

Chrétien

Guillaume d'Angleterre

Edizione critica a cura di Patrizia Serra

METODI E PROSPETTIVE

Studi di Linguistica Filologia Letteratura



FRANCOANGELI

Informazioni per il lettore

Questo file PDF è una versione gratuita di sole 20 pagine ed è leggibile con



La versione completa dell'e-book (a pagamento) è leggibile con Adobe Digital Editions. Per tutte le informazioni sulle condizioni dei nostri e-book (con quali dispositivi leggerli e quali funzioni sono consentite) consulta [cliccando qui](#) le nostre F.A.Q.



Metodi e prospettive

Studi di Linguistica, Filologia, Letteratura

Metodi e prospettive è una collana di volumi, monografici o miscellanei, che si propone di raccogliere e ospitare sia studi linguistici e filologici sia testi letterari e edizioni critiche di opere.

Il progetto, nato per iniziativa del Dipartimento di Filologia, Letteratura e Linguistica dell'Università di Cagliari, è basato sul principio metodologico della connessione diretta tra teorie e applicazioni nei campi della linguistica, della filologia e della critica letteraria.

In tema di linguistica e filologia, la collana accoglierà contributi nei diversi ambiti della linguistica funzionale (sincronica, diacronica, storica, descrittiva e applicata), della storia delle lingue e delle tematiche testuali e culturali degli studi filologici.

Per la parte di letteratura proporrà, invece, testi di taglio criticamente innovativo e interdisciplinare, con attenzione particolare agli aspetti culturali dei processi letterari, all'ibridazione e alla problematizzazione dei generi, nonché alla edizione di testi o inediti o dei quali si proponga una nuova visione critica.

La Collana si avvale di un comitato scientifico internazionale e ogni contributo viene sottoposto a procedura di doppio *peer reviewing* anonimo.

Coordinamento

Ignazio Putzu

Gabriella Mazzon (Innsbruck)

Comitato redazionale

Albert Abi Aad

Gudrun Bukies

Angelo Deidda

Maria Grazia Dongu

Geoffrey Gray

Comitato scientifico dipartimentale

Massimo Arcangeli

Nicoletta Dacrema

Antonietta Dettori

Ines Loi Corvetto

Gianna Carla Marras

Franca Ortu

Anna Mura Porcu

Maria Elena Ruggerini

Comitato scientifico esterno

Giovanni Dotoli (Bari)

Antonio Gargano (Napoli)

Pierre Larcher (Aix-Marseille, membro IREMAM)

Anne Schoysman (Siena)

Horst Sitta (Zurigo)

I lettori che desiderano informarsi sui libri e le riviste da noi pubblicati possono consultare il nostro sito Internet: www.francoangeli.it e iscriversi nella home page al servizio “Informatemi” per ricevere via e-mail le segnalazioni delle novità

Chrétien

Guillaume d'Angleterre

Edizione critica a cura di Patrizia Serra

FRANCOANGELI

Università degli Studi di Cagliari - Dipartimento di Filologia Letteratura Linguistica.
Pubblicazione realizzata con i contributi: fondi fir 2016-2017 – car 2013-2014 – fondi
dipartimentali.

Copyright © 2018 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy.

L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d'autore. L'Utente nel momento in cui effettua il download dell'opera accetta tutte le condizioni della licenza d'uso dell'opera previste e comunicate sul sito www.francoangeli.it.

Indice

Introduzione	pag.	9
1. Il <i>roman</i> di <i>Saint Guillaume roy d'Angleterre</i>	»	9
2. Guillaume d'Angleterre <i>figura</i> di san Luigi IX re di Francia	»	23
3. L'attribuzione a Chrétien de Troyes	»	30
4. Ipotesi di datazione	»	30
5. La tradizione manoscritta	»	36
6. I due testimoni del romanzo	»	38
7. Le edizioni critiche del testo	»	40
8. Le lacune del ms. C	»	41
9. La tendenza all'amplificazione patetico-sentimentale nel ms. P	»	52
10. Il ms. C probabile copia di un collettore di varianti	»	62
11. Questioni ecdotiche	»	68
12. L'ipotesi di derivazione da un archetipo comune	»	82
Riferimenti bibliografici	»	87
Nota all'edizione	»	97
<i>La vie Saint Guillaume roy d'Angleterre</i>	»	99

A Roberto, Marco e Paolo

Introduzione

1. Il roman di *Saint Guillaume roy d'Angleterre*

Il *Guillaume d'Angleterre*, romanzo in versi la cui attribuzione a Chrétien de Troyes è ormai difficilmente sostenibile¹, innesta su uno schema narrativo agiografico, derivato dalla leggenda di Sant'Eustachio², una serie di motivi

¹ Si rinvia a Slautina 2010 per una sintesi sul dibattito, iniziato alla fine del XIX secolo con la disputa tra Wilmotte 1889, 1920, e Tanquerey 1931, che offre ancora spunto a contributi che confermano l'attribuzione ad un autore differente dal maestro champenois.

² La leggenda, sicuramente di origine greca e diffusa in Occidente per il tramite di due vite prosastiche latine, narra la conversione del generale pagano Placida, vissuto durante il regno di Traiano, avvenuta in seguito alla visione, durante una caccia, di un cervo con una croce luminosa tra le corna e all'invito di Cristo ad abbandonare il paganesimo. Assunto il nome cristiano di Eustachio, il protagonista riceve il battesimo assieme alla propria moglie e ai due figli. Da quel momento in poi, il santo viene messo duramente alla prova: perde ogni bene, e durante il suo viaggio per mare verso l'Egitto, deve rinunciare anche a sua moglie, trattenuta a forza dal capitano della nave quale prezzo per la traversata.

Una volta sbarcato, Eustachio assiste anche al rapimento di entrambi i figli, uno rapito da un leone e l'altro da un lupo. Intanto la sposa, la cui integrità non viene comunque violata, sarà dapprima condotta dal capitano nella propria terra, e, in seguito alla morte dell'uomo, otterrà ospitalità presso una vecchia alla quale presterà i propri servigi.

Nel frattempo, dispersa ormai la propria famiglia, Eustachio si guadagna da vivere per quindici anni come guardiano dei campi, mentre i suoi figli, salvati dai pastori e dai contadini del luogo, crescono nel medesimo villaggio ignorando il loro legame. Dopo varie peripezie – che conducono al ritorno di Eustachio a Roma, ad una sua vittoria militare al comando delle truppe affidategli da Traiano e al ricongiungimento di tutti i membri della famiglia – Eustachio viene però condannato a morte da Adriano, succeduto a Traiano, perché rifiuta di rendere omaggio agli dèi, e subisce il martirio assieme a sua moglie e ai suoi figli. Condannati dapprima ad essere sbranati da un leone che invece si inginocchia al loro cospetto, Eustachio e i suoi familiari verranno allora rinchiusi in un toro di bronzo arroventato: i loro corpi saranno estratti dopo tre giorni, miracolosamente intatti, e seppelliti dai cristiani che edificheranno una cappella presso la quale si celebrerà annualmente, il primo giorno di novembre, la memoria del santo martire.

Tutte le versioni letterarie della leggenda sono riconducibili a un originario testo greco. I manoscritti più antichi che tramandano la *Vita* di S. *Eustachio* risalgono al X secolo, anche se una porzione del testo (riguardante la caccia e l'apparizione del cervo) è citata da Giovanni

riconducibili alla tradizione greco-bizantina e ad archetipi folklorici³ ampiamente diffusi in Oriente.

La storia del re Guillaume e di sua moglie Gratiene, che in seguito ad un triplice avvertimento divino⁴ abbandonano gli agi della condizione regale per intraprendere un percorso costellato di peripezie e sofferenze, segue all'inizio da vicino il modello agiografico eustachiano⁵ con il quale condivide i motivi della conversione, della spoliazione dalle ricchezze⁶, della separazione e del ricongiungimento finale dei membri della famiglia. Ben diverso appare tuttavia l'esito della vicenda⁷, dato che il protagonista-penitente della tradizione

Damasceno già nell'VIII secolo tra gli esempi utili a rafforzare la devozione verso le immagini sacre. Nel Medioevo la leggenda si diffonde attraverso due traduzioni latine della prima versione greca: la prima, definita "letterale" da Monteverdi 1909, è la più diffusa e la più fedele al modello; la seconda, la "versione latina libera" risulta invece più breve e si discosta notevolmente dalla prima. La tradizione in lingua d'oïl pare completamente derivata dalla versione "letterale" latina e consta di undici redazioni in versi e dodici in prosa.

Sulle origini orientali della leggenda si vedano Monteverdi 1909, Delehay 1919, Krappe 1926-1927, Follieri 1967, Ferlampin-Acher 2013; sul legame tra l'*exemplum* eustachiano e l'utopia di un ordine clericale-imperiale legata agli ambienti della corte di Luigi il Pio e Carlo il Calvo, assai interessante Boureau 1982. Una sintesi sull'origine, sulle fonti e sulla tradizione manoscritta della leggenda si trova in Bellone 2013.

³ Krappe 1926-27, ricostruisce un archetipo narrativo, nato in India e incentrato sulle peripezie di un re cacciato dal suo regno assieme a sua moglie e ai suoi due figli gemelli, che si sarebbe poi amalgamato con un romanzo greco di avventure marittime. Il complesso intreccio del *Guillaume* sarebbe nel complesso riconducibile ad una cinquantina di testi, tra cui tre agiografici (la *Vita* greca e latina di S. Eustachio, *Il romanzo di San Clemente*), sedici storici indiani e orientali, quindici testi europei medievali e vari testi folklorici. Sul legame con la tradizione indiana si vedano anche Delehay 1919, pp. 175-210, Petersen 1925, pp. 65-86, Boureau 1982, p. 685, n. 21, Donà 2003, pp. 312-26 e Bremond 1984, pp. 5-45.

⁴ Sulla valenza attribuita al sogno in epoca medievale e sulla veridicità dei sogni ripetuti per tre volte, si veda Fassò 2003, p. 156.

⁵ Ferlampin-Acher 2013, pp. 109-111, segnala, sul versante agiografico, una serie di rapporti che collegano la figura di Guillaume non soltanto a quella di Sant'Eustachio, ma anche a quelle di sant'Uberto (per l'importanza attribuita alla caccia), San Martino di Tours (per l'episodio della divisione del mantello) e San Clemente. Tratti comuni al personaggio di Gratiene si ritrovano invece nella figura di Santa Melania.

⁶ *Mt* 19,21: «Ait illi Iesus: "Si vis perfectus esse, vade, vende, quae habes, et da pauperibus, et habebis thesaurum in caelo; et veni, sequere me".».

⁷ Le differenze tra la trama della *Vita di S. Eustachio* e la radicale rielaborazione che essa subisce nel *Guillaume*, sono rilevate da Garreau 1998, pp. 115-116: Eustachio deve rinunciare alla vita di piaceri che precede il battesimo e la sua penitenza dura quindici anni, durante i quali egli sorveglia i campi in cambio di un modesto salario; il denaro che riceve è qui tollerato e giustificato come retribuzione per l'onesto lavoro che egli esercita ponendosi al servizio della comunità. Nella *Vita*, anche il legame con la moglie e i figli verrà trasceso: Eustachio sarà un marito astinente, secondo la visione ecclesiastica, e alla fine il martirio comune santificherà l'intera famiglia. Nel *Guillaume*, la parte centrale della *Vita* (dall'educazione dei figli alla riunione della famiglia) viene invece ricomposta secondo i canoni della narrazione romanzesca: ognuno dei membri della famiglia conduce una vita da esiliato; battesimo e martirio, motivi

assume progressivamente le vesti di un inedito re-mercante, che si riscatta dal peccato di *covoitise* proprio grazie all'abile investimento di quel denaro che pur costituiva il movente del suo esilio penitenziale.

Percorso di colpa e redenzione, certamente, ma anche di rivalutazione dell'arte della mercatura, non più svilita, pur nella sua variabile fortuna, dall'opposizione con la stabilità delle ricchezze della classe nobiliare, ma nobilitata invece grazie alla figura del re, esiliato da Dio, che si riscatta promuovendo, da mercante, proprio la mobilità di quelle ricchezze che aveva usurpato in veste di sovrano.

Il tema centrale della *covoitise*, innestato su una trama che segue il processo di restaurazione del potere regale⁸, è ben messo in evidenza fin dall'incipit della narrazione, in cui l'iniziale sterilità della coppia Guillaume-Gratiene⁹, pur presentata come esemplarmente dedita alle pratiche religiose, rinvia ad una colpa che grava su entrambi i protagonisti: Guillaume, secondo le parole che il cappellano gli rivolge, possiede infatti *mainte chose* di cui non ha *droit* (v. 97) e che si affretta a restituire per evitare la collera divina¹⁰; risulta inoltre significativamente "sordo" al richiamo divino, che deve essere reiterato per ben tre volte¹¹ e poi affidato all'interpretazione di un cappellano. La *covoitise* domina anche all'interno della corte: alla scoperta della fuga dei sovrani segue infatti il saccheggio delle stanze regali¹² ad opera dei servitori¹³. Ancora, la *covoitise* di Gratiene simboleggiata dall'impulso divoratore¹⁴ che si manifesta nel desiderio antropofagico della carne dei propri figli, sembra perdurare per tutto il corso della narrazione, durante il quale la regina, in virtù della sua bellezza, riconquista abilmente terre e potere.

Come ben rileva F. Mora, questa *avaritia*, filo tematico conduttore del romanzo, è la stessa che condurrà Guillaume a tendere la mano verso la borsa con i soldi dei mercanti – che serve di fatto a “pagare” la sposa a lui sottratta – in una gestualità che ben riproduce quella di Tantalo, proteso verso l'oggetto del proprio desi-

essenziali della *Vita*, sono eliminati a vantaggio di un lieto fine tipicamente romanzesco (ritrovamento, festa e distribuzione di doni). Infine, la dimensione familiare è ben esplorata, molto di più di quanto lo fosse nella *Vita*, con l'introduzione della gemellarità tra i figli di Guillaume e di una nuova riflessione connessa al lignaggio e al ruolo dell'educazione.

⁸ Ferlampin-Acher 2007, p. 22.

⁹ *Sis ans an tre aus compeignie orent, / Que nul enfant avoir ne parent* (vv. 53-54).

¹⁰ *Tretouz çaus de cui il savoit / Que riens dou leur a tort avoit, / S'a a chascun randu lou sien; / Tout son creante et tout son bien / Fist a chascun dou miaus que il pot / De quanque demander li sot* (vv. 109-114).

¹¹ Garreau 1998, p. 117.

¹² *Mais ainçois que parole an meuvent / Prenent quanque an la chambre treuvent, / Coffres, escrins, bouges et males; / Toutes les chambres et les sales / De quanque il i treuvent, viudent, / Mais n'i a riens de quanqu'il cuident, / Rien n'i treuvent, que riens n'i a* (vv. 403-409).

¹³ Mora 1995, p. 300.

¹⁴ Mora 1995, p. 301.

derio, la cui storia è emblematicamente evocata ai vv. 905-916. Non è dunque un caso che «la branche fourchue à laquelle reste accrochée l'aumoniere» evochi la tradizione iconografica delle dita nodose della *covoitise*¹⁵, contro la quale si scaglierà lo stesso Guillaume (vv. 888-926) – divenuto consapevole del suo *pechiez*¹⁶ – proprio mediante la rievocazione del tormento di Tantalo.

Se dunque il *Guillaume* può a buon diritto definirsi come «l'exploration d'une *covoitise* polymorphe»¹⁷, resta da chiedersi perché il riscatto del protagonista avvenga proprio mediante l'ingresso nell'unica categoria sociale in cui il vizio della *covoitise* assurge a vera e propria «vertu professionnelle»¹⁸, categoria di cui viene inoltre ben stigmatizzata la gretta avidità mediante le figure di Gonselin e Fouchier, padri adottivi dei gemelli sottratti al re.

Certamente assai complessa risulta dunque la lettura del testo, indubbiamente portatore di un'etica nobiliare, come si evince dal lungo dibattito su *norreture* e *nature*¹⁹ (vv. 1351-1392) e dall'evidente contrasto tra i valori cortesi comunque incarnati da Guillaume e il sordido attaccamento al denaro mostrato in varie occasioni dai mercanti. E tuttavia, il re-usuraio timorato di Dio, rispettoso della formalità della legge cristiana ma in realtà profondamente corrotto, non può non rinviare alla topica figura evangelica del pubblicano, qui accostato, in un binomio assai significativo, ad una sposa che, a più riprese, rivendica per sé un passato da prostituta.

Il pubblicano e la prostituta, re e regina di un regno fondato sulla *covoitise*, dovranno quindi liberarsi dalla schiavitù del denaro, non mediante un percorso di asceti, ma attraverso un iter che li condurrà progressivamente verso una rivalutazione, direi tutta “borghese”, della stessa ricchezza, che dev'essere però abilmente guadagnata e posta in circolazione.

Se dunque le multiple versioni della *Vita di Sant'Eustachio* avevano testimoniato la ricerca di nuovi modelli di santità per un pubblico laico, nobile e guerriero²⁰, il *Guillaume d'Angleterre* segna un'inedita rilettura del *leitmotif*

¹⁵ *Recorbeles et croques / Avoit les mains ycele ymage. (Roman de la rose, vv. 188-189).* Cfr. Mora 1995, p. 300, n. 30.

¹⁶ *Eur m'avoit si pechiez souspris, / Si avouglé et antrepris / Covoitisse de un po d'avoir.* (vv. 893-895).

¹⁷ Mora 1995, p. 298.

¹⁸ Mora 1995, p. 300.

¹⁹ Sull'opposizione tra *Nature* e *Norreture*, che costituisce un motivo ricorrente nella letteratura medioevale (compare anche nel *Perceval* di Chrétien, nel *Guillaume de Palerme* e nel *Roman de Silence*), si vedano Ferlampin-Acher 2007, pp. 32-35, Buzzetti Gallarati 2000, pp. 91-92.

²⁰ Cfr. Garreau 1998, p. 107. Poiché la santificazione della vita militare è una possibilità riconosciuta dall'inizio del XII secolo, la figura di Eustachio ha potuto beneficiare di questo rafforzamento della considerazione per il mestiere di soldato: la promozione di questo santo avviene infatti nel momento in cui le crociate richiedono nuovi arruolamenti e in cui la Chiesa

peccato-espiazione proprio delle scritture evangelico-agiografiche: il potere regale illegittimamente detenuto dal sovrano-usuraio riceve nuova legittimità grazie ad un processo di “moralizzazione” del denaro guadagnato mediante l’esercizio della mercatura. Le dinamiche di rovesciamento proprie del discorso evangelico, veicolate dalle antinomie potere-umiliazione, ricchezza-povertà, felicità-dolore, vengono adeguate ad un nuovo sistema di valori²¹ in cui non è la perdita della ricchezza a garantire la santificazione, ma è piuttosto la progressiva riconquista del patrimonio perduto che restituisce valenza etica ad un possesso di beni altrimenti immeritato. L’acquisizione di averi mediante il proprio operato ha il medesimo potere rigeneratore della rinuncia totale ai beni materiali: Guillaume ridiventa re, non certamente santo, poiché rifonda la propria regalità su ricchezze non più sterilmente accumulate, ma potenzialmente produttive perché impiegate in attività mercantili.

Appare dunque evidente come il *Guillaume* porti sulla scena del romanzo un tema cruciale nell’ambito della riflessione medioevale sui rapporti fra etica teologica ed economia: la liceità del possesso dei beni, coincidente con la loro buona amministrazione. È quindi il problema della corretta utilizzazione della ricchezza a costituire il nodo tematico fondamentale del romanzo, sulla scia della riflessione sul rapporto tra beni terreni e salvezza dell’anima, già introdotta dai Padri della Chiesa (Clemente di Alessandria, Origene, Agostino, Ambrogio)²² e poi sviluppata dai teologi medievali con l’intento di conciliare dettami religiosi e nuove esigenze connesse all’economia mercantile. Il possesso dei beni terreni, spesso ritenuti incompatibili con il riscatto spirituale, non viene certamente demonizzato nel *Guillaume*, come l’episodio iniziale del messaggio divino lascerebbe intendere, ma piuttosto si segue, attraverso la pluralità delle voci e delle esperienze dei personaggi, l’itinerario, più psicologico che spirituale, che conduce il re esiliato ad una piena comprensione del rapporto, eticamente ed economicamente lecito, che deve intercorrere tra individuo e ricchezza e che investe inevitabilmente anche la sfera sociale²³.

elabora una giustificazione cristiana sia della vita militare (Garreau 1998, p. 113), sia delle prove da affrontare oltremare (Boureau 1982, p. 694).

²¹ «Di fronte a questa evoluzione, la Chiesa si adegua. Impantanata dapprima nel mondo feudale, con la sanzione del suo disprezzo per i mestieri, essa accetta in seguito l’ascesa dei nuovi strati, spesso la favorisce, protegge ben presto i mercanti, fornisce ai nuovi gruppi socio-professionali la giustificazione teorica e spirituale della loro condizione e della loro promozione sociale e psicologica.» Le Goff 1977, p. 70. Sul mutato atteggiamento della Chiesa e della società medioevale nei confronti della classe mercantile, si veda sempre Le Goff 1977, pp. 53-71.

²² Una sintesi del dibattito si trova in Mara 2015.

²³ «(...) il mercante-banchiere è spesso indicato nei testi teologico-giuridici come un esempio di buona gestione della ricchezza perché, al contrario dell’usuraio, non accumula in modo sterile i propri guadagni, ma li investe in nuove imprese commerciali che accrescono il benessere materiale della comunità in cui opera». Ceccarelli 2008, pp. 21-22.

Il carattere “psicologico” dell’esperienza attribuita al protagonista, ben evidente mediante il confronto con la fonte eustachiana²⁴, è stato già ampiamente messo in luce: il miracolo della voce divina assimilabile ad un «fantosme»²⁵ e riconducibile piuttosto alla stessa coscienza del sovrano²⁶, l’esperienza della caccia meravigliosa²⁷ – ancora significativamente modificata rispetto alla fonte eustachiana – vissuta in uno stato di dormiveglia, e che riattiva «la memoria profonda del re»²⁸ mediante il ricordo della propria origine aristocratica, concorrono a collocare il percorso di Guillaume all’interno di un «processo di interiorizzazione del dato proveniente dallo schema agiografico (...) e in una trasposizione della prova di sofferenza im-

²⁴ Eustachio, durante una caccia al cervo, vede tra le corna dell’animale una croce luminosa sormontata dalla figura di Gesù che gli preannuncia le sofferenze future, mentre Guillaume è risvegliato da un boato e da una luce fortissima, accompagnati da una voce della cui origine divina dubita persino il cappellano: *C’est mes consaus, il n’i a tel: / Ne retenez autrui chatel / Mais acqitez vous ent par tout / De ceste avision redout / Que d’aucun fantosme ne viegne* (vv. 101-105).

²⁵ Garreau 1998, p. 117.

²⁶ «Una intuizione personale sembrerebbe, una voce soggettiva dal di dentro (tanto che egli può dubitare non si tratti di un’allucinazione), una vocazione interiore insomma». Viridis 1999, p. 436.

²⁷ Il noto motivo della caccia al cervo, utilizzato in funzione critica nella *Vita di S. Eustachio*, subisce una significativa rilettura nel *Guillaume*: il protagonista infatti, ospitato da Gratiene in un castello, riconosce la propria sposa mentre siede a tavola con lei. Poco dopo, il re vede arrivare dei cani e ciò risveglia in lui il ricordo della sua passione per la caccia. Immerso in un sogno-visione (*S’antra an .i. troup grant pansser, / Que an veillant comance a songier* vv. 2578-2579), immagina allora di inseguire un grosso cervo e incita i cani tra le risate degli astanti. Ben consapevole dell’amore dello sposo per la caccia, Gratiene lo abbraccia e lo invita ad andare insieme a lei a caccia nel bosco. Slanciatosi dunque all’inseguimento di un cervo, Guillaume verrà condotto proprio dall’animale nella terra del signore di Caithness presso il quale prestano servizio i propri due figli.

La funzione di animale-guida rivestita dal cervo, che riannoda idealmente la storia di Guillaume alla fonte eustachiana, risulta ben evidente e può essere messa in relazione con le forme originarie del mitologema in questione, in cui l’animale guida si situa appunto in un contesto venatorio e intrattiene un rapporto di opposizione/complementarità con il cacciatore. (Donà 2003, pp. 162-169). Nel *Guillaume* il cervo conduce idealmente il protagonista al ricordo del proprio passato e, materialmente, lo introduce nel luogo in cui avverrà l’agnizione dei due figli perduti.

Certamente la simbologia della caccia rinvia anche ad un significato sessuale, come ben risulta dall’uso che ne fa Chrétien nell’*Erec* (Fassò 2003, p. 57) in cui il motivo risulta analogamente connesso a quello del corno, oggetto che nel *Guillaume* è simbolo delle vanità alle quali il re ha rinunciato: «Dans Guillaume d’Angleterre, le cor est polysémique. D’une part, il est la marque du pouvoir royal, abandonné puis reconquis (...). Par ailleurs, le renvoie à la passion du roi pour la chasse (...). Au début du roman, renonçant à sa condition, le roi abandonne la chasse, laisse son cor: il reconquerra peu à peu ce privilège, ses fils manifestant d’ailleurs, en dépit d’une éducation bourgeoise, d’étonnantes aptitudes à la vénerie (par exemple lorsque Lovel tue un jeune daim dans la forêt du seigneur de Catenasse, v. 1737-ss)» (Ferlampin-Acher 2010, §28), ma che è pure investito da «une symbolique sexuelle puissante, en relation avec le désir du roi» (Ferlampin-Acher 2007, p. 29). Sulla simbologia del cervo si veda anche Donà 2010, pp. 51-84.

²⁸ Garreau 1998, pp. 117-118.

posta al santo, nei termini dell'avventura»²⁹. E tuttavia tale scarto, che conduce dall'impianto agiografico della fonte all'*aventure* esemplare del *Guillaume*, resta comunque saldamente ancorato alle strutture e alle figure tipiche della tradizione scritturale, non esplicitamente citate ma abilmente evocate mediante un complesso gioco polifonico. Mora³⁰ ha già segnalato la moltiplicazione dei punti di vista e dei discorsi dispregiativi che seguono l'allontanamento dei sovrani dal palazzo, finalizzata a seminare il dubbio sulla convenzionale perfezione dei protagonisti. Anche se tali voci sono affidate a personaggi poco raccomandabili e vengono percepite come menzognere, tuttavia in certe occasioni esse glossano e ben amplificano le condotte enunciate durante la narrazione: l'eccellenza degli eroi, continuamente affermata dalla voce narrante, viene infatti costantemente messa in discussione dalla divergenza dei punti di vista che minano la linearità della dimostrazione edificante, con l'intento di suscitare una riflessione attorno al tema della *covoitise*³¹.

Non è però certamente casuale il fatto che a sovrapporsi all'immagine di sposa devota di Gratiene sia proprio la figura della prostituta: la regina viene infatti ritenuta tale dai mercanti che la rapiscono³², è parimenti assimilata dai vassalli di Gleolais ad un'adescatrice senza scrupoli³³, e ella stessa inventa per sé un passato di depravazione³⁴, seppure al fine di sottrarsi all'unione carnale col vecchio Gleolais. Se dunque da un lato Gratiene assume volontariamente, quale forma di espiazione, il discredito legato ad un passato di corruzione che non le appartiene, dall'altro stabilisce un'equazione assai pregnante per la lettura del suo personaggio: la regina che gode di ricchezze accumulate illecitamente, in fondo "guadagnate" in virtù della sua bellezza, è del tutto assimilabile a una prostituta. L'assunzione di tale habitus segna dunque la presa di coscienza, da parte di Gratiene, della sua passata *covoitise* e la conseguente dissociazione dal proprio sé predatorio, già trasposto metaforicamente, all'inizio del romanzo, su un piano meramente carnale, appunto «*faim de chair et non plus d'argent*»³⁵:

²⁹ Virdis 1999, p. 437.

³⁰ Mora 1995, p. 299.

³¹ Mora 1995, p. 299.

³² *Elle est de vous toute saoule, / La dame, ne plus n'an demande. / Troup a esté o vous truande, / Troup l'avez par terre menee* (vv. 644-647).

³³ *Nus ne l'esgarde ne ne voit / Qui ne die: «N'est mie sote / Ceste, mes mes sire radote. / Certes, s'onques fame quenui, / Prant la terre, ne mie lui, / Et il prant li trestoute seule; / Qu'ele a plene et blainche la gueule, / Le vis cler et la color fresche, / Qui le cuer mon seignor aesche; / Si l'a espris et atisié, / Que bien l'a a son oes peschié / Et mes sire a mal oiselé. / Qui li a tel conseil doné / Que il preigne ceste cheitive? / Ele devandra mont jolive / Et mont noble et molt despisanz, / Qu'ele n'a pas vint et cinc anz / Eur voudra feire touz ses boens, / Et mes sire avra po des suens. / Ja mon signor, ce sai jou bien / Ne prisera vaillant un chien.»* (vv. 1268-1288).

³⁴ *Sire je fui none velee, / Puis issi hors de m'abahie, / Et mené mont desloial vie, / Par terre fis ma destinee / .vii. anz com garce abandonnee, / Que nus n'an aloit refusez.* (vv. 1138-1143).

³⁵ Mora 1995, p. 301.

Au resveillier ot si grant fein
 Que nulle fame n'ot greignor.
 «Sire» fait elle a son seignor,
 «Se isnellemant n'ai a meingier,
 Ja me verroiz lou san cheingier;
 Tant est ma fein destrote et grans
 Que au moins un de mes anfans
 M'esteut meingier, que que m'an chiee,
 Tant que ma fain soit esteinchiee.»
 (vv. 510-518)

Per quanto la nota condanna delle ricchezze, formulata in *Lc* 6,24-25 («Verumtamen vae vobis divitibus, quia habetis consolationem vestram! Vae vobis, qui saturati estis nunc, quia esurietis! Vae vobis, qui ridetis nunc, quia lugebitis et flebitis!») inserisca l'antinomia saziatà-fame all'interno delle dinamiche di rovesciamento proprie del linguaggio evangelico, il fatto che l'appetito di Gratiene, spossata dal parto, si diriga inspiegabilmente verso i propri figli ha autorizzato ipotesi differenti: da un lato, quella di una metafora del desiderio incestuoso, analogo a quello presente nell'*Apollonio di Tiro* (uno dei modelli del *Guillaume*)³⁶, e che porterebbe sulla scena una «reine inquiétante»³⁷, persino colpevole di adulterio³⁸; dall'altro, quella di un'immagine – a mio avviso riconducibile alla Grande Madre³⁹ – che risale alle fonti mitiche del romanzo e si colloca in una dimensione atemporale. Il desiderio antropofagico di Gratiene⁴⁰, come indicato dalle parole di Guillaume ai mercanti, rinvierebbe dunque implicitamente al perpetuo processo di rigenerazione di tutte le cose:

³⁶ Mora 1995, p. 302. Ferlampin-Acher 2007, pp. 27-30.

³⁷ Ferlampin-Acher 2007, p. 28.

³⁸ Secondo Ferlampin-Acher il peccato iniziale non sarebbe imputabile a Guillaume, ma piuttosto a Gratiene. La lunga attesa di eredi da parte della coppia, motivo tipico che prelude spesso alla nascita di un eroe, si interrompe infatti con la gravidanza gemellare della regina, elemento già presente nella vita di S. Eustachio, ma che chiama qui in causa la credenza – diffusa nel Medioevo e attestata dal *Lai du Fresne* di Marie de France – secondo la quale la gemellarità sarebbe l'esito di un rapporto con due padri diversi. Ferlampin-Acher 2007, p. 28.

³⁹ Il rapporto tra istinto predatorio (e cannibalismo), sessualità e intelligenza simbolica, è acutamente analizzato in Lusetti 2009.

⁴⁰ «La gémellité, trait absent de la *Vie*, est une résurgence des sources mythiques du roman. Symbole de fondation (ces jumeaux ont le rôle de refondateurs de la famille), elle indique une immersion dans le temps des origines. Cette dimension atemporelle est concrétisée par le désir anthropophage de la jeune accouchée: poussée par la faim, elle exprime le désir de manger un de ses enfants. Ce dérèglement, l'inversion et l'écrasement de la génération, signale la situation des personnages hors du temps normé. Le temps suspendu, réversible, est par essence le mode temporel de l'exclusion, et de même certains espaces intermédiaires sont les attributs indispensables de la situation de marginalité. Ici, le rivage maritime et la grotte, dans laquelle Gratiene mettra au monde les jumeaux, joueront le rôle de lieux suspendus». Garreau 1998, p. 119.

Qu'une si grant feins l'a ateinte
Qu'a po qu'ele ne s'est rançainte
Des anfans que ele a anfanter.
(vv. 613-615)

Se la fame della madre rinvia alla sfera sessuale-generativa⁴¹ e costituisce una sorta di peccato originale, la conseguente offerta, da parte del re, della propria carne per placare l'appetito della regina, può essere letta, secondo Ferlampin-Acher, in prospettiva cristica; Guillaume infatti offrirebbe in sacrificio la propria carne per salvare i suoi figli, rievocando così il rito eucaristico⁴²:

«Ha! Dame, si fera» fait il
«Racheter vueil la mort mon fil
Et de ma char et de mon sanc.
Ja tant com me batent li flanc
Et j'aie la char sus les os,
De seür dire lou vous os,
Ne seront mi anfant meingié
(vv. 535-541)

Ma, se la prospettiva cristica informa di certo l'intero percorso del sovrano, la dimensione alimentare-carnale qui evocata sta piuttosto a significare un rifiuto dell'ascetismo, scelta individuale e soggettiva che non può essere valida per l'intera società e soprattutto per la coppia regale, e ciò in evidente polemica con gli ordini monastici che tentano di imporre il proprio modello monacale-eremitico a livello socio-politico.

Guillaume invece, dopo aver interpretato all'inizio il messaggio divino nel senso tradizionale del *contemptum mundi*, è costretto dalla stessa realtà ad «'adeguare ai tempi' il messaggio trascendente»⁴³, diventando, da un lato, l'eroe di un romanzo d'avventura, ma anche, dall'altro, un tramite con la sfera

⁴¹ Sugli archetipi dell'inversione e sui rapporti tra inghiottimento e sfera sessuale, si veda Durand 1972, soprattutto pp. 118-119.

⁴² «A travers ce verbe 'acater' et ce don de la chair, c'est aussi une perspective christique qui se dégage: le père sacrifie sa chair pour sauver ses enfans, tout comme Dieu a sacrifié le Christ, sa chair, son Incarnation, pour sauver ses enfans, les hommes. Dans cette perspective, la faim de la mère pourrait être une sorte de péché originel, d'appétit pour la chair, qui se trouvera racheté. La mention et de la chair et du sang évoque le martyre du Christ et lorsque le père conseille à la mère: 'Mangiés de me car a plenté' (v. 545), c'est le rite eucharistique qui se profile. (...) La fringale de la reine peut donc se lire comme un détournement parodique: la reine prête à manger ses deux fils, à qui son mari propose un morceau de sa chair, joue sur l'image du chrétien qui mange la chair du fils de Dieu dans l'Eucharistie, et de Dieu qui propose la chair de son fils au martyre.» Ferlampin-Acher 2009, p. 349 e pp. 352-353.

⁴³ Virdis 2016, p. 489.

del sacro⁴⁴. Egli assumerà infatti «una statura appunto soteriologica»⁴⁵, dato che il suo percorso penitenziale si rivelerà in grado di redimere e riscattare l'intera classe mercantile:

Il riscatto avviene tramite la mediazione, cristica, per la quale il salvatore, che assume su di sé l'essenza e l'istanza soteriologica, deve mettersi al posto del riscattando, caricandosi non solo della figura, ma anche e soprattutto dell'essere di quest'ultimo, adottandone il (saper) fare, e la dinamica dell'agire. Solo un re-che-si-fa-mercante può riscattare il mercante. Un re che non si limiti a fare il mercante, ma che pure apporti dentro la pratica della mercatura lo stigma e il paradigma della santità. Che vi adduca e vi produca un'idea morale. E soltanto chi abbia una 'natura' ed una educazione nobile può giungere ad un esito felice in un tale cimento. Un re-uomo-nobile che sappia immettere nella pratica e nella conduzione della mercatura, da un lato la liberalità e il distacco dalle cose e dall'interesse immediato: virtù proprie della classe nobiliare, appunto⁴⁶.

Dunque, quelle che sono state un tempo indicate come le incongruenze del *Guillaume*⁴⁷, appunto le «conclamate ambiguità del testo»⁴⁸, costituiscono piuttosto la marca peculiare del romanzo, la «cifra caratteristica della sua originalità»⁴⁹. La dialettica istituita fra elementi avvertiti come inconciliabili (ricchezza-salvezza; nobiltà-borghesia mercantile; regalità-umiltà; ecc.) e che, mediante le molteplici *aventures* dei protagonisti, vengono invece saldati tra loro, costituisce l'impalcatura su cui poggia l'intero congegno narrativo.

Non è infatti difficile ravvisare nel *Guillaume* le già citate dinamiche di rovesciamento che presiedono alla retorica del discorso evangelico, finalizzate a fornire un nuovo assetto – antitetico rispetto a quello iniziale – alle gerarchie terrene, ribaltate in base a un differente sistema di valori. I noti versetti del *Magnificat* enunciano programmaticamente quanto, di fatto, viene esemplarmente illustrato anche nel nostro romanzo:

Fecit potentiam in brachio suo,
dispersit superbos mente cordis sui;
deposuit potentes de sede
et exaltavit humiles;

⁴⁴ Virdis 2016, p. 488.

⁴⁵ Virdis 2016, p. 488.

⁴⁶ Virdis 2016, p. 494.

⁴⁷ «Guillaume, qui se jugeait coupable de cupidité pour avoir voulu prendre l'aumônière et les besants, relève un beau jour de surprenantes aptitudes au commerce et n'éprouve aucun scrupule à gagner beaucoup d'argent en achetant et en revendant. Encore, par quelques traits, reste-t-il roi tout en devenant marchand, et il faut savoir gré à l'auteur de cette relative finesse.» Frappier 1968, p. 80.

⁴⁸ Belletti 1991, p. 9.

⁴⁹ Belletti 1991, p. 9.

esurientes implevit bonis
et divites dimisit inanes.
(Lc 1,51-53)

E tuttavia, le dinamiche di ricollocazione sociale⁵⁰ seguono nel *Guillaume* percorsi assai più complessi rispetto a quanto formulato nelle promesse evangeliche: il re diventato mercante viene certamente umiliato, ma poi riacquista il suo potere regale, così come avviene per la regina, costretta persino a partorire nella foresta, ma in breve divenuta signora di un florido principato; i figli del re, “nati mercanti”, diventano cavalieri e sposano le figlie di due ricchi conti; il mercante presso il quale Guillaume aveva prestato servizio diviene suo consigliere a corte; il ragazzo che gli aveva venduto il corno viene nominato ciambellano e sposa una ricca damigella. Solo i genitori adottivi dei figli del sovrano, Gonselin e Fouchier, restano nella classe sociale di partenza in nome della loro gretta avidità che ne decreta l’esclusione dalla sfera nobiliare.

Non è un caso che nella conclusione del romanzo, laddove Guillaume opera la redistribuzione dei ruoli sociali e delle ricchezze (vv. 3318-3339), il lessico utilizzato (*servir, amer, esnorer, croire*) per connotare il rapporto che si istituirà tra il mercante, divenuto consigliere, da un lato, e il re e il suo popolo dall’altro, sia il medesimo impiegato, nell’incipit del romanzo, per designare il rapporto che Guillaume intrattiene con Dio:

A Londres sejourna li rois,
Tant que venuz fu li borjois
De Galvaide qu’il ot mandé,
Et a sa gent ot comandé
Qu’il le **servissent** et **amassent**
Et seur toute rien l’**esnorassent**;
Si firent il, molt l’**esnorerent**
Et lou **servirent** et **amerent**;
Et li rois, qui feire lou dut,
Sor touz homes l’**ama** et **crut**,
Si fu ses maistres conseillers.
(vv. 3319-3329)

Crestiens dit, qui dire siaut,
Q’an Angleterre ot ja un roi
Qui mout **ama** Dieu et sa loi
Et molt **esnora** Sainte Yglise;
Chascun jour ooit son **servisse**
(vv. 18-22)

Se li rois **ama** Dieu et **crut**,
La reïne riens ne l’an dut (...)
(vv. 41-42)

Il mercante-consigliere è dunque divenuto *figura* di Dio nel ruolo di guida per il sovrano, mediante un’equazione che ben esplicita una sorta di “rimodulazione” del messaggio divino in base alle nuove esigenze della realtà contingente.

⁵⁰ Gb 34,11: «Opus enim hominis reddet ei et iuxta vias singulorum restituet eis».