

Adelaide Ricci

**Riverbero semantico e polisemia: qualche idea intorno a una visione semplice**

[A stampa in «Quaderni di semantica», 33 (2012), 2, pp. 309-324 © dell'autrice  
- Distribuito in formato digitale da "Reti Medievali", [www.retimedievali.it](http://www.retimedievali.it)].

# Riverbero semantico e polisemia: qualche idea intorno a una visione semplice

di ADELAIDE RICCI

*Università degli Studi di Pavia, Facoltà di Musicologia  
Corso Garibaldi 178, I-26100 Cremona, Italia, adelaidericci@libero.it*

## Abstract

Partendo da interrogativi nati dal laboratorio di medievista, si considera di superare la spaccatura demarcativa tra significante e significato in una visione del campo semantico come campo ontologico. La criticità del tradurre alcune fonti medievali scritte in latino pone più ampiamente il problema del passaggio da un mondo aperto alla polisemia a quello attuale. Perciò, intendendo la polisemia come realtà e non come surplus espressivo, si sceglie di abbandonare la traduzione univoca per tentare altre vie che permettano di cogliere gli echi di una polisemia sostanziale: essi formano ciò che si prospetta come *riverbero semantico*. Da qui una prova sperimentale di *traduzioni polisemiche*, con esempi da passi medievali tratti da un racconto 'visionario' di Pietro il Venerabile e da scritti di san Colombano.

[**Parole chiave:** polisemia - campo semantico - significante e significato - *riverbero semantico* - *traduzione polisemica*]

Starting from researches in the field of medieval history, this essay reflects upon the need to step beyond the great divide between signifier and signified. This goal is reached by considering the semantic field as an ontologic field. The difficulties in translating medieval texts written in latin challenge the historian to face the problem of the passage from a medieval world open to polisemy to present day world. This polisemy is here considered non simply as a mere surplus of expression, but as a reality of perception; therefore, this paper suggests to abandon the translation of a word for another and to take the risk of find different ways of representing the polisemy of medieval texts introducing the concept of *semantic reverberation* and the experiment of *polisemic translations* of some passage from medieval sources by Peter the Venerable and St. Columban.

[**Keywords:** polisemy - semantic field - signifier and signified - *semantic reverberation* - *polisemic translation*]

«Causa autem, quare philosophus comparatur poetae, est ista, quia uterque  
circa miranda versatur»

Tommaso d'Aquino, *Sententia libri Metaphysicae*, lib. I, l. 3, 4

Amando i mazzi di carte, dentro e fuori di metafora, riconosco il fascino del dorso policromo che occulta, misterioso, le figure. Scelgo, però (e a maggior ragione in piena coscienza), in queste pagine, di mostrare le immagini nel modo più immediato e nudo che posso, con fiducia nel gioco, appunto, a carte scoperte.

Di recente, come capita, alcuni fili delle matasse che compongono, variegata, i – in questo caso miei – percorsi di ricerca, si sono avvicinati e di necessità intrecciati. Ecco quali e come.

Primo filo. Innanzitutto sto lavorando da qualche tempo intorno alla valenza, che percepisco come potenza, dei campi semantici. Percorrendo alcune piste relative al ‘margine’ e alla ‘soglia’ nei secoli medievali – sono un medievista – e raccogliendone echi e suggestioni, mi sono resa conto dell’emergere di alcuni campi semantici con una forza intrinseca sorprendente: non un pensiero, ma un legame di identità profonda, oserei dire corporea.

Per fare un esempio fra i molti proponibili, visitando alcune fonti scritte e/o iconografiche l’ambiguità della soglia fra aldiqua e aldilà (intesi a tutti i livelli possibili, dalle dimensioni della realtà percepibile all’ambito sociale) si palesa in elementi ricorrenti che vanno da parole come *dubius o mirum* (penso, ad esempio, a racconti di visioni e *somnia*, ma anche a descrizioni di vagabondi sospetti o a documenti pontifici relativi alla canonizzazione ufficiale di santi) a componenti figurative quali il rivolgere gli occhi al cielo (ne sono caratterizzati, fra gli altri, alcuni mistici, le virtù figurate in panni femminili e il ‘folle’ dei più antichi esemplari di tarocchi). Sono elementi vividi e densi, che comunicano – ma il termine che sento più calzante è ‘secernono’ – connessioni poliedriche delineanti forme e architetture vitali, nettamente percepibili sebbene vertiginose nel loro caleidoscopio di aperture più simili a echi di monodia che a linee polifoniche. Vista da qui, la spaccatura demarcativa tra significante e significato perde tanto consistenza quanto valore epistemologico. Non si tratta di *cercare* significati che in qualche modo si legano fra loro formando un insieme, ma di *ri-conoscere* entità significative che – all’improvviso, talvolta, per dono o, come si dice, per fortuna – si ‘rivelano’; e con ciò intendo proprio dire che si intravedono i fili delle strutture della realtà e della percezione di questa.

Ecco perché mi sento di proporre, nel campo della ricerca storica (da cui e in cui mi muovo, senza pretesa alcuna di semplicistiche tuttologie), una considerazione del campo semantico come – non lo metto fra virgolette – campo ontologico, in cui significante e significato sono uniti, inseparabili inseparati. E non voglio, però, che queste mie considerazioni appaiano un esercizio speculativo affascinato dai meandri del ragionare, sganciato da quella realtà – composta di aldiqua e aldilà – che anzi mi preme toccare con mano e sensi. Ma su questi argomenti mi ripropongo di tornare compiutamente in un apposito studio, ora in stesura.

Secondo filo. Nei mesi scorsi in più occasioni mi sono trovata a vivere alcuni critici passaggi – che ho patito fisicamente, come in certi passi montani – nel tradurre fonti scritte dal latino dei secoli medievali alla mia lingua madre, che è l’italiano. Di fronte a certe parole da volgere nel termine o nella locuzione ‘corrispondente’ ho percepito una fatica sfibrante e simile a quando, discutendo con qualcuno, si arriva al punto – sono pressoché costretta a usare una metafora –

da sentirsi non solo incompresi, ma perfino incomprensibili e perciò pressati come un gas in una bottiglia; un'esperienza che lascia poi un'amarezza inquietante, paragonabile a quella che proverebbe un poeta a cui fosse richiesto di parafrasare un suo testo per renderlo facile a capirsi. Non sto parlando solo dello sforzo del tradurre da una lingua all'altra, problema che affrontano – e risolvono, più o meno felicemente – di continuo gli esperti del settore. Indico proprio il tormento del traghettare, insieme a una parola, un contesto in un altro che ha percezioni completamente diverse e lontane da quelle natie: il passaggio da un mondo, quello medievale, sensibile e aperto alla polisemia, a un altro, questo attuale, in cui, sebbene anche in modi confusi o perfino contorti, agiscono le partizioni 'moderne' univoco/molteplice, reale/irreale, possibile/impossibile.

È il fronteggiarsi di due differenti orizzonti – vorrei quasi dire ecosistemi – certo comunicanti ma al tempo stesso impermeabili l'uno all'altro. Nel primo, più antico lungo la scala cronologica umana, concetti e vocaboli sono – in reciproca relazione – realtà sfaccettate, anzi polisemiche, indagate con *curiositas* (che è anche indagine senza paura dell'ignoto, con aristotelica sfumatura) e partecipi di una dimensione di 'meraviglia' (che è forma e sostanza, entrambe concretamente intese) oggi difficilmente concepibile, se non perfino ritenuta inaccettabile (per queste considerazioni rimando a Ricci [2009]). L'altro contesto è questa attualità, con i suoi estremi particolarismi e la paura di intravedere un filo conduttore, con l'iperspecializzazione dei vocabolari settoriali (scientifico, economico ecc.) e l'angusta sciattezza – che è al tempo stesso miseria negligente – linguistica del parlato.

Per quanto mi riguarda, perciò, davanti a certi testi da portare da un'espressione 'medievale' a una formula odierna ecco sorgere l'ansia di una traduzione costretta a essere, *per forza* (quasi ne andasse del suo valore intrinseco, della sua serietà scientifica), univoca e di conseguenza, *per realtà*, fuori contesto. In questo senso, poi, sarebbe anche da discutere la peculiarità non testuale del 'contesto', mentre generalmente proprio quest'ultimo viene ridotto al solo testo (sono suggerimenti che traggio dalle ricerche di Paolo Galloni, di cui dirò a breve). Così, se la ricerca della traduzione unica e proporzionata sembra non negare apertamente il contesto in cui le parole vivono (dire 'vissero' comporta già fra vivi e morti una distanza che affievolisce il contatto, quando non voglia proprio spegnerlo completamente, o piuttosto ignorarlo), esso risulta, di fatto, sottilmente disinnescato, se non del tutto estinto. Senza contare che solitamente un approccio di indagine storica tende a proporsi come affidabile – ovvero 'scientifico' – se prende distanza dal sentire e dalle credenze e, in concreto, dalla spiritualità in cui si collocano i fenomeni analizzati (dunque di nuovo si è alle prese con il contesto), così tralasciando nessi essenziali alla comprensione di ciò che si indaga.

Per una sensibilità attenta alla polisemia come realtà e ricchezza essenziale dell'essere (quindi non come soprappiù di significato) prima ancora che della parola, la meta di perfezione costituita dalla traduzione univoca è zavorra e costrizione della vita stessa: anziché nobilitare la ricerca, essa può diventare un esito depauperante. Che cosa accadrebbe se rompessimo il caleidoscopio e scegliessimo, magari trionfanti, qualche pietruzza di due o tre colori, o di uno soltanto,

e così senza poter più vedere le immagini tutte pretendessimo di aver compreso le figure che quelle pietruzze sapevano mostrare?

Terzo filo. Infine, ho letto ultimamente alcuni testi che, pur diversi e lontani fra loro per impostazione e ambiti di ricerca, mi hanno confortato nella necessità di esporre queste mie idee, nell'orizzonte di una riconosciuta urgenza perché si recuperi una costruttiva dignità delle scienze umane. Si tratta dei seguenti scritti (in ordine di lettura, per come essa è avvenuta nel mio quotidiano):

a) il contributo su *Il fondamento della polisemia dantesca* portato da Vittorio Cozzoli [2011], acutissimo commentatore (nel senso medievale del termine) di Dante secondo Dante (dunque non secondo la dantologia), alla *Lectura Dantis* della primavera 2006 promossa dall'Università di Napoli "L'Orientale": un saggio di rara nitidezza metodologica ed espositiva in cui, indicando agli ascoltatori-lettori il sistema polisemico dantesco, assolutamente personale anche rispetto alla retorica medievale e indagabile solo prestando orecchio all'autoesegesi compiuta da Dante stesso, lo studioso chiarisce che «Dante sa bene che non bastano le tradizionali, classiche, allegorie, fattesi 'vecchie', 'usate', 'solite', cioè ormai incapaci di parlare della realtà 'altra' agli uomini» [*ibidem*: 820]; si tratta di un passaggio illuminante per chi sia in ascolto della sete spirituale odierna anche – ma forse anzitutto – in campo scientifico;

b) *La vertigine del passato*, testo composito e provvisorio di Paolo Galloni [2010] (e successive revisioni, che l'autore ha con me condiviso e discusso), studioso del medioevo che si autodefinisce despecialista: fra gli altri spunti di riflessione sia di contenuto che di metodo, si trova, discutendo dei nessi tra le strutture cognitive della psiche umana e le funzioni narrative, un cenno al fatto che gli storici dovrebbero «fare attenzione a contestualizzare il più possibile i concetti, evitando gli inevitabili fraintendimenti che derivano dalla lettura in chiave contemporanea di un concetto che forse in passato aveva un senso diverso» [*ibidem*: 59]. Galloni sviluppa la questione, qui espressa perfino sibillantemente («evitando gli inevitabili fraintendimenti»), nell'ambito della scrittura – e della connessa narrazione – storica, ma questa ed altre considerazioni possono a mio avviso utilmente interagire con il problema del 'tradurre' come sopra esposto; in particolare eccone alcune, che propongo senza ulteriori commenti: «Scrivere di storia significa, tra le altre cose, cercare, e si auspica trovare, un modo di confrontarsi con la complessità senza farsi travolgere da essa; [...] invito chi mi legge a considerare come decisivo il non rinunciare alla consapevolezza che l'oggetto della scrittura storica è la complessità, non la semplificazione» [*ibidem*: 45]; «Uno storico, anche se legittimamente ha dei dubbi sulla possibilità e sull'utilità dell'empatia, dovrebbe comunque farsi guidare da un senso di responsabilità nei confronti dei morti» [*ibidem*: 68]; «La cultura occidentale è oggi dominata dalla sua particolare storicità, ma la conoscenza storica vive di fatto una lacerante contraddizione tra le polarità di comprensione analitica ed emozionale: la prima è un procedimento accademico che propone e pratica il distacco come strumento privilegiato di comprensione (una consolidata linea di pensiero che anche io ho dato per scontato in precedenza), mentre la seconda è soprattutto un'esperienza che immerge gli storici e i loro lettori nell'alterità del-

la vita passata attingendo all'esperienza esistenziale ed estetica di entrambi» (questa riflessione rientra in un capitolo del tutto inedito, provvisoriamente intitolato *Storici o anestesisti?*, inserito nella più recente versione del testo di Galloni e che dunque non compare in quella del 2010 ancora disponibile *on line*);

c) il 'manifesto' che Giorgio Politi, solido storico di cui conosco soprattutto le ricerche di *early modern* (altrimenti definibile come storia europea protomoderna; per la terminologia rimando a Politi [1996]), ha proposto nella sua elaborazione più recente come testo che, «rivolto al futuro, rappresenta una sorta di chiamata alle armi e delega la verifica dei propri assunti agli effetti che produrrà come conseguenza del suo stesso lancio, vale a dire *a posteriori*» [Politi 2011: 7]: un testo avvincente, che ripropone e articola, in termini di urgenza attuale, la domanda "cos'è la storia?" (e sono i quesiti semplici a muovere la comprensione della realtà), comprendendo fra l'altro una discussione sulle 'tradizioni' «oscuramente concepite come una sorta d'oggetto, di soma, di bagaglio annesso al "cammino umano"» [*ibidem*: 21] e altre vivaci riflessioni sulla narrazione della storia, sulla molteplicità del tempo storico e sulla composita e problematica relazione fra il soggetto che fa storiografia e l'oggetto della medesima (tema, perciò, connesso alla percezione della 'realtà'). Raccolgo, ancora, uno spunto essenziale: «Il disorientamento sembra dunque essere ciò che caratterizza i contemporanei, non più in grado né di cogliere alcuna direzione trascendente che dia senso alle opere umane né di attribuirne loro una immanente» [*ibidem*: 17-18]. Infine, fra le immagini proposte da Politi trovo assolutamente significativa la metafora che collega la scomposizione temporale operata dallo storico al tentativo di comprendere la struttura di una condotta «contenente, al proprio interno, miliardi di cavi, diversi per colore, materiale e diametro» [*ibidem*: 44]; lo sviluppo di questa figura permette, in modo immediato, di capire che «la storiografia reca in sé la medesima natura autocontradittoria delle vicende umane che sceglie per proprio oggetto» [*ibidem*: 46]. Perché questo non potrebbe valere anche per le questioni di 'traduzione', immagine riflessa in un frammento di specchio della 'realtà'?

d) l'intervento di Francesco Benozzo [2011], etnofilologo (cfr. Benozzo [2010; 2012]), al seminario *Canoni liquidi* del 2010: un contributo sintetico e chiaro, che mette in risalto una non comune attenzione alla pluralità di metodi e di contesti, fra loro in stretta ma elastica relazione, nella convinzione che «quando studiamo un documento che appartiene al passato stiamo sempre studiando noi stessi» (Benozzo [2011: 31]). Il delinarsi, in questa forma, dell'etnofilologia, che «parla di sensazioni e visioni più che di idee» [*ibidem*: 40], si è subito sintonizzato con quanto andavo intravedendo del campo semantico, in relazione soprattutto alle fatiche – di cui ho già detto – del tradurre e alle percezioni che ne nascevano, sospinte più da chiarezza che da timore: una consonanza spontanea, attraversata dall'osservazione che la filologia «in quanto lettura e approssimazione ai testi non è altro, infatti, che un'educazione a una conoscenza di verità compresenti, un'attitudine a riconoscere verità polifoniche e stratificate» [*ibidem*: 33].

Questi i fili. Ora, in sintesi, l'intreccio. Se regge la metafora, quando si scorrono alcuni dei disegni intessuti in un vasto tappeto si prova una gioia sempli-

ce, costruttiva; si riconosce, anche, che chi intravede non sta tessendo, ma solo distinguendo qualche forma e qualche colore che vale la pena di provare a raccontare, sotto l'auspicio del «quod movetur, ab alio movetur».

Ecco: è la compresenza di voci sottese alle parole, il *non restituibile* che proprio in questa sua ricchezza muove la ricerca, di necessità sfidando i confini di metodi e classificazioni, utili ma non assoluti. Questo vedo e sento urgente. Con due corollari: anzitutto, che questa coralità a noi sempre sfuggente sia motivo non di smarrimento che confonde l'approccio alla realtà, e quindi la ricerca, ma di fascino per la fecondità semantica della vita, che è oggetto di interesse per lo storico; poi, di conseguenza, che siano ben accetti i tentativi di cogliere questa ricchezza, superando, se necessario, quegli steccati scientifici che impediscono di coglierla.

Ho prima fatto cenno all'emergere, lampante e corporeo, di forme e architetture vitali, che si aprono come un ventaglio da cui trapelano echi di *significante-significato*. Come voci, non ne cogliamo esattamente la struttura polifonica, eppure si intuisce un filo conduttore forte, concepibile solo nelle sue sfaccettature sonore: ecco perché ho parlato di echi di monodia. Così esprimendomi spero sia chiaro che non gioco con le parole, cercando invece di rendere palpabile questa problematica 'monodia polifonica'. Essa si presenta come un ossimoro paradossale, ma non per questo meno percorribile. A proposito del paradosso come potenziale via per accedere a quello che ho definito il *non restituibile*, reputo utile richiamare alcuni cenni esplicativi di Paolo Galloni [2012], chiari e sintetici: «credo che senza la capacità di confrontarsi con l'esperienza del paradosso la comprensione del passato, già ardua, diventi impossibile»; «le domande paradossali hanno lo scopo di rendere problematici assunti dati per acquisiti che forse faremmo bene a rimettere in gioco per dialogare meglio con il passato (ricostruire il passato, peraltro, non è un gioco, ma una delle attività per mezzo delle quali il cervello umano interpreta la realtà)».

Quindi insisto: non siamo di fronte a un'idea, ma a una sostanziale polisemia, testimoniata dall'insieme degli echi che formano – così prospetto di chiamarlo – un *riverbero semantico*.

E dunque, tornando agli interrogativi di fronte a certi testi medievali da risolvere in una lingua attuale: siamo alle prese con locuzioni intraducibili? Propongo: traghettabili, alla luce del *riverbero semantico*, da un ambito spazio-temporale a un altro. Nell'essenzialità del discorso (che mi sta a cuore), in questa sede non tocco questioni cruciali (e di ricca bibliografia) quali l'intreccio fra oralità e scrittura nella 'tradizione' medievale, così come (lo accenno appena), del resto, potrebbe rivelarsi interessante verificare il rapporto tra *riverbero semantico* e traduzione non solo dal medioevo (tralasciando ora la discussione della categoria storiografica) al presente, ma anche viceversa.

Mi chiedo, pertanto, se sia possibile percorrere una via – plurale – di *traduzioni polisemiche* (espressione che presento come provvisoria e sperimentale), che provi a restituire la complessità dei nessi di *significante-significato*, quindi non solo un contenuto semantico ma, insieme, ciò che è *fisicamente* emanato da

certe parole ed espressioni, che poi sono quelle cardinali entro un *campo semantico-ontologico* (per come l'ho definito all'inizio di questo intervento). Ancora una volta per chiarire il concetto ricorro, inevitabilmente, a metafore sensoriali: dopo aver parlato di forme intraviste e di echi sonori, ecco l'intenzione di cogliere il sapore – multiforme e stratificato, perché vivente in un contesto spazio-temporale – di uno o più vocaboli, il suo profumo. La difficoltà di una traduzione del genere (che in certi casi può anche doversi arrendere all'impossibilità) è evidente, anche perché si tratta di un'operazione meno fiduciosa nell'unicità del percorso e, al contrario, più aperta all'intreccio delle voci e al fascino degli echi. Penso alla necessità di lasciar affiorare il peculiare caleidoscopio semantico di testi nati in secoli in cui, come dicevo, la percezione della realtà era profondamente diversa da quella attuale: un'apertura alla polisemia, qui e ora.

Spesso, invece, le pubblicazioni scientifiche anche in fatto di traduzioni propongono, nella maggior parte dei casi senza chiarire la scelta, un percorso di statica registrazione di elementi, di univoca corrispondenza tra significati che, spogli del loro significante come un essere vivente lo sarebbe del suo corpo, non mostrano alcun *riverbero* – o a fatica ne lasciano trapelare qualche scheggia – poiché privati del loro respiro vitale. Ma catalogare è altra cosa rispetto all'assaporare. Senza contare, per di più, che certa storiografia – per esempio quella anglosassone – di frequente preferisce citare testi medievali direttamente nella lingua attuale, occultando il testo (come detto, sto pensando in particolare a quelli in latino) originale.

C'è bisogno di tentare *traduzioni polisemiche*, alternative alla vivisezione che uccide la vita stessa delle parole. E se è certamente impossibile 'resuscitare' un contesto, non lo è mettersi in ascolto degli echi (di campi) semantici *vivi*, nel flusso storico che è, in fondo, sempre contemporaneo. A quest'ultimo pensiero, ancora, accosto alcune considerazioni di Politi: «Ho scritto che il compito attuale comune alla storia, come a tutte le scienze sociali e umane, è formulare nuovi modelli antropologici; che la metafora corrente dello sviluppo storico come moto lineare monodirezionale è oggi poco utile a questo scopo e va comunque deontologizzata per lasciar spazio a ulteriori concezioni, più rispondenti ai nostri attuali bisogni; che la storia non ha alcuna possibilità di "ricostruire il passato", così come non è possibile conoscere il presente; che, d'altra parte, la storia è sempre storia contemporanea» [Politi 2011: 34-35].

Come procedere? Oserei un paragone (di necessità funambolico, e meglio così) con le questioni relative agli allestimenti museali: le ossa che componevano (non a caso uso il tempo imperfetto) lo scheletro di una persona *del passato* possono essere *oggi* esposte al pubblico separatamente, in una o più teche, oppure entro una ricostruzione del sito in cui esse sono state rinvenute. Quest'ultima scelta non restituisce la persona *vivente*, ma aiuta a percepirla *viva*, come fu e, in certo senso, ancora è agli occhi di chi ne ricerca la vita, intravedendone forme e nessi. (Qui sarei tentata di aprire una parentesi, che invece solo accenno, sulla diversità di impostazione di una storia come scienza dei morti oppure dei vivi). Del resto, nessuno crede che nel passato si muovessero scheletri senza carne solo perché noi, qui e ora, non vediamo interamente le persone.

Lasciar affiorare le tracce del *non restituibile* – che però si manifesta nel *riverbero semantico* – è, in conclusione, ciò che può sperimentare un tradurre sotto il segno della polisemia.

Ora qualche esempio.

Avendo descritto lo scenario entro cui sono affiorate queste considerazioni sul *riverbero semantico*, non stupirà che io porti alcuni casi di testi medievali in latino. Si tratta di brani non strettamente teologici né dogmatici (altra cosa, infatti, sarebbe analizzare ad esempio un passo di Tommaso oppure un canone conciliare), per quanto stratificazioni e interferenze di linguaggio e di espressioni siano presenti e, in profondità, inestricabili se non a prezzo di una – a mio avviso – inutile disgregazione del testo stesso. Un altro elemento, in effetti, risulta evidente, sebbene più difficile da accettare: che il *riverbero* è vitale finché colto nella sua enigmaticità e nei suoi contorni sfuggenti, come il volo della farfalla e come le immagini, mosse e irripetibili, nel caleidoscopio (riprendo questa metafora).

Ecco dunque, esposte concisamente, alcune proposte di *traduzioni polisemiche* incentrate su termini nati e vissuti entro un orizzonte di cui ho cercato di non sterilizzare le connessioni percettive. I testi considerati sono un racconto di Pietro il Venerabile relativo a una *visio* (esempi 1-5) e alcuni passi di san Colombano, in particolare dalla sua *Regula Monachorum* (esempi 6-9).

1. «Probat et ipsum, ut cunctis notum est Evangelium: *Audite ergo somnium meum quod vidi*» (Petrus Cluniacensis, *De miraculis*, II, 25, in PL, vol. CLXXXIX, coll. 937-940: 938).

Questa citazione, come le quattro successive prese in esame, è tratta dal *De miraculis* dell'abate cluniacense noto come Pietro il Venerabile (1092 o 1094 - 1156), una raccolta di 'cose mirabili' che comprende sia sogni di dormienti sia visioni in stato di veglia. Ci troviamo, come già chiaro dal titolo dell'opera, nel contesto dei *mirabilia* medievali, che incarnano lo stratificato ed enigmatico significato di entità e accadimenti esemplari, incantevoli e straordinari (v. Ricci [2009]): un orizzonte intessuto dal *campo semantico-ontologico* del 'vedere' e del 'rivelare', affiorante a ogni passo e in maniera concreta, tanto più che si parla di *mirabilia* e non del 'meraviglioso' come concetto astratto.

Nel capitolo venticinquesimo (*De visione quam ego Romae positus vidi*) Pietro narra un sogno personalmente vissuto a Roma durante l'Avvento del 1145: nel sonno, sebbene con la consapevolezza di dormire («meque dormire dormiens non ignorabam»), per due volte egli 'vede' Guglielmo di Roanne, defunto priore del monastero di Charlieu. La frase in questione si trova agli inizi del racconto e riprende Genesi 37,6, in cui Giuseppe si rivolge ai suoi fratelli: «Ascoltate, dunque, il sogno che ho fatto». La citazione stessa della Sacra Scrittura e di Giuseppe, il *somniator* per eccellenza, è già pegno di 'autenticità' di un racconto altrimenti in bilico fra verità e menzogna. All'abate di Cluny erano ben note le ambiguità delle *imagines* notturne, certo anche alla luce della teoria agostiniana della visione; e se maggiore era la diffidenza verso i sogni, mentre le visioni in stato di veglia sembravano privilegiare più autorevoli mediatori fra aldilà e aldi-

qua (ma così risulta dal filtro delle sole fonti scritte) (v. Schmitt [2003<sup>2</sup>], anche per gli spunti bibliografici), tuttavia il fascino rischioso di tali fenomeni doveva essere diffusamente avvertito, dunque anche tra i non colti. L'esposizione dei fatti, in questo caso, si muove in modo cauto e costruito in osservanza delle garanzie che la gerarchia ecclesiastica riteneva necessarie (chi è il sognatore/visionario? chi è informato del sogno o della visione e chi, a sua volta, lo/la riferisce? chi ne è depositario e chi lo/la fissa nel ricordo, prima narrato e poi scritto?).

Appena prima, si ricorda che «*somniorum visiones non semper sunt inanes*», questa volta un richiamo alla *Vita sancti Geraldii* di Odone di Cluny (Odo Cluniacensis, *De vita sancti Geraldii Auriliacensis comitis*, I, 2, in PL, vol. CXXXIII, coll. 639-710: 643). Già l'aggettivo *inanes* apre un ventaglio di cenni sulla percezione delle soglie fra aldiqua e aldilà: le visioni possono essere infondate poiché frutto di fantasticherie, vuote di verità, ingannevoli e magari sconvolgenti, ma anche presuntuose, stolte e potenzialmente, se non già di fatto, rovinose. Si stagliano, nelle parole, non solo il serpeggiare del disordine nel creato, che dovrebbe invece essere puro 'specchio' di *ordo et mensura* divini, ma anche il valore del libero arbitrio nelle questioni stesse del 'vedere' la realtà.

Il nodo che vorrei però essenzialmente indicare è l'intreccio tra le sfere sensoriali di 'vista' e 'udito', che portano significazione profonda: «*Ascoltate il mio sogno che ho visto*». Riguardo al «*somnium quod vidi*», il bagliore del *non restitibile* mostra diverse tracce: vedere il sogno, percepire con l'*imaginatio*, che è realtà – non solo una facoltà – intermedia fra *sensus* e *mens*; vedere in sogno, ossia sperimentare la visione in una condizione di soglia; vedere in un sonno che è torpore fisico, esteriore, ma può non esserlo interiormente, nella *memoria*. Del resto, *videre in somnis* è espressione che rende tangibile tanto il sonno quanto l'immagine onirica. Ma l'esperienza visiva e visionaria si traduce necessariamente in parole: «*Audite somnium*». Una sinestesia sostanziale, per nulla 'retorica': *figura*, appunto, del profondissimo legame fra *visio* e *vox* (su questo punto sono grata al vivace dialogo con Paolo Galloni, che sta approfondendo le sue originali ricerche sul rapporto fra voce e memoria).

2. «*Quodque magis mirum est [...]. Quae tamen ut non phantastica, sed verax quae apparebat visio videretur nequaquam prius praemeditatus fueram, sed tunc ea dormiens nutu ut arbitror Dei noviter menti occurrentia, cogitare incipiebam*» (Petrus Cluniacensis, *De miraculis*, II, 25, in PL, vol. CLXXXIX, coll. 937-940: 939).

Il Venerabile Pietro riconsidera il fatto che un morto si intrattenga con un vivo conversando con lui («*mortuum diu cum vivente morari, nec prolixum sermonem miscere*). Ai suoi occhi, si tratta del fenomeno «che più è strano / singolare / sorprendente, e straordinario / mirabile / meraviglioso, e frutto della visione / capace di far vedere / portatore di *figurae*»: qui utilizzo virgole e separatori per suggerire la compresenza ricca e articolata di *significati-significanti*, raggruppati in tracce consonanti.

Queste *figurae* – mi preme ricordarlo ancora – sono *imagines* e *voces*: *signa* per nulla eterei e concettuali, anzi del tutto concreti e 'veri', dunque non semplici simboli superficialmente intesi come una sorta di metafora. Con il proporsi di

uno dei *mirabilia* e col racconto che ne scaturisce, infatti, tocchiamo con mano la questione del 'figurare' e della *factio*, anch'essa potenzialmente duplice poiché campo di opposti: invenzione e 'figura' della realtà (in forte legame con la 'memoria') o, all'opposto, finzione che confonde. Accade, insomma, qualcosa di simile all'incontro con i leoni di pietra all'ingresso di un edificio sacro: 'simbolo' tanto di virtù, forza d'animo, generosità e giustizia, quanto di vizio, collera, superbia e vendetta, dunque di una forza che può essere positiva e intelligente o, all'opposto, negativa e incontrollata.

Ed ecco che il protagonista-narrante (ma non dobbiamo dimenticare che la narrazione viene dopo l'esperienza) riferisce: «[...] cominciai a pensare che, con tutto ciò, questa visione che appariva / si rivelava / rendeva visibile l'aldilà sembrasse / si mostrasse / fosse presente (come) / apparisse non frutto di fantasticheria / ingannevole / prodotta da distorsioni demoniache, ma autentica / portatrice di verità / vera / svelante la realtà [...]».

Mi riallaccio a quanto detto per il caso precedente, concentrandomi sulla valenza del *phantasticus* (sul termine *verax* tornerò nell'esempio 5). Nel 'sogno' l'anima può essere più facilmente ingannata dal demonio, sommo dissimulatore, che con-fonde la realtà e dunque altera il nesso *significante-significato* (è questione non di apparenza, ma di realtà), così non più ordinato e 'trasparente' ma, al contrario, disorientato e opaco, dunque 'sconsacrato'. Eppure in questo caso è proprio un sogno a mostrare la verità e risolvere così l'incertezza: Guglielmo di Roanne rivela a Pietro di essere stato ucciso dai suoi confratelli, e con questa certezza l'abate ancora vivo dimostrerà apertamente l'accaduto, riportando armonia nel 'mondo' perturbato dalla menzogna e dalla morte violenta. Poco prima delle parole appena ricordate, Pietro si era definito «anxius et dubius», aprendo ai suoi lettori-ascoltatori il *campo semantico-ontologico* del turbamento e dell'inquietudine: lo stato di confusione è essenzialmente pericolo, ma può anche positivamente segnare l'esperienza di 'soglia', l'*accessus* (penso, ad esempio, a sant'Antonio nel deserto). Di fatto, la vicenda vissuta e raccontata dal priore di Cluny ribalta la nostra consueta concezione di oggettività, mettendo in primo piano il contrasto tra ombra e luce: l'aldilà si dimostra un con-testo di annebbiamento, mentre è l'aldilà ad essere illuminante. In questa contrapposizione tra *phantasticus* e *verax*, il primo assume accezione negativa (peregrino / prodotto fantasticato / frutto della 'fantasia' intesa come serbatoio di 'fantasmi', di false sembianze e quindi di false realtà), ma mantiene l'evocazione della *phantasia* come facoltà in grado di 'far vedere' (siamo sempre nel *campo semantico* della 'meraviglia'), si pensi all'«alta fantasia» di Dante e quindi al rapporto tra il vedere 'con gli occhi della mente' e il conoscere (v. Cozzoli [2008]).

Altro elemento portante è l'espressione «visio videretur», che allaccia la *visio*, insieme mistero del vedere e oggetto della visione, al sembrare e all'essere visto: ecco una compresenza della 'verità' e del soggetto che la esperisce, in un equilibrio finissimo di assoluto che si svela nel relativo, nel rapporto stesso fra *ordo* divino e soggetto. Sono davvero numerose le sfumature inafferrabili ma compresenti, che creano echi tangibili e complessi della *visio* come apparizione la cui 'verità' corre sul filo che separa l'ombra dalla luce; così, il verbo *videor* suggerisce

che essa può essere illusione o, al contrario, intuizione di ‘verità’, che – appunto – si manifesta, si lascia vedere.

3. «His dictis, et ipse disparuit, et ego evigilans ea quae videram *recolere et admirari* incipiebam» (Petrus Cluniacensis, *De miraculis*, II, 25, in PL, vol. CLXXXIX, coll. 937-940: 940).

Pietro il Venerabile ha appena interrogato in sogno, per la prima volta (l’episodio, come già accennato, si ripeterà una seconda volta durante la medesima notte), il defunto priore di Charlieu che, dopo aver risposto in modo lapidario ma chiarissimo, scompare alla vista. «Ed io, elaborando durante la notte le cose che avevo visto, cominciavo a ripensarle / considerarle nuovamente / rivisitarle con la mente / rivederle nella memoria / meditarle e a meravigliarmene / sperimentare la meraviglia / contemplarle con meraviglia / conoscerle per meraviglia».

La concentrazione del *riverbero semantico* è qui notevole. Lo stesso termine *evigilans* fa trasparire non solo un pensiero che elabora, ma anche l’azione dello svegliarsi e dell’applicarsi con entusiasmo e perseveranza a una ‘realtà’. Si dispiega poi un ventaglio di sfumature corali nel mostrare che la bilancia tra ‘vero’ e ‘falso’ ha il suo perno nel soggetto (non nell’oggetto, e comunque il contesto è completamente diverso da quello di una realtà intesa ‘oggettivamente’): ci troviamo al cuore del passaggio fra realtà e soggetto, un ponte che coinvolge i diversi piani del reale, aldiqua e al di là. Davvero lontano dall’equazione che lega ‘reale’ e ‘oggettivo’.

Pietro racconta di aver fissato nella memoria (su questo torna in almeno un altro punto della sua testimonianza) le cose che ha ‘visto’ e di esserne ‘ammirato’, che è poi un altro passo e un’altra tonalità del ‘vedere’, tanto che inserirei nel ventaglio traduttivo di «ea admirari» anche «abitarle con i sensi». Egli ha esperito ‘apparenze’ di realtà, enigmatiche senz’altro, ma non per questo meno concrete di un abbraccio fra vivi in questa parte di ‘mondo’. Del resto, parole come *species, similitudines, figurae, formae, umbrae*, sempre all’erta in una irrisolvibile ambiguità, segnano un più ampio intreccio di aree semantiche delineanti le visioni, gli spiriti, le parvenze, la comunicazione fra aldiqua e al di là dell’unica realtà. La questione nodale è, ancora una volta, il ‘vedere’ qui e oltre (*mirabilia*).

4. «[...] Dixit se *vere* dolo *falsorum* fratrum extinctum»; e ancora: «Ut *vero* huius visionis vel somnii *indubia veritas* commendaretur» (Petrus Cluniacensis, *De miraculis*, II, 25, in PL, vol. CLXXXIX, coll. 937-940: 940).

Nel primo caso a parlare è Guglielmo di Roanne, dopo aver confermato a Pietro il Venerabile, che di nuovo lo interroga in proposito, di essere stato assassinato dai monaci suoi compagni: «disse di essere stato ucciso, in verità, dalla perfidia dei confratelli falsi / ingannati / sviati dalla verità / (eccetera)». Dopo tale dichiarazione del defunto, Pietro piange ‘in sogno’ e poi ritrova, da sveglio, le lacrime che gli velano gli occhi; quindi decide di ritornare a Cluny per ottenere che la verità sia messa in luce: «dato che certamente si presentava l’indubbia autenticità / la sicura realtà / la verità unica della visione o del sogno».

In entrambi i passi spicca la ricchezza semantica del perno *vere / vero*, che condensa chiarezza e svelamento, insegnamento e assenza di indugi, squarcio di

luce e necessità. E difatti, come ci viene apertamente narrato dal Venerabile Pietro, mediante pubblica confessione del colpevole egli dimostrerà (quindi renderà evidente, spezzando l'opacità della menzogna, e in questo modo compiendo opera buona), quanto aveva non solo sospettato, ma davvero 'immaginato', sperimentato con e nella 'vista' («*quae de morte sancti viri suspicatus fueram, ipsius nefarii parricidae publica confessione vera fuisse probavi*»).

*Falsi*, dunque, si rivelano i monaci, ingannati dal disordine 'satanico' e che, perciò, hanno ucciso il loro priore, oltretutto violando l'armonia della vita claustrale e il rapporto fra abate-padre e monaci-figli, entrambi 'specchio' dell'ordine divino. Questi monaci si fanno conoscere come esseri (creature) confusi, nel discernimento della realtà e quindi nelle loro azioni, perché *captivi diaboli*: sono caduti nel tranello diabolico della 'contraffazione', che significa non tanto cambiare aspetto, ma anzitutto alterare la 'vera' forma della realtà e dunque il suo ordine. Mi pare che più chiaro di così non si possa mostrare l'inseparabilità del *significante-significato*.

Se la confusione è occultamento della verità e porta con sé il violare il rapporto di 'somiglianza' voluto dalla e nella creazione, è allora proprio la 'verità' a dare luce e misura per discernere il falso: essa si presenta come *indubia*. *Dubius* è ciò che incerto, che sembra appartenere a due vie (cfr. Isidoro di Siviglia, *Etymologiae*, X, 77) e non risolve positivamente la sua ambiguità, anzi la sprofonda nella dimensione del *fuscus* (che è anche quella del ladro, *fur*). Ma tale pericolosa doppiezza, partecipe del disordine e perfino dell'ignavia, è sbaragliata dal palesarsi del 'vero', che esso provenga dall'aldiqua o dall'aldilà della medesima realtà.

5. «*Haec suprascripta visio licet in somnis apparuerit, idcirco mihi fide digna videtur, quia et dormientis tam integra in tantis, ut dixi, memoria, et iterata ac per omnia primae similis secundae visionis, praeter illud quod in ultimo exceptum est, forma, atque ipsius detestandi hominis publica confessio, non falsam, sed veram eam, ut arbitror, omnino demonstrant*» (Petrus Cluniacensis, *De miraculis*, II, 25, in PL, vol. CLXXXIX, coll. 937-940: 940).

È questa l'ultima citazione che porto dal capitolo XXV del *De miraculis* di Pietro il Venerabile, che così conclude il racconto: «La soprascritta esperienza di visione, sebbene sia apparsa / si sia resa visibile / si sia manifestata nel sogno / nel sonno / nell'esperienza visionaria, a me sembra fededegna per questo [...]»; a questo punto l'abate cluniacense elenca gli elementi che, in merito alla *visio*, «del tutto la dimostrano non falsa / ingannevole / (eccetera), ma autentica / vera, come io ritengo». Qui è ribadito che la pubblica confessione dell'omicida rafforza le conferme di 'autenticità' di questo sogno, la sua intrinseca 'verità' (ora non apro digressioni, che pure sarebbero interessanti, sul pubblico di tale di-mostrazione): si tratta di un'auto-rivelazione non spontanea, ma suscitata dall'intervento 'ri-velatore' della visione stessa, che infatti Pietro può poi usare come prova della realtà ossia come detonatore del riconoscimento del 'vero'. Il discorso, inoltre, colloca il sognatore-visionario in una posizione di *humilitas*: la verità passa attraverso il soggetto ma non da lui riceve 'autenticità', tanto è vero che lo 'meraviglia'.

Sulla questione dell'*in somnis* ho già detto trattando il primo esempio, mentre nel secondo abbiamo già incontrato il verbo *appareo, apparere*. Collegando-

mi ora a quanto dicevo nel caso precedente, si vede emergere ancora, nella chiusa della narrazione, il nucleo essenziale del ri-conoscimento dell' 'autentico'. La contrapposizione tra le aree semantiche del 'vero' e del 'falso', infatti, riverbera che la verità è anteriore al vero (ancora una volta non è questione linguistica, ma sostanziale), e che dunque il vero *descendit* (trae origine, discende) dalla verità (cfr. Isidoro di Siviglia, *Etymologiae*, X, 275: «verus a veritate; hinc et verax»). Infine, nel verbo *demonstro*, *demonstrare* riecheggia di nuovo il *campo semantico* del mostrare, del vedere e del conoscere-riconoscere la verità essenziale, l'*ordo et mensura* del creato 'a immagine e somiglianza' divine (su questi temi sto preparando un apposito intervento – di prossima pubblicazione – che raccoglie e amplia quanto esposto nella relazione *La realtà tutta: per una riscrittura dei confini tra vero e falso nel Medioevo*, discussa alla giornata di studi «*Ma il ver di falso ha faccia*»: *falsi e falsificatori tra letteratura, musica, archeologia e storia* (17 novembre 2011, Facoltà di Musicologia dell'Università di Pavia, sede di Cremona). Questa *visio*, così esperita e così narrata, scioglie l'ambiguità del dubbio e in questo modo, forte di garanzie tra le quali hanno un ruolo importante la credibilità del narratore-depositario-scrittore dell'episodio visionario (in questo caso, poi, coincide con il protagonista stesso dell'esperienza) e le modalità di svolgimento della *visio* stessa (ad esempio il fatto che essa porti conferme della retta fede), si mostra *fide digna*.

6. «Ego enim de extremo mundo veniens, ubi praelia Domini praeliari *spiritales* duces conspexi» (Columbanus Hibernus, *Epistula V*, 7, in SCO: 44].

Questi ultimi esempi vertono su passaggi attinti dalle opere di Colombano e sono di proposito più asciutti perché vorrei abbozzare come alcune aperture polisemiche si palesino anche senza spaziare entro il brano da cui sono raccolte. Per inciso, inoltre, suggerisco un'apertura problematica sul contesto: Colombano, che qui si esprime in latino, certamente pensava e parlava anche in altre lingue, e lo stesso vale per il suo pubblico diretto, composto almeno da Irlandesi e Franchi, fra l'altro con differenze linguistiche anche all'interno di questi gruppi 'nazionali'.

La frase citata, in particolare, si trova in una lettera inviata nel 613 a Bonifacio IV e documenta uno dei non rari cenni che il monaco *peregrinus* – come egli stesso si definisce – inserisce sulle origini insulari della propria spiritualità: «Io vengo infatti dai confini del mondo, dove ho visto le guide *spirituali* combattere le battaglie del Signore». Ma precisamente l'espressione *spiritales duces* porta eco di realtà incorporee: capi religiosi e presenze immateriali, corpi e spiriti convivono e si rincorrono in un'immagine che mantiene, a ben vedere, un'intrinseca enigmaticità.

7. «[...] Ideo cottidie edendum est quia cottidie proficiendum est, cottidie *orandum* est, cottidie *laborandum*, cottidie est *legendum*» (Columbanus Hibernus, *Regula Monachorum*, *De cibo et potu*, in SCO: 126).

Il cibo del monaco, afferma Colombano nella sua *Regula Monachorum*, deve essergli di semplice sostentamento: sia dunque modesto, la sera, evitando di saziare e di dare ebbrezza da bevanda. Ma è da fuggire anche l'eccessiva asti-

nenza, che si rivela infatti «vitium non virtus». Si suggerisce, insomma, un sano e quotidiano equilibrio tra sostentamento e digiuno, nel respiro di giornate modulate dalle attività monastiche: «si deve mangiare ogni giorno per andare avanti, e ogni giorno *pregare*, ogni giorno *lavorare*, ogni giorno *leggere*».

Nelle parole *orandum* e poi *laborandum*, al di là della facile retorica (talvolta serpeggiante anche negli studi storici), si scorge traccia dell'intera vita del monaco: è davvero difficile, in questo caso, cogliere le forme – di necessità 'segrete' – del caleidoscopio semantico, tuttavia se ne sente distintamente la forza, e perfino la nostra lettura è portata a rallentare incontrando questi verbi. Così accade per *legendum*, che richiama la *lectio* e dunque un rapporto articolato e vivo con parole di testi sacri: scorrere uno scritto con gli occhi, 'tradurlo' nella voce, leggerlo ad alta voce, ascoltarlo letto da un'altra voce, visitarlo con l'udito per poi fissarlo nella mente, e quindi ripercorrerlo con la memoria e magari con la vista e di nuovo con la voce... Pensando al monachesimo celtico, soggetti e gesti e oggetti tracciano quasi una lorica, un 'segno' di intensa magia religiosa, che riverbera nella ripetizione di un semplice *cottidie*.

8. «[...] *Nuditas* et facultatum contemptus prima *perfectio* est monachorum, secunda vero *purgatio* vitiorum, tertia *perfectissima* Dei continua *dilectio* ac divinorum iugis *amor*» (Columbanus Hibernus, *Regula Monachorum, De paupertate ac de cupiditate calcanda*, in SCO: 126)

Ancora un cenno dalla *Regula Monachorum*, che, come spesso accade, ingloba citazioni autorevoli, qui del *De institutis coenobiorum* e delle *Collationes patrum* di Cassiano (Joannes Cassianus, *De institutis coenobiorum*, IV, 43, in PL, vol. XLIX, coll. 201-202: 202; Idem, *Collationes patrum*, XIC, 1, ivi, coll. 953-955: 955). Una traduzione lineare potrebbe essere: «La nudità e il disprezzo delle ricchezze sono la prima perfezione dei monaci, la seconda è l'eliminazione dei vizi, la terza il più compiuto e perpetuo amore di Dio e del gioco delle cose divine». Alcune parole, tuttavia, attivano aperture su orizzonti semantici che, benché in apparenza non passino nella composizione della frase 'tradotta', in sostanza sono presenti e vibranti. Ne accenno appena alcuni tratti.

*Nuditas*, che indica scarsezza di beni materiali, porta con sé non solo la semplicità e la povertà evangeliche (con numerosi e diversi richiami alle Scritture e alla spiritualità, oltre alla forza che questa realtà esprime), ma anche la nudità di Adamo: *imagines* e *voces* – figure, racconti, episodi, tutti tra vista e udito, oralità e scrittura – che intessono memoria, 'tradizione' e vita. Altrettanto complessa, anzi ancor di più, è l'apertura polisemica della *perfectio* (che riecheggia anche nell'aggettivo *perfectissima*, detto – appunto – della terza 'perfezione'): compimento e 'figura' della meta, realizzazione coerente di un *modus operandi* del monaco in quanto *homo viator* in uno spazio-tempo provvisorio e in tensione verso l'eternità, anelito al miglioramento, superamento della prova, necessaria *humilitas*, fede e timore e preghiera e altro ancora. Poi c'è il *campo semantico* di *diligo*, *diligere*: apprezzare, desiderare, aver caro, amare, aspirare a un congiungimento, scegliere con amore e rinnovare quotidianamente la scelta sono alcune delle 'immagini' che la *dilectio* muove entro questo discorso, svelando insieme il soggetto che ama, il desiderio e l'og-

getto dell'amore, cui si aggiunge il rafforzamento dato dall'espressione *iugis amor*. Altre porte, già socchiuse, ulteriormente potrebbero aprirsi su parole quali *purgatio*, che non solo rivela un allontanarsi consapevole e un depurare le intenzioni, ma coinvolge altresì le esperienze 'purgatorie', ben presenti – e in particolari forme, legate al viaggio – nell'orizzonte insulare di Colombano.

9. «Mala itaque cavenda sunt similiter superbia invidia mendatium corruptela impietas mala morum transgressio gula fornicatio cupiditas ira tristitia instabilitas vana gloria elatio detractio; bona quoque virtutum sectanda sunt, humilitas benignitas puritas oboedientia abstinentia castitas largitas patientia laetitia stabilitas fervor impigritia vigilantia taciturnitas» (Columbanus Hibernus, *Regula Monachorum, De discretione*, in SCO: 136).

Quest'ultimo passo è raccolto dalle considerazioni che Colombano inserisce nella *Regula Monachorum* a proposito della *discretio*. Siamo *di fronte* a un elenco (forma ricorrente in punti nodali del discorso) in cui, *dall'interno*, ogni termine è davvero una pietruzza del caleidoscopio semantico (per questo motivo non ne ho evidenziato nessuno). Certo può reggere una traduzione lineare come la seguente: «Pertanto sono da evitare mali come la superbia, l'invidia, la menzogna, la seduzione, l'empietà, la pericolosa violazione delle regole, la gola, la fornicazione, la cupidigia, l'ira, la malinconia, l'incostanza, la vanagloria, la superbia, la maldicenza; e vanno cercati i beni delle virtù, l'umiltà, la benignità, la purezza, l'obbedienza, l'astinenza, la castità, la generosità, la pazienza, la letizia, la costanza, lo zelo, l'operosità, la vigilanza, il silenzio». Eppure si avverte, nella resa univoca e inerte della frase, un'aspra strettoia, una compressione stonata di orizzonte: poiché il passaggio dalle realtà significanti e significative al testo scritto non ha spento connessioni espressive e ventagli di immagini che tuttavia rischiano oggi – rarefatto o perso l'orizzonte polisemico della parola – di non essere viste-ascoltate.

L'enumerazione stessa dei vizi e delle virtù porta multiple valenze, che sfumano dalla mnemotecnica all'orazione, dal ricordo dell'ordine del creato alla ricerca di *iuxta mensura*. Quanto alle singole espressioni, poi, come è possibile cogliere a tutto tondo *significati-significanti* come la trasgressione o 'cattiva' violazione delle regole, la 'gola' con l'eco figurativo delle fauci dell'inferno e il monito evangelico sui pericoli di ciò che esce dalla bocca dall'uomo (cfr. Mt 15,11.17-20), o ancora la *taciturnitas* che è segno di misura, insieme compostezza e discrezione, scelta ponderata della facoltà di parlare e ascoltare, riservatezza e umiltà? E cosa resta da sentire della *stabilitas*, assolutamente non compendiabile, al cuore della spiritualità monastica e ancor più vibrante perché evocata dal *peregrinus* Colombano, che conosce richiami e fatiche dell'essere costanti fisicamente e spiritualmente, dell'abitare una regola, dell'affidarsi all'immutabile presenza divina e dell'esserne 'specchio'?

Tale è la forza evocativa della parola, cui è bene tornare, quasi in punta di piedi.

Palesamente i casi qui esposti non hanno l'ambizione di fornire una chiave generale, bensì si presentano come esempi di discussione intorno a possibili *traduzioni polisemiche*. Infatti, per come la vedo ora, l'uso delle *traduzioni polise-*

*miche* non può essere sistematico né fondare una procedura invariabilmente riproducibile. Il risultato – come in questi esempi – può prendere la forma di una digressione dialettica oppure proporre un ventaglio di espressioni che compongono l'esito della 'traduzione' o, ancora, indicare semplicemente consonanze di un termine. Altrettanto evidente è che ad altri potrebbero venire ulteriori idee, che volentieri attendo per discuterne insieme.

Mi premeva soprattutto mostrare i nessi di una complessità sfuggente ma non per questo impraticabile e, di conseguenza, provare a considerarli in un orizzonte diversamente articolato da un tradurre fine a se stesso. Così, queste prime prove traduttive, nel limite delle loro provvisorietà e sperimentaltà, vorrebbero non celare le aperture di *significato-significante* (inverso di proposito, come già in altri passaggi, i termini di ciò che ho più spesso indicato come *significante-significato*), gli echi sonori e le scie di luce filtranti da soglie semiaperte.

Ricordare che la realtà è polisemica e porre la questione nel vivo del laboratorio dello storico è urgenza che trapela dall'ascolto non solo delle 'fonti' medievali, ma anche dal muoversi attuale della ricerca, che dà segni di orientamento verso un necessario recupero della spiritualità nelle scienze.

#### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Benozzo, F. [2010], *Etnofilologia. Un'Introduzione*, Napoli, Liguori.
- [2011], *Dalla filologia tradizionale all'etnofilologia tradizionalante*, in *Canoni liquidi. Variazione culturale e stabilità testuale dalla Bibbia a Internet. Atti del seminario internazionale (Roma, 14-15 giugno 2010)*, a cura di Domenico Fiormente, Napoli, ScriptaWeb, pp. 27-42.
- [2012], *Breviario di Etnofilologia*, Lecce-Brescia, Pensa/Multimedia,
- Cozzoli, V. [2008], *A l'alta fantasia qui mancò possa: la fantasia dantesca*, «Strenna dell'ADAFa» XLVIII, Cremona, pp. 63-80.
- [2011], *Il fondamento della polisemia dantesca*, in *Lectura Dantis 2002-2009. Omaggio a Vincenzo Placella per i suoi settanta anni*, a cura di A. Cerbo, III (2006 e 2008), Napoli, Università degli Studi di Napoli "L'Orientale", pp. 817-845.
- Galloni, P. [2010], *La vertigine del passato. Scrittura della storia, complessità e scienze cognitive, on line* su <<http://www.paologalloni.it/Scaffale-Aperto.htm>>.
- [2012], *Cacciare l'orso nelle foreste medievali (ovvero, degli incerti confini tra umano e non umano)*, in *Lorso. Storia, natura e simbolica di un animale totemico. Atti del convegno (Pistoia, 29 ottobre 2011)*, Società pistoiese di storia patria, in corso di pubblicazione.
- PL = *Patrologiae cursus completus. Series latina*, accurante J.P. MIGNE, Parisiis 1844-1855.
- Politi, G. [1996], *La proposta di "early modern" nella ricerca storiografica e i suoi riflessi sulla storia locale*, «Atti dell'Ateneo di Scienze, Lettere ed Arti di Bergamo» LVII, pp. 369-379.
- [2011], *La storia lingua morta. Manifesto. Il telaio incantato. Il caso Thomas Müntzer*, Milano, Unicopli.
- Ricci, A. [2009], *Mirabilia. Appunti sul meraviglioso*, «Strenna dell'ADAFa» XLIX, Cremona, pp. 61-70.
- Schmitt, J.-Cl. [2003<sup>2</sup>], *Spiriti e fantasmi nella società medievale*, Roma-Bari, Laterza.
- SCO = *Sancti Columbani Opera*, ed. G. S. M. Walker, Dublin, The Dublin Institute for Advanced Studies, 1957 (*Scriptores Latini Hiberniae*, 2).