

FRANCO CARDINI

ALTO E BASSO MEDIOEVO

I. QUEL CH'È IN ALTO E QUEL CH'È IN BASSO

«Quel ch'è in alto è come quel ch'è in basso»: l'aurea regola enunziata dalla *Tabula smaragdina* è stata troppe volte citata, dalla riscoperta dei testi ermetici in poi: ma ha sempre posto in serio imbarazzo dal punto di vista propriamente esegetico ed ha fornito l'alibi a forzature d'ogni sorta da quello piú semplicemente metaforico. Perché «alto» e «basso»?

Nell'ordinaria nomenclatura periodizzatrice, i medievisti sono abituati a parlare di un «alto» e «basso» Medioevo, e sono anche – capita perfino a loro, talvolta – sostanzialmente concordi nel definire «alto» il periodo precedente il fatidico Anno Mille (o insomma i secoli precedenti l'XI) e «basso» quello ad esso successivo. Parliamo ovviamente del lessico storiografico italiano: altrove, la materia è trattata – ad esempio in Germania – in modo leggermente diverso.

Un elemento di, chiamiamola così, “simmetria cronologico-periodizzatrice” e un elemento simbolico-legendario si alleano rendendo piú facile, meglio comprensibile, facilmente accettabile e quasi obbligata questa scelta. Il primo riguarda la scansione del millennio nel quale di solito si fa coincidere la durata del periodo denominato dalla tradizione storiografica, appunto, “medioevo” (un'altra convenzione: tanto equivoca e maldestra quanto ormai irrinunciabile) in due fasi piú o meno della stessa durata tra la deposizione di Romolo Augustolo e l'arrivo di Cristoforo Colombo nel Nuovo Mondo: e il fatto che, esattamente a metà tra queste due date, si situi la breve struggente avventura d'un giovane imperatore figlio di un sovrano germanico e di una principessa greca che ha cercato in ogni modo di rifondare la gloria delle sorti capitoline ormai da tempo dimenticate tra le zanzare e le capre d'una città fatta di torri, di ruderi e di paludi, non è circostanza dappoco sotto il profilo simbolico. Il secondo elemento, giacché di simboli

s'è parlato, è il fascino dell'Anno Mille come anno tradizionalmente catalizzatore di tutti i profetismi apocalittici (il "millenarismo", appunto), sia pur a costo di gravi imprecisioni e di pesanti equivoci sotto il profilo cronologico: e il dilagare, il radicarsi, di quella "leggenda dei terrori dell'Anno Mille" che fa parte ormai integrante della Leggenda Nera che avvolge il Medioevo si può dire dalla nascita della parola ma che al tempo stesso è parte integrante del suo fascino, della sua fortuna.

Ma la coppia d'opposti "alto-basso" è, per i medievisti e per gli studiosi di storia della cultura e dei sistemi di rappresentazione, ben altrimenti significativa. Non possiamo certo dimenticare il "basso-materiale-corporeo" che, da Michail Bachtin in poi, è divenuto una contestabile ma anche affascinante e corrente chiave di lettura non solo delle strutture mentali dell'Europa preindustriale, ma in genere di quelle che Gilbert Durand ha definito le « strutture antropologiche dell'immaginario ». Sappiamo bene che nella cultura occidentale, dai greci in poi, esiste una gerarchia dei sensi che non è detto sia la medesima in tutte le culture e in tutti i popoli; che non è detto, in altri termini, sia "naturale", corrisponda cioè a qualcosa di biologicamente necessario e predeterminato. Tale gerarchia considera vista e udito i sensi più puri ed elevati (e quindi musica, poesia, pittura, arti e attività decorose e dignitose), mentre relega a ruoli variamente subalterni e talora poco dignitosi olfatto, tatto e gusto. Da questo punto di vista, tutto quel che è connesso con la parola acquista un significato di per sé alto, che il cristianesimo, mediante l'adorazione del Verbo e la tradizione scritturale, legittima: e la scrittura, come fissazione materiale della parola, imprigiona la sua sacralità e gioca un ruolo ambiguo, da una parte perché il supporto materiale su cui si fonda tende a conferirle un elemento "basso" connesso appunto con le cose (gli strumenti scrittori in genere), dall'altra perché la sua sostanza sacrale passa a sua volta alla materia e la nobilita: e tale è la logica dei *brevia* e delle scritture magiche in linea di massima. È però un fatto che l'affermarsi del mondo degli *scriptoria* monastici prima, dell'università (in special modo dei glossatori e dei giuristi) e del notariato poi, ha finito con l'affermare nell'Occidente medievale

le una sorta di rovesciamento dei valori gerarchici reciproci tra parola parlata e tra parola scritta: e si è andato affermando, dall'XI secolo in poi, un principio – peraltro soggetto si può pur dir fino al secolo scorso a fasi di ristagno e a occasionali, sia pur settoriali, inversioni di tendenza – un principio secondo il quale lo scrivere era più importante, più dignitoso, più colto, insomma più "alto" del parlare: e la cultura orale è stata derubricata ad "analfabetismo".

2. LETTURA CARISMATICA E LETTURA LITURGICA

In principio era il Verbo; e alla fine, che è a sua volta il principio del Regno dei Cieli, v'è ancora il Verbo, in trono, come Re e Giudice. Il Verbo che tiene in mano il Libro prima sigillato e poi dissigillato. Il Libro che ha funzione di segno di comando, di scettro. La rottura dei sigilli e l'apertura del Libro è il momento centrale dell'*apokalypsis*, della Rivelazione: il momento della verità, nel quale tutte le regole del gioco cosmico, inaugurate dal *Fiat lux*, sembrano sospese. « Quando l'angelo aprì il settimo sigillo, si fece in cielo un silenzio di circa mezz'ora ».

Nella natura Galileo vedeva com'è noto un libro scritto in caratteri, quali triangoli, cerchi, quadrati, dalla mano di Dio. Un libro non diverso, nella verità che contiene, dall'altro libro divino, la Bibbia. Differenti solo i caratteri formali, il linguaggio; differenti le tecniche per adire alla medesima Verità e la prospettiva secondo la quale i lettori dei due libri giungono a quella verità. D'altronde, la verità ricercata e talora attinta dal mistico, o alla quale comunque il mistico tende, se attraverso il libro può sempre passare, e se questo libro può essere per lui ora quello della natura ora quello della rivelazione trasmessa attraverso i profeti, gli evangelisti, non è tuttavia verità decifrata, commentata e glossata, bensì verità colta e intuita. In prima analisi la si direbbe verità asensoriale e metasensoriale, anintellettuale e metaintelletturale. Tale ce la propone uno dei fondatori della mistica cristiana, colui che si nasconde sotto il nome di Dionigi l'Areopagita, quando appunto in apertura della sua *Teologia mistica* ingiunge: « Abbandona i sensi e le

operazioni intellettuali [...] e in piena ignoranza pretenditi [...] verso Colui che supera ogni essere e conoscenza». Che, osservata alla lettera, suonerebbe come esortazione a chiudere appunto il libro appena aperto. Ma per fortuna ci soccorre un altro passo dell'Aeropagita, la sua lettera IX, nella quale egli distingue, nell'anima del mistico, due parti: una contemplante afasicamente Iddio, e l'altra tesa verso di Lui attraverso le "finzioni dei simboli figurati". Simboli figurati fra i quali potremmo ben includere lettere e parole come segni, secondo la saggezza cabalistica che al significato perviene attraverso la meditazione dei significanti.

Se e nella misura in cui il mistico interroga Dio per conoscere il suo cammino in relazione alla Sua volontà, la tecnica di approccio alla pagina scritta potrà essere quella delle *sortes*, come ben vediamo in due differenti episodi della vita di Francesco d'Assisi: con una tecnica affine a quella divinatoria, il santo apre il libro che contiene la Parola di Dio e legge il versetto che per primo gli cade sotto gli occhi, immediatamente uniformandosi all'interpretazione che gli sale per prima alla mente. Tecnica affine alla mantica, abbiamo detto; ma nella quale altri potrebbero non meno agevolmente rintracciare elementi psicanalitici *avant la lettre*. In questo modo Francesco conosce la sua vocazione; in questo modo, in un altro e diverso momento, predica ai cardinali poiché ha del tutto dimenticato la polita omelia in latino che il cardinale Ugolino d'Ostia, suo protettore, gli ha fatto mandare a memoria. Allora ricorre al suo Salterio, lo apre, s'imbatte nelle parole « Per tutto il giorno la vergogna passata mi ha ricoperto » e predica a lungo, in volgare, sull'arroganza dei prelati, confondendo e commovendo il suo uditorio. Ma il salterio di Francesco, strumento qui di umiltà e di umiliazione, è guardato anche con sospetto dal Francesco mistico quale possibile tramite di superbia in quanto – essendo il primo e più elementare libro di *gramatica* – può anche essere il primo gradino verso quella scienza che *inflat, sed non aedificat*. Un altro episodio della vita di Francesco, narrato da una fonte ulteriore, ci dice di come egli rifiuti con durezza un salterio a un frate che lo desiderava ardentemente: « Perché – fa dire al santo la nostra fonte – dopo il salterio tu chiederai un breviario, e quindi ti assiderai so-

lennemente e ordinerai al tuo confratello: Portami il mio breviario». E, fedele alla consultazione non solo della *Sacra Pagina*, bensì anche del tempo e dello spazio, col metodo delle *sortes*, Francesco userà scegliere la sua strada ai quadrivi rotando velocemente su se stesso ad occhi chiusi e poi incamminandosi deciso sul primo sentiero che scorgerà non appena li avrà aperti di nuovo.

Ma Francesco è uomo e mistico dell'*agere*, non dello *scire*. Il suo sforzo è teso a far vivere paolinamente Cristo in se stesso e alla *sequela Christi*, non al fine pienamente conoscitivo al quale s'indirizza invece la teologia mistica di Dionigi pseudo-Areopagita. In questo senso, Francesco non cerca di sapere, perché sa già tutto. Al contrario, è spiritualmente consonante con le preoccupazioni pseudo-areopagitiche un passo di quello straordinario rappresentante dell' "ebraismo ateo" che è Jabès, il quale a proposito del suo *Le livre du Dialogue* ha scritto: « Ho l'ossessione di Dio come totalità [...], il limite che cerchiamo di raggiungere e non viene mai raggiunto. O meglio, che viene raggiunto frammento dopo frammento, metonimicamente. La totalità interroga e ogni volta è il frammento [...] a sentirsi in obbligo di rispondere ». La *Sacra Pagina*, in quanto ispirata direttamente da Dio, presenta per intero la verità in ogni suo passo e in ogni sua lettera (ancora la cabbala, ancora il nome di Dio che Francesco raccoglie e conserva sempre devotamente, da qualunque parte lo trovi scritto). In ciò, la Scrittura è simile alla specie consacrata nel sacramento dell'eucarestia. Ma d'altro canto i supporti che fanno sì che la voce di Dio divenga appunto Scrittura – e, al di là dei supporti materiali della parola tracciata, il supporto primo è il profeta o l'apostolo in quanto scriba e mediatore – allontanano la Scrittura dal mistico e ne rendono ostico il diaframma. « Parla, o Signore: il Tuo servo ti ascolta », recita con Samuele l'autore dell'*Imitazione di Cristo*; ma subito dopo aggiunge, a sigillo del suo rifiuto non solo dei libri (il che rende comunque paradossale qualunque scrittura mistica), bensì dello stesso Libro: « Non mi parli Mosè, o qualche altro profeta ».

Questo atteggiamento di rifiuto almeno concettuale della mediazione, o quanto meno d'insofferenza per la mediazione, condiziona e rende difficile la lettura della *Sacra Pagina* da parte del mi-

stico, il quale l'affronta sempre in un modo che ricorda la lotta di Giacobbe con l'angelo e che si oppone a un'altra immagine tratta anch'essa dalle vicissitudini di Giacobbe e che potrebbe ben costituire il simbolo della fatica del teologo e dell'esegeta. Alludo naturalmente al libro inteso come *scala coeli*.

Al pari del sudore della fronte, del partorire con dolore, della vecchiaia, della malattia, della morte, il libro è – il che vale per qualsiasi libro ma anche per il Libro per eccellenza, la Bibbia – una conseguenza del peccato originale, in assenza del quale nessuno dovrebbe imparare niente perché tutti saprebbero tutto per scienza infusa. Ma il peccato è l'ostacolo che si erge fra l'uomo e la conoscenza diretta, in quanto costituisce il diaframma che ha spezzato il rapporto immediato fra Dio e uomo. In questo senso il peccato, più che un'infrazione alla legge divina, è una sorta di difetto esistenziale, che Paul Ricoeur ha definito « la distanza fra l'io voglio e l'io posso [...] il peccato come "miseria" ». Ebbene: inequivocabilmente segno di questa miseria, il libro è, nella struttura graduale e analitica della fatica che si fa per decifrarlo e per apprendere il suo contenuto, la scala che ci serve per recuperare quella scienza che Dio ci aveva donato integra e perfetta e che la caduta dei progenitori ci ha strappato. Questo è il libro nella meditazione del teologo e nell'esegeta. Ma ciò che le lettere e le parole indicano per lui, è invece il mistero che secondo il mistico esse adombrano. Per il mistico « *regnum coelorum* violenza pate » (*Paradiso*, xx 94), e la conquista del Paradiso è anzitutto *pugna spiritualis, psychomachia*.

Non v'è dubbio che tanto l'ascesa della scala quanto la lotta con l'angelo siano due cammini iniziatici. E la lettura è propriamente una iniziazione al sapere, che ha per soggetto non già la cancellazione – che non è comunque realizzabile – bensì il superamento dell'alterità fra uomo e sapienza, che nel mondo medievale coincide con quella "unificazione" fra umano e divino che pur mantiene ferma la radicale diversità fra questo e quello. La metafora del cammino, usata tradizionalmente nella cultura e nell'immaginario cristiani a qualificare sia l'itinerario mentale e spirituale del mistico, sia la via intellettuale del sapiente, sia infine la vita stessa,

è paradigmatica di questa profonda autocoscienza iniziatica. Giacché l'iniziazione, dice Mircea Eliade, è quell'insieme di riti e di insegnamenti, il cui scopo consiste nella « modificazione radicale dello statuto religioso o sociale del soggetto da iniziare. Filosoficamente parlando, l'iniziazione equivale a una mutazione ontologica del regime esistenziale. Al termine delle prove cui viene sottoposto, il neofita gode di un'esistenza completamente diversa dalla precedente: egli è diventato *un altro* ». Ma nel lungo *iter* che conduce la cultura occidentale all'affrancamento della filosofia dalla teologia, e quindi nel lungo tratto nel quale quella è *ancilla* rispetto a questa, lo scopo del teologo in quanto sapiente, la conoscenza di Dio, non è sostanzialmente diverso da quello del mistico che anela a riunirsi a Lui e aspira quindi a un legame con Lui di tipo diverso, ma di pari carattere.

A questo punto, adattando una celebre coppia weberiana di opposti alle tecniche di lettura, potremmo forse osservare come quanto meno nell'alto e quindi nel pieno Medioevo, vale a dire fra IV-V e XII-XIII secolo, si vadano delineando, nella lettura come tecnica di avvicinamento a Dio in quanto Essenza e Sapienza (che sono poi le due sostanze del Padre e del Figlio, e che appartengono rispettivamente al mondo della mistica e a quello dell'esegesi), due strade: una "istituzionale", cioè liturgico-esegetica, e una "carismatica", cioè ascetico-mistica. E si potrebbe aggiungere che la lettura liturgico-esegetica bada ai significati, quella mistica ai significanti; quella liturgico-esegetica mira a cogliere, comprendere e analizzare la sostanza della volontà divina, laddove quella mistica è tutta tesa a cercar d'intendere – oseremmo dire –, attraverso la voce mediatrice dei profeti e degli apostoli e il segno mediatore delle lettere e delle parole, la voce stessa, il timbro della voce, di Dio.

Un esempio molto caratteristico di lettura del tipo mistico lo abbiamo rievocato poc'anzi nella consuetudine delle *sortes* cara a Francesco. Un esempio di lettura del tipo liturgico-esegetico lo abbiamo chiaro in un genere peraltro estremamente pratico ed elementare, i lezionari. E prendiamo a modello uno dei più semplici, il lezionario composto da Paolo Diacono per ordine di Car-

lo Magno. Si tratta in realtà e in termini propri di un omeliario, diviso in tre parti: una *hiemalis* dall'Avvento al Sabato Santo, una *aestivalis* dalla Pasqua al 21 settembre, festa dell'evangelista Matteo, e infine un *commune sanctorum* per le feste dei santi. Il trascorrere dell'anno liturgico e quindi del tempo ciclico e la storia del cammino dell'uomo sulla via della Redenzione, scandita dai paradigmi santorali, venivano così razionalizzati ed esposti in un'opera che, secondo la consuetudine, raccoglieva una serie di brani di *auctoritates*. Il lezionario condurrebbe a questo punto il discorso sul significato della *lectio* e sul complesso rapporto di lettura-lezione sul quale hanno insistito tanti studiosi, dal Gilson al de Lubac al Lecerq. Non ci attarderemo qui nel richiamare cose dette più volte e ben note a tutti. Sia sufficiente ricordare, sempre in tema di lettura, come proprio le *legendae* (nel senso specifico di 'cose che si debbono leggere') finissero con il costituire il nerbo dell'esperienza della lettura come apprendimento e come iniziazione al divino, come guida all'esperienza dell'indirsi. Meditando sulle varie strade che avevano presieduto al maturare della *conversio* e quindi allo svolgersi della testimonianza del santo, il lettore entrava in contatto con un mondo specifico, concreto, di vivere e di realizzare la parola di Dio.

Ma era nell'ordine delle cose che la manipolazione e la scomposizione della Scrittura e il suo confronto con le *auctoritates*, insiti nel metodo liturgico-esegetico, finissero con l'erosione e alle lunghe con il far sparire il testo a vantaggio del commento. L'invasione delle *glossae*, sia *marginales* sia *interlineares*, finì con il porre in secondo piano quella stessa Scrittura dalla quale i glossatori sostenevano pur di dipendere, al punto da far dire a Stefano Langton: *Item queritur qua materia facta est luna. Non dicitur in sacra pagina, nec nos dicimus*. Tuttavia il testo veniva sempre più allontanato dal lavoro del commentatore, che si appuntava essenzialmente sulle glosse. Logica e metodo scolastico sono la soluzione di questo *iter*, al compiersi del quale la lettura è divenuta ormai altro da quello che era: non più ricerca del timbro della voce di Dio, bensì esercizio della ragione naturale. Occorrerà la filologia umanistica perché si torni a ricercare il timbro originario della voce non solo di Dio,

ma anche dei Padri e degli stessi antichi autori; e il ritorno al Vangelo della stessa Riforma sarebbe difatti impensabile senza la filologia umanistica. La civiltà delle *glossae* e delle *summae*, con il loro trionfo dell'informazione erudita e la loro scomparsa del piacere di leggere, rappresenta il punto d'arrivo del sentiero liturgico-esegetico nella lettura medievale.

E bisogna quindi tornare a Francesco. Bisogna tornarci, dico, per concludere il nostro discorso. Francesco è uomo della Parola, non delle parole: legge poco, scrive pochissimo. Ascolta devotamente la parola di Dio durante la messa e le omelie, consulta la Bibbia "ad apertura di libro" in modo che Dio possa parlargli direttamente. Non lui né il caso, ma Dio, sceglie nelle molte parole della Scrittura quelle più adatte a lui e al momento in cui egli le consulta. In questi casi Francesco, pur sempre così umilmente soggetto ai sacerdoti e alle loro funzioni magistrali e sacramentali, non dimostra alcun bisogno d'intermediari. E questo suo atteggiamento torna allorché, negli anni Venti del Duecento, e cioè nel pieno imperare della cultura della *glossa*, egli insiste fermamente perché la Regola dei Frati Minori venga seguita letteralmente, e *sine glossa*. Pochi decenni dopo, gli stessi statuti comunali sarebbero stati svuotati di contenuto dai glossatori, i quali attraverso il commento ne avrebbero stravolto sovente il senso irridendo al tempo stesso ai passatisti che propugnavano un loro rispetto di tipo *iudaicus*, vale a dire alla lettera. Erano maturi i tempi in cui non interessava più tanto quel che un testo avesse da dire, quanto quel che si poteva fargli dire. E questa era una rivoluzione profonda nel modo di leggere. Non a caso, dal fiorire della scolastica in poi, i mistici *litterati* come Bernardo di Clairvaux saranno, fino al Quattrocento, in numero sempre più ristretto. Trionferanno semmai i mistici – e, soprattutto, le mistiche – del tutto illetterate o magari addirittura analfabete, che non leggeranno libri, ma ne scriveranno servendosi di uno scriba-mediatore: Margherita da Cortona, Angela da Foligno, Caterina da Siena. Un nuovo trionfo del carisma, a fronte dell'inaridirsi e dell'irrigidirsi della tradizione.

3. IL VOLGARE DALL'ORALITÀ ALLA SCRITTURA

Parlare, ascoltare, scrivere, leggere. Yehuda Elkana ha posto l'accento su un « *continuum* che va dall'alfabetismo alla completa alfabetizzazione », ma certo è che, per il nostro Medioevo, il punto è soprattutto capire la qualità di certe forme di alfabetizzazione o di semialfabetizzazione, i livelli socioculturali che interessavano, i processi conoscitivi che innescavano o ai quali erano funzionali. Quando si dice ad esempio, ed è cosa ben nota, che nell'impero romano fino a più o meno tutto il III secolo d.C. l'alfabetizzazione era molto elevata, per non dir generalizzata, non si afferma nulla di nuovo: ma si dovrebbe aggiungere che lo scrivere e il leggere erano considerati (fuori almeno dal privato quadro dell'*otium*) occupazioni poco dignitose, anzi in parte servili; e che quindi la successiva decadenza si dovette anche al contrarsi e allo scomparire di tutto uno strato di scribi, di amanuensi schiavi di condizione. Il cittadino romano di alto rango di solito non scriveva, bensì dettava; e non leggeva, bensì ascoltava. La pagina scritta non era considerata il pensiero, bensì (in un modo molto vicino a quello moderno) un supporto per il pensiero. Le *Völkerwanderungen* e la fondazione delle monarchie romano-barbariche segnarono certo un ristagno e un arretramento tanto quantitativo quanto e soprattutto qualitativo nell'uso di quella che, semplificando i termini del problema, si può ben definire "cultura scritta", ma in parte segnarono una specie di rivoluzione mentale che coincise con un vasto riaffermarsi dell'oralità, e quindi da un lato con un incremento di sacralità per la pagina scritta, dall'altro con un riaffermato sviluppo di sistemi mnemotecnici atti non già a supplire la carenza di cultura alfabetica, bensì ad assicurare il tramandarsi dei contenuti d'una tradizione in modo diverso.

Vogliamo dire che bisogna forse uscire dal pregiudizio postevoluzionistico, tipicamente occidentale e moderno, secondo il quale forzatamente la cultura scritta segue quella orale e rappresenta, rispetto ad essa, un gradino più in alto nella scala della civiltà. Né del resto si può pensare a un'alfabetizzazione attiva e a una passiva come a valori che possano esser collocati sullo stesso piano. Nel

mondo islamico, ad esempio, ogni fedele deve poter leggere le parole del Corano, ma la funzione del saper scrivere è al contrario altamente specialistica; mentre a sua volta la lettura (poiché il Corano non può esser letto in traduzione dal vero credente) si esaurisce spesso in un esercizio mnemotecnico che ha come suo supporto un semplice riconoscimento dei segni. Nel mondo altomedievale, il latino delle Scritture veniva letto e compreso soltanto da specialisti abilitati anche a tradurle o a volgarizzarle a voce per un pubblico di ascoltatori, che venerava la pagina scritta come carica di un contenuto sacrale ma aveva difficoltà a istituire un rapporto chiaro e diretto fra quel che sentiva spiegare e quel che vedeva scritto (quando gli capitava di vederlo) su un libro che restava anzitutto uno strumento di autorità e, come si vede nelle raffigurazioni del Cristo in gloria, un attributo di maestà.

Dalle indagini condotte da Armando Petrucci sul *Codice diplomatico longobardo* risulta che per il periodo 720-724, nella Toscana e nella Lombardia longobarde, il 32,7% dei sottoscrittori dei documenti raccolti (quasi un migliaio) erano alfabeti, e che la maggior parte di loro si situava nelle fasce sociali medio-alte, beninteso con esclusione delle donne, nonché fra gli ecclesiastici, mentre maggior concentrazione di analfabeti si aveva nei centri minori e nelle campagne. Ma il tipo di abilità scrittoria riscontrato in quella sede era per forza di cose « la scrittura didattica di base che veniva insegnata ai primi gradini dell'istruzione elementare »; e si era per giunta in un mondo ancor profondamente segnato dall'esperienza romana. Nella Gallia le cose andavano diversamente: e l'avvicinarsi sul trono dei pipinidi austrasiani rispetto ai merovingi avrebbe segnato un'ulteriore "barbarizzazione", anzi ne sarebbe stato un sintomo.

Certo, nelle culture cristiane resta fermo il dato di fatto che la fede è quella affidata al Libro ed espressa nel Verbo; ne consegue che i detentori degli strumenti atti a leggere il primo e a spiegare il secondo godessero di una considerazione del tutto speciale. Tuttavia, in termini non di lingua bensì di linguaggio, la parola scritta e letta, privatamente o comunitariamente, non era la sola strada per comunicare. Gli *illitterati*, vale a dire gli ignoranti di latino, veniva-

no raggiunti dall'insegnamento scolastico attraverso i predicatori, ai quali presto si ordinò di cominciare a servirsi degli idiomi "vulgari", nonché attraverso la mediazione delle *bibliae pauperum*, vale a dire dei sistemi iconici che ornavano libri ed edifici sacri. A una "cultura scritta" si dovrebbero quindi affiancare le "culture lette", le "culture vedute", le "culture ascoltate", se si volesse davvero comprendere e articolare quel *continuum* tra alfabetismo e non alfabetismo che caratterizza il mondo medievale.

Le preoccupazioni che la salvaguardia del carattere sacrale della lingua latina conducesse a una generale incomprensione per la verità della fede, trasformando magari solenni espressioni liturgiche proferite in un idioma sconosciuto in formule magicamente usate, indusse per tempo la Chiesa ad "aprire" alle lingue volgari: il concilio di Tours dell'813 disponeva che le omelie dedicate ai fedeli fossero tradotte *in rusticam romanam linguam aut thiotiscam, quo facilius possint intellegere quae dicuntur*. Ed Eginardo attesta che Carlo Magno fece fissare per iscritto i *barbara et antiquissima carmina* nei quali si narravano le gesta degli antichi capi franchi, promosse la raccolta dei rudimenti del suo natío idioma franco-renano e ordinò che le sue leggi, redatte beninteso in latino, fossero tradotte anche nelle lingue volgari affinché fossero intese da tutti. Si sa che gli ecclesiastici mantenevano qualche perplessità sul fatto che misure del genere fossero opportune, e ci resta infatti una lettera di Alcuino diretta al vescovo Igbaldo di Lindisfarne dove si esprime rimprovero contro chiunque si diletta di canti eroici "pagani". Il fatto che questi canti venissero tramandati oralmente, e che tramite essi si conservasse in qualche maniera la memoria degli antichi sistemi mitico-religiosi che il cristianesimo aveva soppiantato, getta ulteriore luce sulla decisione di Carlo. Conservare per iscritto quegli antichi poemi equivaleva in realtà a rompere la dicotomia fra una lingua scritta riservata alle verità cristiane e alle leggi regie, e una lingua orale confinata a una memoria comunitaria destinata a non entrare mai in rapporto con le culture ecclesiastica e laica "ufficiali". Evidentemente Carlo, nel momento stesso in cui favoriva una vasta e profonda restaurazione del latino classico e promuoveva il culto degli antichi scrittori romani, voleva impedire che

le memorie della sua gente andassero perdute o che si radicasse una specie di dicotomia tra quel che i Franchi dovevano a Roma e alla Chiesa e la loro identità profonda.

Cominciano com'è noto dal IX secolo gli attestati scritti d'un uso delle lingue volgari che, evidentemente antichissimo, tendeva ormai a fissarsi sulla pagina uscendo dai confini della semplice parola parlata; e infrangendo quindi i precedenti limiti tra una parola che fosse esclusivamente scritta e una esclusivamente affidata alla voce. La storia della prosa tedesca antica comincia addirittura prima, alla fine dell'VIII secolo, con glossari come l'*Abrogans* e il *Vocabularius Sancti Galli* cui fanno seguito testi catechetici, ma anche versioni evangeliche e traduzioni di sant'Isidoro, della *Regula* di Benedetto, di Taziano. Che vi sia un'opposizione tra la cultura chiericale e queste prime attestazioni "vulgari", che qualcuno ha voluto intendere come una precoce e semiclandestina manifestazione di autonomia laica, è pura fantasia: e la tradizione testuale lo attesta. I famosi giuramenti di Strasburgo dell'842-843 si trovano nel testo cronistico di Nitardo; la sequenza di sant'Eulalia, della fine del IX secolo, è custodita da un manoscritto di Saint-Amand che contiene le opere di un padre della Chiesa e, di seguito, il *Ludwigslied* antico-alto-tedesco; il famoso indovinello *Boves se pareba* figura in margine a un manoscritto liturgico mozarabico della Biblioteca Capitolare di Verona redatto fra VIII e IX secolo. Tutto ciò si verifica molto prima delle formule testimoniali in volgare di Capua, Sessa Aurunca e Teano che, tra 960 e 963, attestano l'uso corrente del volgare quanto meno nei negozi giuridici e l'emergere sia pure casuale di una sua volontà di fissazione per iscritto, il cui carattere relativamente tardivo è tuttavia forse un po' semplicistico attribuire soltanto a un'obiettiva forte somiglianza tra il latino (lingua del resto a sua volta dinamica e fortemente stratificata e differenziata) e i vari volgari parlati concretamente nella penisola.

Non ci tratteremo qui in modo particolare sulla teoria secondo la quale l'epica medievale fissata negli idiomi volgari sarebbe praticamente senza soluzione di continuità il proseguimento delle *cantilenae* epiche degli antichi germanici, tramandate oralmente e da un certo punto in poi passate alla codificazione scritta. Le prove

di tutto ciò sono esclusivamente di tipo tematico e contenutistico, mentre in realtà sappiamo nel complesso abbastanza poco, ad esempio per l'epica romanza, a proposito dei modi e dei tempi secondo i quali il genere, trasferendosi a idiomi volgari che non erano più gli originari, si sarebbe pur mantenuto un genere orale. La lassa assonanzata o rimata, tipica del genere epico tanto oitanico quanto occitanico e castigliano, e che senza dubbio è dotata di un forte carattere mnemotecnico, non sembra aver rapporti con i codici formali dell'antico *epos* germanico. E, d'altro canto, quel che ancora resta da comprender bene è se e in quale misura l'attestazione di un'avvenuta fissazione in termini di lingua scritta di una *chanson* sia di per sé prova effettiva della sua diffusione; e se e in quale misura essa autorizzi sempre a ipotizzare una precedente diffusione orale di un testo che noi conosciamo perché a un certo punto è stato trasferito nella lingua scritta. Poesia insomma nata sulla strada, o sulle piazze dei mercati, o nelle corti nobiliari quando non addirittura ecclesiastiche, e quindi fermata per iscritto, oppure al contrario poesia nata allo scrittoio (e poi diffusa in parte grazie alla penna e all'inchiostro, in parte grazie alla capacità di rielaborazione orale e agli artifici di tipo mnemotecnico)?

Ma a questo punto gioverà tener presente che la fissazione per iscritto di un testo in volgare, e soprattutto di un testo epico, non ci dice di per sé (quando beninteso non sia accompagnata da altre testimonianze) se non che tale testo veniva apprezzato, o fatto comunque oggetto d'interesse, in un ambiente nel quale la comunicazione scritta veniva privilegiata o era abituale; per affermare qualcosa di più dovremmo sapere cose che non sappiamo (o che non sappiamo di solito) circa la funzione di questo o di quel testo presente in questa o in quella biblioteca. Certo è che, fino al XIII secolo circa, la lingua scritta, fosse il latino o un qualche volgare, serviva essenzialmente a scopi precisi e relativamente circoscritti: religiosi, teologici, intellettuali, letterari, testimoniali. Ma non è affatto detto che essa avesse per definizione (salvo forse il caso delle Sacre Scritture) una dignità superiore a quella orale. Anzi, ampi strati del ceto dirigente laico, quelli aristocratico-cavallereschi, consideravano lo scritto e il saper scrivere come fatti e attività

di tipo subordinato, poco dignitosi e comunque non adatti alla loro condizione. La questione è che, per i medievisti, il ricorso alla *oral history* è sempre tanto circoscritto quanto imperfetto e indiretto: anche i generi tipici della cultura orale (e stiamo pensando qui all'ampia produzione giullaresca) sono destinati a entrare in contatto con noi solo se, quando e nella misura in cui entrano, magari per caso, in contatto con la cultura scritta; nella misura in cui, in altri termini, divengono altro rispetto a quello che sono.

Dove forse cultura scritta e cultura orale più s'integrano e si costringono vicendevolmente è semmai in un genere relativamente ristretto e molto specifico, quello degli scongiuri e delle formule magiche, nel quale abbastanza agevolmente si riesce a distinguere tra formule che hanno valore solo perché e in quanto sono scritte, e non ha dunque senso pronunziarle, e formule che invece sono scritte per esser lette ad alta voce e dispiegano la loro arcana forza solo se pronunziate. Due diverse sacralità, il segno tracciato e la voce proferita, entrano qui in rapporto d'integrazione o di alterità.

La cultura scritta trionfa quindi nelle città, a partire dal XII secolo, e s'impone finché perdurano le condizioni di egemonia di un composito ceto di aristocratici non alieni dagli affari e dai traffici, di notai, di professionisti, di mercanti, di artigiani e magari anche di piccoli o piccolissimi imprenditori e bottegai che hanno comunque necessità di ricorrere al negozio giuridico e alla sua attestazione scritta come al libro di conti e al quaderno di ricordi. È nella città delle università, delle compagnie bancarie e mercantili, delle scuole private e di quelle comunali succedute alle vescovili e alle capitolari, che la cultura scritta si afferma con decisione e diviene un segno di promozione e di preminenza sociale. Più tardi, a partire dal Cinquecento, anche questi parametri muteranno e l'analfabetismo tornerà a diffondersi anche ai livelli non solo subalterni di una società "rifeudalizzata".

4. FORME E MEDIAZIONI

Il mantello dell'incoronazione di Enrico II, imperatore e santo, fu tessuto attorno al 1020 e si conserva ancora nella cattedrale di

Bamberga: è, con la corona detta impropriamente « di Carlo Magno » o « di Ottone I » e custodita nella *Schatzkammer* di Vienna, una delle più sacre e venerabili reliquie dell'impero. Vi vediamo rappresentato l'intero universo del quale il sovrano, come *typus Christi*, è concettualmente signore: i due *luminaria*, i simboli zodiacali, le stelle, la terra; al culmine, il Cristo apocalittico circondato dall'Alfa e dall'Omega, con ai piedi Maria, Giovanni, l'Agnello. Appropriate scritte commentano, ricamate, il programma iconico del sacro indumento. In esso, l'immagine cosmografica, la rappresentazione dell'universo, si spiega alla luce del Cristo re e giudice della Seconda Venuta: Creazione e Giudizio si riassumono nell'immagine del *Kosmokrator*, del Signore dell'universo.

Immagine, parola scritta, parola parlata e pertanto letta e udita. Al pari di altri illustri esempi di "racconto illustrato" (a parte mosaici, affreschi e più tardi tavole d'altare, salgono forse alla mente altre immagini tessute: l'arazzo di Bayeux, il tappeto della Creazione della cattedrale di Gerona), immagine e parola fungono da reciproco complemento, come se l'una non potesse star senza l'altra. Figura, testo scritto che la illustra e necessità di rendere i segni grafici del testo scritto mediante parole (quindi di leggerli ad alta voce) s'intrecciano e si correlano. Il guardare, il parlare, il leggere, l'ascoltare, si configurano come azioni eminentemente sociali e pedagogiche: esiste una comunitarietà dell'insegnare e dell'apprendere che passa attraverso vista, udito, conoscenza della tradizione e dei suoi mezzi d'espressione.

In principio era sempre e comunque il Verbo: la parola parlata, anzi il suo supporto ma anche il suo inizio, il suo seme. La voce. Sembra che ormai un sostanziale accordo regni tra semiologi, psicanalisti e antropologi sul fatto che la voce costituisce nell'inconscio umano una forza archetipica: e diciamo tutto ciò – intendiamoci – ben consapevoli dei malintesi che termini come "inconscio" e "archetipo" possono generare, anzi delle diverse per non dir opposte accezioni secondo le quali essi vengono usati (basti pensare a Jung e a Eliade). D'altronde, il rapporto tra voce, parola e linguaggio è tutt'altro che disteso sulla linea di un *continuum* omogeneo, né si può intendere sul piano di un ormai desueto de-

terminismo di marca evoluzionistica, né comprendere alla luce di una se non screditata certo al giorno d'oggi superata antitesi tra "natura" e "cultura". Come ben rammenta Corrado Bologna con la finezza che gli è propria, nella filosofia occidentale – tra Platone e Heidegger, per coglierne gli estremi non solo cronologici e in un certo senso per ribadirne il senso più circolare che lineare – l'opposizione fra voce e scrittura coincide con l'opposizione (l'inconciliabilità?) tra un pensare liberamente il tempo e un' impossibilità di sfuggire alla storia che è soprattutto e anzitutto tempo (o tempo pensato in funzione dello spazio). Il che, poi, riconduce al complesso rapporto tra *libertas* (e *voluntas*) e *necessitas*: e scopre disincantandolo il terribile istante nel quale alla polisemanticità della parola parlata, che può significare al tempo stesso molte cose sul piano diverso, succede (o si sostituisce) la monosemanticità della parola scritta, che non ha alternativa alla sua univocità se non seguir il triste fato o il gioco sleale dell'ambiguità. Non seguiremo certo Rousseau nell'analogia che egli istituisce tra parola detta e parola scritta da una parte, libertà (quindi volontà) e schiavitù (quindi necessità) dall'altra. Ma ci limiteremo semmai a un più sicuro e meno ambiguo ancoraggio, a Paolo di Tarso, propagatore della parola e tessitore di tende ("testo"-"tessuto"), nell'opporre il Verbo ch'è il Cristo, la Parola di Verità che rende liberi, alla Lettera che uccide, al *Nomos* che lega e schiavizza se non viene vivificato – e interpretato, e redento? – dal *Logos*. Ecco che la stessa parola magica, creatrice terribile quando e se viene pronunciata, regredisce alla trista funzione di bidello del Proibito quando viene scritta: e la si può leggere solo se iniziati dall'insegnamento (orale) di un maestro, laddove è destinata a non esser letta dai profani, viene cucita all'interno dei filatteri, racchiusa nelle custodie dei *tefillin* per proteggerla dalla profanazione, appunto, dei profani, ma in fondo anche per difender loro da essa. E ben si deve qui rammentare che l'ebraico *torah*, ordinariamente tradotto in greco con la parola *nomos* ('legge') che rinvia per forza di cose al testo scritto, meglio si dovrebbe tradurre con 'insegnamento', un termine che più fedelmente ci rinvierebbe al valore della Scrittura come supporto della Parola, dello scritto come *famulus* della voce e della memoria.

D'altro canto, questa funzione servile resta imperfetta, anzi cede al crescere di un'opposizione, di una tensione: e l'"indipendenza" che la parola scritta consegue o sembra conseguire rispetto a quella pronunciata si traduce in un costante rischio di errore e di tradimento proprio perché la parola scritta depaupera la parlata di molte potenzialità e la sottomette alla disciplina di un *nomos* univoco, perciò inequivocabile pena il vanificarsi anzi il distorcersi della sua funzione. Per questo la Legge contenuta nei *tefillin*, per quanto ben conosciuta e imparata a memoria, non va mai letta attraverso la diretta consultazione del loro contenuto.

D'altronde, in una società imperfettamente alfabetizzata come quella medievale ma in cui il "saper leggere" non è affatto uno *status symbol* né culturale né sociale, e tantomeno un segno di superiore cultura – dove, anzi, le funzioni del leggere e dello scrivere sono o circoscritte a categorie sociali e culturali precise, o ritenute funzionali a determinate forme di professione, o ancora considerate francamente servili come accade ordinariamente nell'aristocrazia laica almeno fino al XII secolo e forse oltre –, va tenuto presente che la parola scritta ha un significato e un peso culturale diverso a seconda che sia considerata da chi la scrive (o la copia senza ben conoscerne, o senza affatto conoscerne, il significato) e chi la legge, perciò stesso interpretandola e svelandola, traendola dal suo supporto segnico e dando a esso un valore preciso e pertanto limitativo. Nel Medioevo l'atto della lettura non era affatto di necessità associato a quello della scrittura; entrambi conoscevano gradi e livelli di perizia diversi; e se la scrittura comportava di norma in qualche modo (ma non necessariamente, e comunque non in grado ottimale) la capacità di lettura, non era affatto vero il contrario. La lettura era d'altronde molto più diffusa della scrittura, anche perché richiedeva qualità tecnico-culturali più alte, ma un supporto propriamente tecnico-materiale più semplice. E, soprattutto, va tenuto presente che in un certo senso la scrittura (si pensi ai notai e agli *hypographeis*) era un fatto comunitario – e lo era sin dai tempi antichi, com'è testimoniato dalla pratica dello scrivere sotto dettatura –, ma il leggere lo era ordinariamente molto di più. È importante tener presente, a questo punto, che il nostro Me-

dioevo conosce tre tipi di lettura: quella del tutto pubblica, a fini liturgici, didattici, giuridici eccetera; quella a voce bassa ma comunque pronunciata, "parlata", che s'indicava di solito con il termine *ruminatio* (e la questione del "mangiare" e del "digerire" la parola ci porterebbe lontano: si pensi alle metafore usate nel *Convivio* di Dante); quella per così dire privata e mentale, indissolubilmente associata a un certo modo di leggere e di studiare nonché al possesso quanto meno temporaneo dal punto di vista individuale di un qualunque testo. Questo terzo tipo di lettura è praticamente sconosciuto nell'antichità e compare solo a partire più o meno dall'XI secolo: da allora diventeranno sempre più frequenti e raffinati gli accorgimenti tecnici, quali punteggiatura e accentuazione, tesi a passare più facilmente e con un sempre più ridotto margine di errore dalla parola scritta alla parlata: il che fa pensare certo a uno sviluppo interdependente delle due cose, non però in modo immediato né sempre coerente.

È evidente che il rapporto fra comunicazione scritta e comunicazione orale conosce vari aspetti – tanti quanti sono i molteplici ambiti nei quali le due forme di comunicazione hanno modo e necessità di proporsi, e a seconda della loro posizione reciproca – ed è qualitativamente diverso a seconda che ci si debba confrontare con il latino usato dalla Chiesa, dalle cancellerie dei sovrani, dai giuristi, nelle università, o con i vari volgari parlati nelle differenti contrade del nostro continente. Ché, se da un lato è vero che entro certi limiti e fino a un certo punto (e ci rendiamo perfettamente conto dell'incerta linea di confine dell'uso pratico) il latino tra V e XV secolo era una lingua soprattutto scritta, o destinata a una forma di comunicazione molto formalizzata (appunto, ad esempio, la lezione universitaria), non meno vero è che almeno dal IX secolo – ma in realtà forse da prima, magari addirittura da molto prima – non solo si era cessato di comunicare ordinariamente in un qualunque *sermo* latino nelle necessità pratiche, ma addirittura non erano mancati esperimenti di occasionale fissazione per iscritto dei vari idiomi volgari, per quanto non ce ne sia restata traccia. Ad ogni modo, l'equazione latino-lingua scritta/volgari-idiomi parlati non convince proprio e nella misura in cui, in fondo, le variabili

stilistiche, idiomatiche, gergali e via dicendo sono tali e tante da proporci piuttosto un sia pur accidentato e disomogeneo *continuum* tra le due serie di fenomeni che non una serie apprezzabilmente chiara e distinta di differenziazioni. Ciò rende molto arduo il trattare il latino, almeno fino a tutto il XVIII secolo (altro che "Medioevo") *sic et simpliciter* come "lingua morta": a parte la discutibilità di tale funerea e poco felice espressione quando venga applicata per una lingua che presumibilmente non si parla più nelle occasioni quotidiane, quando essa continui ad essere un fondamentale veicolo di cultura, di tradizione, di memoria.

Certo è semmai che, a quello che ai grammatici medievali poteva sembrare un "deteriorarsi" del linguaggio colto (i grammatici medievali non erano né filologi né antropologi moderni), e che si esprimeva in differenti testimonianze di "latino volgare" o di volgare *tout court*, si sono andate contrapponendo, nell'arco convenzionale del Medioevo, diversi tentativi di reazione-restaurazione destinati a influire anzitutto e soprattutto sulla lingua scritta ma a non restar privi di esiti allo stesso livello delle lingue parlate, magari entro circoli ristretti e qualificati. Da Alcuino di York alla *aetas ovidiana* del XII secolo fino all'umanesimo italiano dei secoli XIV-XV si sono fatti molti esperimenti di riqualificazione grammaticale, sintattica e lessicale del latino scritto, anche di quello che in un modo o nell'altro poteva aver contatti con la quotidianità, e ad essi hanno presumibilmente corrisposto influenze "puristiche" sulla lingua parlata. Il fatto è che per l'espressione orale si può dire quello che in differenti ma non troppo lontani contesti si è potuto dire della cosiddetta "cultura popolare", non già nel senso della "cultura folklorica" quanto in quello di patrimonio di conoscenze e *idées données* comune e diffuso a vari livelli nella società di quel tempo: tra espressioni di cultura elevata ed espressioni di cultura più bassa e quotidiana non esisteva probabilmente un rapporto omogeneo diverso solo per intensità e quantità di cognizioni, quanto piuttosto due differenti livelli, in genere posseduti entrambi, e tali da influenzarsi reciprocamente solo in misura molto limitata.

È d'altronde incontestabile che nella lingua latina ostacolo al

disinvolto passaggio dalla cultura orale alla lingua scritta era la rigorosa formalizzazione della *grammatica*, che non escludeva (né poteva comunque escludere) una dinamica interna, ma che riduceva i margini consentiti alla fluidità e non conosceva l'ampio campo riservato all'imporsi dell'uso pratico che governava invece l'equilibrio tra normativa dell'uso scritto e sperimentazione nell'uso orale tipica dei volgari. La frequenza con la quale intellettuali e mercanti si esprimevano in volgari diversi e magari lontani dal proprio sia nell'uso orale sia nella pratica scritta dipende in notevole misura dalla fluidità di quei volgari e dalla carenza di una norma che avrebbe potuto opporre forti ostacoli all'uso, introducendo quale propedeutica ad esso (così come appare nelle lingue moderne) una necessità di conoscenza di regole grammaticali e sintattiche. D'altro canto, l'esistenza d'una lingua liturgica, ecclesiale, giuridica comune all'interno della *Christianitas* latina e germanica dispensava dalla necessità d'una reciproca conoscenza degli idiomi "volgari" che non fosse contenuta entro i limiti della pratica. Ciò facilitava la scrittura in volgari differenti dal proprio, come si vede nella poesia cortese (alludiamo anzitutto a certi testi giullareschi) e in autori come Brunetto Latini o Martino da Canal; e l'uso addirittura "incrociato" di differenti volgari, secondo esempi che possiamo trarre ancora una volta dalla poesia giullaresca o da casi come quello di testamenti redatti in francese da mercanti veneziani in Levante.

I testamenti, al pari della cronistica, obbligano peraltro a ricondurre la questione del passaggio dal latino al volgare, o da forme di volgare diverse fra loro, a un problema di mediazione: come sempre quando si tratti di lingua scritta e di lingua parlata e di lingua parlata in un contesto poco o non del tutto alfabetizzato – e dove per giunta il divario tra alfabetizzazione attiva e alfabetizzazione passiva sia forte –, il ruolo dei mediatori (notai, scribi, amanuensi, *hypographeis*, ma anche ad esempio predicatori che scrivono le loro raccolte di sermoni in latino e poi predicano in volgare) diviene importante. Ma questo tipo di mediatore è, essenzialmente, un interprete-traduttore dal latino al volgare e viceversa, o da differenti volgari. Diverso è il discorso dei molti casi nei quali persone ap-

partenenti a strati socioculturali anche molto bassi della società comunale (come accadeva sovente fra Tre- e Quattrocento) tenevano per conto loro "scritture", "memorie", "ricordi", nei quali il volgare natio veniva fissato per iscritto liberamente così come veniva pronunciato o inteso. Per contro, alla fine del Medioevo, si andarono affermando forme di satira-imitazione, da una sponda colta, di queste sperimentazioni che definire "spontanee" sarebbe superficiale, ma dove senza dubbio l'immediatezza e la mancanza o la scarsa capacità di seguire modelli di sorta giocavano un ruolo fondamentale. Parola scritta e parola parlata restavano su piani diversi, tali da farle apparire, se non realtà opposte ed estranee tra loro, certo lontane e difficilmente conciliabili. Ma, rispetto al *nomos* rigoroso del latino scritto, nel quale le varianti erano a loro volta sottoposte a una normativa di tipo stilistico non meno esigente di quella grammaticale o sintattica, la parola scritta volgare assumeva modi, colori, movenze di maggior libertà; o trovava comunque alibi efficaci – e per fortuna! – nell'assenza di una rigorosa norma. Il problema sarebbe andato avanti a lungo, in tutti i paesi d'idioma neolatino o germanico: in Italia, almeno fino al duello tra manzoniani e antimanzoniani, che del resto ne avrebbe mutato i riferimenti ma non lo avrebbe mai risolto del tutto.

POSTILLA BIBLIOGRAFICA

Fondamentali, anche se in apparenza estranee a questo discorso, le considerazioni di C. BOLOGNA, *Flatus vocis. Metafisica e antropologia della voce*, Bologna, Il Mulino, 1992. Per il problema da noi considerato fondamentale, quello dei mediatori, cfr. A.A.VV., *Alfabetismo e cultura scritta*, a cura di A. PETRUCCI-A. BARTOLI LANGELI – «Quaderni storici», XIII –, 1978. Osservazioni utilissime ai nostri fini si rintracceranno in P. ZUMTHOR, *La lettre et la voix: de la « littérature » médiévale*, Paris, Seuil, 1987 (trad. it. *La lettera e la voce. Sulla "letteratura" medievale*, Bologna, Il Mulino, 1990). Per il problema – sterminato, per il quale fa purtroppo difetto la bibliografia specifica mentre abbondano opere generali e monografie particolari – valga a titolo d'indagine istituzionale di ampio respiro M. BANIARD, *Viva voce. Communication écrite et communication orale du IV^e au IX^e siècle en Occident latin*, Paris, Institut des Études Augustiniennes, 1992. Sulla questione dei mediatori a livello storico-sociologico, A.A.VV., *La mediazione*, a cura di S. BERTELLI, Firenze, Ponte alle Grazie, 1992. Tre buoni esempi di interazione tra cultura scritta e cultura orale, esaminati in differenti contesti e con diverse accentuazioni, sono: E. GULLI-GRIGIONI, *Parole, gesti, immagini e oggetti. Spunti di osservazione sui rapporti tra oralità e cultura materiale*, in «Il Santo», s. II, a. XXIV, genn.-ag. 1984, fasc. 1-2 pp. 145-54; V. BERTOLUCCI PIZZORUSSO, *Testamento in francese di un mercante veneziano (Famagosta, gennaio 1294)*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», Classe di Lettere e Filosofia, s. III, vol. XVIII, 3 pp. 1011-33; F. FRANCESCHI, in «Annales E.S.C.», 5, sept.-oct. 1990, pp. 1143-67.