Lo somni di Bernat Metge e coloro ‘che l’anima col corpo morta fanno’ (*Inferno*, X.15)

Lola Badia

Dall’epicureismo all’ortodossia cristiana?

Lo somni (*‘Il sogno’*) di Bernat Metge non appartiene al canone della letteratura universale perché fu scritto – e poi dimenticato per quattro secoli – in una lingua medievale che dal Cinquecento in poi, essendo divenuta una lingua senza Stato, è rimasta – ed è tuttora – scarsamente visibile. Ciononostante *Lo somni* merita di essere considerato un classico, non solo perché è di lettura breve e dilettevole, vario di contenuti e ricco d’ingegno, ma perché stimola il dissenso fra gli studiosi che, coinvolti nel sottile tessuto dialettico del testo, non possono fare a meno di attivare le proprie convinzioni religiose e filosofiche quando ne argomentano letture ed interpretazioni. Non si tratta, infatti, soltanto di discussioni fra i diversi modi di concepire il posto de *Lo somni* nella storia della letteratura catalana, considerandolo il prodotto di un precoce umanesimo locale o meno. Occorre ricordare, in proposito, che all’inizio del Novecento i primi studiosi de *Lo somni* considerarono Bernat Metge (c. 1346/8–1413) il fondatore dell’umanesimo catalano per la ricchezza delle fonti classiche del libro I e per la straordinaria limpidezza del suo stile.¹ Basta, però, introdurre una semplice distinzione metodologica tra gli *studia humanitatis* e la prosa d’arte prodotta in volgare da frequentatori di traduzioni di classici latini e lettori assidui di Dante, Petrarca e Boccaccio, per ridimensionare un simile abbaglio. A questo punto emerge, invece, la stimolante perplessità che, a sei secoli di distanza, propone ancora oggi *Lo somni* mantenendo aperto il dubbio sull’intenzione ultima dell’opera e, in modo particolare, sull’attendibilità della conversione del personaggio di Bernat dall’epicureismo all’ortodossia cristiana.²

Lo somni (1399) inscena una rinuncia ragionata alla falsa opinione di Epicuro attraverso un dialogo narrativo fra il segretario regio Bernat e Giovanni I (1387–96), il

1. Il Metge umanista acquistò subito un significato simbolico. Dal 1922 la Fundació Bernat Metge cura la pubblicazione di una collana di classici greci e latini in versione bilingue catalana (385 volumi nel 2011). Si veda L. Badia, *De Bernat Metge a Joan Roís de Corella: estudis sobre la cultura literària de la tardor medieval catalana*, Barcellona, 1988, pp. 13–49.

2. Per i termini della discussione, rimando a L. Badia, ‘Pròleg, amb homenatge a *Lo somni*’, in *Literatura i cultura a la Corona d’Aragó (s. XIII–XV)*, a cura di L. Badia, M. Cabré e S. Martí, Barcellona, 2002, pp. 5–22. Il volume contiene anche i contributi: J. M. Ruiz Simon, ‘*Lo somni* de Bernat Metge: el malson d’un epicuri’, pp. 25–47; L. Cabré, ‘De nou sobre Metge, *Laelius* i el *Somnium Scipionis*’, pp. 49–62; X. Renedo, ‘La fe en els pares i la fe en la immortalitat’, pp. 87–97; e J. Turró, ‘Bernat Metge i Avinyó’, pp. 99–111. Si veda inoltre S. M. Cingolani, *El somni d’una cultura: ‘Lo somni’ de Bernat Metge*, Barcellona, 2002.

sovrano aragonese morto di recente.³ L'opinione epicurea di chi parla in prima persona risponde al profilo isidoriano: l'anima umana muore con il corpo e il bene è identificabile col piacere (*Etymologiae*, VIII.15). È l'opinione – sempre condannata nei testi medievali – attribuita da Dante a Farinata e Cavalcanti (*Inferno*, X.15). Occorre precisare, però, che Metge quando riporta il nome di Epicuro menziona solo la natura corruttibile dell'anima:

Dio nostro Signore, compassionando grandemente la tua anima, destinata alla dannazione eterna, perché non solo dubitavi ma, *seguendo l'opinione di Epicuro, addirittura sostenevi che l'anima un giorno sarebbe morta insieme col corpo* (cosa di cui dianzi ti ho fatto ammettere il contrario), Dio dunque ha comandato che venissi da te per dimostrarci chiaramente, con l'ausilio dell'esperienza, ciò che né per le Scritture né per le mie argomentazioni avevi mai voluto conoscere o ammettere.⁴

Il personaggio di Bernat si ravvede accettando gli argomenti che ne provano, invece, l'immortalità, benché si rifiuti di adottare la cupa misoginia proposta da un intollerante e scortese Tiresia, il quale nella finzione infligge, assieme ad Orfeo, la pena del purgatorio a re Giovanni. In chiusura de *Lo somni* Bernat si sveglia turbato, affranto e per niente consolato.⁵

Il presente contributo prende lo spunto dal fatto che l'atteggiamento eretico del personaggio di Bernat che, come si è detto viene esplicitamente definito come epicureo nel libro II de *Lo somni*, è già presente, benché privo di un nome specifico, in un'opera consolatoria precedente di Metge, scritta in versi occitano-catalani, il *Llibre de Fortuna i Prudència*. In questo testo l'*alter ego* dell'autore, dopo uno spiacevole incontro con la dea Fortuna, che è un essere mostruoso e violento, viene soccorso da Prudenza, una donna gentile e saggia che lo consola cortesemente con argomenti filosofici e teologici.⁶ Se *Lo somni* fu scritto nel 1399, subito dopo la crisi successoria che seguì alla morte improvvisa

3. Lo studio classico su Metge (né invecchiato, né superato) è l'introduzione di M. de Riquer alle *Obras de Bernat Metge*, Barcellona, 1959. S. M. Cingolani, 'Política, societari i literatura: claus per a una interpretació de *Lo somni* de Bernat Metge', *Revista de Catalunya*, 150, 2000, pp. 85–105, insiste sul fatto che vincolare troppo strettamente la scrittura de *Lo somni* alle circostanze della crisi successoria degli anni 1396–8 sfigura gravemente la natura schiettamente letteraria dell'opera. Riquer non è disattento in proposito, rimando a *Obras*, pp. *150–67.

4. *Il sogno*, pp. 141–3. *Lo somni*, pp. 178–79: 'Nostre senyor Déus, havent gran compassió de la tua ànima, la qual era disposta a perdiçió perpetual, com no solament duptaves, ans, *seguint la opinió de Epicuri, havies per clar aquella morir qualche jorn ab lo cors*, lo contrari de la qual cosa dessus te he fet atorgar, ha ordonat que jo vengues a tu per mostrar-te clarament per experiència ço que per escriptures e inducció mia no havies volgut saber ne creure.' Per la miscredenza di Metge, rimando a L. Nicolau d'Olwer, 'Apunts sobre l'influència italiana en la prosa catalana', *Estudis universitaris catalans*, 2, 1908, pp. 166–79 e dello stesso, 'Del classicisme a Catalunya: Notes al primer diàlech d'en Bernat Metge', *Estudis universitaris catalans*, 3, 1909, pp. 429–44, e L. Badia, *De Bernat Metge* (n.1 supra), pp. 59–119. X. Renedo, 'L'heretge epicuri a *Lo somni* de Bernat Metge', in *Intel·lectuals i escriptors a la baixa Edat Mitjana*, a cura di L. Badia e A. Soler, Barcellona, 1994, pp. 109–27, ricostruisce la nozione di epicureismo fornita da frati domenicani e francescani trecenteschi catalani, come Ramon Martí O. P. e, in particolare, Francesc Eiximenis O. F. M.

5. *Lo somni*, p. 260 (*Il sogno*, p. 269). Si veda la nota 52 infra.

6. B. Metge, *Llibre de Fortuna i Prudència*, a cura di L. Cabré, Barcellona, 2010.

di Giovanni I nel 1396, il *Llibre de Fortuna i Prudència* è esplicitamente datato nel 1381, l'anno del fallimento delle banche barcellonesi, in parte provocato dalla gestione economica di Pietro III (1336–87). A diciotto anni di distanza e in occasione del coinvolgimento dell'autore in gravosi conflitti pubblici, Bernat Metge costruisce due testi chiaramente ispirati dalla *De consolatione Philosophiae* di Boezio con mezzi letterari completamente diversi ma con lo stesso acume speculativo, la stessa intelligenza letteraria, la stessa sottile capacità provocatoria. Propongo di mettere a confronto il 'quais heretge' ('quasi eretico') – precisa Metge –, ⁷ che crede nella dea Fortuna, col seguace di Epicuro che nega l'immortalità dell'anima e stenta a rinunciare ai piaceri dell'amore, tenendo ovviamente in conto la singolare prospettiva consolatoria di Metge, sempre pronta, nei punti strategici, a sapidi e paradossali ammiccamenti comici.⁸

La quasi eresia di Bernat nel *Llibre de Fortuna i Prudència*

Se la splendida prosa de *Lo somni* ha valso al suo autore i più alti onori nell'ambito culturale catalano, i versi occitano-catalani del *Llibre de Fortuna i Prudència* sono stati oggetto fino a poco tempo fa di giudizi piuttosto severi.⁹ Si attribuisce un carattere minore anche alle altre due sue opere in versi, il *Sermó* e la *Medicina apropiada a tot mal* (*Medicina adatta ad ogni male*). Il primo è una falsa omelia che sviluppa scherzosamente un tema provocatorio:

Segueixca el temps qui viure vol;
si no, poria's trobar sol
e menys d'argent.¹⁰

La *Medicina* si prende gioco dei cosiddetti elettuari d'amore, che presentavano dei rimedi contro la passione sotto forma di ricette mediche. Conviene rilevare, comunque, che il *Sermó* risponde in chiave parodica al credo epicureo semplificato di cui sopra: poiché l'inferno non esiste, il piacere e il profitto personale sono lo scopo unico della vita umana.¹¹

Le opere in versi di Metge non vanno sottovalutate: la critica recente ha messo a fuoco, per esempio, l'abile scrittura del *Llibre de Fortuna i Prudència*, mostrando come Metge

7. *Llibre de Fortuna*, p. 126 (v. 806).

8. Per una discussione del comico in Metge, si veda L. Badia, 'Ride opportunamente il lettore moderno? Come definire la comicità ne *Lo somni* di Bernat Metge (1399)', in *Il riso: atti delle I Giornate Internazionali Interdisciplinari sul Medioevo*, a cura di F. Mosetti Casaretto, Alessandria, 2005, pp. 341–66.

9. Per esempio, Riquer considera Metge un ottimo prosatore ma un verseggiatore scadente, che ripropone luoghi comuni triti della tradizione scolastica, si veda *Obras*, p. *27.

10. *Obras*, p. 2 ('A chi vuole vivere, conviene adeguarsi ai tempi che corrono; altrimenti si potrebbe ritrovare tutto solo e senza quattrini'). Nello stesso volume si trovano anche la *Medicina apropiada a tot mal* (pp. 15–28), e le altre opere minori di Metge: l'*Ovidi enamorat* (pp. 92–115), che è una traduzione parziale del *De vetula*, e il *Valter e Griselda* (pp. 118–53), che riprende in catalano l'ultima novella del *Decamerone*, e l'*Apologia* (pp. 157–63), un dialogo drammatico incompiuto, di argomento prevedibilmente consolatorio.

11. Badia, *De Bernat Metge* (n. 1 supra), pp. 65–75, sviluppa questo argomento.

lavora meticolosamente all'intreccio di fonti mediolatine – presenti nella sua formazione letteraria cancelleresca – e di materiali romanzi in circolazione nella corte del principe Giovanni, il futuro primo re d'Aragona con questo nome.¹² Gli ottonari baciati, la lingua poetica e la struttura narrativa qualificano formalmente il *Llibre de Fortuna i Prudència* come una delle *novas rimadas* catalane raccolte nelle rare sillogi che ci hanno tramandato questo tipo di testi.¹³ È stato, anzi, concretamente accertato che Metge prende spunto dalla più celebrata delle opere di questo gruppo, *La faula* dello scudiero di Maiorca Guillem de Torroella (1374), che racconta il viaggio fantastico dell'autore all'Isola Incantata, dove dimora Artù in preda ad una terribile malinconia.¹⁴ Il defunto re dei bretoni si consuma in un aldilà che ricorda il regno favoloso del Prete Gianni, contemplando sulla lama di Excalibur – che funge da specchio rivelatore – l'emblema della decadenza dei valori cavallereschi: i giusti giacciono incatenati e maltrattati mentre invece i vigliacchi godono di ogni agio.¹⁵ La visita di Guillem, preparata magicamente da Morgana, svolge una funzione consolatoria, in quanto il viaggiatore riceve l'incarico di diffondere la notizia della malattia di Artù denunciando fra i vivi la perversione dei costumi e la decadenza delle virtù. Ne *La faula* di Torroella l'ammonimento morale è il pretesto per un'avventura libresco offerta a un pubblico catalano assiduo della Vulgata arturiana: nel testo si discutono, infatti, alcuni estremi della *Mort le roi Artu*.¹⁶

Anche Metge intraprende un viaggio soprannaturale nel *Llibre de Fortuna i Prudència*, ma l'isola dove approda è quella della dea Fortuna, descritta da Alano di Lilla nell'*Anticlaudianus* e da Jean de Meun nel *Roman de la Rose*, e lo sconforto che richiede consolazione è provato dall'io dolente del narratore, che si confessa subito 'en tal perill d'on cuyt morir' ('in un tale pericolo che mi fa temere la morte').¹⁷ Mentre si diletta

12. Oltre al suo commento a *Llibre de Fortuna*, rimando a questi tre titoli di L. Cabré, 'Comentaris sobre Bernat Metge i la seva primera consolació: el *Llibre de Fortuna i Prudència*', in *Intel·lectuals i escriptors a la baixa Edat Mitjana*, a cura di L. Badia e A. Soler, Barcellona, 1994, pp. 95–107; 'Orfeu a *Lo somni*: el gust per la poesia', *BRALB*, 50, 2005–6, pp. 249–70 e 'Bernat Metge, reader and translator of Jean de Meun and Alain de Lille', in *Latin and Vernacular in Renaissance, II: Translations and Adaptations*, a cura di B. Taylor e A. Coroleu, Manchester, 2006, pp. 1–12.

13. Per un aggiornamento in proposito, I. de Riquer, 'Les Poèmes narratifs catalans en *noves rimades* des XIV et XV siècles', *Revue des Langues Romanes: 'Des novas médiévales aux nouvelles occitanes modernes'*, 96.2, 1992, pp. 327–50; A. Annicchiarico, 'Narracions en vers catalane medievals: appunti e materiali per una 'Guida Bibliografica'', Roma, 2003.

14. Per un confronto fra i due testi, si rinvia a L. Badia, 'De *La faula* al *Tirant lo Blanc* passant pel *Llibre de Fortuna i Prudència*', nel suo *Tradicció i Modernitat als segles XIV i XV*, Barcellona e Valencia, 1993, pp. 93–128. Si veda anche il commento di Cabré a *Llibre de Fortuna*, pp. 24–36.

15. G. de Torroella, *La faula*, a cura di P. Bohigas e J. Alcover, Tarragona, 1984, pp. 46–7 (vv. 1158–87). L'edizione elettronica di A. M. Compagna è consultabile nel sito *Repertorio informatizzato dell'antica letteratura catalana* (RIALC, <<http://www.rialc.unina.it>>). Per la traduzione italiana, G. de Torroella, *La favola*, a cura di A. M. Compagna, Roma, 2004. La stessa studiosa ha pubblicato il testo catalano (Barcellona, 2007).

16. Torroella, *La faula* (n. 15 supra), pp. 37–43 (vv. 936–1055).

17. *Llibre de Fortuna*, p. 85 (v. 3). La descrizione di Alain de Lille, *Anticlaudianus*, VII, 405–80, è ripresa dal *Roman de la Rose*, vv. 5809–6144, nel lungo discorso di Ragione all'inizio della seconda parte, di Jean de Meun. L'io dolente si confa al lamento presente nell'*Elegia* di Arrigo da Settimello, si veda l'introduzione di Cabré a *Llibre de Fortuna* e le sue note al testo (pp. 26, 106 e *passim*).

cavalcando a Maiorca la mattina del ventiquattro giugno, Guillem de Torroella viene attirato all'avventura da un pappagallo sgargiante, mandato da Morgana, che lo induce a salire su di una strana balena che diventa un rapidissimo vascello; Bernat Metge si avvicina al porto di Barcellona nel buio che precede l'alba del primo maggio colpito da un'improvviso batticuore e, ingannato da un misterioso vecchio pezzente, sale su di una barca senza vela né remi che lo rapisce in alto mare.

Nell'isola di Fortuna regna un terribile capovolgimento delle leggi di natura e manca del tutto la razionalità: le piante, per esempio, fioriscono e seccano intempestivamente, gli uccelli emettono suoni che non rispondono alla specie cui appartengono e l'acqua limpida e fresca produce idropisia a chi ne beve, mentre quella fumante di zolfo è dolce e dissetante. Contemplando l'assurdità che governa l'isola, Bernat riconosce l'emblema del male che lo stravolge, cioè la brutale ingiustizia operata da Fortuna, che sprofonda gli uomini onesti nella miseria e permette che i furbi e i delinquenti godano di ricchezze e di poteri immeritati. Lo scontro verbale con la padrona dell'isola esaspera la desolazione del protagonista, che viene letteralmente alle mani con l'essere infame che, facendo girare la sua ruota, comanda crudelmente sulle sorti degli uomini.

Il Dio e la natura del cristianesimo, identificabili con l'ordine, la misura e la ragione, non sono compatibili con la cieca prepotenza della dea Fortuna, che distribuisce irrazionalmente il bene e il male. Per questa ragione il primo intervento di Prudenza, che si presenta a Bernat in compagnia delle sette Arti Liberali, è una diagnosi del suo stato fisico e mentale: Bernat soffre di una grave malattia (v. 672). Questo suo malessere viene subito definito come ignoranza (v. 700). Una spessa nube ottenebra l'intelletto di Bernat (v. 786) poiché, sebbene si sia confessato devoto delle Arti Liberali (vv. 692-5) e ammetta, da buon cristiano, che Dio ha creato il mondo (v. 744), si cimenta a dimostrare attraverso un sillogismo che proprio Dio è la causa del male che Fortuna infligge ai giusti (vv. 769-85). Il sillogismo è formalmente corretto, osserva Prudenza, ma non corrisponde alla verità. Nella seconda premessa del ragionamento, infatti, si intravede che Bernat attribuisce a Fortuna un potere assoluto (v. 753), il quale invece appartiene solo a Dio. È per questo motivo che la disperata ribellione del narratore contro l'ingiustizia del mondo lo porta quasi – precisa Metge – all'eresia: 'Qu-, en me fe, quaix heretge-m torn' ('Che, in fede mia, divento quasi eretico').¹⁸

Ma tale spinta eretica dura poco, perché gli argomenti di Prudenza sono calzanti, soprattutto quando fa capire al narratore che le ricchezze e gli onori di questo mondo non sono un bene in se stessi. Il discorso consolatorio inizia quando Prudenza può affermare: 'Ara vey que volets garir, / mon dolç fill, de l'anfermetat' ('Ora vedo che volete guarire dalla malattia, mio dolce figliuolo').¹⁹ Bernat è guidato ad ammettere che Dio è l'unico vero giudice di tutte le cose visibili e invisibili e che le percosse della avversa

18. *Llibre de Fortuna*, p. 126 (v. 806).

19. *Ibid.*, p. 131 (vv. 914-15).

Fortuna sono tali solo dal punto di vista personale di chi le soffre. Il significato di tutte le cose di questa vita dipende da una giustizia eterna superiore a quella terrena e Dio talvolta sottomette gli uomini giusti a dure prove per renderli in questo modo degni del premio del paradiso. Il trionfo mondano dei perversi e dei disonesti sarà occasione di severissime punizioni nell'altra vita. Il male non è una sostanza bensì l'assenza del bene; così Bernat ne comprende finalmente la definizione canonica agostiniana – 'mal és de bé privació' ('il male è privazione di bene')²⁰ – e apre la mente all'idea che la Fortuna non può governare le sorti degli uomini perché altro non è che un miraggio: un'illusione di coloro che pongono le ricchezze e gli onori terreni al posto di Dio, che è il sommo bene (vv. 1104–5).

Lo sconforto di Bernat si dilegua quando comprende che Dio compenserà i giusti anche se il mondo li maltratta. Resta, però, ancora uno scoglio:

‘Senyora, mai persona-iguna’,
dix yeu, ‘no u creurà si lo y dich.’²¹

Il quasi eretico ravveduto reclama, quindi, degli argomenti per convincere a sua volta della bontà della Fortuna coloro che, come egli stesso all'inizio del poema, sono sconvolti dalle sventure. Ecco allora medicina suggerita da Prudenza:

E podets-los dir certamén
que Fortuna tostems stà
en la mà de tot hom qui ha
bon seny e raysó natural;
car celha que jutgerets mal,
si la prenets en paciència,
vos darà clara conexença
de tots vostres deffelhiments;
e, si-n est món soffrits turmens,
peradís delhà conssegrets²²

Convieni ora che egli ritorni indietro, guarito e confortato dalla vittoria sul male dell'ignoranza. Lo spunto comico – 'nessuno mi crederà se glielo dico', osserva il narratore quando Prudenza ha concluso la sua dimostrazione – è sottilmente presente sin dall'inizio e si rivela chiaramente in chiusura. Quando la barca fatata lo ha riportato a Barcellona, Bernat pensa solo a rincasare di nascosto per non farsi scorgere in giro per le strade in un'ora sconveniente e desidera vendicarsi del misterioso vecchio pezzente che lo ha spinto

20. Ibid., p. 139 (v. 1099).

21. Ibid., p. 139 (vv. 1106–7) (“Signora, nessuno”, dissi io, “mi crederà mai se glielo dico”).

22. Ibid., pp. 140–41 (vv. 1132–41) (“E potete dire certamente che Fortuna è sempre in potere di chi ha buon senso e ragione naturale, e che quella che considerate cattiva, se la prendete con pazienza, vi darà chiara conoscenza di tutti i vostri fallimenti, e se in questo mondo soffrite tormenti, nell'altro otterrete il paradiso”).

a mare. Lluís Cabré ha decifrato l'enigma: riconducendo il personaggio al tipo iconografico di Diogene, il filosofo cinico che disprezza le ricchezze e gli onori e che si accontenta di una virtuosa vita di stenti; ed infatti, nei primi versi del poema Metge ha inserito un significativo scambio di battute fra lui e Bernat, in cui il primo rimprovera al secondo la sua, a quanto pare, insaziabile sete di danaro.

E cant me vi fortment cridà,
 disent: 'Sényer, mercè m'ajats!
 'En prom', dix eu, 'què demandats?
 Volets, per Dieu, algun diner?'
 'No, sényer, que major master
 l'avets vós', dix ell, 'que-n sercats
 e cascun jorn imaginats
 com ne porets esser fornit;
 ez yeu no trop major delit
 sinó quant no hay què despendre,
 car suy cert que no pot dexendre
 lo meu stat en pus baix loch;
 e vós temets plus que gran foch
 so que deuríets desigar.²³

Il 'quasi eretico' ravveduto ha compreso la lezione di Prudenza e si è adirittura munito di argomenti per trasmetterla agli altri, ma, a giudicare dal suo comportamento, non ha certamente deciso di cambiare vita: la consolazione ricevuta non ha fatto di lui un altro uomo, non lo ha avviato a nessuna metanoia, a nessuna rinuncia filosofica dei beni mondani.

Al di fuori degli ambienti universitari, dove si discuteva in termini strettamente tecnici intorno alla compatibilità fra l'aristotelismo e il discorso razionale della teologia, la miscredenza medievale presenta dei profili necessariamente sfumati.²⁴ Nella letteratura cortigiana europea, dal secolo XII in poi, ironia, paradosso, satira, parodia si intrecciano nel discorso dell'"insipiens", lo stolto che, come dice il salmista, nega Dio: 'Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus' ('Lo stolto pensa: Non c'è Dio', Salmi 13:1 [14:1]). L'efficace formula coniata da sant'Isidoro per definire il pensiero di Epicuro – fare morire l'anima col corpo ed esaltare il piacere –, coglie a pieno gli effetti più scandalosi dello scetticismo religioso del filosofo pagano, destinato ad essere debellato dalle potenti ragioni della verità

23. Ibid., pp. 87–8 (vv. 54–67) ('E quando mi vide gridò, dicendo: "Signore, abbiate pietà di me!" "Buon uomo", dissi io, "cosa chiedete? Volete, per Dio, qualche soldo?" "No, signore, che voi ne avete più bisogno di me", egli disse, "che ne andate cercando e tutti i giorni immaginate come potete procurarvene; ed io non provo diletto maggiore se non quando non ho nulla da spendere, perché sono certo che il mio stato non può scendere più in basso; e voi temete più di un incendio ciò che dovrete desiderare"). Si veda l'introduzione, pp. 29–34.

24. Per le fonti catalane, si vedano Renedo, 'L'heretge epicuri' (n. 4 supra), Badia, *De Bernat Metge* (n. 1 supra), pp. 109–19, Ruiz Simon, 'El malson' (n. 2 supra), p. 46, n. 37, e J. Turró, 'Bernat Metge i Avinyó' (n. 2 supra).

rivelata.²⁵ Secondo gli esperti del Trecento, il miscredente o lo scettico diventa eretico solo quando promuove con pertinacia le proprie errate opinioni, che, in testi non universitari, possono abbracciare uno sfaccettato repertorio di proposizioni condannabili. Nei discorsi dei miscredenti non universitari campeggiano, affiancati all'esaltazione della lussuria e della gola come negazione dell'etica, alcuni atteggiamenti di carattere filosofico che, nell'ottica dell'ortodossia, venivano interpretati come errori.²⁶

L'errore gnoseologico che Bernat si attribuisce non lo trasforma in un rappresentante della ristretta cerchia degli atei medievali, come ha sostenuto Olaf Pluta, leggendo fuori contesto il solo libro I de *Lo somni*.²⁷ Dal confronto fra il *Llibre de Fortuna i Prudència* e *Lo somni* emerge, al contrario, un'utile trafila per condurre un'indagine più precisa. L'attribuzione di potere assoluto alla Fortuna di cui si parla in negativo nel *Llibre de Fortuna i Prudència*, per esempio, è una tesi di carattere filosofico, che si esprime nel lessico tecnico della scolastica, già presente nelle fonti di Metge. Non a caso, Bernat cerca di difendere la sua quasi eresia con un sillogismo (vv. 768–85). Prudenza vi oppone questa precisa osservazione relativa a Fortuna:

Semblant m'és qu-assats puxats veure
que no ha poder absolut.²⁸

Tra Averroè, Epicuro e l'eresia 'naturale'

Arrivati a questo punto è utile ricordare che il primo degli errori degli averroisti latini contro cui si scagliava Ramon Llull, un laico religioso che aveva subito una conversione alla penitenza vera e propria, era precisamente quello relativo all'onnipotenza divina: 'Deus non est infiniti vigoris' ('Dio non è onnipotente'). L'opuscolo *De erroribus Averrois et Aristotelis*, una compilazione anonima che circolava a Parigi negli anni 1309–10, contiene il repertorio di deviazioni dalla verità sul quale Llull costruisce l'odiato avversario della filosofia cristiana.²⁹ L'avverroista nega l'immortalità dell'anima individuale, la vita eterna, la risurrezione, la pena e la gloria. Nel *Liber disputationis Petri et Raimundi* o

25. Le fonti del pensiero di Epicuro nel medioevo sono Cicerone e Seneca, in particolare le *Lettere a Lucilio*, dalle quali Petrarca ricava tuttavia qualche giudizio positivo sul filosofo greco: '... optimum esse consilium Epycuri ut dives aliquis fiat, non divitiis addendum, sed cupiditatem detrahendum, [*Ad Lucilium*, XXI.7–8]', ('... che è ottimo il consiglio di Epicuro secondo il quale si può diventare ricchi senza aggiungere altre ricchezze ma soltanto annullando il desiderio di esse'), *Seniles* XIV.1.72. Per il testo delle *Seniles*, F. Petrarca, *Letres de la vieillesse / Rerum senilium*, a cura di E. Nota, J.-Y. Boriaud e U. Dotti, IV voll., Parigi, 2003–6.

26. Renedo, 'La fe en els pares' (n. 2 supra), pp. 115–18.

27. Di O. Pluta si vedano 'Philosophie außerhalb der Universität: Materialistisches Denken bei Bernat Metge', *Studia mediewistyczne*, 33, Breslavia, 1998, pp. 165–71 e, del medesimo, "'Deus est mortuus': Roots of Nietzsche's 'Gott ist tot!'" in the Later Middle Ages', *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter*, 5, Amsterdam, 2000, pp. 129–46.

28. *Llibre de Fortuna*, p. 124 (vv. 752–3) ('Mi pare che possiate vedere sufficientemente che non ha potere assoluto').

29. Il *De erroribus Averrois et Aristotelis* è stato pubblicato come appendice ai testi polemici lulliani in *Raimundi Lulli Opera Latina*, a cura di H. Harada, VIII, Turnhout, 1980, pp. 247–57.

Fantasticus (1311), Llull prende di mira un chierico mondano di sua creazione che compendia gli atteggiamenti filosofici dell'averroista con un culto sfacciato del piacere e la ricerca del profitto personale.³⁰

Nei termini di una semplificazione divulgativa, il 'quasi eretico' Bernat del *Llibre de Fortuna i Prudència* potrebbe appartenere alla schiera di Averroè. Se ne *Lo somni* cambia orientamento e diventa epicureo è perché i suoi modelli letterari nel frattempo si sono trasformati in modo radicale. *Lo somni* è un dialogo ciceroniano con didascalie, per il quale non ci sono né precedenti esatti né paralleli nella letteratura catalana del Trecento e del Quattrocento.³¹ Sappiamo che dal 1388 in poi Bernat si proclama ammiratore di Petrarca.³² Sappiamo anche fino a che punto fu proficuo il suo viaggio ad Avignone nei mesi di febbraio ed aprile del 1395. Metge vi si era recato con un'ambasciata di Giovanni I d'Aragona a papa Benedetto XIII negli anni dello Scisma; l'argomento è ben presente nel libro II de *Lo somni*. Ad Avignone, Metge entrò in contatto con una scelta di testi che proponevano un platonismo facilmente cristianizzabile, una filosofia di stampo classico, adatta agli ozi intellettuali degli uomini di cancelleria.³³

Nel libro II de *Lo somni*, Giovanni I ricorda al suo segretario di aver letto con lui a Maiorca il commento di Macrobio al *Somnium Scipionis*: la corte catalana dimorò nell'isola fra i mesi di luglio e novembre dello stesso anno 1395, poco prima della morte del re.³⁴ Gli altri testi avignonesi costituiscono le celebrate fonti classiche del libro I del *Sogno* di Metge: le *Tusculanae*, il *De amicitia* e il *De senectute* di Cicerone, e il *De anima* di Cassiodoro. Sono le opere che Petrarca menziona nell'epistola consolatoria a re Roberto d'Angiò, la IV.3 delle *Familiars*, dalla quale Metge trae anche la figura di un re cristiano e saggio che istruisce un amico letterato. L'unico fra i filosofi antichi che si oppone ai ragionamenti platonici sull'immortalità dell'anima è Epicuro:

Se nessuno dei filosofi pagani ha sentito questa speranza, tuttavia antichissima è l'opinione dell'immortalità; e fu non soltanto dei nostri, ma anche di quelli che non conobbero il nome di Cristo. Poiché, salvo Epicuro e non so quanti altri del suo immondo gregge, nessuno nega che

30. Il profilo filosofico e morale del miscredente lulliano non si discosta dalle tesi eretiche compilate del vescovo Tempier, ne *La condamnation parisienne de 1277*, a cura di D. Piché, Parigi, 1999. Su questo tema si vedano R. Imbach, 'Lulle face aux Averroïstes parisiens', *Cahiers de Fanjeaux*, 22: *Raymond Lulle et le Pays d'Oc*, Tolosa, 1987, pp. 261–82; A. de Libera, *Penser au Moyen Âge*, Parigi, 1991, pp. 116–21; e R. Llull, *El fantàstic. La ciutat del món*, a cura di L. Badia, Turnhout e Santa Coloma de Queralt, 2008.

31. Si rinvia al contributo di J. Torró nel presente volume per l'ispirazione petrarchesca de *Lo somni*; invece, per la forma dialogica in Metge, R. Friedlein, 'Bernat Metge's *Lo somni* (1398): Die Konkurrenz der Erkenntnisweisen zwischen scholastischem und humanistischem Dialogmodell', in *Poetik des Dialogs. Aktuelle Theorie und rinascimentales Selbstverständnis*, a cura di K. W. Hempfer, Stuttgart, 2004, pp. 97–130.

32. Nell'epistola prologale alla traduzione del *Valter e Griselda*, l'ultima novella del *Decamerone*, ripresa dalla versione latina della *Senile*, XVII.3 (n. 25 supra), si vedano: *Obras*, pp. *45–58, e G. Tavani, 'La *Griselidis* de Petrarca e la *Griselda* de Bernat Metge', *Litterature comparate: problemi e metodo. Studi in onore di Ettore Paratore*, a cura di M. e G. Simonetti, 4 voll., Bologna, 1981, III, pp. 1273–81. Si veda il contributo di L. Cabré in questo volume.

33. Si vedano: *Obras*, pp. *71–4, e Turró, 'Bernat Metge i Avinyó' (n. 2 supra).

34. *Obras*, pp. *84–5; Turró, 'Bernat Metge i Avinyó' (n. 2 supra) e Cabré, 'De nou sobre Metge' (n. 2 supra).

l'anima sia immortale. Per non parlare di Ferecide, che primo questa opinione propagò tra i Sirii, né di Pitagora suo discepolo, e di tutta la famiglia pitagorica, e neppure di Socrate e di tutti i socratici, lo stesso Platone, sommo filosofo, pubblicò un famoso libro, che dicono avere avuto nelle mani Catone Uticense nella notte che precedé la sua fine, per accostarsi al disprezzo della vita e al desiderio della morte che aveva stabilita.³⁵

Nel libro II de *Lo somni* Metge riceve l'incarico di smentire la falsa opinione dei suoi compagni della setta di Epicuro ma, come già era accaduto nel *Llibre de Fortuna i Prudència*, egli drammatizza il suo ravvedimento. La testimonianza personale del re che gli appare in sogno è la prima prova della sopravvivenza dell'anima dopo la morte del corpo. Fra gli argomenti degli antichi filosofi che, a sua richiesta, vengono enumerati dal fantasma del sovrano, Bernat apprezza in particolare quello schiettamente platonico, secondo il quale l'anima razionale è immortale perché muove se stessa in termini ontologici.³⁶ In compenso il suo profilo eretico si definisce in termini naturali: Bernat esordisce, infatti, dicendo che la morte dell'uomo non differisce da quella degli animali. Sostiene la sua opinione con l'autorità dell'Ecclesiaste 3:19, 'unus interitus est hominis et iumentorum' ('una stessa è la morte dell'uomo e dei giumenti'), ben nota nei testi polemici medievali, e la fissa nell'eloquente sentenza 'Io credo a quello che vedo, e del resto non mi curo' ('Ço que veig crech e del pus no cur').³⁷ Verso la fine del libro I, proprio quando ha appena ammesso, con un vocabolo sorprendentemente equivoco, l'*opinione* dell'immortalità dell'anima,³⁸ Bernat riprende il discorso precedente e si permette di rinvenire in quella dei bruti tutte le caratteristiche dell'anima razionale. Re Giovanni smentisce pazientemente gli argomenti di Bernat e conclude il discorso con una diagnosi precisa: il suo segretario incorre in un errore gnoseologico grave, dato che confonde ragione e immaginazione. Si tratta di un luogo comune della scolastica molto diffuso. La ricordata polemica antiavverroistica parigina di Llull degli anni 1309–10 fornisce addirittura una rappresentazione grafica di questa nota confusione tra immaginazione e ragione. La fonte non è Llull stesso ma un libro cortese di lettura, compilato dal suo collaboratore Thomas Le Myésier, il *Breviculum*, che contiene una biografia e un riassunto del pensiero del maiorchino, presentato alla regina di Francia nel 1325. Il magnifico codice miniato che conserva questo testo – il MS Karlsruhe, Sankt

35. *Familiares*, IV.3.5–6: 'Quam spem etsi philosophorum gentilium nullus attigerit, vetustissima tamen est immortalitatis opinio; nec nostri solum, sed illis etiam probata quibus Christi nomen inauditum est. Preter Epycurum enim et nescio quot ex illo infami grege, immortalem esse animam nemo est qui neget. De qua re, ut Pherecidem, primum apud Syros sententie huius auctorem, discipulumque Pherecidas Pithagoram totamque pithagoream familiam et Socratem omnesque socraticos preteream, Plato ipse, summus vir, clarissimum volumen edidit, quo Uticensis Cato moriturus suprema illa nocte sua pro consiliario usus perhibetur, ut ad contemptum vite huius animosior et ad amorem decretae mortis accederet.'

36. *Lo somni*, p. 143 (*Il sogno*, p. 79). Turró, 'Bernat Metge i Avinyó' (n. 2 supra), p. 105, osserva una minore sottigliezza di Metge nell'uso di questa fonte platonica in confronto all'accurata ricostruzione del pensiero del filosofo greco operata da Petrarca.

37. *Il sogno*, p. 57; *Lo somni*, pp. 129–30.

38. *Lo somni*, p. 157 (*Il sogno*, p. 101).

Peter 92 – riassume in dodici tavole la vita e la missione di Llull. Nelle tavole sesta e settima gli eserciti di Aristotele e di Averroè, da una parte, e quello di Ramon Llull, dall'altra, muovono all'assalto della torre della falsità. Il cavallo del Commentatore (cioè Averroè) si chiama Imaginatio, mentre quello di Raimondo, Recta intentio.³⁹ La resa grafica propone un emblema delle accuse generiche rivolte all'averroismo latino, in quanto ricerca di una conoscenza svincolata dalla fede.

Anche se i termini sono molto diversi, le invettive di Petrarca contro i filosofi naturali e le sue feroci allusioni ad Averroè, il nemico di Cristo, condannano la ricerca della conoscenza separata dalla fede. Come ha fatto notare Jaume Turró, mettendo il passo in rapporto a *Lo somni*, Petrarca incoraggiò il teologo Luigi Marsili a combattere l'averroismo latino con la filosofia platonica cristianizzata in un passaggio della *Senile*, XV.6.16.⁴⁰ Platone propone infatti un sapere della realtà ideale e spirituale che fornisce strumenti dialettici per trascendere sia la conoscenza fondata sui sensi dell'aristotelismo averroistico del Trecento sia il materialismo dei cosiddetti seguaci di Epicuro contemporanei. Non a caso gli argomenti che pongono fine alla lunga reticenza di Bernat riguardano la natura dell'intelletto umano, il quale 'percepisce le cose invisibili' ('percep les choses invisibles') perché è stato creato per amare e temere Dio; per questo, come dice Aristotele nel *De anima*, 'la parte intellettiva di questa è disgiunta dalle altre, così come ciò che è corruttibile è separato da ciò che è incorruttibile' ('la part intellectiva d'aquella és separada de les altres axí com corruptible de incorruptible').⁴¹ Solo ora Bernat si dice illuminato e consolato.⁴² L'ultima lezione di re Giovanni ha ristabilito il primato della vera filosofia cristiana, quella cioè che crede per capire, avvalendosi secondariamente di quei pensatori antichi che si sono avvicinati al vero con la sola ragione naturale, fra i quali primeggia, appunto, Platone: '... Aristòtil, qui après de Plató se acostà més a la veritat que ls dessus nomenats ...' ('... Aristotele, che, dopo Platone, si accostò alla verità più degli altri autori nominati ...').⁴³

Il domenicano catalano Ramon Martí inserì nel suo *Pugio fidei* ('*Il pugnale della fede*'), del 1278, un capitolo *De diversitate errantium a via veritatis et fidei* ('*Della diversità di coloro che si allontanano dalla strada della verità e della fede*'), nel quale divide i travati in due categorie a seconda del fatto che possiedano o meno un credo religioso. Fra i credenti che non conoscono la verità ci sono gli ebrei, gli scismatici e i musulmani. Fra

39. Le didascalie del MS Karlsruhe, Sankt Peter 92 controbattano opportunamente l'errore gnoseologico: 'Quia imaginatio corpoream naturam non transcendit, ecc.' ('Poiché l'immaginazione non trascende la natura corporea, ecc.'). T. Le Myésier *Breviculum seu Electorium parvum*, a cura di C. Lohr, T. Pindl-Büchel e W. Büchel, Turnholt, 1990, p. 29. Si veda la miniatura VI del *Breviculum* nel sito 'Mnemonic Arts of the Blessed Ramon Llull' (<<http://www.lullianarts.net/>>).

40. Turró, 'Bernat Metge i Avinyó' (n. 2 supra).

41. *Il sogno*, p. 113; *Lo somni*, p. 162-3.

42. *Lo somni*, p. 164: '-Senyor -digu jo-, fort romanch no solament il·luminat mas entegrament consolat per ço que m'havets dit' (*Il sogno*, p. 115).

43. *Lo somni*, p. 136; *Il sogno*, p. 67.

coloro che seguono solo la legge naturale, Martí enumera i 'temporali', i 'naturali' e i 'filosofi'.⁴⁴ I 'temporali' o 'carnali' sono i seguaci di Epicuro, definiti dall'*Elementarium* di Papia, sulla scia di sant'Isidoro, come coloro che identificano il bene con il piacere e che negano la trascendenza. I 'naturali', invece, solo si interessano dei fenomeni percettibili attraverso i sensi e si schierano con Galeno, secondo il quale l'anima è la complessione del corpo. I 'filosofi' sono i pensatori della tradizione socratica. Secondo questa classificazione l'eresia epicurea di Bernat nel libro I de *Lo somni* si potrebbe definire come 'naturale', non solo per l'interessamento all'anima dei bruti e la confusione fra conoscenza sensibile e conoscenza intellettuale, ma anche perché alle autorità pagane sulla natura dell'anima riprese dalle *Tusculanae*, I.9–10, Metge aggiunge la frase: 'Galeno sostenne che l'anima è complessione' ('Galièn dix que la ànima era complexió'), che non si trova nella fonte.⁴⁵

Negli ultimi due libri de *Lo somni* Bernat, che ha compreso le condizioni gnoseologiche di una vera filosofia cristiana, osa riprendere le vecchie reticenze del 'quaix heretge' ('quasi eretico') del *Llibre de Fortuna i Prudència*. Ma in questa occasione non parla né con Prudenza né con l'anima purgante del suo sovrano, bensì con due 'savì gentili' appositamente venuti dal limbo.⁴⁶ Nella conversazione con Orfeo Bernat, che si identifica con le pene amorose dell'antico poeta, non sa fare a meno di interessarsi alla localizzazione precisa dell'inferno, da lui visitato ben due volte, con una curiosità del tutto, purtroppo, naturale.⁴⁷ Tiresia distrugge quest'ultimo inopportuno germoglio eretico e, siccome Bernat si è confessato innamorato, scaglia una infame diatriba contro le donne presa in prestito dal *Corbaccio* di Boccaccio. Bernat risponde alla sfida e non solo pronuncia una lode del genere femminile, ispirata dall'epistola XXI.8 delle *Familiars* e al *De claris mulieribus* di Boccaccio, ma si permette di proiettare sulla metà maschile dell'umanità i difetti che la tradizione attribuisce alle sole donne: anche i maschi sono pettegoli, incostanti, presuntuosi, ingordi e amanti del lusso e delle acconciature di fattura scandalosa. L'intervento satirico di Bernat è vivace e brillante: perfino lo stizzoso Tiresia, che funge da severo medico dello spirito, riconosce di essersi divertito:

44. Martí rimanda all'autorità del *Qui eripit errore* ('Il salvatore dall'errore') di al-Gazzali, un pensatore dei secoli XI-XII che precede nel tempo Averroè. Rimando a R. Martí, *Pugio Fidei, Raymundi Martini Ordinis Praedicatorum adversus Mauros et Iudaeos*, Parigi, 1651, pp. 154–6. Si veda anche Renedo, 'L'heretge epicuri' (n. 4 supra).

45. *Il sogno*, p. 67; *Lo somni*, p. 136. Un altro riferimento alla filosofia naturale è l' 'umido radicale', aggiunto da Metge in un brano ripreso dal *Corbaccio*, nel quale è assente; *Lo somni*, p. 214 (*Il sogno*, p. 193). Si veda anche B. Metge, *Lo somni*, a cura di L. Badia, Barcellona, 1999, pp. 42–5.

46. Orfeo e Tiresia, infatti, 'no soferen pena alcuna, sinó tant solament gran tristor com no poden ne speren haver salvació. E açí stan los gentils filosofos e poetes, e ls bons cavallers, e aquells qui han trobades arts e les an divulgades e han aprofitat a molts en lo món, entre ls quals stam T'irèssias e jo; e no-n podem exir jamay, sinó quant Déus ho ordona, e puys tornam-hi', *Lo somni*, p. 194 (*Il sogno*, p. 165).

47. Rimando a F. Gómez, 'L'ofici del poeta segons Orfeu: una clau hermenèutica per *Lo somni* de Bernat Metge?', in *Literatura i cultura* (n. 2 supra), pp. 63–85, e Cabré, 'Orfeu a *Lo somni*' (n. 11 supra) per l'intreccio di fonti della favola di Orfeo.

–Non potrei esprimerti con sufficienti parole il godimento che mi ha dato il tuo ingegno. Mi pare che in modo eloquente e vivace tu abbia replicato a tutto ciò che ti avevo detto sulle donne. La verità, naturalmente, non l'hai cambiata, perché resta quella di prima. E se volessi esternare ciò che ti suggerisce la coscienza, dovrei ammettere che tutto quello che ho detto corrisponde al vero.⁴⁸

Consolazione o sconforto?

Il dubbio sul ravvedimento di Bernat che si avvertiva in chiusura del *Llibre de Fortuna i Prudència* diventa a questo punto un'asserzione inequivoca: Bernat non crede alla natura perversa del genere femminile: 'manterré la mia opinione finché crepo' ('–No faria jamay –diguí jo–; ab aquesta oppinió vull morir').⁴⁹ Ma non siamo più in presenza di una proposizione eretica: Bernat si è confrontato con un argomento largamente discutibile e ha accettato quel che era fondamentale, cioè che la passione amorosa offusca la percezione dei difetti dell'amata e che in amore spesso comanda l'inganno. Dopo la lezione di Tiresia del libro III, il libro IV de *Lo somni* comincia infatti con queste parole: 'Io allora, triste e sconcolato come il contadino che vuole mietere il grano e trova vuota la spiga' ('Trist jo, ladonchs, e desconortat, no en altra manera que'l laurador quant vol segar lo blat e troba l'espiga buyda').⁵⁰

Il genere consolatorio presuppone una conclusione che risolva positivamente le contraddizioni che stanno alla base dello squilibrio che ne genera il pretesto. Alla fine del *Llibre de Fortuna i Prudència* Bernat impara una lezione che lo distoglie dalla credenza nell'arbitrarietà della sorte; ha superato la malattia che Prudenza aveva scoperto in lui. Il libro I de *Lo somni* ce lo presenta serenamente convinto dell'immortalità dell'anima: '–Mio signore –dissi allora–, non soltanto mi avete splendidamente illuminato con le vostre parole, ma anche completamente sollevato' ('–Senyor –diguí jo–, fort romanch no solament il·luminat mas entegrament consolat per ço que m'havets dit.').⁵¹

La conclusione del libro IV, alla fine dell'opera, però, propone una battuta sconcertante. Se all'inizio di questo libro, come si è appena visto, Bernat si sentiva triste e sconfortato, il successo dialettico della sua diatriba contro i vizi dei maschi ha costituito una rivincita sul fastidiosissimo Tiresia. Nonostante questo, le ultime parole sono:

Dopo che Tiresia ebbe pronunciato queste parole, i falconi, gli astori e i cani, di cui già vi ho parlato, si misero a gridare e a ululare molto aspramente. Mi svegliai in preda alla tristezza e allo

48. *Il sogno*, p. 267; *Lo somni*, p. 258: '–No-t poria explicar suficientment lo delit que he haüt del teu enginy. Disertament e colorada, a mon juý, has respost a tot ço que jo t'avía dit de fembres. La veritat, però, no has mudada, car una mateixa és. E si volies confessar ço que'n dicta la tua consciència, atorgaries ésser ver tot ço que t'he dit dessús.'

49. *Il sogno*, p. 267; *Lo somni*, p. 258. Il termine opinione compare, con leggere sfumature e applicato ad argomenti molto diversi, sei volte nel *Llibre de Fortuna* e ventotto ne *Lo somni*, si veda Metge, *Lo somni*, a cura di L. Badia (n. 45 supra), pp. 26 e 197–8. Si veda il contributo de E. Fenzi in questo volume.

50. *Il sogno*, p. 215; *Lo somni*, p. 230.

51. *Il sogno*, p. 115; *Lo somni*, p. 164.

sconforto, e fino al giorno seguente fui incapace di muovere le membra, come se il mio spirito le avesse abbandonate.⁵²

La lettura che si suggerisce in seguito collima con la predilezione di Metge per l'ambiguità, la sottigliezza e i doppi sensi. Questo sconforto finale, dunque, potrebbe non ricapitolare tutta l'opera, bensì riferirsi esclusivamente all'ultimo dei consigli di Tiresia, assolutamente inopportuno se rivolto a un uomo di cancelleria impegnato in gravi responsabilità di governo: 'D'ora in poi, indirizza dunque il tuo amore al servizio di Dio e allo studio assiduo, *evitando di frequentare o servire i signori della terra*' ('Converteix, donchs, la tua amor, d'aquí avant, en servey de Déu e continuat estudi, e no t'aballesqua negoçiar ne servir senyor terrenal.')⁵³

Bernat non è né un monaco, né un contemplativo, né un eremita. Perché dovrebbe rinunciare filosoficamente ai beni mondani come il vecchio Diogene nel *Llibre de Fortuna i Prudència*? Per apparire saggio e onesto, ad un segretario regio dovrebbe bastare l'abbandono della parte dell'eretico, che re Giovanni gli attribuisce nel libro II:

... e che mai non riuscii a convincerti pienamente. Infatti, con scappatoie e artifici, ti sottraevi al vero, accettando sì, qualche volta, che potessi aver ragione, ma altre volte sollevando forti dubbi; cosicché alla fine mi rendevo conto che nel tuo cuore di dura pietra sta incisa con punta di diamante la dottrina opposta.⁵⁴

I lettori critici de *Lo somni* che, come si ricorda all'inizio di questo lavoro, si fanno avvincere dalla diversità di suggerimenti della sfuggevole eresia di Bernat – averroista, epicurea o naturale che sia –, non sono arrivati ad un consenso nei loro giudizi sull'attendibilità del ravvedimento del personaggio che, nella finzione, riporta l'incontro con re Giovanni, Orfeo e Tiresia. Altrettanto problematico è l'accordo relativo alle intenzioni – espiatorie, politiche, letterarie o funzionali per il posto di segretario regio –, dell'autore in senso anagrafico.⁵⁵ Penso che la cornice giusta per la discussione del problema sia la sconfinata duttilità delle forme letterarie, dalla consolatoria stessa al dialogo narrativo, un genere molto più presente e vivace nel Medioevo catalano di quanto

52. *Il sogno*, p. 269. *Lo somni*, p. 260: 'Dient Tirèsias aquestes paraules, los falcons, astors e cans dessus dits començaren a cridar e udular fort agrament. E jo desperté'm fort trist e desconsolat, e destituït tro al matí següent de la virtut dels propis membres, axí com si lo meu spirit los hagués desemparats.'

53. *Il sogno*, p. 269; *Lo somni*, pp. 259.

54. *Il sogno*, p. 143. *Lo somni*, p. 179: '... e jamay no-t poguí induir a creure-ho fermament, ans difugies ab evasions colorades, e a vegades atorgaves ésser possible, a vegades o posaves en gran dupte, e finalment jo conexia bé que en lo teu cor de dura pedra era sculpir ab punta de diamant tot lo contrari.'

55. Giovanni I morì improvvisamente il 19 maggio 1396 e Martino arrivò a Barcellona il 27 maggio dell'anno successivo. Nel frattempo si istruì un processo contro i servitori di Giovanni I che avrebbe potuto portare Metge in carcere. Il 7 dicembre 1398 Martino I assolse tutti gli imputati nel processo e il 28 aprile 1399 chiese a Metge una copia de *Lo somni*. Nel 1402 Metge riprese le mansioni di scrivano di cancelleria e, nel 1405, quelle di segretario regio. Si veda *Obras*, pp. *87-126 e *169-91.

non si evinca dalla storiografia letteraria tradizionale.⁵⁶ È importante sottolineare il fatto che Metge, prima di imboccare la strada della prosa ciceroniana, si era impegnato seriamente nella tradizione letteraria mediolatina – da Boezio, ad Alano di Lilla e ad Arrigo da Settimello –, e che conosceva la scolastica divulgativa in versi di Jean de Meun. La svolta gliela mostrò un maestro chiamato Francesco Petrarca che, non a caso, fu un grande scrittore di opere dialogiche: dall'intensissimo *Secretum*, al prolisso *De remediis utriusque fortune*. Entrambe sono presenti ovviamente, in diversa misura, ne *Lo somni* di Bernat Metge.⁵⁷

56. Si vedano Friedlien, (n. 31 supra) e l'introduzione a Lull, *Fantàstic*, (n. 30 supra), pp. 16 e 58–75.

57. La prima segnalazione della presenza del *Secretum* in Metge è di M. de Riquer, 'Influències del *Secretum* de Petrarca sobre Bernat Metge', *Criterion*, 9, 1933, pp. 243–8. Si vedano Turró, 'Bernat Metge i Avinyó' (n. 2 supra) e il suo contributo nel presente volume. Per il *De remediis*, L. Badia, 'Entre "Los amores deleitables" petrarquescos y la condenada opinión de Epicuro: en el laberinto de *Lo somni* de Bernat Metge', in *Actas del VIII Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Santander 1999)*, a cura di M. Freixas, S. Iriso e L. Fernández, Santander, 2000, pp. 257–68.