuto ad esempio nel caso dell'introduzione al *Milun* (il *lai* di cui ci vogliamo qui specialmente occupare),⁴ per individuarvi nient'altro che un artificio retorico⁵ e assegnargli una banale *finalité esthétique*⁶ o leggendolo come un gioco di variazioni sul triangolo amoroso (Kelly 1992).

Né più persuasiva ci è parsa l'ipotesi avanzata da Philippe Walter che il *brief sermun*⁷ del *Milun* coincida con una sorta di *razo ante litteram* (Caluwé 2000 e Walter 2019). A nostro avviso Maria conferisce infatti alla ripresa scritturale un valore testimoniale (e non esplicativo)⁸ e affermando in *Milun* che «de lur amur e de lur bien / firent un lai li anciën; / e jeo ki l'ai mis en escrit / el recunter mult me delit» [del loro amore e della loro felicità gli antichi bretoni scrissero un *lai* e io, che l'ho messo in versi provo molto piacere a raccontarlo] (vv. 531- 534), la poetessa individua ne *li anciën* i fideiussori dell'*auctoritas* del *lai*. Maria cioè ha prestato la sua penna al racconto di quei remoti te-

¹ Oltre al Prologo generale inseriamo nel novero anche i versi introduttivi di *Guigemar* e *Milun*. Per quanto concerne gli altri *Lais*, senza voler introdurre categorizzazioni troppo rigide, crediamo che le premesse di *Equitan* e *Deus Amanz* si distinguano, per ampiezza e contenuti da quelle, più brevi, di *Fresne*, *Bisclavret*, *Lanval*, *Yonec*, *Chaitivel*, *Chievrefoil*, *Eliduc*. Sui Prologhi di Maria cfr. Spitzer (1943); Baum (1968); Brightenback (1976); Fotz (1975); Skörup (1981); Rider (2001); Cowell (2009). Più in generale sui prologhi nelle opere oitaniche del XII secolo cfr. almeno Badel (1975). Per le fonti e i rimandi medievali, tranne in singoli casi, si rinvierà alla *Patrologia Latina* (= *PL*); le Scritture sono citate secondo la *Nova Vulgata* (<https://www.vatican.va/archives/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_index_lt.html>), utilizzando le consuete abbreviazioni. Ringrazio Giulia Gresti per la sua preziosa consulenza e collaborazione.

² Citeremo il testo dei *Lais* secondo l'edizione Rychner (1981); designeremo le brevi narrazioni in versi tanto con il termine tradizionale di *Lais* quanto con quello di racconti, pur consapevoli della discussione che da decenni si va conducendo circa il genere cui appartengono (si veda ad esempio Walter 2019).

³ Vv. 1-8: «Ki divers cuntes vult traitier, / diversement deit comencier / e parler si raisnablement / que il seit plaisible a la gent. / Ici comencera i Milun / e mustera i par brief sermun / pur quei e coment fu trovez / li lais ki issi est numez» [per la traduzione di questi versi si veda più avanti].

⁴ Per evitare qualsiasi confusione tra il titolo del *lai* e il nome del protagonista, il primo andrà sempre in corsivo.

⁵ Cfr. tra gli altri Badel (1975); Caluwé (2000).

⁶ Per Brzezinski Potkay (2008: 372), lo stile è «so similar to that of scripture or of philosophic fiction, is designed to bring a second pleasure to the reader: that of investigating and solving a mystery» e quindi «could gloss the letter and from their sense supply the surplus»; cfr. Krueger (2011); Kelly (1992: 120); Baader (1966: 39); per Maddox (2000: 68-69), Maria allude solo a un discorso «raisonnable»; secondo Caluwé (2000) i versi rispondono a una «finalité esthétique».

⁷ Su questa espressione cfr. Caluwé (2000) e il rinvio a *Guigemar* vv. 1-5 «Les contes ke jo sai verrais, / dunt li Bretun unt fait les lais, / vos conterai assez briefment. / El chief de cest comencement, / sulunc la lettre e l'escriure» [I racconti che so essere veri, da cui i Bretoni trassero i *lais*, vi narrerò assai brevemente. L'inizio di questo, secondo i testi scritti].

⁸ Cfr. gli studi raccolti in Toubert-Mouret (2009), e in particolare quello di Michel Zink.

stimoni i quali, secondo quanto da lei stessa affermato nel Prologo generale, «es livres ke jadis feseient, / assez oscurement diseient / pur ceus ki a venir esteient / e ki aprendre les deveient, / k'i peüssent gloser la lettre / e de lur sen le surplus mettre» [nei libri che scrivevano si esprimevano abbastanza oscuramente in ragione di quelli che sarebbero venuti dopo e che avrebbero dovuto imparare i loro scritti, affinché potessero glossare il testo e aggiungervi del loro] (Prologo, vv. 11-16). A nostro avviso cioè le ipotesi ermeneutiche fin qui avanzate non tengono conto del fatto che Maria affidò alle sue prolusioni compiti più vasti che non quello di illustrare un singolo racconto (Skörup 1981). Nella premessa al *Milun* la poetessa si propone infatti come colei che trasmettendo il *lai* degli *anciën* lo rende disponibile ad essere glossato e quindi compreso. Di lì a pochi versi l'artista, specificando che il *comencier*⁹ del racconto dovrà *parler rainablement* per essere *pleisible a la gent*, afferma che le storie che gli antichi *oscurement diseient* richiedono di essere sottoposte a un procedimento di commento e chiarimento: «an interpretation super-added to the work of art by the reader was connected with the gloss technique of biblical exegesis» (Spitzer 1943: 96). Le sue novelle pretendono quindi di essere decrittate attraverso l'uso della *raison* e, pertanto, di quella Scrittura che rappresenta l'*exordium ratiocinationis* di ogni ricerca.¹⁰ Lei stessa, d'altronde, nelle *Fables* dichiara che «Li sages deit raisnablement / preier a Deu omnipotent, / que de lui face sun plaisir: / de ceo li puet granz biens venir. / Kar mielz set Deus qu'il li estuet / que sis quers, ki li change e muet» [Il saggio deve ragionevolmente pregare Dio onnipotente di fare ciò che per lui è meglio, cosa da cui gli può venire il più gran bene. Dio infatti conosce assia meglio che cosa è bene per lui piuttosto che non il suo cuore che cambia e muta].¹¹ Si debutta infatti dalla premessa

⁹ Cfr. v. 2. Sul valore lessicale di questo verbo cfr. Skörup (1981).

¹⁰ Cfr. Scoto, *Periphyseon*, II,15: «A. – Ingredere quo vis ordine. Eo enim modo, quo praesentes quaestiones de quadripartita universalis naturae divisione propositae sunt, non incongrue explanandas esse opinor. N. – Ratiocinationis exordium ex divinis eloquiis assumendum esse aestimo. A. – Nil convenientius. Ex ea enim omnem veritatis inquisitionem initium sumere necessarium est. N. – Divinissimus propheta, Moysa dico, in prima fronte libri Geneseos: 'In principio', inquit, 'fecit Deus caelum et terram'» [A. – Procedi nell'ordine che vuoi. Penso infatti che non sia illogico spiegare le presenti questioni relative alla divisione quadruplici della natura universale seguendo l'ordine in cui sono state presentate. N. – Ritengo che nel ragionamento si debba prendere il via dalle parole divine. A. – Nulla di più consigliabile. Da essa infatti si deve avviare ogni ricerca di verità. N. – Il divinissimo profeta, Mosé dico, proprio all'inizio del libro della Genesi disse: 'In principio Dio fece il cielo e la terra'].

¹¹ Cfr. Warnke (1898), n. CIX, vv. 21-26. *Parler raisnablement* significa anche distinguere il bene dal male, come chiariscono Jean Bodel («Hom, qui creature es resnable, / de bien et de mal entendable» [L'uomo è una creatura razionale che può distinguere il bene dal male]), il *Miserere* del Reclus de Moilliens (Hamel 1885: CCXXXVIII, vv. 1-4 «Hom ki creature iés raisnable, / de bien et de mal entendable / pense et entent raisnablement / coment est douche et amiable / icheste dame et vertuable» [Uomo che sei creatura ragionevole e che distingui il bene dal male pensa e comprendi ragionevolmente come è dolce e amabile questa dama virtuosa]), o la *Vie de Saint Gregoire* il cui autore, il monaco Angier, afferma che «Onc nul vivant ne despendit / plus beau son terrien avoir / com fist Gregoire son saveir; / car tant ert douz e amiable, / saive en sa doctrine e resnable / com s'en Deu meisme abitast / qui parmi sa bouche parlast» [Mai nessun uomo vivente spese meglio il suo avere di come fece Gregorio con la saggezza: poiché era tanto dolce e

logica, superiore, da quella *ratio*¹² che è radice del *rainablement* di Maria mentre il piacere è procurato dalla *varietas* cioè da quel *diversement* (*Milun*, v. 2) che è l'esito della complessità ed il frutto che nasce da quei passaggi repentini, inaspettati e continui da un livello di senso ad un altro che sono propri del linguaggio biblico: attraverso l'approfondimento si rimuove il velame. Occorre però che la Parola sia compresa, che «erga Verbum Dei anima beata uritur et inflammatur» [l'anima si infiammi e bruci verso il Verbo di Dio] e che «istud epithalamii carmen per Spiritum canit, quo ecclesia sponso caelesti Christo coniungitur ac sociatur, desiderans misceri ei per Verbum ut concipiat ex eo» [canti questo carne epitalamio tramite lo Spirito, attraverso cui la Chiesa è congiunta e unita a Cristo, lo Sposo celeste, desiderando essergli congiunta per mezzo del Verbo per poter generare da Lui].¹³ Il concetto torna insistentemente nei testi medievali, fors'anche sulla scorta di quanto affermato da Agostino nel suo *Sermo* 288: 1305, laddove l'ipponense asserì che Giovanni «Vocem se dixit. Habes Ioannem vocem. Quid habes Christum nisi verbum?» [Si disse la Voce. Hai Giovanni quale voce. Che cosa hai quale Cristo se non il Verbo?] e, dopo aver ponderato la differenza tra *vox* e *verbum*, sottolineò che «verbum si non habeat rationem significantem verbum non dicitur» mentre «vox autem, etsi tantum modo sonet, et irrationabiliter perstrepat, tamquam sonus clamantis, non loquentis, vox dici potest, verbum dici non potest» [Se la parola non può avere un senso, non si chiama parola. D'altra parte la voce, quand'anche non sia altro che un suono e dia luogo a clamori disordinati – come avviene in chi grida, non in chi parla –, si può chiamare voce, ma non si può chiamare parola] (*PL* 38: 1302-1308). Agostino, come noto, accostò il *Verbum* ai misteri dell'Incarnazione e della Creazione, affermando che l'atto del parlare approssima l'uomo a Dio e nel contempo lo distingue da Esso: il *Verbum* dotato di *rationem* diviene Parola, cioè è Parola divina e quindi ispirata. La Parola è la forma della rivelazione sacra e in questo senso la Parola-*verbum* è il *Verbum*-Cristo, quel Verbo divino «sine quo nec substantia creaturae potuit fieri» [senza il quale neppure la sostanza della creatura può esistere]¹⁴ e che fa sì che ogni storia sia per sua natura gradevole e diversa e quindi generi uno sbalordimento che spinge lo sguardo verso l'invisibile,¹⁵ rimuovendo attraverso

amabile, saggio nella sua dottrina e ragionevole come se abitasse in Dio stesso, che si esprimeva attraverso la sua bocca] (vv. 150-156 in Meyer 1883).

¹² Cfr. Scoto, *Periphyseon*, III,10: «Proinde naturalibus exemplis, quibus nisi nimia stultitia excaecatus nemo resistit, primo ratiocinationis via incipienda est» [Quindi dagli esempi naturali, ai quali nessuno resiste che non sia accecato da una eccessiva stoltezza, occorre prendere anzitutto la via del ragionamento].

¹³ Cfr. Origene, *Commentarium in Canticum Cantorum*, Prol. 2,46 (ed. Simonetti 1976).

¹⁴ Cfr. Ruperto di Deutz, *De voluntate Dei*, XIV (*PL* 170: 446).

¹⁵ Cfr. Scoto, *Periphyseon*, V, 38, 1010 A-B: «A. – Et mihi valde arridet duplex ista evangelicarum paraboliarum species. Non enim solummodo in parabolis, verum etiam in multis divinae scripturae locis talis formae locutionis divinum nectar eructat; facilemque interpretationis viam studiosi mysticorum sermonum theoriae praestant. Non enim alio modo sanctorum prophetarum multiplex in divinis intellectibus

l'approfondimento il velame. In questo senso l'*oscurement* degli antichi non rappresenta un ostacolo quanto invece la via verso cui lo Spirito indirizza l'uomo per indurlo ad esercitare la sua natura razionale e così conquistare la perfetta beatitudine.¹⁶ Riccardo di San Vittore si premurò d'altronde di chiarire che la meraviglia suscitata dalla «novitas [...] visionis et rei vix credibilis» quando «aliquid incipit videri quod vix possit credi» ingenera quella «admirationem mentis» che proviene «ex inopinato incredibilique spectaculo» (sul punto cfr. Bynum 2001; Zambon 2007).¹⁷ Lo stupore prodotto dai *verba inusitata* invita insomma ad approfondire l'indagine, a cercare con attenzione sempre crescente fino a giungere *ad sublimia*, cioè a quel *tripudium* che il vittorino accosta a una danza.

A nostro avviso nei versi di apertura del *Milun* Maria potrebbe aver chiamato i lettori, attraverso quel procedimento che Julie Barrau (2013: 112-113) ha definito dell'«allusion sans ancrage textuel explicite», a scavare in ogni parola impiegando gli strumenti delle arti e della tradizione esegetica. Valorizzando, curando, recuperando il passato in chiave di anticipazione del futuro Maria avrebbe così trasformato il presente dell'esperienza poetica nell'incrocio tra tradizione e profezia, storia ed escatologia. Il *lai* accogliendo l'antico (in questo caso la storia di Milun) ne proietterebbe i contenuti in quell'attualità

contextus potest discerni, nisi per frequentissimos non solum per periodos verum etiam per cola et commata transitus ex diversis sensibus in diversos, et ab eisdem iterum in eosdem occultissimas crebrissimasque reversiones. Saepissime enim unam eandemque expositionis speciem absque ullo transitu in diversasfigurationes sequentibus aut error aut maxima difficultas innascitur interpretandi» [E mi piace questa doppia specie di parabole evangeliche. Infatti, non soltanto nelle parabole, ma anche in molti altri passi della divina scrittura erompe il nettare divino di questo tipo di linguaggio; e le speculazioni sui discorsi mistici offrono una facile via di interpretazione agli studiosi. Non si può infatti districare in altro modo il molteplice intreccio delle parole dei santi profeti sulle conoscenze divine, se non per mezzo di transizioni frequentissime, non soltanto tra le frasi, ma anche tra le loro parti e particelle, da certi significati a significati diversi, e dagli uni tornando agli altri mediante ripetute inversioni nascoste. Molto spesso, infatti, seguendo una sola specie di spiegazione senza alcuna transizione a figure diverse nasce l'errore o una grandissima difficoltà d'interpretazione].

¹⁶ Cfr. *Io* 12,50: «et scio quia mandatum eius vita aeterna est».

¹⁷ Cfr. Riccardo di San Vittore, *Benjamin Major*: «Quis autem nesciat inde fieri admirationem, cum aliquid cernimus praeter spem, et supra aestimationem? Novitas itaque visionis et rei vix credibilis adducere solet admirationem mentis, quando aliquid incipit videri quod vix possit credi... unde, quaeso, admiratio nisi ex inopinato incredibilique spectaculo? Sed rei novitatem quanto magis miramur, tanto diligentius attendimus, et quanto attentius perspicimus, tanto plenius cognoscimus. Crescit itaque ex admiratione attentio, et ex attentione cognitio. Mens itaque velut aurora consurgit. Aurora siquidem paulatim elevatur, elevando dilatatur, dilatando clarificatur. Quanto semper ad altiora vel mirabiliora ducitur, tanto amplius, tanto copiosius dilatatur, et unde ab infimis remotior, inde in semetipsa purior et ad sublimia sublimior invenitur» [Chi non sa che la meraviglia nasce quando scorgiamo qualcosa che va oltre le speranze e le aspettative? E così, quando si manifesta qualcosa al di là di ciò che è credibile, la novità della visione e di una cosa che è poco credibile tende a produrre la meraviglia della mente... Da dove viene la meraviglia, se non da una manifestazione inaspettata e incredibile? Quanto più ci meravigliamo della novità di una cosa, tanto più prestiamo attenzione ad essa. Quanto più attentamente guardiamo, tanto più pienamente conosciamo. La mente si alza come l'aurora. Quando si alza, si ingrandisce e, ingrandendosi, si illumina. Più viene condotta verso cose più alte e meravigliose, più si espande, e man mano che si allontana dalle cose più basse, più si trova pura in sé stessa e più sublime per le cose sublimi]» (*PL* 196: 178).

che è preannuncio del divenire.¹⁸

Una conferma della centralità di questa dimensione esegetica ci è fornita da Francesco Zambon (2012) il quale, dopo aver notato che la poetessa ha concepito con un medesimo gesto il nome, la storia e il racconto (cf. v. 5 «Ici comencerei Milun» [Qui inizierò Milun]), ha concluso che nel *lai* atto nominativo ed inizio della scrittura coincidano,¹⁹ desumendo da tale corrispondenza l'assimilazione della parola di Maria ad un atto procreativo: la poetessa anglo-normanna ad un tempo e con un medesimo gesto poetico concepisce il *lai-Milun* e chiama alla luce il personaggio-Milun, simile in ciò a quel *Verbum Dei* che *dicendo* il mondo lo creò.²⁰ L'*incipit* proietterebbe insomma sulla scrittrice l'*umbra* dell'Artefice del creato.²¹ L'analogia si allarga però anche all'atto successivo. Equivalente al *nomer* che progetta il *lai* è, infatti, la *parole* con cui la Dama chiama a sé Milun generando un amore *ses vezer*²² che rende il personaggio del *lai* l'*umbra* di quel Dio che originando la vita ha chiamato a sé *omnem creaturam*.²³ All'origine della vicenda di Milun sta infatti un *verbum*, cioè le parole relative al valore di Milun che la Dame «ot oï», vero *integumentum* di quel Verbo divino da cui principia la vita: la poetessa, *scriba Dei*, ha integrato esperienza poetica e Libro della Genesi (Barrau 2013: 96). La forma storico-letteraria incarna così una necessità individuale. Ribadendo nell'affermazione proemiale l'urgenza per il lettore di appropriarsi delle parole e delle storie ricevute dalla tradizione, Maria di Francia non solo ha certificato che il *Verbum* contiene la *ratio*²⁴ ma, attraverso

¹⁸ Cfr. Ribard (1976: 8-11): il «récit allégorique [...] qui se cache derrière le déroulement même de l'aventure» assimila *Milun* ai «personnages-itinéraires engagés [...] dans une quête qui est toute leur raison d'être».

¹⁹ Cfr. «Ici comencerei Milun» e «Li lais ki issi est numez» [Il *lai* che è qui nominato], v. 8.

²⁰ Cfr. Hildegardis *LDO*, Visio IV, 105: «Cum verbum Dei sonuit, omnem creaturam que ante evum in Deo praeordinata et disposita fuit, ad se vocavit, et per vocem eius omnia ad vitam suscitata sunt; sicut etiam in homine designavit, qui verbum in corde suo occulte dictat antequam illud emittat» [Quando il Verbo di Dio risuonò, chiamò a sé tutte le creature che prima di tutti i tempi erano state preordinate e disposte in Dio, e attraverso la sua voce tutte le cose furono suscitate in vita; così volle che fosse anche per l'uomo, che detta il suo verbo nel segreto del cuore prima di pronunciare verso l'esterno].

²¹ Solo in parte coincidente è l'interpretazione di Dalton (2022), secondo la quale perno centrale del *lai* sarebbe il nome stesso di Milun.

²² «Il aveit une fille, bele / e mult curteise dameisele. / Ele ot oï Milun nomer; / mult le cumença a amer. / Par sun message li manda / que, se li plaist, el l'amera» [Aveva una figlia, bella e molto cortese damigella. Ella udi nominare Milun, molto lo cominciò ad amare. Attraverso un messaggio lo informò che molto, se a lui fosse piaciuto, ella lo avrebbe amato] (vv. 26-30).

²³ Cfr. Zambon (2012: 64).

²⁴ Così anche Hildegardis *LDO*, Visio IV, 105: «Et verbum erat apud Deum, sicut verbum in racionalitate est, quondam racionalitas verbum in se habet et in racionalitate est verbum et hæc a se divisa non sunt» [E il Verbo era presso Dio, come la parola è nella razionalità, perché la razionalità ha in sé la parola, e nella razionalità c'è la parola, e non c'è fra loro nessuna distinzione], aggiungendo a chiosa che «unde etiam de eodem verbo racionalitas hominis opera sua operator, et de eodem sono opera sua sonando, clamando et cantando profert, quia per acumen artis suæ in creaturis cytharas et tympana sonare facit, quondam homo secundum Deum per viventem animam racionalis est» [per questa ragione la razionalità dell'uomo compie le opere a partire dal verbo, e dal suono del verbo presenta le sue opere con la musica, la voce e il canto,

la concezione funzionale delle belle storie tratte dagli antichi²⁵ e la conferma che esse vanno intese tramite un *surplus* di *sénéfiance*, ne ha additato al pubblico la chiave ermeneutica. L'*amor ses vezer* della Dama nel *Milun*, infatti, è possibile in quanto «cognitio vero sponsae ad sponsum et amor idem est quoniam in hac re amor ipse intellectus est» [la conoscenza e l'amore della sposa per lo sposo sono una cosa sola, poiché in questa materia l'amore stesso è conoscenza]:²⁶ la relazione fra queste due facoltà umane implica una collaborazione intima fra di esse, un completamento.²⁷ L'amore non è più confinato nel ruolo di metafora dell'azione conoscitiva bensì sulla scorta dell'aforisma guglielmino «non nisi amor plene capiat quae sunt divina» [soltanto l'amore è in grado di comprendere pienamente la realtà divina] (Verdeyen–Ceglar 2003: 21) diviene esso stesso uno strumento gnoseologico o, più precisamente, il solo strumento adeguato per accedere al divino, dato che la ragione deve trasformarsi per potersi appressare alla *Sapientia* (Montanari 2006: 338-343; Poirel–Janecki 2021).

L'influsso vittorino sembra inoltre far capolino anche nell'affermazione contenuta nelle *Fables* secondo cui l'eloquenza è *bone* se proviene da Dio (Leupin 1991): «mes n'i ad fable de folie / u il n'en ait philosophie» [ma non c'è favola così leggera da non contenere lezioni di saggezza],²⁸ pur se da intendere alla luce dell'affermazione apparentemente contraria secondo cui «par essample nus vult aprendre / que nuls ne deit niënt entendre / a fable, ki est de mençunge, / n'a peinture, ki semble sunge» [attraverso questo esempio ci vuol insegnare che non bisogna fidarsi della favola, che è inganno, né della pittura che sembra sogno].²⁹ La *fabula* è infatti *mençuinge*³⁰ quando, agostinianamente, «nihil significat» [non ha alcun contenuto utile],³¹ quando cioè l'assenza in essa di ogni contenuto soterico impedisce di passare dalla fruizione del *delectare* a quella del *prodesse*. La semplice presenza di un riflesso biblico rende accettabile ogni storia, giacché la

poiché grazie alla finezza della sua arte fa risuonare fra le creature cetre e timpani, poiché l'uomo è di natura razionale per effetto dell'anima vivente come Dio lo ha voluto].

²⁵ Evidente l'interazione con il prologo di *Erec et Enide*: «Que reisons est que totevoies / doit chascuns panser et antandre / a bien dire et a bien aprandre; / et tret d'un conte d'avanture / une molt bèle conjointure / par qu'an puet prover et savoir / que cil ne fet mie savoir / qui s'escience n'abandone / tant con Dex la grasce l'an done» [che è ragionevole che ognuno pensi e si sforzi in ogni modo di parlare bene e di insegnare bene, e che da un racconto di avventura tragga una bella composizione, per cui si può provare e sapere che non agisce in modo intelligente chi non dà libero sfogo alla sua conoscenza, finché Dio gli dà la grazia di farlo] (vv. 10-18); cfr. Plummer (1974).

²⁶ Guglielmo di Saint-Thierry, *Expositio* 54. Cfr. Verdeyen–Ceglar (2003: 152) e Zambon (2007).

²⁷ Cfr. McGinn (2008: 373-390); Montanari (2006: 341).

²⁸ Cfr. Brucker (1998, Prologo vv. 23-24); Warnke (1898); Trachsler (2001).

²⁹ Cfr. *Le Lyon et le paysan*, vv. 59-64 (ed. Brucker 1998: n° 37; Warnke 1898: n° 37).

³⁰ Lemma che non a caso Maria rima con *sunge*. La coppia appartiene al bagaglio poetico coevo, ad esempio è in Chrétien de Troyes: cfr. *Erec*, 2547-48; *Cligés*, vv. 2091-92; *Charrette*, vv. 6565-66; *Yvain*, vv. 161-62. Cfr. Gallais (1988-89: 474-85), nonché la voce *mençonge* in *DECT* e Fassò (2003).

³¹ Cfr. Agostino, *Questiones Evangeliorum*, vol. II, cap. LI.

dimensione edificante sottrae il testo alla sfera della mistificazione, del diabolico. Appartiene quindi ai *litterati* distinguere anche nella storia più vuota la presenza di un elemento di sapienza.³² Su queste posizioni, come noto, si schierarono nel XII secolo i maestri di Chartres (Lazzerini 2022) e ad essi si affiancarono mistici, teologi³³ ed esponenti della scuola cistercense³⁴ e in questo senso si schiera anche la proposta di identificazione di Maria con la *nunne* sorella di Thomas Becket (Rossi 2006; Rossi 2009) che accompagnò l'arcivescovo nel suo esilio, e che ha il pregio di porre la poetessa in contatto col consesso delle migliori menti di quei decenni così vivaci e travagliati, da Giovanni di Salisbury a Walter Map. Ipotesi tanto più robusta se trovasse una conferma la proposta di chi accosta Chrétien de Troyes a Thomas Becket, il quale, secondo agiografi e storici coevi, durante la sua fuga da Northampton nel 1164 avrebbe assunto il nome di *Cristianus*.

Tutto porta insomma ad includere Maria nel contesto dei sapienti *ruminantes* del suo tempo (Lazzerini 2010), oltre che a sottrarre la sua figura ai molti vagheggiamenti di sapore tardo romantico che ancor oggi si leggono. Ci sembra lecito, infatti, congetturare che la poetessa, consapevole della necessità di indirizzare il suo pubblico sulla via giusta, abbia intrecciato i suoi *lai* bretoni con ammicchi e riferimenti biblici, confidente in un pubblico aduso alla polisemia. Come dimostra Philippe Buc (1994: 47), peraltro, escludere dalla lettura dei testi medievali la dimensione biblica significherebbe estromettere il terreno comune dei *litterati*, il vero linguaggio internazionale degli scambi intellettuali (Barrau 2013: 23). Certo, non tutti concordano sull'opportunità (o la necessità) di una lettura allegorico-simbolica di quei testi in volgare che, come i *Lais* di Maria, non dichiarerebbero la propria polisemia, e numerosi studiosi assegnano al simbolismo solo una dimensione retorica³⁵ o letteraria,³⁶ ma noi concordiamo con quei ricercatori che hanno dimostrato che nei secoli di mezzo la Bibbia partecipò a «l'engendrement de l'écrit» (Lobrichon 2003: 42). Sovente, è vero, i critici pur ammettendo l'esistenza di precise relazioni ideologiche con il Nuovo e l'Antico Testamento hanno proposto un'interpretazione "ad litteram" delle opere in volgare romanzo (Nightingale 1993) in tal modo tuttavia sorvolando anzitutto sul fatto che San Paolo, discernendo tra lettera e spirito, non si ispirò certo alla distinzione platonica tra opinione e vera conoscenza e poi, in secondo luogo, dimenticando che per l'esegeta cristiano la *Veritas* di Cristo era prefigurata nell'Antico

³² E ciò anche sulla base scritturale. Cfr. i passi in cui l'apostolo Paolo condanna le *fabulae*: *Tm.* 1, IV, 4; *Tm.* 1, IV, 7; *Tm.* II, IV, 16.

³³ Cfr. Tommaso di Persigne, o Tommaso Cisterciensis, nel suo *Commentarium* al Cantico dei Cantici (*PL* 206: 17-18).

³⁴ Cfr. Pietro di Blois, *De Confessione* (*PL* 207: 1088-89).

³⁵ Cfr. ad esempio Hall Mccash (2005: 418). Poirion (1986: 109) ha visto nell'evoluzione che il motivo dell'uccello subirebbe in Yonec, Laüstic e Milun la transizione dal mito al simbolo (cfr. anche Ribard 1976: 7-20).

³⁶ Una panoramica generale sul punto si legge in Demaules (2019).

Testamento e che dunque si trattava di una Verità che segue un'altra Verità. Se il riconoscimento della presenza di un *sensus historicus* circoscriveva il rischio per ogni chiosa esegetica di degenerare in eresia, d'altro lato fermarsi alla lettera equivaleva a leggere solo i libri deuterocanonici escludendo il senso spirituale della realtà e quindi cancellare Cristo, cioè la Verità rivelatasi nei libri neotestamentari, da questo mondo e uniformare la Chiesa a una Sinagoga (de Lubac 1959-1961 /1963: 512-522).

Per tali motivi molto più aderente all'ermeneutica medievale ci pare la posizione di quanti, per tutti citiamo Erich Auerbach, hanno riconosciuto nella poetessa l'instancabile edificatrice «d'une architecture symbolique raffinée, construite précisément sur les bases solides de l'exégèse biblique» (Lazzerini 2010: 371). Ritrovare i legami tra la *littera* e l'*Urtext* biblico (composto, non lo si dimentichi, dal testo sacro e dai commentari) e identificare i simboli che costituiscono il ponte tra l'esperienza dei sensi e ciò che sta al di là di essi, concretizzava quella coesistenza di somiglianza e dissomiglianza tra le creature e Dio che il Medioevo concepiva come *analogia entis* e che ne fondava il pensiero circa la relazione tra il mondo e l'Onnipotente. L'esegesi testuale condotta secondo lo *spiritum Veritatis* finiva insomma per ricondurre tutto al punto da cui ogni cosa origina cioè quel *Verbum* su cui si fonda l'annuncio giovanneo.³⁷

Quei collegamenti di cui a noi oggi non risultano sempre evidenti e coerenti la natura e la consistenza dovevano invece rilucere quasi naturalmente agli occhi di autori e lettori o ascoltatori medievali³⁸ per i quali, come osservò Robert Guette, la mentalità simbolica rappresentava l'orizzonte d'attesa³⁹ e, se noi fatichiamo ad accettare fino in fondo che quel pensiero fosse analogico, cioè incentrato sulle somiglianze, più che logico (Tillette 1998: XLII), sarà forse perché la nostra cultura stenta ad ammettere che i richiami di ordine testuale o linguistico, lungi dall'essere un puro gioco intellettualistico o una mera esibizione di sapere, rispondevano invece al compito primario di guidare i lettori nella ricerca di quei sottili filamenti (Carruthers 1990: 224) che ne convogliavano la memoria e la mente verso il messaggio sacro.⁴⁰

³⁷ Cfr. *Io* 16,12-13: «Adhuc multa habeo vobis dicere, sed non potestis portare modo. Cum autem venerit ille, Spiritus veritatis, deducet vos in omnem veritatem; non enim loquetur a semetipso, sed quaecumque audiet, loquetur et, quae ventura sunt, annuntiabit vobis» [Ho ancora molte cose da dirvi, ma ora sarebbe troppo per voi; quando però verrà lui, lo Spirito della verità, vi guiderà verso tutta la verità; non vi dirà cose sue, ma quelle che avrà udito, e vi parlerà delle cose che verranno].

³⁸ Punto di partenza ineludibile, anche per una panoramica sulla bibliografia pregressa, è il già citato lavoro della Lazzerini (2010), cui si rinvia.

³⁹ Cfr. Guette (1954: 113): «une mentalité de lecteur ou d'auditeur s'était formée, curieuse de ces rapprochements. Un public s'était constitué, qui, par l'habitude, était particulièrement sensible à cette recherche et, par conséquent, doué du sens du symbole».

⁴⁰ «Cela a les apparences, pour nous, d'un jeu d'école. C'était une science; il convient de le rappeler: l'ordre du monde est tel que le mot a un rapport de convenance avec son objet; deux mots qui se ressemblent, marquent une ressemblance entre les choses qu'ils signifient; les lettres qui servent à écri-

Per tornare al punto che ci occupa, l'ambiente culturale nel quale la poetessa era presumibilmente immersa, le sue dichiarazioni nei *lais* e nelle *Fables*, il contesto ideologico generale spingono a congetturare che il prologo del *Milun* indichi ai lettori la via della *senefiance* polisemica.⁴¹ Le pagine che seguono saranno destinate alla verifica di tale ipotesi.

Il *lai* che narra delle *questes* di Milun e di Sanz Per⁴² è tra i meno indagati dalla critica⁴³ e crediamo di essere nel giusto se sosteniamo che non avranno giovato alla sua fama né la scarsità di quegli attributi cortesi che tanto ci affascinano negli altri testi di Maria (Donà 1996-1997; Viridis 2001), né l'assenza di qualsiasi dimensione onirica o di ogni ingrediente magico-fantastico, né il suo sviluppo narrativo tutto sommato "ordinario",⁴⁴ né la trama stessa in cui la morte, per così dire provvidenziale, del vecchio marito della Dama prelude all'inopinato *happy end* nuziale,⁴⁵ in contrasto col più tradizionale epilogo di ogni amore infelice e cioè con le sepolture contigue degli amanti e magari anche sovrastate da un allusivo abbraccio vegetale.

I critici hanno segnalato nel *Milun* la densità di *tópoi* arturiani o di derivazione celtica,⁴⁶ minimizzando forse quanto gli esperti non smettono invece di rimarcare e cioè la tendenza nei critici a sovrastimare la presenza degli archetipi folklorici o celtizzanti nei testi romanzi di argomento bretone (Guerreau-Jalabert 1983) e omettendo invece che buona parte di questi riferimenti rimanda contemporaneamente anche a un ipotesto biblico: si tratta per lo più di situazioni o cose cariche di significato sociale o dal forte valore simbolico il cui ruolo, alla luce di quanto detto sopra, ne legittima un'interpretazione allegorica. Prendiamo il caso dell'anello donato da Milun a Sanz Per prima che costui sia inviato dalla zia materna per essere educato: si tratta del medesimo oggetto che è detenuto da Lancelot o che unisce Tristano e Isotta, o ancora, per rimanere nei *Lais* di Maria, del

re un mot, elles- mêmes, permettent des rapprochements qui ne sont pas un jeu» (Tilliette 1998: 112).

⁴¹ In accordo con i suggerimenti di Ribard (1976: 10).

⁴² Cfr. Burgess (1977 e i supplementi pubblicati nel 1986, 1997, 2007); Ménard (1995); nonché il *Bulletin bibliographique* annuale (e ora digitalizzato) della *Société internationale arthurienne*.

⁴³ Fondamentali su questo sono le pagine dedicate a Maria di Francia in Lazzerini (2010); stimolanti e assai interessanti anche le ricerche di Zambon (2012). Fra l'altra bibliografia ci limitiamo a segnalare i lavori di Moreau (1985); Mikhaïlova (1997); López Muñoz (2008); Fajen (2009); Bibring (2010); Serra (2019).

⁴⁴ Sviluppo che strappò un sorriso ironico in Leo Spitzer (1985: 43): «Ce trait [sc. i vv. 527-8] nous semble légèrement humoristique et nous ne sommes pas convaincus par la mort (à temps!) du mari de la mère (le fils voulait en fait le tuer, et cela aurait été inacceptable): mais le fils est considéré comme le trait-d'union entre les parents».

⁴⁵ Mendoza Ramos (2002: 434) lo cataloga tra le storie d'amore caratterizzate da una conclusione 'felice' (alla stregua di *Guigemar*, *Fresne*, *Lanval*, *Chevrefoil* ed *Eliduc*).

⁴⁶ Così, ad esempio, le nozze della nobildonna con un vecchio, l'educazione del giovane Sanz Per ad opera di una lontana zia, il duello tra due sconosciuti che poi rivelano le loro identità, la liberazione finale con il matrimonio tra i protagonisti.

monile che in Yonec il cavaliere-uccello rimette alla Dama per proteggerla dal terribile *gelos*.⁴⁷ Difficile però che al pubblico di Maria non rammentasse insieme anche l'*anulus* donato dal Faraone a Giuseppe come simbolo del potere di cui lo dotava,⁴⁸ o il «sigillum [...] et funiculum et baculum» [sigillo [...] e il cordone e bastone] che Tamar, l'antenata di Gesù, fingendosi prostituta per esercitare il suo diritto di madre, aveva preteso dal suocero Giuda (*Gen* 38,18). La vera di cui Milun dota il Filz gli conferisce l'investitura in termini ereditari – a lui toccheranno le terre avite – ma, legandolo fin dall'origine al padre-Milun e alla Dama (Demaules 2019), ne assicura anche il ritorno, analogamente a quanto fa il Padre della parabola evangelica allorché accoglie il Figliol Prodigio donandogli un anello e a Dio che col Suo sigillo *signavit* il Figlio dell'Uomo.⁴⁹

Il personaggio di Sanz Per è intessuto di *tópoi* cortesi e arturiani,⁵⁰ ma nel suo caso è soprattutto il nome che sembra denunciarne la natura di soggetto portatore di un significato figurale. Se, infatti, come affermò Jacques Ribard (1984: 77), nelle storie arturiane i nomi sono «porteurs de leur propre glose et se suffisent en quelque sorte à eux-mêmes»,

⁴⁷ Sono già stati evidenziati, d'altronde, i plurimi parallelismi esistenti tra Milun a Yonec sia dal punto di vista strutturale (le prigionie delle giovani dame; le relazioni intrattenute attraverso un uccello-messaggero; le nascite dei figli e le vendette che essi perseguiranno nei confronti dei padri; i loro esili), sia per alcuni dettagli (quali la presenza in entrambi i casi di una sorella o il particolare ruolo della finestra), e qualche critico è arrivato a parlare di *lais* gemelli: il che potrebbe proiettare anche su Milun l'ombra di quella dimensione cristomimetica che è propria del racconto delle avventure di Muldumarec.

⁴⁸ Cfr. *Gen* 41,41-43: «Dixitque rursus pharao ad Ioseph: “Ecce, constitui te super universam terram Aegypti”. Tulitque anulum de manu sua et dedit eum in manu eius; vestivitque eum stola byssina et collo torquem auream circumposuit. Fecitque eum ascendere super currum suum secundum, clamante praecone: “Abrech!”; ut omnes coram eo genuflecterent et praepositum esse scirent universae terrae Aegypti» [E aggiunse: «Ti conferisco autorità su tutto l'Egitto». Poi il faraone si tolse l'anello dal dito e lo mise a quello di Giuseppe, lo fece vestire di abiti di lino finissimo e gli pose attorno al collo la collana d'oro. Lo fece salire sul suo secondo carro. Davanti a lui si gridava: «Largo! Largo!». Fu così che il faraone mise Giuseppe a capo di tutto l'Egitto].

⁴⁹ Cfr. *Io* 6,27 «Operamini non cibum, qui perit, sed cibum, qui permanet in vitam aeternam, quem Filius hominis vobis dabit; hunc enim Pater signavit Deus!» [Non datevi da fare per il cibo che si consuma e si guasta, ma per il cibo che dura e conduce alla vita eterna. Ve lo darà il Figlio dell'uomo. Dio ha messo su di lui il suo segno di approvazione].

⁵⁰ Cfr. ad esempio i vv. 323-324 «Unques ne vint en nul estur / que l'en nel tenist al meillur» [Non partecipò a nessuna contesa nella quale non risultasse il migliore], e i vv. 330-332 «De tutes les teres de la / porta le pris e la valur. / Mut fu curteis, mut sot honur» [In ogni dove riportò fama e valore. Molto fu cortese molto si comportò onorevolmente]. Il giovane è un *gent demesiel* (v. 293), il migliore *en la tere* «de sun pris ne de sa valur» [per la fama e il valore] (vv. 299-300). Abile combattente (v. 322), è il vincitore di ogni torneo cui partecipa, ma è altresì un generoso dispensatore di beni ai *povres chevaliers*: «Les povres chevaliers amot; / ceo que des riches gaainot / lur donout e sis reteneit / e mut largement despendeit» [Amò i poveri cavalieri; ciò che guadagnava dai ricchi lo dava loro e spendeva largamente] (vv. 325-328). È lui che, con un capovolgimento degli usi medievali, dona la Madre al Padre: «Mut par fu liee de sun fiz / ki tant esteit pruz e gentiz. / Unc ne demanderent parent: / sans conseil de tute autre gent / lur fiz amdeus les assembla, / la mere a sun pere dona. / En grant bien et en gran duçur / vesquirent puis e nuit e jur» [Molto fu incantata dalle qualità del figlio che tanto fu gentile e prode. Non chiesero a nessun parente: senza consiglio di nessuno il figlio li unì, donò la madre al padre. Vissero in gran felicità e bene per il resto dei loro giorni] (vv. 523-534). Le perifrasi cortesi di *bon chevalier* (v. 391) e *amis* (v. 431) lo integrano nel gruppo sociale dei *milites*.

non sarà anodino che il protagonista del *lai* sia qualificato semplicemente Sanz Per e che neppure nel *bref* che lo accompagna dalla zia se ne dica di più: secondo quanto Maria ci fa sapere la missiva, infatti, conteneva «li nuns sun pere» [il nome di suo padre], «l'aventure de sa mere» [l'aventure di sua madre] (vv. 79-80) e la missione che gli era stata conferita, cioè *sun pere trover* (v. 86).

Si noti poi che Milun è l'unico personaggio del *lai* ad avere un nome proprio, così come Sanz Per è il solo protagonista che il *lai* designi attraverso una perifrasi: le altre figure tanto quelle essenziali per la trama, come è il caso della Dama, quanto le comparse, quali il padre di lei⁵¹ o il suo vecchio marito,⁵² sono invece denominate dalla loro funzione.

Soprattutto però a Sanz Per è assegnato un nome-perifrasi dal significato ambiguo in quanto il primo elemento rappresenta l'esito anglo-normanno sia di SINE sia di SANCTUS, mentre il secondo elemento, *Per*, è riconducibile sia a PATER / PATREM sia a PAR / PAREM.⁵³ Benché in Maria *pere* (< PATREM) e *mere* (< MATREM) mantengano di norma la vocale finale (Pope 1934: 244), in ragione del contesto riteniamo infatti che *Per* possa qui rappresentare un esempio (pur precoce) di quell'indebolimento delle *e* finali di cui Pope segnala tracce «before the middle of the thirteenth century» e cui seguì sovente la «graphical suppression of *e*» (Pope 1934: 437 § 1130). Sanz Per potrebbe quindi essere stato decodificato tanto come 'Senza Pari' quanto come 'Senza Padre' o anche 'Santo Padre' (Castellani 2007: 24).⁵⁴

Maria aggiunge comunque in una chiosa per noi significativa che Sanz Per era il nome con cui lo chiamavano «cil ki nel seivent numer» [quanti non ne conoscono il nome] (v. 339): esistevano dunque altri, di cui l'artista non chiarisce l'identità, cui era noto il suo vero appellativo.

La poetessa ha insomma separato i disinformati (e quindi costretti a ricorrere alla perifrasi Sanz Per) dai *sapientes* per i quali la denominazione del giovane non rappresenta un mistero. Entrambi, dotti e indotti, in ogni caso potevano giungere al *sen* del

⁵¹ Vv. 21-22: «En sa cuntree ot un barun / mes jeo ne sai numer sun num» [Nel suo Paese c'era un barone di cui non conosco il nome].

⁵² Vv. 124-126: «Sis peres li duna barun / un mut riche humme del país, /mut esforcible e de grant pris» [Suo padre le donò un barone molto ricco del loro Paese molto stimato e ricco], e v. 516: «Morz es sis sire, or s'en hastast» [È morto suo marito, si affretti].

⁵³ Cfr. le rispettive entrate in *AND* che registra la grafia *sanz* < SINE fin dal *Roman de Toute Chevalerie*, di Thomas di Kent (Foster-Short 1976-1977) e per i derivati di SANCTUS (accanto al più regolare esito *-ai-*), fin dal *Livre de la Sibille* (Shields 1979) redatto presumibilmente nel 1141 ma il cui solo testimone è un ms. del tardo XIII s.; Pope (1934: 244) non registra quest'ultima forma.

⁵⁴ Sul punto si era soffermato già Bloch (2003: 102); da parte sua Mikhaïlova (1996: 66-70, 77-79 e 146-147) ha avvicinato il "wordplay" alle espressioni *per* ('pari') e *peri* ('sfortunato') di *Guigemar*. Ne ha parlato di recente, all'interno di un articolo che offre però meno di quanto lasci sperare, Dalton (2022: 329-330).

personaggio,⁵⁵ passaggio necessario giacché «par le non conuist on l'ome» [dal nome si conosce l'uomo].⁵⁶ La distinzione tra sapienti e incolti corrisponde d'altronde a una bipartizione di origine biblica cui si ricorreva per spiegare quell'illimitata polisemia e quell'oscurità che rendevano incerta la comprensione di molti passi delle Scritture (Lo-brichon 2003: 42): il *Verbum* divino conscio che molti fedeli «videntes non vident et audientes non audiunt neque intellegunt» [hanno gli occhi ma non vedono, hanno le orecchie ma non odono né intendono] e consapevole della propria complessità scelse di rivelarsi alla maggioranza degli uomini per il tramite di immagini e «in parabolis» (*Mt* 13,13), riservando invece ai discepoli la facoltà di «nosse mysteria regni Dei» [conoscere i misteri del Regno di Dio] (*Lc* 8, 10). Non ogni cosa poteva infatti essere rivelata a tutti (Wells 2005: 47) e la penetrazione nella selva dei significati reconditi era riservata ai sapienti e agli iniziati,⁵⁷ in una differenziazione che separava i giudaizzanti dai cristiani e discerneva coloro che seguivano solo l'Antico Testamento da coloro che nel Nuovo Testamento ravvisavano la chiave che apre e svela le profezie dei libri deuterotestamentari. In ultima analisi si veniva così opponendo l'interpretazione letterale della Bibbia attribuita agli ebrei⁵⁸ alla vera esegesi, quella spirituale: «fundamentum solet in aedificio ab imperitis contemni [...]. Totum tamen quidquid te delectat in arbore, de radice surrexit» [gli inesperti sogliono dare poca importanza alle fondamenta [...]. Invece tutto quel che ti diletta in un albero proviene dalla radice].⁵⁹

Se la complessità figurale di Sanz Per è intuibile già nel suo nome, essa affiora più evidentemente nei luoghi testuali e nei contesti narrativi caratterizzati dall'impiego di espressioni evangeliche. L'affermazione con cui il giovane annuncia il suo intento di partire onde «saveir [...] l'estre de mun pere» [conoscere [...] mio padre] (v. 461), ad esempio, doveva rimandare la memoria del pubblico al passo evangelico in cui Cristo afferma che «nemo novit Filium nisi Pater neque Patrem quis novit nisi Filius et cui voluerit Filius revelare» [nessuno conosce il Figlio se non il Padre né qualcuno conosce il Padre se non il Figlio e colui cui il Figlio vuol rivelarlo] (*Mt* 11,27). Ritrovare l'amato, conoscere l'*estre* del padre non significava semplicemente incontrarlo ma, giacché *videre* è *intelligere*, la *visio* doveva condurre alla conoscenza profonda, analoga alla *visio Dei*.⁶⁰ Inoltre, poiché

⁵⁵ Su questo argomento rinviamo a Obry (2013).

⁵⁶ Chrétien de Troyes, *Graal*, v. 560.

⁵⁷ Macrobio, *Commentarii*, 1, 2, 17. Cfr. Jung (2009).

⁵⁸ Ma cfr. Dahan (2008: 359-388).

⁵⁹ Agostino, *In Evangelium Ioannis*, 40,8 (*PL* 35: 1498).

⁶⁰ Guglielmo di Saint-Thierry, *Speculum Fidei*, 4: «Jamque aspectum sequitur illa visio Dei, quae est finis aspectus; non quo jam non sit, sed quo nihil amplius habeat quo se intendat: et haec est vere perfecta virtus, ratio perveniens ad finem suum, quam beata vita consequitur. Ipsa autem visio intellectus ille est» [Lo sguardo segue la visione di Dio che è il fine dello sguardo; non perché non sia più, ma perché nulla abbia di maggiore da vedere; e questa è la vera perfetta virtù, la ragione pervenendo al suo fine, che

«non sequitur ut omnis qui aspicit videat» [non di necessità chiunque guardi veda], era necessario quell'«aspectus rectus atque perfectus, id est quem visio sequitur, virtus vocatur» [sguardo puro e perfetto, al quale cioè segue la visione, si dice virtù]. In sostanza non bastava ritrovare il Padre ma perché il rinvenimento portasse frutto era necessaria anche la *virtus* che *est recta vel perfecta ratio* [è retta e perfetta ragione] (PL 180: 366). L'affermazione evangelica secondo cui solo il Figlio 'conosce' il Padre proietta insomma su Sanz Per un'ombra cristica:

Jesus, Deum esse 'Patrem', sensu inaudito, revelavit: Ille non est tantummodo Pater quatenus Creator, sed Pater est aeternae in relatione ad Filium Suum unicum, qui aeternae Filius non est nisi in relatione ad Patrem Suum: «Nemo novit Filium nisi Pater, neque Patrem quis novit nisi Filius et cui voluerit Filius revelare» (Mt 11,27). Hac de causa, Apostoli Iesum tamquam 'Verbum' confitentur quod 'in principio erat [...] apud Deum, et Deus erat Verbum' (Io 1,1), tamquam Illum 'qui est imago Dei invisibilis' (Col 1,15) atque 'splendor gloriae et figura substantiae Eius' (Heb 1,3)» [Gesù ha rivelato che Dio è Padre in un senso inaudito: non lo è soltanto in quanto Creatore; egli è eternamente Padre in relazione al Figlio suo unigenito, il quale non è eternamente Figlio se non in relazione al Padre suo: 'Nessuno conosce il Figlio se non il Padre, e nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio lo voglia rivelare' (Mt 11,27). Per questo gli Apostoli confessano Gesù come 'il Verbo' che 'in principio [...] era presso Dio e il Verbo era Dio' (Gv 1,1), come Colui 'che è immagine del Dio invisibile' (Col 1,15) e «irradiazione della sua gloria e impronta della sua sostanza» (Eb 1,3)».⁶¹

Gesù stesso aveva dichiarato il proprio destino chiedendo ai genitori «nesciebatis quia in his, quae Patris mei sunt, oportet me esse?» [Non sapevate che devo occuparmi delle cose che riguardano il servizio del Padre mio?] (Lc 2,49), in versicoli in cui gli esegeti riconobbero il fondamento scritturale della consustanzialità di Padre e Figlio,⁶² oltre a leggervi l'allusione alla natura di Cristo "genitum, non factum" [generato, non creato] e a distinguervi la giovannea ricongiunzione tra Cristo e Dio successiva all'Ascensione.⁶³

consegue la vita beata. La visione stessa è intelligenza] (PL 180: 366).

⁶¹ Catechismo, all'indirizzo <https://www.vatican.va/archive/catechism_lt/index_lt.htm>, §§ 240-241.

⁶² Cfr. ad esempio quanto detto da Sicardo di Cremona nel *Mitrato sive Summa de officiis ecclesiasticis*, c. X (PL 213: 240). La *Glossa Ordinaria* lesse Mt 11 alla luce di Lv 16,3 il passo in cui Dio si rivolge a Mosé dopo la morte dei due figli di Aronne: «Initium predicationis divinae Christus est, et passio eius, si hec non fuisset, et ab errore tam Gentili quam Iudaico homines non liberasset, de divinitate Patris loqui non posset. Nemo enim novit Patrem nisi Filius, et cui voluerit Filius revelare» [L'inizio della predicazione di Cristo è divina, e la sua passione: se ciò non fosse stato e non avesse liberato dall'errore tanto i gentili quanto gli Ebrei, non si potrebbe parlare di divinità del Padre. Nessuno, infatti, conosce il Padre se non il Figlio e colui cui il Figlio voglia rivelarlo] (all'indirizzo <https://gloss-e.irht.cnrs.fr/php/editions_chapitre.php?id=liber&numLivre=05&chapitre=05_16>).

⁶³ Cfr. Io 16,8-10: «Et cum venerit ille, arguet mundum de peccato et de iustitia et de iudicio: de peccato quidem, quia non credunt in me; de iustitia vero, quia ad Patrem vado, et iam non videtis me» [E quando egli verrà, confuterà il mondo in fatto di peccato, di giustizia e di giudizio. In fatto di peccato: perché non credono in me; in fatto di giustizia: perché me ne vado al Padre e voi non mi vedrete più], e 16,28: «Exivi a Patre et veni in mundum; iterum relinquo mundum et vado ad Patrem» [Sono uscito dal Padre e sono venuto nel mondo. Ora lascio il mondo e vado al Padre].

Affermando che solo il Figlio conosce il Padre, Cristo si era professato l'unica *ianua*⁶⁴ attraverso cui giungere a Dio:⁶⁵ giusto dunque discernere nella partenza di Sanz Per *per saveir l'estre* del padre una tipica *queste* arturiana, ma limitare a ciò il *senso* dell'episodio equivarrebbe a trascurare che, come avevano affermato i Padri fin da Sant'Agostino,⁶⁶ Cristo era Colui che era stato «formé sans père» (Davy 1968: 255),⁶⁷ cioè il Sanz Per, il *Sanctum Patrem* o anche il *Senza Padre*.⁶⁸

Se dunque teniamo conto che nei secoli XI e XII la diatriba intorno alla *genealogia Christi* era di stretta attualità (Iogna-Prat 2000; Podolak–Zago 2016) non è possibile escludere che gli astanti-ascoltatori, soprattutto se in loro si dovessero riconoscere gli esponenti della corte beckettiana, abbiano individuato nell'ambiguità denominativa del

⁶⁴ Scoto, *Tractatus in Matheum*, p. 233, ma si aggiunga anche Agostino, *De Trinitate*, I,8: «non enim cum viderit, iam commovebitur. Quid ergo est: Cum tradiderit regnum Deo et Patri, quasi modo non habeat regnum Deus et Pater? Sed quia omnes iustos quibus nunc regnat ex fide viventibus mediator Dei et hominum homo Christus Iesus perducturus est ad speciem quam visionem dicit idem apostolus facie ad faciem, ita dictum est: Cum tradiderit regnum Deo et Patri, ac si diceretur: 'Cum perduxerit credentes ad contemplationem Dei et Patris.' Sicut enim dicit: Omnia mihi tradita sunt a patre meo; et nemo novit filium nisi pater, neque patrem quis novit nisi filius et cui voluerit filius revelare; tunc revelabitur a filio pater cum evacuaverit omnem principatum et omnem potestatem et virtutem, id est ut necessaria non sit dispensatio similitudinum per angelicos principatus et potestates et virtutes» [dove non si vuol dire evidentemente che da quel momento egli dovrà incominciare a temere. Che significa dunque: Quando consegnerà il regno a Dio Padre? Che questi ancora non lo possiede? No, di certo. Significa invece che l'uomo Gesù Cristo, mediatore di Dio e degli uomini, condurrà tutti i giusti, sui quali ora regna, per la loro vita nella fede, a quella contemplazione che lo stesso Apostolo chiama visione a faccia a faccia. Perciò l'espressione: Quando consegnerà il regno a Dio Padre, equivale a quest'altra: "Quando condurrà i credenti a contemplare Dio Padre". Come infatti dice il Signore: Ogni cosa mi fu consegnata dal Padre mio: nessuno conosce il Figlio se non il Padre e nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio lo vorrà rivelare; allora il Figlio rivelerà il Padre, quando avrà abbattuto ogni principato, ogni potestà e virtù, quando cioè non sarà più necessario distribuire i simboli per mezzo degli ordini angelici, dei principati, delle potestà, delle virtù].

⁶⁵ Lombardo, *Glossa in Epistolas In Cor.*, 1,12: «Hic bene dicit quales supra laudavit, qui tales sunt, ostium habent per quod intrandum est, quod est Christus, per quem cognoscitur Pater. Nemo novit Filium nisi Pater, neque Patrem nisi Filius et cui vult Filius revelare. Sicut ergo ipse per se novit Patrem, nos autem per illum; sic intrat in ovile per se, et nos per ipsum ostium» [Dice bene chi prima ho lodato, che tali sono, hanno la porta per cui entrare, che è Cristo, attraverso il quale si conosce il Padre. Nessuno, infatti, conosce il Figlio se non il Padre e il Padre se non il Figlio e colui cui il Figlio voglia rivelarlo. Come, dunque, Egli conosce attraverso di sé il Padre, così anche noi attraverso di Lui; così entra nell'ovile attraverso sé e noi attraverso di Lui] (PL 191: 1537).

⁶⁶ Agostino, *In Evangelium Ioannis*, 12,8 (PL 35: 1488); Id., *Sermo* 195 sulla Natività (PL 38: 1017-1019, per la cui data cfr. Dupont (2012: 362, n. 19); Drossner (2004); Braken (1976: 100); Id., *De Sacramentis*, l. IV, iii (PL 16: 439); Ambrogio *De fide*, 3, 11 (PL 16: 607); Alcuino *Contra Felicem*, II, 20 (PL 101: 162b); Pietro di Blois, *Opuscula* (PL 207: 1072); Anselmo *Enarrationes*, cap. I (PL 172: 1227).

⁶⁷ Analoghe le riflessioni di San Bernardo di Chiaravalle, il quale riprende una suggestione di Agostino *Sermones de Tempore*, 214, 6 (PL 38: 1068).

⁶⁸ Crisostomo, *Omelie*, 39, glossò il passo: «Ex eo enim quod solus patrem novit, latenter ostendit eiusdem se esse substantie; ac si diceret quid mirum est, si omnium sum dominator, cum aliquid aliud maius habeam, scilicet scire patrem, et eiusdem esse substantie?» [Con il fatto che conosce solo il Padre, mostra velatamente di essere di una sola sostanza con il Padre. Come se avesse detto: "Che c'è da meravigliarsi se sono il Signore di tutti, quando ho qualcosa di più grande, cioè conoscere il Padre ed essere della stessa sostanza con Lui?"] (cit. da Tommaso d'Aquino: Guarenti 1953: cap. 11).

protagonista del *Milun* non un banale *wordplay*, ma un *nomen* che dotava il Figlio di Milun di una duplice natura e ne faceva un *tegumentum Christi* (Castellani 2007: 32 nota 9).

La significatività figurativa di Sanz Per trova una convalida aggiuntiva nei dettagli, pur diversi per consistenza e importanza, che associano il giovane cavaliere ai patriarchi biblici. Le rispettive nascite clandestine e l'essere stati inviati in terre lontane accostano, ad esempio, Sanz Per e Mosé, personaggio che negli scritti esegetici medievali ha un profilo cristico. Frutto come il patriarca di una relazione segreta,⁶⁹ anche Sanz Per appena nato è deposto «en un berçuel / envelopé d'un blanc linçuel. / De desuz la teste a l'enfant / mistrent un oriellier vaillant / e desus lui un covertur, / urlé de martre tut en tur» [in una culla circondato da un fine lino bianco. Misero sotto la sua testa un eccellente cuscino; il tutto era avvolto in un ricco panno bordato tutt'intorno di zibellino] (vv. 99-104): entrambi sfuggono al *glaive*, cioè alla morte violenta, e a quella schiavitù⁷⁰ cui sarebbero stati destinati, grazie all'allontanamento dalle rispettive famiglie.

Altri particolari collegano invece il giovane cavaliere a Giacobbe, una figura centrale nella produzione letteraria romanza riconducibile all'ambiente beckettiano (Lazzerini 2000; 2010; 2022) e a Chrétien de Troyes.⁷¹ Come il patriarca biblico, infatti, anche *Sanz Per* è allontanato dalla sua casata;⁷² entrambi mutano il nome⁷³ e sono segregati in un esilio ventennale;⁷⁴ inoltre il destino di entrambi si decide nel corso di un duello con uno sconosciuto.⁷⁵ Tanto Labano, lo zio presso il quale si rifugia Giacobbe, quanto la zia che ospita Sanz Per, appartengono al ramo materno della famiglia. Se in Rebecca gli esegeti riconobbero una figura della saggezza,⁷⁶ la separazione dalla madre, si legge in

⁶⁹ V. 450: «Celeement m'i engendra» [mi generò in segreto].

⁷⁰ V. 136: «a tuz jurs mes serai ancele» [sarò serva per sempre].

⁷¹ Lazzerini (2022). Cfr. «Erec par le hiaume le sache, / a force del chief li arache / et la vantaille li deslace, / le chief li desarme et la face. / Quant lui remandre de l'outrage / que ses nains li fist el boschage, / la teste li eüst colpee / se il n'eüst merci crie: / 'Ha! vasax, fet il, conquis m'as./ Merci! Ne m'ocirre tu pas!» [Erec lo tira per l'elmo, glielo strappa a forza dal capo e gli slaccia la gorgiera: gli disarmò la testa e il viso. Quando gli venne in mente l'oltraggio che il nano gli aveva fatto nel bosco, gli avrebbe tagliato la testa, se egli non avesse chiesto la grazia: "Ah, valoroso cavaliere – disse –, mi hai in tuo potere. Pietà! Non mi uccidere"] (*Erec et Enide*, 981-990). Al duello fanno seguito la perdita della visiera e il conseguente reciproco riconoscimento, lo scambio dei nomi e il ritrovamento definitivo.

⁷² Vv. 365-366 «Quant pur lur fiz trover e quere / voleit eissir fors de la tere» [Quando per trovare il figlio voleva uscire dalla sua terra].

⁷³ I vv. 446-447 «Jeo quid k'il est de Gales nez / e si est Milun apelez» [credo che sia nato in Galles e che il suo nome sia Milun] rievocano le parole bibliche che in *Ex* 30,12 Mosé ricorda a Dio di aver pronunciato: «Novi te ex nomine, et invenisti gratiam coram me» [Ti ho conosciuto dal tuo nome e hai trovato grazia al mio cospetto]. Sul tema cfr. Dahan (2009).

⁷⁴ Cfr. *Gen.* 31,38.

⁷⁵ Cfr. *Gen.* 31,38.

⁷⁶ *Gen.* 27,42-45: «Nuntiata sunt Rebeccae verba Esau filii eius maioris, quae mittens et vocans Iacob filium suum minorem dixit ad eum: "Ecce, Esau frater tuus minatur, ut occidat te. Nunc ergo, fili mi, audi vocem meam et consurgens fuge ad Laban fratrem meum in Charran; habitabisque cum eo dies paucos, donec requiescat furor fratris tui, et cesset indignatio eius, obliviscaturque eorum, quae fecisti in eum.

Ambrogio, consentì a Giacobbe di essere «immunem a periculo» [salvo dal pericolo] e al suo germano di «integrum praestaret a crimine» [essere innocente dal crimine];⁷⁷ analogamente anche Sanz Per fu allontanato per preservarlo dai pericoli e per impedire a Milun di cedere alla gelosia: «Milun oï celui loër / e les biens de lui recunter. / Mut er dolenz, mut se pleignieit / del chevalier ki tant valeit: / par tant cum il peüst errer / ne turneier n'armes porter, / ne deüst nuls del païs nez / estre preisiez ne alosez!» [la notizia delle sue imprese giunse alle orecchie di Milun, che si adirò per aver trovato qualcuno più coraggioso di lui e si ingelosì pensando che un giovane cavaliere potesse superarlo. Si stupì del fatto che nessuno dei vecchi cavalieri avesse osato provare la propria forza contro il nuovo arrivato]. Il primato nel valore cavalleresco equivale, da questo rispetto, alla primogenitura sottratta da Giacobbe a Esaù: per i Padri *Jacob ipsum est Israel* (Wissen–Dupont 2014) e l'episodio *figurava* la storia delle relazioni tra gli ebrei e la Chiesa, giacché dimostrava che il *verus Israel* era il popolo cristiano e che la *gens* ebraica aveva perso la sua eredità nel momento stesso in cui non aveva riconosciuto nel Cristo il Messia.⁷⁸ Proprio come Israele (il patriarca e, nella visione medievale, il popolo eletto), anche Milun avrebbe voluto in prima istanza sopprimere quell'eccellente cavaliere nel quale non aveva saputo distinguere il proprio Figlio. Gli sarebbe però stato sufficiente osservarne le gesta e soprattutto incontrarlo perché in lui si affievolisse la biblica *vanitas* e quella *ire* che lo aveva spinto a desiderarne la morte sfidandolo in un duello al termine del quale Milun si proponeva comunque significativamente di «querre sun fiz / ki fors del païs est eissuz» [cercare suo figlio che era andato fuori dal Paese]. L'invito rivolto da Sanz Per a Milun di risalire in sella dopo averlo disarcionato ristabilisce il rapporto genitoriale, tant'è che a quel punto il padre può dichiarare che «tu m'as abatu al juster: / a merveille te puis amer» [mi hai sconfitto nel duello, ti posso amare].⁷⁹ Sia il patriarca biblico sia Milun, pur percependo le non malevole intenzioni dei rispettivi avversari, prima di essere rigenerati dovettero infatti sottoporsi ad una prova, dovettero cioè attraversare quella sconfitta catartica in assenza della quale né il primo avrebbe potuto originare un popolo nuovo né il secondo avrebbe

Postea mittam et adducam te inde huc. Cur utroque orbabor filio in uno die?» [Ma furono riferite a Rebecca le parole di Esaù, suo figlio maggiore, ed essa mandò a chiamare il figlio minore Giacobbe e gli disse: “Esaù tuo fratello vuol vendicarsi di te uccidendoti. Ebbene, figlio mio, obbedisci alla mia voce: su, fuggi a Carran da mio fratello Labano. Rimarrai con lui qualche tempo, finché l'ira di tuo fratello si sarà placata; finché si sarà placata contro di te la collera di tuo fratello e si sarà dimenticato di quello che gli hai fatto. Allora io manderò a prenderti di là. Perché dovrei venir privata di voi due in un sol giorno?”].

⁷⁷ Ambrogio, *De Jacob*, 2,14 (PL 14: 620). Sull'opera cfr. le voci di Bisconti (2007) e Marksches (2006).

⁷⁸ Il tema fu al centro della produzione polemica di impronta cristiana ed ebraica: cfr. per i dettagli, entro a una bibliografia assai estesa e di diversa qualità scientifica, almeno Dahan (1991: 126-136).

⁷⁹ Vv. 425-428: «Sire, muntez! / Mut sui dolenz e traspensez / que nul humme de vostre eage / deüsse faire tel utrage» [Signore, risalite a cavallo! Sono molto afflitto e addolorato che un uomo della vostra età debba subire un tale oltraggio], e 443-444.

ritrovato la sua stirpe e posto termine alla sua *aventure*. Entrambi dovettero insomma sperimentare il percorso che compie l'anima la quale, secondo Guglielmo di Saint-Thierry, una volta che ha conosciuto l'amore dello Sposo e che è stata abbandonata da costui brucia per il desiderio di ritrovare l'assente. Il guglielmino *desiderium absentis* si configura infatti non come un'assenza, bensì come una mancanza: esso c'è solo se il presente, in qualche modo, è stato frutto di comunione, se è stato fruito, e non invece se tale unione non c'è mai stata. In quest'ottica, perciò, e per valersi di un'espressione del maestro cistercense, i duelli sono una prova purificatrice: nel combattimento Milun e Giacobbe vivono quell'esperienza che spinge l'anima alla ricerca autentica. È uno stato di dolore e, allo stesso tempo, di gioia, che brucia come una ferita ma che promette all'uomo ciò che egli da sempre cerca, la conoscenza di sé stesso, la felicità e la vita eterna: «Nam si facies animae nostrae tuam faciem non requirit, non est facies ejus naturalis, sed bestialis aliqua larva» [infatti, se il volto della nostra anima non cerca il tuo volto, allora non è il volto naturale dell'anima, ma una mera bestiale illusione].⁸⁰

Per questo motivo solo dopo che Sanz Per avesse sollevato la ventaglia del suo avversario ed essi si fossero ritrovati, secondo le parole paoline, *facie ad faciem*, il loro conoscersi, che fino a quell'istante era stato come *per speculum in aenigmate*, sarebbe divenuto perfetto e quindi Sanz Per avrebbe potuto *saveir l'estre* del Padre e Milun affermare «cognoscam sicut et cognitus sum» [conoscerò così come sono stato conosciuto].⁸¹ A giusto titolo quindi Maria nel duello designa ancora Milun col titolo di *vassal*:⁸² qualunque sia il valore semantico che al lemma si voglia assegnare, occorrerà che il subalterno si trasformi in *pere* ricongiungendosi alla Madre e raggiungendo così la sospirata felicità perché il vincolo tra vincitore e vinto evolva da rapporto sinallagmatico alla perfetta parità esistente tra Padre e Figlio.⁸³ La prova della filiazione è essenziale per l'unione con l'Amato: dopo il riconoscimento Giacobbe poté avviare le nozze mistiche tra Israele e Dio e Milun può unirsi a colei che ama. Quando *Sanz Per* solleva il genitore da terra e lo onora, ne predispone il ricongiungimento definitivo con l'Amata in analogia con l'Angelo che nell'Esodo benedice lo sconfitto Giacobbe preannunciandogli una numerosa discendenza: «par fei bel pere, / assemblerai vus e ma mere! / Sun seigneur qu'ele ad ocirai / e espuser la vus ferai» [in fede mia, caro padre, unirò voi e mia madre! Ucciderò

⁸⁰ Cfr. Guglielmo di Saint-Thierry, *Orationes meditativae*, VIII, 9 (PL 180: 231), e Id., *Expositio super Cantica Canticatorum*, 1 (PL 180: 481).

⁸¹ Cfr. vv. 227-228: «Al premier chief trovat 'Milun'; / de sun ami cunut le nun» [ad apertura trovò 'Milun' e riconobbe il nome del suo amico].

⁸² V. 432: «Il areisune le vassal» [Interpella il vassallo].

⁸³ Vv. 471-474 «E Deu! Fait il, cum sui gariz! / Par fei, amis, tu es mis fiz! / Pur tei trover e pur tei quere / eissi uan fors de ma tere» [Oddio, dice, come sono felice! In fede, amico, sei mio figlio! Per cercarti e trovarti sono andato via dalla mia terra].

il marito che ella ora ha e ve la darò in sposa] (vv. 497-500). Il vincolo tra Milun e Colei che è l'oggetto dei suoi desideri non può però che far seguito alla sua mutazione:

non omnes qui ex Jacob, hi reputandi sunt in domo Jacob. Jacob quippe ipse est qui Israel. Solo igitur qui in fide Jacob perfecti inveniendi sunt, reputa in domo Jacob, vel potius ipsos noveris fore spiritualem et aeternam domum Jacob, in qua regnabit Dominus Jesus in aeternum [non tutti quelli che sono del sangue di Giacobbe sono della sua casa. Per Giacobbe si intende la stessa cosa che per Israele; solo coloro che saranno trovati perfetti nella fede di Giacobbe saranno considerati della sua casa, o meglio, solo loro sono veramente la casa spirituale ed eterna di Giacobbe sulla quale il Signore Gesù regnerà in eterno].⁸⁴

In consonanza con la lettura, così narratologicamente moderna, che Guglielmo di Saint-Thierry propose dell'*Hohelied* e in base alla quale Amare è conoscere Colui che per primo ci ha conosciuti, anche Milun prima di riunirsi per sempre con colei (figurativamente Colui) che desidera dal profondo del cuore dovrà conoscere quel Figlio il cui compito è di ricongiungerli.⁸⁵ A quel punto Milun è sconfitto, ma è anche dotato de «la barbe e les chevoz chanuz» [la barba e i capelli canuti] (vv. 420-421), è in possesso quindi, sulla scorta dei libri deuterocanonici, degli attributi apocalittici della prudenza e della santità⁸⁶ che ne certificano la raggiunta saggezza, quella *virtus* che è *ratio*: anziano cavaliere, è anche divenuto figura del vecchio coronato di senno.⁸⁷

La reciproca agnizione tra Sanz Per e il padre è sigillata dal bacio, così che la *nuova* unione viene ad assumere quasi un sapore liturgico: i versi «Quand cil l'oi, a pie descent, / sun pere baise dulcement» [Quando lo udì, scese da cavallo e baciò dolcemente suo padre] (vv. 475-476) ricostruiscono una perfetta trinità, ponendo fine a quella manchevole dualità su cui si reggeva fin lì la storia d'amore di Milun (Ribard 1980: 111-113). Come nella Trinità unica è quella volontà, rappresentata dallo Spirito Santo, che costituisce il vincolo (d'amore) tra il Padre e il Figlio, così dopo il duello anche il padre e il figlio nel *Milun* sono spinti da un medesimo desiderio di riunirsi alla Madre, cioè alla Dama.⁸⁸

C'è anche un altro dettaglio che assimila Sanz Per al patriarca biblico e che ai nostri

⁸⁴ Bernardo, *Sermones super Missus est*, Hom. IV,2 (PL 183: 79).

⁸⁵ Cfr. i suevocati vv. 461-462 e 497-500.

⁸⁶ *Ap* 1,12-14: «Et conversus sum, ut viderem vocem, quae loquebatur mecum; et conversus vidi septem candelabra aurea et in medio candelabrorum quasi Filium hominis, vestitum podere et praecinctum ad mamillas zonam auream; caput autem eius et capilli erant candidi tamquam lana alba, tamquam nix, et oculi eius velut flamma ignis» [Ora, come mi voltai per vedere chi fosse colui che mi parlava, vidi sette candelabri d'oro e in mezzo ai candelabri c'era uno simile a figlio di uomo, con un abito lungo fino ai piedi e cinto al petto con una fascia d'oro. I capelli della testa erano candidi, simili a lana candida, come neve. Aveva gli occhi fiammeggianti come fuoco]. La radice della parola con cui la Bibbia denomina la barba è anche quella che indica "il vecchio, l'uomo esperto" (cfr. su ciò Halpern 2017).

⁸⁷ *Pr* 16,31: «Corona dignitatis canities, quae in viis iustitiae reperietur» [Corona magnifica è la canizie, ed essa si trova sulla via della giustizia]; *Pr* 20,29 «Ornamentum iuvenum fortitudo eorum, et honor senum canities» [Vanto dei giovani è la loro forza, ornamento dei vecchi è la canizie].

⁸⁸ Guglielmo di Saint-Thierry, *Orationes meditativae*, III, 8 (PL 180: 213).

occhi non manca di essere portatore di un significato utile all'esegesi del *lai*. Giacobbe, come noto, trascorse vent'anni presso Labano: analogamente nel *Milun* sono ventennali sia il soggiorno di Sanz Per presso la zia materna sia la permanenza di Milun «fors de sater / en soudees pur sun pris quere» [Milun lasciò il suo paese per andare a cercare fama altrove], sia la separazione dei due amanti, sia infine il confinamento della Dama «a meisun» [nella casa] (vv. 121-123), prigioniera dei suoi guardiani.⁸⁹ Non occorre ovviamente soffermarsi sulla rilevanza assegnata in molta letteratura arturiana al *tòpos* della prigionia delle dame né sul fatto che in essa sia stata autorevolmente riconosciuta la *figura* della cattività umana sotto la Legge prima della sua liberazione ad opera della Grazia (Ribard 1997: 137 e soprattutto Lazzerini 2010). Maria però, più che sulla prigionia in sé (condizione che d'altronde non impedisce i contatti tra gli amanti), pone l'accento sul fatto che Sanz Per sarebbe tornato solo quando egli fosse «granz e creüz / e en tele age venuz / que il sache reisun entendre» [grande e cresciuto e abbia raggiunto l'età della ragione] (vv. 81-83). Cosa voleva precisare con questa locuzione? Non pensiamo che l'artista stesse banalmente alludendo alla maggiore età del fanciullo, tanto più che questa nel Medioevo cadeva, a seconda dei luoghi e dei tempi, tra i 14 e i 16 anni.

Piuttosto riteniamo che *reisun* indichi, sulla scorta di quanto sostenuto ad esempio da Filippo di Novara,⁹⁰ il limite di *enfance* e corrisponda all'evangelica *sapientia* in cui con *aetate et gratia* «Iesus proficiebat [...] apud Deum et homines» [Gesù cresceva [...] presso Dio e gli uomini] (*Lc* 2,11) prima di «exire in Galilaeam id est in transmigracionem factam sive revelationem» [uscire in Galilea cioè in una migrazione ovvero rivelazione],⁹¹ e che quindi anche tale informazione sia da decrittare secondo una prospettiva biblica. Rabano Mauro, infatti, ricorda che solo gli israeliti che avevano vent'anni «numerati sunt in deserto Sinai» [sono contati nel deserto del Sinai] da Mosé e dal fratello «recensentes eos per cognationes et domos ac familias, et capita, et nomina singulorum, a vigesimo anno et supra, sicut praeceperat Dominus Moysi» [raggruppandoli per stirpe, case e famiglie, e teste, e nomi dei singoli, a partire dal ventesimo anno, come aveva disposto Mosé].⁹²

⁸⁹ Vv. 142-146: «Mes jeo ne sui mie delivre, / ainz ai asez sur mei gardeins / vieuz e jeofnes, mes chamberleins, / ki tuz jurz heent bone amur / e se delitent en tristur» [Ma io non sono libera, anzi ho molti guardiani vecchi e giovani, miei ciambellani che ogni giorno odiando il vero amore si diletano nella tristezza] e v. 150: «Sis sire l'en ad amenee» [Il suo sire l'ha portata].

⁹⁰ Filippo di Novara, *Les .jjij. tenz.*

⁹¹ Alcuinus, *In Evangelium Joannis*, II (PL 100: 761).

⁹² Rabano, *Commentaria in libros regum*, III,7 (PL 109: 179): dopo aver avvertito i suoi lettori che «verum arcana fidei intimae, et gratiam dilectionis, nullus nisi qui per haec, Domino duce, ad coelestia scandit, agnoscit: “Qui enim dicit se nosse Deum, et mandata eius non custodit, mendax est”» [nessuno conosce i misteri della fede profonda e la grazia della dilezione, se non chi attraverso questi, sotto la guida di Dio, ascende ai cieli: “Chi infatti dice di conoscere Dio e non segue i suoi comandamenti, è mentitore”], precisò che il Tempio di Gerusalemme «habet enim viginti cubitos longitudinis, et totidem latitudinis, et decem cubitos altitudinis, de quo quidem numero supra in expositione templi et vestibuli eius diximus,

L'esegeta, constatato che «videantur aliis verbis eadem significare nomina» [sembrano indicare con altre parole gli stessi nomi], aggiunge che «numerus ipse aliquid insinuat sacramenti» [il numero stesso dice qualcosa del sacramento]. Il venti, che nasce infatti dalla moltiplicazione del cinque e del quattro, significa «adoleſcentium aetas illa, qui numerus commemoratur, et quando intratur in terram repromissionis, et dicitur illa aetas viginti annorum» [l'età adolescenziale, che è raffigurata nel numero, e quando si entra nella terra Promessa, ed è detta età dei vent'anni]. I ventenni sono quindi i salvati, cioè i veri fedeli, coloro che credono che la Verità si sia rivelata nella Bibbia nel suo complesso e non invece, come gli Ebrei, nei soli libri deuterocanonici: «mihi videntur significari sancti fideles ex utroque Testamento fidem veram tenentes. Nam Vetus Testamentum quinque libris Moysi maxime excellit, et Novum quatuor Evangeliiis» [mi sembrano indicare i santi fedeli che possiedono la vera fede da entrambi i Testamenti. Infatti, il Vecchio Testamento eccelle nei cinque libri di Mosé e il Nuovo nei quattro Vangeli].⁹³ Solo quando fosse cresciuto “in grazia e sapienza” Sanz Per sarebbe stato pronto per la sua missione pubblica, per *saveir* il Padre e quindi per riunire i suoi genitori assolvendo ad un compito che, entro la prospettiva escatologica assunta dal vescovo maguntino, corrispondeva figurativamente a saldare *in unum* la Vecchia Legge e la Nuova Legge:⁹⁴

Quater enim quini, faciunt viginti: et cum lex Mosaica quinque libris, gratia autem et veritas Novi Testamenti quatuor sancti Evangelii voluminibus comprehensa est, merito sancti doctores, vicenari numero exprimuntur [...] et revelata atque completa in Evangelio legis arcana manifestant, et praefigurata fuisse in lege Evangelii sacramenta declarant [Quattro volte cinque, infatti, fanno venti; e la legge mosaica è contenuta in cinque libri, ma la grazia e la verità del Nuovo Testamento è compresa nei quattro volumi dei Santi Vangeli, a ragione i santi dottori, si esprimono nel numero venti e manifestano che nel Vangelo i misteri della Legge furono rivelati e completati, e dichiarano che i sacramenti furono prefigurati nella legge del Vangelo].⁹⁵

Dopo un ventennio Sanz Per, *alter Christus*, aveva ormai acquisito la sapienza necessaria a portare a termine il suo incarico e ad adempiere alla sua missione: «Mut se dei hum preisier petit, / quant il issi fu engendrez / e sis pere est si alosez, / s'il ne se met

sed et nunc dicendum breviter, quia si altare holocausti illorum in Ecclesia typum tenet, qui suum corpus et animam Deo consecrare per ignem amoris illius quaerunt, perseverantia horum in bona operatione per longitudinem altaris, amplitudo in charitate Dei ac proximi per latitudinem, spes in expectatione divinae visionis per altitudinem figurantur» [è lungo venti cubiti e altrettanti di latitudine e dieci cubiti di altitudine, numero del quale abbiamo già detto prima nell'esposizione sul Tempio e il vestibolo, ma sul quale anche ora dobbiamo dire qualcosa brevemente, poiché se l'altare dell'olocausto è modello di quelli della Chiesa, coloro che cercano di consacrare il loro corpo e la loro anima a Dio per il fuoco di quell'amore sono figura della loro perseveranza in questa buona operazione per la lunghezza dell'altare, per la larghezza della carità di Dio e del prossimo per la latitudine, speranza nell'attesa della divina visione per l'altezza].

⁹³ Rabano, *Enarrationes in librum Numerorum*, 1, cap. I (PL 108: 599).

⁹⁴ Rabano *Commentaria in Exechielem*, l. XVII, cap. 41 (PL 90: 973).

⁹⁵ Rabano, *Commentariorum in Exodum* (PL 108: 169).

en greinur pris / fors de la tere e del país» [Un uomo si deve considerare assai poco se, avendo avuto una tale origine e suo padre essendo così prode, non cercasse di rendersi illustre in terre straniere] (vv. 306-310) e lo stesso Milun poteva allontanarsi dal *locus dissimilitudinis* per andare verso la «*terram repromissionis*» [terra promessa].⁹⁶ Usando di una parafrasi evangelica, il giovane era pronto a *glorificare il padre* o come sostenuto da Smaragdo:⁹⁷

profecto Patrem clarificavit et Filius. Si autem tantummodo mortuus fuisset Filius, nec resurrexisset, procul dubio nec a Patre clarificatus esset, nec Patrem clarificasset: nunc autem resurrectione clarificatus a Patre, resurrectionis suae praedicatione clarificat Patrem. Hoc quippe aperit ordo ipse verborum: *Clarifica*, inquit: *Filium tuum, ut Filius tuus clarificet te*; tamquam diceret: Resuscita me, ut innotescas toti orbi per me [il Padre e il Figlio glorificò. Ma se il Figlio fosse solo morto e non fosse risorto, non vi è dubbio che né Egli era stato glorificato dal Padre né avrebbe glorificato il Padre: ma ora con la Resurrezione è stato glorificato dal Padre, con la predicazione della sua Resurrezione glorifica il Padre. Lo rivela l'ordine stesso delle parole: Glorifica, disse, il Figlio Tuo come il Figlio glorifica Te. Come se avesse detto: Resuscita me affinché tutto il mondo Ti conosca].⁹⁸

Nel medioevo i rapporti tra mondo cristiano ed ebraismo furono caratterizzati da un'enorme varietà di posizioni che andarono dalle persecuzioni alla convivenza, ma i cristiani non smisero mai di pregare per la *reversionem*⁹⁹ di quel popolo ebraico che aveva respinto il messaggio di Cristo (De Lubac 1951-1961 /1963: 181 sgg.). Non è pertanto privo di significato che Sanz Per, parlando del suo compito,¹⁰⁰ ricorra alle parole pronunciate dal Figliol Prodigo al momento di ripresentarsi dal padre («*Vadam ad patrem meum*» [Tornerò da mio padre]) né che il distico «*Li fiz respunt: "Par fei, bels pere, / assemblerai vus e ma mere!"*» [Il figlio risponde: «In fede mia, padre, unirò voi e mia madre»] (vv. 497-498) in cui il giovane cavaliere annuncia la sua intenzione di riunire i genitori echeggi la formula eucologica con cui Cristo chiese al Padre l'unità del mondo:

⁹⁶ Su questo argomento rimane sempre capitale la riflessione condotta da Courcelle (1957) e (1960) e Javelet (1967), da cui traiamo alcune delle considerazioni che qui seguono.

⁹⁷ Sant'Agostino pubblicò un *Tractatus adversus Judeos*, di data incerta, nel quale spiegò che le profezie dell'Antico Testamento si sono compiute in Cristo e nella Chiesa e richiamava alla carità nei riguardi degli ebrei. Ai suoi occhi gli ebrei sono un popolo-testimone tanto del male che della verità cristiana con le loro Scritture, con la loro dispersione, con la loro afflizione. Come Caino, erano portatori di un segno ma non dovevano essere uccisi (*Gen* 4,15). Ricordando *Rm* 11,22, Agostino chiese ai cristiani di condurli a Cristo e fece notare che Gesù e gli apostoli erano ebrei. Ai cristiani chiese di non considerare gli ebrei come rami spezzati, ma di camminare con loro nella luce del Signore: un richiamo, anche qui, alle dottrine di Paolo.

⁹⁸ Smaragdo di San Michele, *Collectiones in epistolas et evangelia* (PL 102: 217).

⁹⁹ Adamo Scoto, *Sermones*, 7, c. 14 (PL 198: 140).

¹⁰⁰ Vv. 457-466: «*En talent ai e en pensé, / Hastivement mer passerai, / En ma cuntreie m'en irrai. / Saveir voil l'estre de mun pere, / Cum il se cuntient vers ma mere. / Tel anel d'or li mustera / E teus enseignes li dirai, / Ja ne me vodra reneier, / Ainz m'amerat e tendrat chier*» [Ho pensato e ho intenzione di attraversare il mare per raggiungere la mia patria. Voglio scoprire come si comporta mio padre nei confronti di mia madre. Gli mostrerò il suo anello d'oro e gli darò così tante informazioni che non potrà ignorarmi, ma mi amerà e mi terrà caro].

Pater sancte, serva eos in nomine tuo, quod dedisti mihi, ut sint unum sicut nos. Cum essem cum eis, ego servabam eos in nomine tuo, quod dedisti mihi, et custodivi, et nemo ex his periit, nisi filius perditionis, ut Scriptura impleatur. [...] Non pro his autem rogo tantum, sed et pro eis, qui credituri sunt per verbum eorum in me, ut omnes unum sint, sicut tu, Pater, in me et ego in te, ut et ipsi in nobis unum sint; ut mundus credat quia tu me misisti. Et ego claritatem, quam dedisti mihi, dedi illis, ut sint unum, sicut nos unum sumus. [Padre santo, custodisci nel tuo nome coloro che mi hai dato, perché siano una cosa sola, come noi. Quand'ero con loro, io conservavo nel tuo nome coloro che mi hai dato e li ho custoditi; nessuno di loro è andato perduto, tranne il figlio della perdizione, perché si adempisse la Scrittura. Non prego solo per questi, ma anche per quelli che per la loro parola crederanno in me; perché tutti siano una sola cosa. Come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi una cosa sola, perché il mondo creda che tu mi hai mandato. E la gloria che tu hai dato a me, io l'ho data a loro, perché siano come noi una cosa sola] (*Io* 17, 11-12 e 20-22)

Come all'invocazione cristica *Ut unum sint* si oppone l'azione del *filius perditionis*, dell'*antiquus hostis* che fin dalla Creazione avrebbe dovuto impedire che il *mundus credat*, così nel *Milun* l'anziano marito, il «barun de sa cuntree» [barone del suo Paese] (v. 491) cui era stata data in sposa la Dama, si interpone alla riunione tra Milun e la sua amata. In questa prospettiva il vecchio è figura di quell'Antica Legge che ingabbia il Popolo eletto e che ne impedisce la conversione (De Lubac 1951-1961 /1963: 114) ed è l'*alter ego* di quella Sinagoga¹⁰¹ nella quale i cristiani saranno portati per essere perseguitati prima della *parusia* finale.¹⁰² Nella visione polisemica la morte improvvisa dell'anziano coniuge smette pertanto di essere un artificio narrativo che ci consegna un insignificante *happy end* per assumere invece il senso di quella liberazione dalla condizione di cattività («Sunam dicitur captivitas; inde dicitur Sunamitis captiva, et intelligitur Synagoga a diabolo in perfidia captiva» [la prigionia è denominata Suna; per cui la prigioniera è chiamata Sunamite e si intende la Sinagoga imprigionata dal demonio nella perfidia]),¹⁰³ che è premessa necessaria alle nozze eterne. Pur entro i toni dell'aspra polemica giudeo-cristiana, la prospettiva del ricongiungimento (almeno alla fine dei tempi secondo Sant'Agostino)¹⁰⁴ tra i padri (gli ebrei) ed i figli (i cristiani) fu occasione di ininterrotta meditazione per la teologia monastica,¹⁰⁵ come dimostrano esemplarmente e in epoca prossima a Maria di Francia le parole con cui Anselmo di Canterbury esaminò l'origine ebraica dei genitori di Cristo.¹⁰⁶

¹⁰¹ Fuorviante ci sembra al proposito quel che si legge in Chernick (2007).

¹⁰² Cfr. *Lc* 21,12: «Sed ante haec omnia incipient vobis manus suas et persequentur tradentes in synagogas et custodias, et trahemini ad reges et praesides propter nomen meum» [Ma prima di tutto questo metteranno le mani su di voi e vi perseguiteranno, consegnandovi alle sinagoghe e alle prigioni, trascinandovi davanti a re e a governatori, a causa del mio nome].

¹⁰³ Honorius, *In Canticum*, I, 5 (PL 172: 455), cit. in De Lubac (1951-1961 /1963: 185).

¹⁰⁴ Agostino, *De Civitate Dei*, XX, 29 (PL 41: 704).

¹⁰⁵ Gli autori e polemisti cristiani sostennero sempre di amare il popolo ebraico e che le invettive e le polemiche, per rudi che fossero, originavano dalla preoccupazione per il destino delle anime degli avversari. Cfr. Pietro il Venerabile (PL 179: 509) e l'art. *Unité de l'Église*, in *DTC* (15: 2143-2230).

¹⁰⁶ Anselmo, *Commento all'epitome Luc.*, II, 41 (PL 158: 628).

Infine, prima di concludere ci sembra utile aggiungere un ultimo rilievo critico. A nostro avviso è possibile discernere la dimensione cronomimetica di Sanz Per anche nel discorso con cui la Dama commenta la scoperta di attendere un bambino¹⁰⁷ e le cui parole sembrano voler rimandare la memoria dell'uditorio all'evangelico dialogo tra Maria e l'arcangelo (*Lc.* 1,34 e 1,38): l'espressione «Ja ne sui jeo mie pucele»¹⁰⁸ echeggia, ovviamente per contrasto, il «virum non cognosco»; il vocabolo *ancele* riprende l'«ecce ancilla Domini» della Vergine; nei versi «Mut est dolente a demesure / e suvent regrette Milun», nonché nei successivi distici «ja ne l'oïsse aillurs retraire. / mieuz me vendreit murir que vivre!» e «Or m'estuvrat issi suffrir, / lasse! Quant jeo ne puis murir» è agevole individuare l'eco della pericope neotestamentaria «turbata est in sermone eius» (*Lc.* 1,28). D'altronde, analogamente al discorso che in *Yonec* la Dama rivolge allo sconosciuto sopraggiunto dall'aldilà (Lizzerini 2010), anche in *Milun* le parole della genitrice di Sanz Per scorrono in filigrana sul racconto dell'Annunciazione che si legge nel vangelo apocrifio dello Pseudo-Matteo: «quem cum vidit Maria, expavit et contremuit ... quae cum audivit, tremuit et expavit» [quando Maria lo vide s'impaurì e tremò e quando lo udì tremò e fu presa da paura] e «unde totus in angustiis positus, contremuit et exclamavit dicens: “Dominus Deus, accipe spiritum meum: quoniam melius est mihi mori quam amplius vivere» [poi, stretto tra le angustie, tremò e gridò dicendo: “Signore Dio, accogli il mio spirito: perché per me è meglio morire che vivere oltre”].¹⁰⁹

Riassumendo quanto fin qui emerso, riteniamo che una somma di indizi, di diversa natura e di differente peso specifico, concorrano a sostenere una lettura figurale del *lai* di Maria e ad avvalorare l'ipotesi che Maria, oltre a narrare una bella storia d'amore a lieto fine, abbia inteso anche illustrare l'unione tra Vecchia e Nuova Legge, cioè tra Sinagoga

¹⁰⁷ Vv. 128-148: «Mut est dolente a demesure / e suvent regrette Milun, / kar mut dute a mesprisum / de ceo qu'ele ot ëu enfant; / il le savra dementenant. / “Lasse, fet ele, que ferai? / Avrai seigneur? Cum le prendrai? / ja ne sui jeo mie pucele; / a tuz jurs mes serai ancele. / Jeo ne soi pas que fust issi, / ainz quidouaveir mun ami; / entre nus celisum l'afaire, / ja ne l'oïsse aillurs retraire. / Mieuz me vendreit murir que vivre! / Mes jeo ne sui mie delivre, / ainz ai asez sur mei gardeins / vieuz e jeofnes, mes chamberleins, / ki tuz jurz heen bone amur / e se delitent en tristur. / Or m'estuvrat issi suffrir, / lasse! Quant jeo ne puis murir”» [Si addolora oltre misura e sovente si lamenta di Milun, poiché ha molto timore della sua maternità; glielo dirà subito. “Ohimé, che farò? Avrò un marito? Come lo prenderò? Non sono vergine e sarò per sempre una serva. Non credevo che le cose sarebbero andate così: pensavo che mi sarei unita al mio amico; tra noi avremmo celato la cosa e nessuno ne avrebbe saputo nulla. Meglio mi varrebbe morire che vivere! Ma io non sono libera, anzi ho molti guardiani vecchi e giovani, miei ciambellani che ogni giorno odiano il vero amore e si diletano nella tristezza. Dovrò rassegnarmi alla mia sorte, visto che non posso morire”].

¹⁰⁸ Cfr. i vv. 55-64: «Quant aperceit qu'ele est enceinte, / Milun manda, si fist sa pleinte, / Dist li cument est avenu: / S'onur e sun bien ad perdu. / Quant de tel fet s'est entremise; / De li ert faite granz justise: / A gleive serat turmentee / U vendue en autre cuntree. / Ceo fu custume as anciens, / Issi teneient en cel tens» [Quando si accorse di essere incinta, chiamò Milun e si lagnò di aver perso il suo onore e la sua posizione, col mettersi in questa situazione. Sarà sottoposta a una terribile punizione: sarà torturata con la spada o venduta all'estero. Così era la consuetudine degli antichi, la si osservava allora].

¹⁰⁹ I riscontri sono forniti da A Valle (1990). Il testo apocrifio è edito in Tischendorf (1876: 69-71).

e Chiesa, e la realizzazione della profezia secondo cui quando gli ebrei saranno *regressi ad fidem* essi *suscipientur ad laetitiam* (*Ambrosiaster* cit. in de Lubac 1959-1961 /1963: 184). In questa prospettiva ci sembra che la glorificazione reciproca di Sanz Per e Milun mostrando *in utroque [...] divinitatis virtutem*¹¹⁰ innesti una graziosa storia “celtica” in un contesto escatologico e che, tramite la riconciliazione tra Milun e Sanz Per, Maria di Francia abbia dato vita, nel rispetto di quanto il pubblico si attendeva, a una storia che *significat*: il giovane Sanz Per non solo affranca la madre dalla *captivitas*, ma attraverso la «purgatio ab omni dissimilitudine» [purificazione da ogni dissimilitudine] conforma la vita di Milun alla Bellezza natale, ricostruendo la trinitaria perfezione originaria.¹¹¹ A nostro avviso la poetessa anglonormanna si sarebbe insomma appropriata della metafora sponsale così che anche in lei, come in Riccardo di San Vittore, *amor* e *ratio* condurrebbero alla *contemplatio*.¹¹²

Da quanto esposto proviamo a inferire alcune conclusioni.

La prima riguarda la natura contestuale del simbolismo medievale per il quale, cioè, non esisteva un valore universale, ogni testo essendo invece connotato da una propria grammatica simbolico-figurativa e spettando ai lettori (e al critico moderno) l'onere di isolarne i tratti specifici in base all'uso (Pickering 1970; Schapiro 1973; Marrow 1979). In secondo luogo, ci sembra che gli atti di cui sono intessuti trama e caratteri dei personaggi del *Milun* siano coerenti con quanto Maria preannuncia nel Prologo generale e che lei stessa ribadisce nella premessa al *lai*. Più specificamente, la figura di *Sanz Per* ci appare intrisa e definita da tratti cristici che spingono a riconoscere nella storia d'amore tra Milun e la Dama la figura analogica di uno dei grandi temi della storia della Salvezza e di un argomento tra i più discussi nei circoli intellettuali medievali e cioè quella conversione del popolo ebraico che sarebbe stata prodromica all'unione tra la Vecchia e la Nuova Legge (Dahan 1990: 339; Iogna-Prat 2000: 113, 157). Infine, pensiamo che Maria, usando del linguaggio biblico come matrice del suo discorso poetico (Lobrichon 2003: 57) secondo quel «concordisme verbal et doctrinal» con la Sacra Scrittura di cui parla Edouard Jeuneau (1960), non abbia affatto abdicato all'intento di rendere *plaisibles* le sue storie ma anzi, dotandole di un sovrappiù di significato, sia volutamente venuta incontro all'orizzonte d'attesa (anche estetico) del suo pubblico.

Gerardo Larghi
Como

¹¹⁰ Ilario, *De Trinitate*, l. 3, cap. 12 (PL 10: 82).

¹¹¹ Cfr. Guglielmo di Saint-Thierry, *Expositio super Cantica Canticorum*, Praefatio (PL 180: 473): «cum enim amamus quamcumque creaturam, non ad utendum ad te, sed ad fruendum in se, fit amor iam non amor, sed cupiditas, vel libido» [quando infatti amiamo una creatura non per arrivare a Te ma per usarne in sé, quest'amore non è amore ma cupidità o libidine].

¹¹² Riccardo di San Vittore, *Expositio super Cantica Canticorum*, c. 88 (PL 108: 504).

Bibliografia

- AND = *Anglo-Norman Dictionary*, <<https://anglo-norman.net>>.
- Auerbach, Erich, 1982, *Studi su Dante*, Milano, Feltrinelli.
- Avallé, d'Arco Silvio, 1990, *Fra mito e fiaba. L'ospite misterioso*, in Id., *Dal mito alla letteratura e ritorno*, Milano, Il Saggiatore, pp. 161-173.
- Baader, Horst, 1966, *Die Lais. Zur Geschichte einer Gattung der altfranzösischen Kurzerzählungen*, Frankfurt, Klostermann.
- Badel, Pierre-Yves, 1975, *Rhétorique et polémique dans les prologues de romans au Moyen Âge*, «Littérature» 20, pp. 81-94.
- Barrau, Julie, 2013, *Bible, lettres et politique. L'Écriture au service des hommes à l'époque de Thomas Becket*, Paris, Garnier.
- Baum, Richard, 1968, *Recherches sur les œuvres attribuées à Marie de France*, Heidelberg, Winter.
- Benoît, Jean-Louis, 2006, *Clef du texte, clef du royaume. La lecture de la Bible au Moyen Âge comme paradigme de la littérature*, in *Les clefs des textes médiévaux. Pouvoir, savoir et interprétation*, éd. Fabienne Pomel, Rennes, Presses universitaires de Rennes, pp. 303-319.
- Berrouard, Marie-François, 1977 (éd.), *Oeuvres de Saint Augustin. Homélie sur l'évangile de Saint Jean XVII – XXXIII*, Paris, Desclée de Brouwer.
- Bibring, Tovi, 2010, *Scènes érotiques, écriture courtoise. La symbolique naturelle dans les Lais de Marie de France*, «Clio. Femmes, Genre, Histoire» 31, pp. 185-196.
- Bisconti, Fabrizio, 2007, *Giacobbe*, in *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, II, Genova-Milano, Marietti 1820, coll. 2138-2139.
- Bloch, R. Howard, 2003, *The Anonymous Marie de France*, Chicago, University of Chicago Press.
- Braken, Pierre-Patrick ver, 1976, *Études critiques sur les sermons authentiques de Saint Augustin*, Steenbrugge, Den Haag.
- Brightenback, Kristine, 1976, *Remarks on the 'Prologue' to Marie de France's Lais*, «Romance Philology» 30, pp. 168-177.
- Brucker, Charles, 1998 (éd.), *Marie de France, Fables*, Paris - Louvain, Peeters.
- Brzezinski Potkay, Monica, 1998, *The Parable of the Sower and Obscurity in the Prologue to Marie De France's 'Lais*, «Christianity and Literature» 57, pp. 355-378.
- Buc, Philippe, 1994, *L'Ambiguïté du livre: prince, pouvoir et peuple dans les commentaires de la Bible au Moyen Âge*, Paris, Beauchesne.
- Burgess, Glyn S., 1977, *Marie de France: An Analytical Bibliography*, London, Grant and Cutler.
- Bynum, Caroline Walker, 2001, *Wonder*, in Ead., *Metamorphosis and Identity*, New York, Zone, pp. 37-75.
- Caluwé, Jean-Marie, 2000, *Le titre et la glose : l'art du « brief sermun » dans les Lais de Marie de France*, in Id., *Bagatelles pour l'éternité: L'art du bref en littérature*, Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, in rete all'indirizzo <<http://books.openedition.org/pufc/2605>>.
- Carruthers, Mary, 1990, *The book of Memory*, Cambridge, Cambridge UP.
- Castellani, Marie-Madeleine, 2007, *Au nom du père. Paternité et lignage dans la Première Continuation et Le Bel Inconnu*, in *Lignes et lignages dans la littérature arthurienne*. Actes du 3^e colloque arthurien organisé à l'université de Haute-Bretagne, 13-14 octobre 2005, éd. Christine Ferlampin-Acher, Denis Hüe, Rennes, Presses universitaires de Rennes, pp. 23-33.
- Chernick, Mary, 2007, *Marie de France in the Synagogue*, «Exemplaria» 19, pp. 183-205.
- Chrétien, Cligès = Micha, Alexandre, 1957 (éd.), Chrétien de Troyes, *Cligès*, Paris, Champion (CFMA).
- Chrétien, Chevalier = Roques, Mario, 1958 (éd.), Chrétien de Troyes, *Le Chevalier de la Charette*, Paris, Champion (CFMA).

- Chrétien, *Yvain* = Roques, Mario, 1960 (éd.), Chrétien de Troyes, *Le Chevalier au Lion (Yvain)*, Paris, Champion (CFMA).
- Chrétien, *Érec* = Roques, Mario, 1966 (éd.), Chrétien de Troyes, *Érec et Énide*, Paris, Champion (CFMA).
- Chrétien, *Graal* = Lecoy, Felix, 1973-1975 (éd.), Chrétien de Troyes, *Le conte du Graal (Perceval)*, Paris, Champion (CFMA).
- Courcelle, Pierre, 1957, *Tradition neo-platonicienne et traditions chrétiennes de la "Region de la dissemblance"* (Platon, Politique, 273d), «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» 24, pp. 5-33.
- Courcelle Pierre, 1960, *Témoins nouveaux de la "région de dissemblance"*, «Bibliothèque de l'École des Chartes» 118, pp. 20-36.
- Cowell, Andrew, 2009, *Deadly Letters - "Deus Amanz" Marie's Prologue to the Lais and the dangerous nature of the Gloss*, «The Romanic Review» 88, pp. 337-356.
- Crisostomo, *Omèlie* = Sergio Zincone, *Giovanni Crisostomo, Omèlie sul Vangelo di Matteo*, Roma, Città Nuova, 2003.
- Dahan, Gilbert, 1990, *Les intellectuels chrétiens et les Juifs au Moyen Âge*, Paris, Editions du Cerf.
- Dahan, Gilbert, 1991, *La polémique chrétienne contre le judaïsme au Moyen Âge*, Paris, Albin Michel.
- Dahan, Gilbert, 2009, *Lire la Bible au Moyen-Age. Essais d'herméneutique médiévale*, Paris-Genève, Droz.
- Dahan, Gilbert, 2016, *La lutte de Jacob avec l'ange (Gn 32,23-32) dans l'exégèse médiévale*, «Revue Bénédictine» 126, pp. 150-180.
- Dalton, Emily, 2022, *Naming with Many Names: Reimagining Origins in Marie de France's Lais*, «Modern Philology» 119, pp. 311-331.
- Davy, Marie-Madeleine, 1968, *Le thème de l'ame-épouse chez Bernard de Clairvaux et Guillaume de Saint-Thierry*, in *Entretiens sur la Renaissance du 12e siècle*, eds. Maurice Gandillac, Édouard Jeuneau, Paris-La Hague, Mouton, pp. 247-272.
- DECT = *Dictionnaire Électronique de Chrétien de Troyes*, in rete all'indirizzo <<http://www.atilf.fr/dect>>.
- Delcourt, Denise, 2005, *Oiseaux, ombres, désir: Ecrire dans les lais de Marie de France*, «Modern Languages Notes» 120, pp. 807-824.
- Demaules, Mireille, 2019, *Symboles et messages dans les Lais de Marie de France*, in *Les "Lais" de Marie de France: transmettre et raconter*, éd. Fleur Vigneron, Grenoble, Série Acta Litt&Arts, 9, in rete all'indirizzo <<http://ouvroir-litt-arts.univ-grenoble-alpes.fr/revues/actualittarts/472-symboles-et-messages-dans-les-lais-de-marie-de-france>>.
- Donà, Carlo, 1996-1997, *La cerva divina, Guigemar e il viaggio iniziatico*, «Medioevo Romanzo» 20, pp. 321-377 e 21, pp. 3-68.
- Drossner, Hubertus R., 2004, *The Chronology of Augustine's Sermones ad populum III: On Christmas Day*, «Augustinian Studies» 35, pp. 43-53.
- DTC = *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris, 1950.
- Dupont, Anthony, 2012, *Augustine's Preaching on December 25. Gratia in Augustine's Sermones ad Populum on Christmas*, in *Tractatio Scripturarum, Philological, Exegetical, Rhetorical and Theological Studies on Augustine's Sermons*, edd. Anthony DuPont, Gert Partoens, Mathijs la Berigts, Turnhout, Brepols.
- Fajen, Robert, 2009, *Die Schöpfung der Ehre: Zeichen und Symbole in den "Lais" der Marie de France*, «Poetica» 41, pp. 355-79.
- Fassò, Andrea, 2003, *Come in uno specchio. Songe emensonge da Chrétien de Troyes a Jean de Meun*, in Id., *Il sogno del cavaliere. Chrétien de Troyes e la regalità*, Roma, Carrocci, pp. 153-190.
- Filippo da Novara, *Des .iiij. tenz* = Melani, Silvio, 2015, *Filippo da Novara, Des .iiij. tenz d'aage d'ome, un'edizione critica*, Tesi di Dottorato in Scienze Linguistiche e Letterarie, XXVII

- ciclo, Università di Udine.
- Foster, Brian – Short, Ian, 1976-1977 (a cura di), Thomas of Kent, *The Anglo-Norman Alexander (Le Roman de Toute Chevalerie)*, London, ANTS 29-33, 2 voll.
- Fotz, Brewster R., 1975, *The Prologue to the Lais of Marie de France and the Parable of the Talents. Gloss and Monetary Metaphor*, «Modern Languages Notes» 90, pp. 558-564.
- Gallais, Pierre, 1988-1989, *Lexique signifiant des oeuvres narratives de Chrétien de Troyes*, Poitiers, CÉSCM.
- Di Girolamo, Costanzo, 2007, *Maria di Francia e il salut d'amor*, «Cultura Neolatina» LXVII, pp. 161-165.
- Guarienti, Angelico, 1953, *Catena aurea in quatuor Evangelia. Expositio in Matthaeum*, Torino, Marietti.
- Guerreau-Jalabert, Anita, 1983, *Romans de Chrétien de Troyes et contes folkloriques. Rapprochements thématiques et observations de méthode*, ««Romania» 104, pp. 1-35.
- Guiette, Robert, 1954, *Symbolisme et «Senefiance» au Moyen-âge*, «Cahiers de l'Association internationale des études françaises» 6, pp. 107-122.
- Guglielmo di Saint-Thierry, *Expositio* = Verdeyen, Paul, 2007 (éd.), Guglielmo di Saint-Thierry, *Expositio super Cantica Canticorum*, Turnhout, Brepols.
- Hall Mccash, June, 2005, *Philomena's Window: Issues of Intertextuality and Influence in Works of Marie de France and Chrétien de Troyes*, in «De Sens Rassis». *Essays in Honor of Rupert T. Pickens*, edd. Keith Busby, Logan E. Whalen, Bernard Guidot, Amsterdam -Atlanta, Rodopi, pp. 415-430.
- Halpern, Maguy, 2017, *La Bible et le poil*, in *Histoire du poil*, éd. Marie-France Auzépy, Paris Belin.
- Hamel, Anton Gerard, 1885, *Li romans de carité (et) "Miserere", poème de la fin du XII^e siècle du Renclus de Moiliens*, Paris, Vieweg.
- Harf-Lancner, Laurence, 1990, *Introduction*, in *Lais de Marie de France*, éd. Karl Warnke, tr. Laurence Harf-Lancner, Paris, Librairie Générale Française.
- Hildegardis LDO = Derolez, Albert – Dronke, Peter, 1996, *Hildegardis Bingensis Liber divinatorum operum*, Turnhout, Brepols (CCCM, 92); ed. it. Cristiani, Marta –Pereira, Michela, 2003, *Ildegarda di Bingen, Il Libro delle opere divine*, Milano, Mondadori.
- Hoepffner, Ernst, 1971, *Les lais de Marie de France*, Paris, Champion.
- Iogna-Prat, Dominique, 2000, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam (1000-1150)*, Paris, Aubier.
- Jaeger, C. Stephen, 2010, *Magnificence and the Sublime in Medieval Aesthetics: Art, Architecture, Literature, Music*, New York, Palgrave-Macmillan.
- Javelet, Robert, 1967, *Image et ressemblance au douzième siècle de Saint Anselme à Alain de Lille*, Strasbourg, Letouzey et Ané.
- Javelet, Robert, 1968, *L'amour spirituel face à l'amour courtois*, in *Entretiens sur la Renaissance du XII^e siècle*, eds. Maurice de Gandillac, Édouard Jeuneau, Paris-La Haye, Mouton, pp. 309-346.
- Jeuneau, Édouard, 1960, *Macrobe source du platonisme chartrain*, «Studi Medievali» serie 3^a, 1, pp. 3-24.
- Jung, Marc-René, 2009, *L'Ovide moralisé: de l'expérience de mes lectures à quelques propositions actuelles*, in *Ovide métamorphosé: les lecteurs médiévaux d'Ovide*, eds. Laurence Harf-Lancner, Laurence Mathey-Maille, Michelle Szkilnik, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, pp. 107-122.
- Kelly, Douglas, 1992, *"Diversement comencier" in the "Lais" of Marie de France*, in *In Quest of Marie de France, a Twelfth-Century Poet*, ed. Chantal A. Maréchal, Lexington /Queenston /Lampeter, Edwin Mellen, pp. 107-122.
- Krueger, Roberta L., 2011, *The Wound, the Knot, and the Book: Marie de France and Literary Traditions of Love in the Lais*, in *A Companion to Marie de France*, ed. Logan E. Whalen,

- Boston, Brill, pp. 55-87.
- Lazzerini, Lucia, 2000, *Gli enigmi di Chrétien de Troyes: un 'senso ulteriore' in «Erec et Enide»?*, in *Carmina semper et citharae cordi: études de philologie et de métrique offertes à Aldo Menichetti*, éd. Marie-Claire Gérard-Zai, Genève, Slatkine, pp. 117-134.
- Lazzerini, Lucia, 2010, *Silva portentosa. Enigmi, intertestualità sommersa, significati occulti nella letteratura romanza dalle origini al Cinquecento*, Modena, Mucchi.
- Lazzerini, Lucia, 2022, *Specula principis, ideologia della sovranità e letterature romanze medievali: dal Policraticus a Érec et Enide, dall'Alexandreis al Libro de Alexandre*, in *Biblia regum, Bibbia dei re, Bibbia per i re*, a cura di Franca Elo Consolino, Chiara Staiti, Brepols, Turnhout, pp. 143-164.
- Leupin, Alexandre, 1991, *The Impossible Task of Manifesting Literature. On Marie de France's Obscurity*, «Exemplaria» 3, pp. 221-242.
- Lobrichon, Guy, 2003, *La Bible au Moyen Âge*, Paris, Picard.
- López Muñoz, Juan Manuel, 2008, *Agents et fonctions de la circulation des discours dans les Lais de Marie de France*, «L'information grammaticale» 118, pp. 27-32.
- Lubac, Henry de, 1959-1961 /1963, *Exégèse médiévale, Les quatre sens de l'Écriture*, Paris, Aubier.
- Maddox, Donald, 2000, *Fictions of Identity in Medieval France*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Marrow, James H., 1979, *Passion iconography in Northern European art of the Middle Ages and Early Renaissance: a study of the transformation of sacred metaphor into descriptive narrative*, Courtrai, Van Ghemert Publishing Company.
- McGinn, Bernard, 2008, *Storia della mistica cristiana in occidente. Lo sviluppo (VI -XII)*, Genova - Milano, Marietti.
- Ménard, Philippe, 1979, *Les lais de Marie de France*, Paris, PUF.
- Ménard, Philippe, 1995, *Compléments bibliographiques sur les Lais de Marie de France*, in *Amour et merveille. Les Lais de Marie de France*, éd. Jean Dufournet, Paris, Champion, pp. 189-218.
- Mendoza Ramos, Maria de Pilar, 2002, *Le discours direct dans les Lais de Marie de France*, in *La littérature au féminin*, Grenada, Comares.
- Meyer, Paul, 1883, *La vie de saint Grégoire le grand traduite du Latin par frère Angier religieux de Sainte-Frideswide*, «Romania» 12, pp. 145-208.
- Mikhaïlova, Maria, 1996, *Le présent de Marie*, Paris, Diderot.
- Mikhaïlova, Maria, 1997, *L'espace dans les Lais de Marie de France: lieux, structure, rhétorique*, «Cahiers de civilisation médiévale» 40, pp. 145-157.
- Montanari, Cesare A., 2006, «*Per figuras amatorias*». *L'Expositio super Cantica canticorum di Guglielmo di Saint-Thierry: esegesi e teologia*, Roma, Pontificia Università Gregoriana.
- Moreau, Jean-Luc, 1985, *La citez siet sur Duëlas. A propos des lais d'Yonec et de Milon*, «Romania» 106, pp. 492-504.
- Nightingale, Jeanne A., 1993, *De l'épithalame au roman courtois: l'exégèse ad litteram du Cantique des cantiques comme modèle heuristique pour la "conjointure" de Chrétien de Troyes*, in *Érec, ou l'ouverture du monde arthurien*. Actes du colloque du Centre d'Études Médiévales de l'Université de Picardie – Jules Verne, Amiens 16-17 janvier 1993, Greifswald, Reineke Verlag, pp. 75-87.
- Obry, Vanesse, 2013, «*Et pour ce fu ainsi nommee*». *Linguistique de la désignation et écriture du personnage dans les romans français en vers des XII^e et XIII^e siècles*, Genève, Droz.
- Pickering, Frederick, 1970, *Literature and art in the Middle Ages*, Coral Gables (Fla), University of Miami Press.
- Plummer, John F., 1974, *Bien dire and bien aprandre in Chrétien de Troyes' Erec et Enide*, «Romania» 95, pp. 380-394.
- Podolak, Pietro – Zago, Anna, 2016, *Ugo Eteriano e la controversia cristologica del 1166: edizio-*

- ne dell'opuscolo De minoritate. Appendice: edizione della lettera ad Alessio, «Revue des études byzantines» 74, pp. 77-170.
- Poirel, Dominique – Janecki, Marcin Jan, 2021 (eds), *Omnium Expetendorum Prima Est Sapientia. Studies on Victorine Thought and Influence*, Turnhout, Brepols.
- Poirion, Daniel, 1986, *Résurgences*, Paris, PUF.
- Pope, Mildred Katharine, 1934, *From Latin to Modern French with Especial Consideration of Anglo-Norman. Phonology and Morphology*, Manchester, Manchester University Press.
- Ribard, Jacques, 1976, *Les romans de Chrétien de Troyes sont-ils allégoriques?*, «Cahiers de l'Association Internationale des Études Françaises» 28, pp. 7-20.
- Ribard, Jacques, 1980, *Le Lai d'Eliduc: étude thématique*, in *Mélanges de langue et littérature françaises du Moyen Âge et de la Renaissance offerts à Monsieur Charles Foulon*, professeur de langue et littérature françaises du Moyen Âge et de la Renaissance, par ses collègues, ses élèves et ses amis. Tome I, Rennes, Institut de français, Université de Haute-Bretagne, Rennes, Institut de français, Université de Haute-Bretagne, pp. 295-299 (poi in Ribard 2001: 107-114, da cui si cita).
- Ribard, Jacques, 1984, *Le moyen âge. Littérature et symbolisme*, Paris, Champion.
- Ribard, Jacques, 1995, *Du mythique au mystique. La littérature médiévale et ses symboles. Recueil d'articles offert par ses amis, collègues et disciples*, Paris, Champion.
- Ribard, Jacques, 1997, *Le Chevalier de la Charrette. Une allégorie du salut?*, «L'École des lettres» 10, pp. 131-140 (poi in Ribard 2001: 131-140, da cui si cita).
- Ribard, Jacques, 2001, *Symbolisme et christianisme dans la littérature médiévale*, Paris, Champion.
- Rider, Jeff, 2001, *Wild Oats. The Parable of the Sower in the Prologue to Chrétien de Troyes' Conte du Graal*, in *Philologies Old and New. Essays in Honor of Peter Florian Dembowski*, edd. Carol Chase, Joan Tasker Grimbert, Princeton, NJ: Edward C. Armstrong Monographs, pp. 251-266.
- Rossi, Carla, 2006, *Marie, ki en sun tens pas ne s'oblie. Marie de France: la Storia oltre l'enigma*, Roma, Il Bagatto Libri.
- Rossi, Carla, 2009, *Marie de France et les érudits de Cantorbéry*, Paris, Classiques Garnier.
- Rychner, Jean, 1981, *Les lais de Marie de France*, Paris, Champion.
- Scoto, *Periphyseon* = Jeaneau, Édouard, 1999 (a cura di), *Iohannes Scottus, Periphyseon*, Turnhout, Brepols.
- Scoto, *Tractatus in Matheum* = Cavallini, Andrea, 2010-2011, *Divina scriptura mundus est intelligibilis. L'ermeneutica biblica nel pensiero di Giovanni Scoto Eriugena*, tesi di dott., Univ. di Salerno, pp. 231-235.
- Serra, Patrizia, 2019, *Yonec, Latüistic, Milun: il percorso esemplare verso il dominio di sé*, in *Balaus annus et bonus. Miscellanea di studi in onore di Maurizio Viridis*, a cura di Patrizia Serra, Giulia Murgia, Firenze, Cesati, pp. 151-170.
- Schapiro, Meyer, 1973, *Words and pictures: on the literal and the symbolic in the illustration of a text*, La Haye-Mouton-Paris, De Gruyter.
- Shields, Hugh, 1917, *Le Livre de Sibille by Philippe de Thaon*, London, ANTS (37).
- Simonetti, Manlio, 1976 (a cura di), *Origene, Commento al Cantico dei Cantici*, Roma, Città Nuova ed.
- Spitzer, Leo, 1943, *The Prologue to the "Lais" of Marie de France and Medieval Poetics*, «Modern Philology» 41, pp. 96-102.
- Spitzer, Leo, 1985, *Maria di Francia, autrice di favole problematiche*, in Id., *Saggi di critica stilistica*, Firenze, Le Monnier, pp. 15-68.
- Skörup, Povl, 1981, *Les prologues qui précèdent le lai de Guigemar*, «Revue Romane» 16, pp. 166-175.
- Tilliette, Jean-Yves, 1998, *Baudri de Bourgueil, poèmes*, Paris, Les Belles Lettres.
- Tischendorf, Constantin von, 1876, *Evangelia apocrypha*, Lipsiae, H. Mendelssohn.

- Toubert Pierre — Mouret Pierre, 2009, *Remploi, citation, plagiat: conduites et pratiques médiévales, Xe-XIIIe siècle*, Madrid, Casa de Velazquez.
- Trachsler, Richard, 2001, *Les Fables de Marie de France. Manuscrits et éditions*, «Cahiers de civilisation médiévale» 44, pp. 45-63.
- Verdeyen, Paul – Ceglar, Stanislaw, 2003, Guillelmi a Sancto Theodorico, *Opera omnia /2 (Expositio super Cantica canticorum / Excerpta ex libris beati Gregorii super Cantica canticorum cura et studio P. Verdeyen)* Turnhout, Brepols.
- Virdis, Maurizio, 2001, *Gloser la lettre. Marie de France, Renaut de Beaujeu, Jean Renart*, Roma, Bulzoni.
- Walter, Philippe, 2019, *Marie 'de France' a-t-elle écrit des "Lais"?* *Questions de terminologie littéraire au XII^e siècle*, «Acta Litt&Arts» 9, in rete all'indirizzo <<http://ouvroir-litt-arts.univ-grenoble-alpes.fr/revues/actalittarts/469-marie-de-france-a-t-elle-ecrit-des-lais-questions-de-terminologie-litteraire-au-xiie-siecle>>. Warncke, Karl, 1898 (a cura di), *Marie de France, Die Fabeln*, Halle, Niemeyer.
- Warncke, Karl, 1900 (a cura di), *Die Lais der Marie de France*, Halle, Niemeyer.
- Wells, David Arthur, 2005, *Friedrich Ohly and Exegetical Traditio: Some Aspects of Medieval Interpretation*, «Forum for Modern Language Studies» 41, pp. 43-70.
- Wisse, Maarten – DuPont, Anthony, 2014, *Nostis qui in schola Christi eruditi estis, Iacob ipsum esse Israel: Sermo 122, In Iohannis euangelium tractatus 7 and the Donatist and Pelagian Controversies*, «Zeitschrift für Antikes Christentum» 18, pp. 302-325.
- Zambon, Francesco, 2007, *Trattati d'amore cristiani del XII secolo*, Milano, Mondadori.
- Zambon, Francesco, 2012, *Metamorfosi del Graal*, Roma, Carocci.

www.medioevoeuropeo-uniupo.com



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
FIRENZE

DIPARTIMENTO DI
LINGUE, LETTERATURE E
STUDI INTERCULTURALI



UNIVERSITÀ DEL PIEMONTE ORIENTALE