

MAURIZIO VIRDIS

*Guillaume d'Angleterre emulo di Sant'Eustachio.
Verso una santità laica.*

ABSTRACT. Il *Guillaume d'Angleterre*, come ben noto, ricalca in larga parte la vicenda narrata dalla leggenda agiografica di Sant'Eustachio; tuttavia, per molti aspetti se ne distacca. Questo distacco è parso a molti interpreti una incapacità di gestire la storia da parte del suo autore Crestiens (si è poi discusso se si trattasse o meno di Chrétien de Troyes). Il nostro romanzo però è un testo particolare che sintetizza in sé la semiosi del romanzo d'avventura, dell'epica regale e dell'agiografia; il nostro è un testo plurivoco e polifonico: è un vero romanzo. Re Guillaume, che non è né diventa santo, si fa *figura Christi* al fine di riscattare una figura sociale, il mercante, dalla scarsa o nulla considerazione che ne aveva la società dell'epoca; poiché le strutture sociali ed economiche del basso Medioevo non potevano più essere governate da un ordinamento esclusivamente feudale, ma abbisognavano dell'apporto della borghesia mercantile e del denaro. Donde la necessità di "adottare" il mercante in seno alla classe nobiliare e di elevarlo a funzioni di governo. Ciò necessitava, a sua volta, il sacrificio, e la riconsacrazione, di un "re-santo".

ABSTRACT. The novel of *Guillaume d'Angleterre*, as well known, follows, in the most part, the story told in the hagiographic legend of Saint Eustace; however, for many aspects, it drift apart from it. This has been interpreted an inability to manage the story by its author Crestiens (it has been discussed whether or not he was the well known Chrétien de Troyes). However, our novel is a particular text that summarizes in itself the semiosis of the adventure novel, the royal epic and the hagiography; it is a plurivocal and polyphonic text: a real novel. King Guillaume, who is not a Saint, neither he becomes a Saint, in this story turns into a *figura Christi*, in order to redeem a social figure: the merchant, poorly considered within the medieval society. That was because the social and economic structures of the late Middle Ages could no longer be governed by a purely feudal order, but they needed the contribution of the merchant bourgeoisie and money. Hence the need to "adopt" the merchant within the aristocratic class and to raise him to government functions. This required, in turn, the "sacrifice", and the re-consecration of a saint king: of a "king-saint."

Destino particolare e fortuna critica varia ha avuto il *Guillaume d'Angleterre*¹, romanzo che

- 1 Il *Guillaume d'Angleterre* ci è tramandato da due manoscritti: Cambridge, Saint John's College Library, B 9, f. 55rb-75vb, principio del sec. XIV (siglato C), e Paris, Bibliothèque nationale de France, français, 375, f. 240vb-247va (siglato P). Del nostro romanzo esiste poi una traduzione spagnola del sec. XIV, *La Eistoria del Reey Guillelme* (Biblioteca del Escorial, H.I.13, cc. 32ra-47vb). Secondo G.C. BELLETTI, 'Nota informativa', in CHRÉTIEN [DE TROYES], *Guglielmo d'Inghilterra*, a cura di Gian Carlo Belletti, Pratiche Editrice, Parma 1991 51-52: «l'opposizione fra P e C è piuttosto netta. Di qui un folto gruppo di lezioni adiafore e anche di divergenze sostanziali [...]. I due codici appartengono a due famiglie indipendenti [...], entrambe non esenti da difetti». Sui problematici rapporti fra i due testimoni, oltre alle osservazioni di F. ZUFFEREY, "Le pomme ou la plume: un argument de poids pour l'attribution de *Guillaume d'Angleterre*", in *Revue de linguistique romane*, 72 (2008) 157-208; lo studioso invita ad una «édition véritablement critique, où le choix de la leçon authentique sera, dans la mesure du possible, étayé par une réflexion critique et non par la préférence accordée arbitrairement à l'un de deux témoins» (p. 159). Sono poi certo importanti e illuminanti i contributi di Patrizia Serra: P. SERRA, "Su alcuni passi controversi del «Guillaume d'Angleterre»", in *Rivista di Studi Testuali*, 8-9 (2006-2007) 283-334; qui l'autrice, che compie un'attenta disamina delle divergenze fra i due testimoni, afferma che «l'ipotesi che le due famiglie, rappresentate rispettivamente da P e da C, costituiscano due rami ben distinti della tradizione potrebbe essere rimessa in discussione alla luce di alcuni guasti che sembrerebbero invece comuni all'intera tradizione del Guillaume.» (p. 288), e conclude che «Le tendenze generali che caratterizzano ciascuna delle due copie sono dunque chiaramente emerse: da un lato, la maggiore conservatività delle lezioni offerte da C, che pur risultano più frequentemente corrotte, induce a preferire il manoscritto di Cambridge come base dell'edizione, dall'altro risulta evidente che il numero maggiore di lezioni filologicamente accettabili fornite da P è dovuto in realtà ad una volontà del copista-rimaneggiatore di ridare senso al testo, laddove questo appaia compromesso da guasti della tradizione precedente. Altra costante rilevabile nel manoscritto di Parigi, che fornisce a mio

viene datato alla seconda metà del XII secolo, e con ragionevole probabilità all'ultimo decennio di esso, e il cui autore si firma *Crestiens*. A lungo la filologia si è chiesta se il Crestien che si firma sia da identificare con il grande maestro champenois, Chrétien de Troyes, o se si tratti di un omonimo di lui². E il giudizio che si è dato sul romanzo è stato spesso subordinato all'ipotesi di attribuzione autoriale: chi attribuiva il *Guillaume d'Angleterre* a Chrétien de Troyes riteneva che esso fosse un romanzo di pregio, chi invece non identificava il Crestiens, autore del nostro testo, con il più famoso maestro champenois

avviso una versione ampiamente rimaneggiata del Guillaume, è la tendenza alla banalizzazione da una parte, e all'amplificazione sentenzioso-sentimentale dall'altra, per cui si registra una maggiore ridondanza sintattico-semantiche, che risponde appunto alla volontà di arricchire il testo con notazioni che rielaborino o approfondiscano concetti precedentemente espressi. In alcuni casi si affaccia inoltre il sospetto di un archetipo comune, sia per divergenza di lezioni guaste in entrambi i manoscritti, sia laddove risultino comunque dubbie, in quanto probabile frutto di rielaborazione, anche le lezioni apparentemente più corrette trädite da P. L'accoglimento dell'ipotesi di un archetipo comune a P e C [...], richiederebbe dunque, come si è già detto, una più attenta valutazione dei problemi posti sia dalle varianti dubbie sia dalle lacune che ognuno dei due manoscritti presenta rispetto all'altro. Se i problemi di edizione del Guillaume sono stati finora risolti mediante la preferenza preliminarmente accordata in toto da ciascun editore ad uno solo dei due testimoni – per le evidenti difficoltà che sorgono dalle notevoli divergenze che separano le due versioni trädite – mi pare a questo punto ben giustificabile la scelta del ms. C come base per una nuova edizione che, finalmente condotta mediante il sistematico confronto tra le lezioni dei due codici, giunga alla costituzione di un testo critico più adeguato.» (pp. 333-334). Si veda poi ancora P. SERRA, “Guillaume d'Angleterre, un testo fra due testimoni”, in *La parola del testo* 14 (2010) 241-267: «se si esclude dunque la possibilità che il manoscritto di Cambridge offra una redazione rimaneggiata, come risulta invece quella di Parigi, ne consegue che proprio la versione fornita da C, seppur non esente da evidenti corrottele e certamente contaminata, sia in sostanza più aderente al testo originale: sia per quella maggior fedeltà sul piano lessicale già segnalata da Zufferey, sia per l'atteggiamento scarsamente critico di un copista che pare li mi tarsi alla modificazione di forme a lui estranee sotto l'aspetto fonetico» (p. 267).

Edizioni moderne: 1) CHRISTIAN VON TROYES, *Sämtliche erhaltene Werke nach allen bekannten Handschriften herausgegeben von WENDELIN FOERSTER*. Vierter Band: *Der Karrenritter (Lancelot) und Das Wilhelmsleben (Guillaume d'Angleterre)* von Christian von Troyes, herausgegeben von Wendelin Foerster, Halle, Niemeyer, 1899; 2) *Wilhelm von England (Guillaume d'Angleterre), ein Abenteuerroman von Kristian von Troyes*. Textausgabe mit Einleitung herausgegeben von WENDELIN FOERSTER, Halle, Niemeyer (Romanische Bibliothek, 20) 1911; 3) CHRÉTIEN DE TROYES, *Guillaume d'Angleterre*, roman du XIIe siècle édité par MAURICE WILMOTTE, Champion (Les classiques français du Moyen Âge, 55), Paris 1927; 4) CHRÉTIEN, *Guillaume d'Angleterre*, éd. ANTHONY JOHN HOLDEN, Droz (Textes littéraires français, 360), Genève 1988, édition d'après le manuscrit de Saint John's College; CHRÉTIEN DE TROYES (?), *Guillaume d'Angleterre*. Édition bilingue. Publication, traduction, présentation et notes par CHRISTINE FERLAMPIN-ACHER, Champion (Classiques. Moyen Âge, 22), Paris 2007. Infine CHRÉTIEN [DE TROYES], *Guglielmo d'Inghilterra*, a cura di Gian Carlo Belletti, cit., che segue il manoscritto P e l'edizione di M. WILMOTTE, apportandovi alcuni emendamenti. Tale edizione di G.C. BELLETTI qui si segue e da essa si cita.

- 2 Mi limito a ricordare, fra i fautori dell'attribuzione del *Guillaume d'Angleterre* a Chrétien de Troyes, M. WILMOTTE, “Le conte de Guillaume d'Angleterre” in *Le Moyen Age*, 2 (1889) 88-91; ID, “Chrétien de Troyes et le conte de Guillaume d'Angleterre”, in *Romania*, 47 (1920) 1-38; W. FOERSTER, in *Christian von Troyes, Sämtliche erhaltene Werke nach allen bekannten Handschriften* herausgegeben von Wendelin Foerster. Vierter Band: *Der Karrenritter (Lancelot) und Das Wilhelmsleben (Guillaume d'Angleterre)* von Christian von Troyes, herausgegeben von Wendelin Foerster, Niemeyer, Halle 1899, 255-425; M. SLAUTINA, “The disputed authorship of a medieval text: a new solution to the attribution problem in the case of Guillaume d'Angleterre”, in *Authorship*, 2 (2012) 1-16. Fra coloro che si schierano contro l'attribuzione a Chrétien de Troyes: F. J. TANQUERAY, “Chrétien de Troyes est-il l'auteur de Guillaume d'Angleterre?”, in *Romania*, 57 (1931) 75-116; J. FRAPPIER, *Chrétien de Troyes, l'home et l'œuvre*, Hatier Paris 1968; F.

dava del romanzo un giudizio negativo e ne svalutava ogni pregio: uno per tutti il drastico giudizio di Jean Frappier:

Au vrai, Guillaume et Gratiene sont dénués de vie intérieure. Leurs sentiments sont à peine indiqués. Nul conflit psychologique ne les inquiète: ils sont mus par la Providence comme des marionnettes. 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 finesse³.

Il fatto è che il nostro romanzo eccede a ogni schema prefabbricato: non è un romanzo d'avventura, anche se *l'aventure* non vi è assente, anzi, come vedremo, essa è ben presente in filigrana, sebbene non nei modi più consueti, e la sua radice semiotico narrativa e magari, se vogliamo, il suo cronotopo ne è il filo conduttore; né può esser detto un testo pienamente agiografico (il protagonista non è infatti un santo), benché il testo presenti più di un tratto di testualità agiografica, a partire dallo schema narrativo che ricalca ampiamente, sebbene in modo del tutto originale, quello della leggenda agiografica, di ascendenza orientale, di Sant'Eustachio⁴, e tuttavia questa valenza agiografica appare, ma è solo apparenza,

ZUFFEREY, "Le pomme ou la plume: un argument de poids pour l'attribution de *Guillaume d'Angleterre*", in *Revue de linguistique romane*, 72 (2008) 157-208. Una rassegna della questione in M. SLAUTINA, "The disputed authorship of a medieval text", cit., 2-8.

3 Cfr. J. FRAPPIER, *Chrétien de Troyes, l'homme et l'œuvre* Paris, Hatier 1968, 80.

4 Angelo Monteverdi afferma che la nostra leggenda è certamente di origine orientale: «Tutte le versioni occidentali della leggenda risalgono a due vite prosastiche latine che derivano entrambe a loro volta da una vita greca del Santo. La leggenda adunque nativa d'Oriente»: A. MONTEVERDI, "La leggenda di S. Eustachio", in *Studi Medievali*, 3 (1909) 169-229; si veda, ovviamente, anche ID, "I testi della leggenda di S. Eustachio", in *Studi Medievali*, 3 (1910) 392-498. Di origine greca la ritiene anche H. PETERSEN, "Deux version de la vie de Saint Eustache en vers français du Moyen Age", in *Memoires de la Société Néo-Philologique de Helsingfors*, 7 (1924) 51-240; che la data entro un arco di tempo compreso fra la fine del II sec. e il principio del IV. Dello stesso parere si mostra anche E. FOLLIERI, "I rapporti fra Bisanzio e l'Occidente nel campo dell'agiografia", in *Proceeding: of the XIIIth International Congress of Byzantine Studies* (Oxford 5-10 september 1966), Oxford University Press, London 1967, 355-62; la studiosa ritiene che negli intensi scambi di materiale agiografico intercorsi fra le due parti dell'impero romano, gli apporti dell'Oriente in Occidente superavano assai quelli che procedevano in direzione inversa, e che «tra il sec. VII e l'VIII assumono forma latina le leggende orientali di Anastasio Persiano, di Bonifazio di Tarso, di Eustachio, di Adriano di Natalia, di Teodoro Tirone e via dicendo» (p. 358). E similmente greca e l'origine della nostra leggenda per H. DELEHAYE, s.j., "La légende de saint Eustache", in *Académie Royale de Belgique, Bulletin de la Classe des Lettres et Sciences morales et politiques*, 652 (1919) 175-210. Verso l'ipotesi di una origine orientale e/o bizantina, più recentemente, si sbilancia, magari con sfumature di cautela, A. BOUREAU, *L'événement sans fin. Récit et christianisme au Moyen Age*, Les Belles Lettres, Paris 1993: «La légende d'Eustache a pu être prélevée dans l'immense trésor de l'hagiographie orientale; rien ne le prouve, mais le romanesque du récit, son caractère familiale évoquent bien l'atmosphère byzantine, et renvoient peut-être aux antiques légendes indiennes ou grecques» (p. 94); il racconto, 'inventato' o esumato da

contraddetta e contraddittoria; tanto meno il *Guillaume d'Angleterre* è un testo epico-eroico, benché sia un testo incentrato sulla regalità. Il nostro testo è propriamente un 'romanzo' nel senso bachtiniano del termine: un crogiolo pluridiscorsivo e polifonico in cui confluiscono generi, voci e prospettive diverse, l'amalgamazione delle quali è programmaticamente problematica.

Sulle contraddizioni proprie del *Guillaume d'Angleterre*, come dato caratteristico e intrinseco del romanzo, e non come suo difetto, ha giustamente insistito Belletti: la tradizione critica sul *Guillaume d'Angleterre* aveva infatti presentato «sotto una falsa luce le caratteristiche peculiari del romanzo, e cioè quelle incongruenze [...] che sono fatte emergere sporadicamente nel corso dell'argomentazione, ma non giungono mai a godere di una considerazione autonoma»⁵: e proprio perché subordinate alla questione della paternità del nostro romanzo.

Queste, qui sotto, in sintesi, le vicende narrate dal nostro romanzo:

Guillaume, re d'Inghilterra, pio, devoto e animato da spirito di carità, ode durante la notte, per tre notti di seguito, una voce, accompagnata da un tuono e da un forte bagliore, che gli ingiunge di andare in esilio e di abbandonare il regno. Consigliatosi, dopo la prima manifestazione divina, con il suo cappellano, questi gli dice di aspettare che la voce gli parli per la terza volta, ma intanto, dice ancora il cappellano, Guillaume dovrà distribuire i suoi beni a chi ne necessita o a chi è in debito con lui, perché il re detiene ingiustamente il proprio capitale. La terza notte, la voce si fa nuovamente sentire dicendo di parlare in nome di Dio e ingiungendo nuovamente al re di lasciare il suo regno. Guillaume mette in pratica l'ordine divino e lascia nottetempo il palazzo. Lo accompagna la moglie Gratiene, la quale pure ha udito la voce; costei, nonostante il marito cerchi di dissuaderla perché incinta, decide di seguire il suo sposo, e i due si avviano, segretamente e alla chetichella, nella foresta per condurvi una vita eremitica, con cuore umile e fiducioso in Dio. Il mattino seguente i cortigiani sono stupiti che i sovrani ancora non si siano svegliati; verso mezzogiorno sfondano la porta della camera regale e comprendono che i due sovrani se ne sono andati. Essi allora arraffano tutto quel che possono, ma non trovano nulla di quanto speravano: il re si è già liberato, donandolo, di tutto quanto possedeva. Solo un piccolo ragazzo scova, sotto il letto,

Giovanni Damasceno, per fini polemici e apologetici anti-iconoclasti, sarebbe passato a Roma «par le canal des moines byzantines qui furent les persecutions iconoclastes» (p. 95).

Diverse sono le redazioni della leggenda agiografica. Sono greche le versioni più antiche, testimoniate da manoscritti risalenti al X secolo, ma, come appena qui sopra si accennava, la leggenda era già conosciuta da Giovanni Damasceno nell'VIII secolo. La prima edizione moderna è quella di BONINIUS MOMBRIUS, *Sanctuarium seu Vitae sanctorum*, tip. del Mombritius, Milano c. 1478, fol. 262-66; *Acta Sanctorum*, septembris, tomus sextus 123-137 (die vigesima), che riporta la versione latina e quella greca. In volgare è particolarmente ricca la tradizione francese che conta undici versioni in versi e tredici in prosa; segnalo l'edizione a cura di M. BADAS di Pierre de Beauvais, *La vie de Saint Eustache*. Edizione critica con introduzione, note al testo e glossario a cura di Mauro Badas, Pàtron (bfr), Bologna 2009.

5 Cfr G. C. BELLETTI, *Introduzione* in CHRÉTIEN [DE TROYES], *Guglielmo d'Inghilterra*, cit., 8-9.

un corno che il re usava portare con sé quando andava a caccia; egli lo tiene con sé come un balocco e lo conserva per lungo tempo.

La notizia della scomparsa del re e della regina non può essere più celata; tutti ne sono dispiaciuti e si mettono alla ricerca dei sovrani, ma invano. Guillaume e Gratiene conducono una vita eremitica nella foresta nutrendosi soltanto di ciò che la natura selvaticamente offre loro. Nella foresta la regina partorisce, di lì a poco, due gemelli. Gratiene, dopo il parto, è presa da una gran fame, tanto che vorrebbe divorare uno dei figli, poiché nulla v'è da mangiare; il re è pronto a donare alla sua sposa, ora madre, una parte del suo stesso corpo, ma Gratiene rifiuta dicendo: "la mia carne non mangerà la vostra". Guillaume si mette allora alla ricerca di cibo per sfamare la moglie; presso il mare egli incontra alcuni mercanti ai quali chiede che, per misericordia, gli diano di che mangiare, ma essi lo deridono e infine gli rapiscono la moglie, incantati dalla bellezza di lei, e la portano sulla loro imbarcazione; uno dei mercanti, preso da pietà, lascia al marito una borsa contenente cinque bisanti d'oro. Guillaume, rimasto con i due neonati, finisce per perderli mentre cerca di imbarcarsi per mare: l'uno è rapito da un lupo, l'altro viene trovato e raccolto da alcuni mercanti, che intanto hanno salvato l'altro dei gemelli dalle fauci della fiera. Un'aquila, infine, porta via al re la borsa dei bisanti appena ricevuta: segno che egli interpreta come punizione divina per la propria cupidigia. Rassegnato alla sorte, Guillaume finisce per entrare al servizio, sotto il falso nome di *Gui*, di un agiato mercante, il borghese di *Galvaide*; questi, dapprima lo mette ai più umili servigi, poi, colpito dalle qualità di *Guillaume/Gui*, gli affida la direzione della casa, e successivamente la gestione del proprio commercio, concedendogli tutto il profitto, e riservando per sé solo il capitale. Durante il suo viaggio mercantile, Guillaume giunge a Bristol, incontra il ragazzo che aveva preso per sé il corno e glielo compra, al prezzo assai alto di cinque soldi; il ragazzo dona questo denaro ai bisognosi. Guillaume poi incontra suo nipote, che intanto, data l'assenza del legittimo sovrano, che tutti cercano, è stato incoronato re, a motivo della sua prossima parentela; il nipote è attratto e turbato dalla somiglianza che egli ravvisa fra il mercante e re Guillaume, ma Gui/Guillaume non gli rivela la propria identità; il nipote-re-vicario vorrebbe trattenerlo al suo fianco e gli offre di essere suo siniscalco, ma Gui/Guillaume rifiuta, dicendo che se il vero re ritornasse, lo scalzerebbe da quella posizione.

Quanto ai due figli di re Guillaume, cui è stato imposto all'uno il nome di Lovel perché rapito da un lupo, e all'altro quello di Marin perché trovato presso il mare, vengono adottati da due mercanti di pelli; essi crescono vicini ignorando d'essere fratelli, ma provando un reciproco affetto. Diventati adulti, essi, sotto il richiamo della loro 'natura' nobile, non vogliono continuare il mestiere dei loro padri adottivi e non vogliono, come questi, prestare a usura; fuggono pertanto insieme, cercando l'avventura, e finiscono per entrare al servizio del re di Catenasse, che, vista la loro bellezza e il loro acuto spirito, li vuole al suo servizio. La regina Gratiene, dal canto suo, viene consegnata dai mercanti rapitori a un vecchio signore feudale, Gleolaïs, che vuol farne, nonostante egli sia in età ben avanzata, la sua sposa; ella è combattuta fra l'ovvia repulsione per un pretendente così vecchio, e la possibilità, che ella vede, di diventare, sposandolo, "signora della terra"; Gratiene risolve il conflitto acconsentendo al matrimonio; ma riesce ad evitare l'unione carnale con lui, accampando la scusa di aver fatto voto di castità per tre anni: ciò per espiare i suoi trascorsi, ella dice, di donna di strada perduta. Provvidenzialmente il vecchio marito muore prima della scadenza del periodo votato, e Gratiene diventa signora di Sorlinc, che ella man mano trasforma in un florido principato.

Guillaume/Gui de Galvoie approda un giorno, dopo tanti anni di separazione dalla propria famiglia, a Sorlinc, per condurre la propria attività commerciale; la sposa lo riconosce quasi subito e dopo poco si rivela a lui abbracciandolo. Mentre sono seduti insieme a tavola, irrompono dei cani, Guillaume ha un sogno-visione: egli sogna, rammentandosi della sua passione di cacciatore, di essere a caccia di un grosso cervo dalle corna a sedici palchi. Tutti lo deridono prendendolo per folle; ma la Gratiene comprende tutto e lo abbraccia teneramente, invitandolo ad andare a caccia, accompagnato da lei. I due sposi ritrovati si mettono dunque a caccia e la regina racconta al re tutte le sue traversie. Gratiene invita il marito a non oltrepassare la frontiera segnata da un fiume: al di là di essa vi è infatti il dominio del re di Catenasse, il quale le muove guerra, in quanto ella ha rifiutato la sua richiesta di matrimonio. Durante la battuta e l'inseguimento, re Guillaume travalica però il confine ed entra nel territorio del nemico; qui viene raggiunto da due cavalieri dell'avversario: i quali altri non sono che Lovel e Marin, i suoi figli. I due giovani lo mettono alla strette minacciando di ucciderlo; Guillaume, che in un primo momento si cela, si identifica infine come re e manifesta loro la sua vera identità raccontando la sua storia. Lovel e Marin ritrovano e ricostruiscono dunque il loro passato e riconoscono il loro padre, riconoscendosi al contempo come fratelli. Dal cielo cade ai loro piedi la borsa dei bisanti che l'aquila aveva sottratto a Guillaume. Padre e figli si recano subito dopo da Gratiene: e la famiglia, dispersa dalle traversie, si ricongiunge. Gratiene perdona i figli per la guerra che essi, ignari, le hanno a lungo fatto, al servizio del loro signore, il re di Catenasse, pretendente della regina. La madre abbraccia commossa i suoi figli. La riconciliazione e la gioia sono generali.

La famiglia tutta ritorna a Londra dove Guillaume viene rimesso sul trono e torna a governare il proprio regno. Egli ricompensa il borghese di Galvaide, al cui servizio era stato precedentemente, ammettendolo a far parte della corte come suo consigliere, e investendo come cavalieri i suoi due figli cui dà in moglie due ricche nobildonne. Il ragazzo che gli aveva venduto il corno distribuendo in caritatevole elemosina il ricavato della vendita, viene nominato ciambellano e a lui è data in sposa una ricca damigella. Anche i genitori adottivi dei suoi figli, Gonselin e Fouchier, hanno la loro buona ricompensa, benché solo venale. Ma essi, da parte loro, e da perfetti stolidi villani quali sono, fanno, in tale circostanza, una magra figura, mostrando tutta la loro pochezza e il loro limite, che li annette alla sfera del ridicolo.

Quella che a molti, in un recente passato, è parsa una debolezza, se non addirittura una incapacità narrativa di gestire la vicenda, è l'apparente incoerenza tematica del romanzo: un re si 'converte' e cambia vita, spogliandosi di ogni bene materiale e intraprendendo, insieme con la sua sposa, una vita eremitica, e finisce, dopo essere stato umile servo di un ricco ed agiato mercante, per diventare egli stesso un mercante fortunato, per risalire infine sul trono e riprendere il proprio status e la propria funzione regale; ed anche la moglie di lui, che inizialmente ha condiviso con il regale consorte la vita eremitica, portando in grembo i figli cui darà la luce durante l'erranza nella foresta, finisce, dopo diverse traversie, per diventare signora del piccolo principato che ella trasforma in un economicamente piccolo e florido stato mercantile, prima di ricongiungersi, dopo tanti anni, con lo sposo e con i suoi figli.

Lo schema narrativo di fondo è certo quello eustachiano (riprendo e sintetizzo dagli *Acta Sanctorum*, Sept., VI, die vigesima, pp. 123-137):

Il ricco generale Placida, *magister militum*, vissuto al tempo dell'imperatore Traiano, uomo pagano, ma persona di gran generosità, andando un giorno a caccia, inseguiva un branco di cervi. Uno di questi, cervo di grandezza e bellezza *vastus ultra mensuram totius gregis et speciosus*, fermatosi sopra una rupe, si volge all'inseguitore, mostrando tra le corna una croce luminosa e sopra la figura di Cristo che a Placida, *venans venatus*, dice: "Placida perché mi perseguiti? Io sono Gesù che tu onori senza sapere. Tu mi sei diletto per le tue opere, perciò non voglio che tu adori i demoni e gli idoli insensati". Il cervo, sotto la cui figura è Cristo che parla, ingiunge al generale di farsi battezzare e di mutar vita. Riavutosi dallo spavento, il generale di Traiano decide di farsi battezzare prendendo il nome di Eustachio, e con lui vengono battezzati anche la moglie, cui pure è apparsa la visione divina che la chiama a sé, e i due figli con i nomi, rispettivamente, di Teopista, Teopisto e Agapio. Ritornato sul monte, Eustachio riascolta la misteriosa voce che gli preannunciava che avrebbe dovuto dar prova della sua pazienza: "*oportet enim et in his temporibus alterum Job demonstrari [...] et rursus restituam te in propriam gloriam*". Placida umilmente accetta la prova di pazienza. Dopo poco tempo, la peste gli uccide i servi e le serve e poi i cavalli e il bestiame; i ladri gli rubano tutto. Ridotto in miseria e pieno di vergogna per lo stato in cui si trova, lascia il mondo, stupito dello stato in cui egli è ora precipitato; tutti lo cercano, ma egli è introvabile. Decide dunque di emigrare in Egitto, con tutta la famiglia. Durante il viaggio, Eustachio e i suoi devono passare il mare; alla fine del viaggio non potendo Eustachio pagare il nolo, il capitano della nave, invaghitosi della moglie di lui, gliela sottrae e la trattiene quale pagamento del nolo. Ridisceso a terra, Eustachio prosegue il viaggio a piedi con i figli, che gli vengono rapiti uno da un leone e l'altro da un lupo; i due infanti sono poi salvati l'uno dai pastori, l'altro dai contadini del luogo. Rimasto solo, Eustachio commiserà la propria triste sorte, dichiarandosi ancor più sfortunato di Job che almeno aveva un giaciglio, la moglie e degli amici che lo confortavano nella disgrazia, mentre egli si trova solo e abbandonato da tutti. Eustachio si stabilisce in un villaggio vicino, chiamato Badyssò, guadagnandosi la vita e *mercedem accipiens*, come guardiano dei campi, e in tale situazione resta per quindici anni. I suoi figli intanto crescono nello stesso villaggio senza riconoscersi come fratelli. La moglie di Eustachio viene portata dal capitano della nave nella terra di lui, ma la grazia di Dio la protegge e la preserva intatta; Dio *obumbravit mulierem*; ella infatti *hoc enim et postulabat a Deo, ut custodiretur ab alienigenae communione*. Poco dopo *contigit, vero illum alienigenam mori, et ipsam esse suae potestatis*. L'indesiderato pretendente muore e Teopista torna libera.

Finché un giorno, avendo i barbari oltrepassato i confini dell'Impero proprio nella terra in cui viveva Teopista, Traiano manda per ogni dove a cercare il suo generale Placida/Eustachio, per ricondurlo a Roma a prestare servizio quale capo militare. Eustachio viene infine trovato da Antioco e Acaio, già militi suoi subordinati. Egli riconosce loro, senza essere da loro riconosciuto. Eustachio cerca di sottrarsi e di non scoprirsi, e prega Dio che gli faccia ritrovare almeno la moglie, dato che i figli, egli crede, sono morti; Dio gli risponde che egli ritroverà fortuna in questo mondo, prima della gloria e della beatitudine oltremondana. Pian piano però i due soldati cominciano a ravvisare in lui delle somiglianze con la persona che cercano, finché lo riconoscono definitivamente e lo identificano, per via di una cicatrice che Placida/Eustachio aveva sulla testa, residuo di una ferita di guerra. Di nuovo comandante

delle truppe, egli deve arruolare soldati in ogni luogo; così finisce per arruolare anche i suoi due figli, *videns vero illos duos adulescentes essent super omnes decori et specie et statura*; inoltre Eustachio ravvisa *in eis generositatem morum*, al punto che egli, pur sempre non riconoscendoli, *naturali affectu impulsu, constituit eos primos in ministerio suo*: li nomina in pratica suoi stretti dipendenti, tenendoli presso di sé. Terminata e vinta la guerra, le truppe sostano per tre giorni in un piccolo villaggio, proprio quello in cui vive, in una povera casupola, coltivando un orto, Teopista, la sposa di Eustachio. I due ragazzi vengono da lei ospitati, e nel raccontarsi le loro vicissitudini, essi finiscono per riconoscersi come fratelli; anche Teopista, che ha udito, a loro nascosta, il loro racconto, li riconosce, ma non si rivela; finché, il giorno dopo, presentatasi al generale per essere aiutata a rientrare in patria, riconosce il marito. Segue un riconoscimento fra tutti i familiari, e così la famiglia si ricompone. Intanto, morto Traiano, gli era succeduto Adriano, *gentilem ipsum pejorem imperatoribus*, il quale accoglie da trionfatore il vincitore dei barbari. Però il giorno dopo, dovendosi celebrare il rito di ringraziamento nel tempio di Apollo, Eustachio si rifiuta, proclamando d'essere cristiano: *“Ego supplico Christum Dominum meum et ei offero incessantes preces, qui misertus est humilitati meae [...] alium vero Deum neque scio, neque colo, nisi Deum caelestem qui fecit mirabilia”*. L'imperatore, furioso, per questo lo condanna al circo insieme ai suoi familiari, perché siano sbranati dalle fiere; ma il leone non li tocca neppure; cosicché essi vengono introdotti vivi in un bue di bronzo arroventato. Invocatisi al Signore, tutti i componenti della famiglia vanno incontro al martirio, morendo subito, ma il calore non brucia i loro corpi, che restano intatti: *neque capillus capitis sensit odorem ignis*; e quando vengono estratti sembrano ancora vivi. I cristiani sottraggono di nascosto i loro corpi e li depongono in un *celeberrimo loco*, dove poi, cessata la persecuzione, sarà costruito un oratorio, presso cui si celebrerà, ogni primo giorno di novembre, la memoria delle sante reliquie.

La conversione del pio e generoso re (che però mentre è per Eustachio un passaggio dal paganesimo al cristianesimo, è per il nostro medievale Guillaume, ovviamente cristiano, un mutamento di vita, un abbandono del mondo), la spoliazione dei suoi beni, la vita eremitica, lo smembramento della famiglia, i cui quattro membri vengono separati dalle vicende impreviste, il ricongiungimento di essa, il ritorno a una posizione di preminenza sociale, sono tutti elementi, motivi e temi narrativi comuni alle due storie, di Eustachio e di Guillaume. Ciò in cui divergono i due racconti è il martirio, presente nella leggenda agiografica eustachiana, ma non certo nel guillaumiano romanzo medievale, che si conclude, come già detto, con la reintronizzazione del sovrano. Il quale riprende dunque il suo posto iniziale parendo contraddire la sua iniziale volontà, divinamente ispirata, di mutar vita con l'abbandono del mondo e dei beni materiali. Un sovrano che per di più cambia corso economico al suo regno, dando spazio, in esso, ad una conduzione borghese mercantile: fatto reso tangibile con l'elezione a proprio consigliere del ricco mercante al cui servizio egli era precedentemente

stato; ma soprattutto con l'elevare alla carica di ciambellano il ragazzo che aveva distribuito agli indigenti il ricavato della vendita del corno.

Una contraddizione sembrerebbe dunque. Sembrerebbe: ma non è. Perché infatti quel che, a mio avviso, conta in questo romanzo non è la fedeltà a un modello agiografico precedente, che propone(va) un certo tipo e modello di santità, ma la creazione e la proposizione di un modello nuovo di vita pia, che pur affonda le radici su quello trådito.

Tale modello agiografico, quello eustachiano per intenderci, ha a sua volta, come ipotesto, uno schema narrativo che è stato denominato “l'uomo messo alla prova dal destino”, e che G. H. Gerould⁶ ha definito: «A man for some weighty reason, often religious or resulting from religion, departs from home with his family. He loses his sons (usually twins) and his wife by accident or human violence or both. After various adventures and considerable suffering, the several members of the family are at last reunited» (p. 338)⁷.

L'apporto originale del nostro romanzo consiste, da una parte, nel fatto che esso assume e impianta in sé lo schema dell'*aventure*, sebbene adattandolo alla necessità specifica della sua particolare narrazione e del nuovo schema agiografico proposto; dall'altro, nel fatto che Re Guillaume assume, grazie proprio al mix di *aventure* e di esperienza di santità (pur senza diventare santo), una nuova figuralità istituzionale: egli è il sovrano 'nuovo', il 'sovrano sacerdote' che ha a cuore l'economia e il benessere economico del suo regno, che imposta una nuova politica economica, che include tanto i modi nuovi e proficui di produzione della ricchezza, quanto l'equa distribuzione di essa.

6 Cfr. G. H. GEROULD, “Forerunners, Congeners and Derivatives of the Eustace Legend”, in *Publications of the Modern Language Association of America*, 19 (1904) 335-448.

7 Attraverso, inoltre, l'analisi comparativa e contrastiva delle diverse attualizzazioni testuali dell'archetipo narrativo in questione, G. H. GEROULD, *ivi* 379, giunge a concludere che: «By confining our attention for the time being to these stories, however, it will become evident that there is very good reason for supposing that we have to do with a case of actual transmission from Orient to Occident by means of a saint's legend, that on Eustace all the European tales converge, and that Eustace can be grouped with its relatives from Asia». Anche A. K. KRAPPE, “La leggenda di S. Eustachio”, in *Nuovi Studi Medievali*, 3 (1926-1927) 223-58, comparando i testi di un assai vasto materiale narrativo, giunge a formulare l'ipotesi di un archetipo indiano, che narra la storia dell'esilio di un re o di un guerriero, la dispersione della sua famiglia, il rapimento della moglie, la perdita dei figli che crescono senza sapere d'essere fratelli, l'agnizione finale e il felice ricongiungimento della famiglia. Tale archetipo, fusi poi con un romanzo greco, avrebbe dato origine alla leggenda agiografica, e questa, fusa, a sua volta, con racconti provenienti dall'oriente balcanico e risalenti in ultima istanza all'archetipo indiano, avrebbe dato luogo ai racconti medievali europei, fra i quali il nostro *Guillaume*. Tuttavia sarà più prudente osservare con G. C. BELLETTI, *Introduzione* a Chrétien [de Troyes], *Guglielmo d'Inghilterra*, cit., 13, che, più che dare per scontata l'esistenza di un archetipo, «a esso dovremo guardare non più che come a un campo opzionale di temi narrativi [...]. Ancorché frammentario e sfuggente, questo punto di partenza arretrato rispetto alla più antica fonte scritta, la leggenda di S. Eustachio, risulta illuminante su vari aspetti del nostro testo».

Questo rinnovamento radicale Guillaume può farlo non solo in quanto re, il che non sarebbe sufficiente, ma anche in quanto sacerdote: in quanto, dunque, re-sacerdote, che può avere contatto e dialogo con la sfera del sacro, facendosene tramite. Quel che il suo iter penitenziale di per sé comporta, così come la sua successiva riconquista sociale ed esistenziale che lo riporta sul trono, sta in funzione soteriologica. Il che lo diversifica da Eustachio: se infatti il martire cristiano ritrova, prima del martirio e dopo un lungo iter penitenziale, la sua preminenza sociale, ciò è soltanto il compenso della sua prova di pazienza, mentre Guillaume, nella e per la sua risalita mondana, assume una statura appunto soteriologica. La sua azione salvifica è rivolta nei confronti di una intera classe sociale che, nella mentalità e nell'antropologia ideologica del tempo, occupava un gradino assai basso nella scala della considerazione morale: si tratta della classe dei mercanti, stigmatizzati come cupidi e avidi, oltre che praticanti l'usura. Per salvare, redimere e riscattare il mercante, Guillaume deve farsi quasi *figura Christi*, mercante egli stesso. Ma ciò non avviene per un progetto già da principio da lui pianificato e poi attuato. Guillaume giunge a ciò per un'intima necessità delle cose: egli, quasi paradossalmente, abbandonando, per ingiunzione divina, il mondo, viene gettato nel mondo e nelle sue dinamiche. Già: perché lui non intraprende da solo la vita eremitica e penitenziale: sua moglie Gratiene, come già la eustachiana Teopista, ha infatti udito la medesima voce divina che ingiungeva, anche a lei, di lasciare il mondo. I due vanno così, insieme, per la via penitenziale, nella foresta, spogliati di ogni loro avere, e nutrendosi di quello che la natura offre. Ma Ma la regina porta nel suo seno la nuova vita e darà alla luce, in piena foresta, due gemelli. In ciò il nostro romanzo diverge dalla santa leggenda, i figli di Eustachio son già nati prima che egli e la sposa, insieme con i figli, intraprendano la via eremitica. I due testi divergono, dunque: *et pour cause!* Non si tratta più solo di due persone che hanno scelto volontariamente, seguendo l'imperativo trascendente, la via della rinuncia; la nuova vita pone le sue esigenze, a cominciare da quella primaria di nutrirsi; e la stessa nuova madre, spossata dal parto, sente un forte appetito che va saziato. Una microsocietà, familiare, è nata, specchio e figura della società più ampia: e questa non può condursi esclusivamente secondo le decisioni autonome dei singoli, perché il suo stesso essere società soverchia tali decisioni. Né può darsi una società di eremiti.

Tutto ciò non è la sconfessione dell'assunto iniziale, ma la messa in atto di esso nelle contingenze che la realtà socioculturale di Crestien imponeva. Si tratta di sottoporre ad

'ermeneutica', se vogliamo dirlo, l'ispirazione/ingiunzione divina iniziale che ha messo in moto la macchina narrativa. Si tratta in altre parole di interpretare e di mettere quindi in pratica, nelle condizioni specifiche, con l'azione e col vivere, con la e nella vita stessa, il messaggio celeste: si tratta di comprendere fino in fondo che cosa significhi 'andare in esilio' e 'spogliarsi dei beni materiali'. Guillaume inizialmente lo interpreta nel senso tradizionale, nell'unico senso che gli si possa dare entro il proprio orizzonte mentale e morale: egli cioè interpreta, man mano che la vicenda e gli eventi si svolgono, il comando divino in senso monacale-eremitico, nel senso del *contemptum mundi*; la realtà e l'*aventure* porgeranno al sovrano-sacerdote la necessità di mettersi sulla giusta strada, e di 'adeguare ai tempi' il messaggio trascendente. E re Guillaume sarà uno, benché speciale e specifico, eroe d'avventura, secondo la struttura semiotica del romanzo cavalleresco: colui che si sottopone all'alea dell'imprevisto/imprevedibile e dell'insensato, sapendone trovare, col suo senno, un bandolo, un principio e un significato da proporre alla società del suo regno.

Saranno il caso e gli eventi a fare di lui un mercante, abile e assennato, ma anche moralmente orientato. La condizione di uomo mercante non è scelta da lui, ma, postagli in mano dagli eventi e dalle contingenze, viene dal sovrano-servo-mercante umilmente accettata, con spirito di servizio e di ubbidienza, a partire dai più bassi gradi servili, fino a che egli sale, per la sua abilità e capacità, nella considerazione e nell'apprezzamento da parte del mercante suo signore al cui servizio egli s'è posto, e che gli affida il suo *business*. È per la sua ostinata pazienza e per l'innata sapienza che il nostro re trasforma, fin dalla radice, la natura sociale della mercatura. E, da certi punti di vista, inverte il concetto stesso di avarizia: certo l'usuraio è, e rimane, avido ed egoista, oltre che egocentrico; ma anche il feudatario, e comunque l'uomo maggiorenne dell'economia feudale, è se non altro improduttivo e sostanzialmente avido lui pure, quand'anche pratici la *largesse* con generosa nobiltà d'animo. Il denaro, il capitale devono essere mossi, non devono rimanere fermi e prigionieri del mero accumulo: la vera ricchezza non consiste nell'ammassare possessori, fondi, territori, nuovi feudi o denaro; la vera ricchezza risiede nella circolazione delle merci e del denaro:

*N'a pas l'avoir qui l'enprisonne
Mais cil qui le despent et done:
Cil l'a et si le doit avoir,
Amis et honour et avoir*

(vv. 921-924)

[ma forse, ai vv. 922-924, è più perspicua la lettura che ne fa A.J. HOLDEN 1988, che, nella

sua edizione (cfr. sopra n. 1), segue il manoscritto C (i qui citati versi 922-923 corrispondono ai vv. 929-930 della ed. Holden): *Cil l'a et cil an doit avoir;/Amis et esnor et avoir.*]

Così dice Guillaume, dopo che l'aquila gli ha sottratto la borsa dei bisanti, ed egli si avvede della propria cupidigia, paragonando la propria situazione al tormento di Tantalo, il quale è condannato, quale pena del contrappasso, a restar prossimo a ciò che desidera, senza poterlo ottenere perché gli sfugge. A questo punto della narrazione, potremmo pensare che re Guillaume riconosca e si penta del peccato di avarizia, di *covoitise*, per il quale ha abbandonato i suoi agi e i suoi beni, ma dal quale non è, evidentemente, ancora del tutto esente. Tuttavia, se teniamo a mente che la borsa dei bisanti ricadrà, miracolosamente, ai piedi del re e dei suoi figli, dopo che l'avventura mercantile del sovrano sarà conclusa e la sua dispersa famiglia va a ricomporsi, questi versi prendono un significato più pregnante e più cogente. La cupidigia non sta quindi nell'avere in quanto tale, non sta nel capitale in se stesso, essa sta invece nel tenerlo fermo, *enprisoné*, immobile: *N'a pas l'avoir qui l'enprisonne*, dice infatti Guillaume (v. 921). Il capitale deve appunto circolare; e questo, così, produrrà e aumenterà la ricchezza, crescendo su se stesso per forza autopropulsiva. *Cil l'a*: colui veramente lo ha *l'avoir*, il *catel*, il capitale: colui, cioè, che lo spende e lo dona: e da qui potrà ricavarne amici, onore e, di ritorno, *avoir*. Il passo, riletto alla luce della conclusione della storia, e soprattutto del miracolo dei bisanti rimessi in mano al re, chiosa quanto il cappellano ingiunge a Guillaume, riferendosi alla parabola evangelica di talenti⁸, di donare tutto quanto

8 Si veda *Matteo*, 24, 14-30: «Sicut enim homo peregre proficiscens vocavit servos suos et tradidit illis bona sua. Et uni dedit quinque talenta, alii autem duo, alii vero unum, unicuique secundum propriam virtutem, et profectus est. Statim abiit, qui quinque talenta acceperat, et operatus est in eis et lucratus est alia quinque; similiter qui duo acceperat, lucratus est alia duo. Qui autem unum acceperat, abiens fodit in terra et abscondit pecuniam domini sui. Post multum vero temporis venit dominus servorum illorum et ponit rationem cum eis. Et accedens, qui quinque talenta acceperat, obtulit alia quinque talenta dicens: "Domine, quinque talenta tradidisti mihi; ecce alia quinque superlucratus sum". Ait illi dominus eius: "Euge, serve bone et fidelis. Super pauca fuisti fidelis; supra multa te constituam: intra in gaudium domini tui". Accessit autem et qui duo talenta acceperat, et ait: "Domine, duo talenta tradidisti mihi; ecce alia duo lucratus sum". Ait illi dominus eius: "Euge, serve bone et fidelis. Super pauca fuisti fidelis; supra multa te constituam: intra in gaudium domini tui". Accedens autem et qui unum talentum acceperat, ait: "Domine, novi te quia homo durus es: metis, ubi non seminasti, et congregas, ubi non sparsisti; et timens abii et abscondi talentum tuum in terra. Ecce habes, quod tuum est". Respondens autem dominus eius dixit ei: "Serve male et piger! Sciebas quia meto, ubi non seminavi, et congrego, ubi non sparsi? Oportuit ergo te mittere pecuniam meam nummulariis, et veniens ego recepissem, quod meum est cum usura. Tollite itaque ab eo talentum et date ei, qui habet decem talenta: omni enim habenti dabitur, et abundabit; ei autem, qui non habet, et quod habet, auferetur ab eo. Et inutilem servum eicite in tenebras exteriores: illic erit fletus et stridor dentium"». Cito dal sito *Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum Editio. Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II. Ratione habita iussu Pauli Pp. Vi, Recognita auctoritate Ioannis Pauli Pp. II promulgata. Evangelium secundum Matthaeum*, 25, 14-30. http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_nt_evangelium_matthaeum_lt.html#25 (consultato il 26 aprile 2016):.

ha, e di non portate con sé nulla se non gli abiti che ha indosso, perché Dio saprà poi ricompensarlo;

*Et Diex, quant li termes venra,
A cent doubles le vous rendra:
Ne descroistra pas vostre moebles.
Car vos rarés tot a cent double
Le guerredon et le merite”*
(vv. 161-165)

E alla parabola di Matteo pare ben attagliarsi tutta l'avventura mercantile del nostro Guillaume, che praticamente la ricalca. E Crestiens la impiega a sostegno dell'etica che nel e con il suo testo propone.

Un'etica capitalista, diremmo, viene qui fondata. E allora perché un nobile, un re, un pio re, e diciamo pure un, almeno figuralmente, santo? Se guardiamo bene ciò che sta sotteso, benché non esplicitato, al testo del nostro romanzo, potremmo avvederci che in esso si concreta, ma con una diversa dislocazione, il concetto (anche pratico) di *aventure*. Se infatti il cavaliere del romanzo cortese d'avventura mette a rischio non soltanto la propria vita, ma anche il senso della propria esistenza, e solo l'eroe eletto può salvare l'una e/o l'altro e, insieme, l'intera comunità minacciata cui egli appartiene, allo stesso modo il mercante mette a rischio il proprio capitale mercantile e con esso la propria fortuna, ed anche il senso del proprio essere. Non dunque quella del mercante avido e usuraio (qui rappresentato nelle figure di Gonselin e di Fouchier) è la nuova classe degna di emergere, ma è il mercante, diciamolo pure, disinteressato, o comunque libero dall'ossessione paranoica dell'accaparramento, quale è, sia pur ancora potenzialmente, il borghese di Galvaide al cui servizio Guillaume si sottopone: un mercante che il re-sacerdote-santo sa riconoscere e, alla fine del racconto, ricompensare, eleggendolo ed elevandolo alle funzioni di consigliere nella conduzione dello stato, del suo rinnovato regno, in intimità politica con lui. Insomma re Guillaume traspone nell'attività e nella pratica della mercatura quelle qualità e quelle virtù nobiliari cavalleresche del disinteresse e della messa a rischio del possesso, dell'esistenza e della sensatezza. E in questo egli eredita, o meglio ancora esplica, e su di sé assume in mutata via, le funzioni e le qualità del cavaliere, senza terra e senza beni, alla ricerca di un senso di sé, che si sottomette

all'incertezza dell'imprevedibile: attraverso la propria virtù intuitiva; attraverso la rinuncia a tutto quanto egli aveva già inerzialmente (pre)acquisito, senza merito e senza frutto. In questo senso il *Guillaume d'Angleterre* è veramente un *roman d'aventure*. E va aggiunto che il 'nuovo mercante' dovrà possedere anche le doti di generosità proprie del cavaliere: dovrà essere pronto a distribuire quanto ha guadagnato a chi ne ha bisogno, in una sorta di anticipato 'capitalismo sociale'; tanto più se teniamo conto che la parabola dei talenti di *Matteo, 25*, qui sopra citata, e su cui, dicevamo, tanta parte del romanzo e del suo senso è calcata, conclude con l'appello e l'etica della generosità:

Tunc respondebunt et ipsi dicentes: “Domine, quando te vidimus esurientem aut sitientem aut hospitem aut nudum aut infirmum vel in carcere et non ministravimus tibi?” Tunc respondebit illis dicens “Amen dico vobis: Quamdiu non fecistis uni de minimis his. Nec mihi fecistis.” (*Matthaeus, 25, 44-45*).

Ma il nostro romanzo si carica di tutto il portato agiografico da cui prende le mosse, e che esso trasforma e rigenera, immettendolo sui binari di una narratologia rinnovata. Una narratologia, un narrare che trasforma la santità in avventura. Guillaume è paragonato a Giobbe, ma è un Giobbe che, a differenza del Giobbe scritturale e di Eustachio pure, sceglie, da se stesso, la condizione cui vuole sottomettersi; se nel bagliore, nel tuono e nella voce (divina) d'altromondo che egli intende, possiamo – come io credo si possa e si debba – vedere l'intuizione di una insufficienza: l'insufficienza dell'economia e della gestione del regno che il pio 're-santo' governa e dirige. Una intuizione oggettivata e materializzata, ma sempre dal carattere intimo e soggettivo. È, la sua, un'ubbidienza alla forza e alla capacità intuitiva soggettivo-oggettiva. L'itinerario di salvezza e di palingenesi, personale e sociale, è dato dalle evenienze della *aventure*: avventura che non è tanto il cieco caso, quanto la dinamica intrinseca di essa, cui il santo-eroe deve saper far fronte sottoponendovisi. All'inizio è il rifiuto e la rinuncia al mondo/di 'un' mondo: il progetto si fa strada e si determina *on the road*.

Ma la salvezza palingenetica del regno consiste nel portare a legittimità, prima di tutto morale, le zone ombrose e marginalizzate di esso. Portare a luce morale la pratica, e chi la pratica, della mercatura. E ciò richiede una discesa, un partecipare, fin nella carne, in quel mondo che si vuole riscattare e far emergere. Il tutto in una figuralità cristologica. È l'umiliarsi del re, dapprima quale umillimo servo, poi quale uomo di fiducia di un ben agiato

mercante, ciò che potrà riscattare il mercante, la classe mercantile tutta, e la mercatura stessa. Il riscatto avviene tramite la mediazione, critica, 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 la 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, appunto. Ma, in quanto uomo della classe nobiliare, Guillaume dovrà spogliarsi della superbia, e soprattutto dell'immobilismo sociale, caratteristica consustanziale dell'aristocrazia. E ciò altro non richiede che la forza interiore, congiunta alla capacità intellettuale-intuitiva, di un santo: una prospettiva, oltre che una prova, di santità di vita. La forza della prospettiva di santità propria di Guillaume – che comunque, lo ripetiamo, alla santità non giunge: il suo destino è quello di tornare ad essere re, un rinnovato e pio re – sta nel fatto che egli congiunge la propria 'natura' nobiliare alla umiltà con cui ubbidisce alla intuizione, che in lui si porge e che egli stesso elabora, del divino; o meglio nel saper egli piegare la prima alle ragioni e alle istanze della seconda: una 'nobiltà', pertanto, che non viene né abolita né obliterata, ma che invece agisce sottostantemente nella dinamica che si innesta sul paradigma di santità.

La parabola narrativa esistenziale del re Guillaume poggia allo stesso tempo, e quasi paradossalmente, sulla docile remissività all'intuizione-ingiunzione divina e su di una dinamicità con cui egli risponde e reagisce all'inatteso che tale sottomissione gli offre. Il suo *contemptus mundi* lo rigetta, di necessità e nonostante tutto, nel mondo, ma in un mondo diverso da quello che egli ha lasciato, un mondo a lui sconosciuto nelle sue virtualità e di cui la santa avventura gli porge la conoscenza.

Un nuovo paradigma di santità costruisce dunque questo nostro romanzo, che, pur non aspirando a farsi agiografia, dell'agiografia prende su di sé le istanze radicali e primitive, per condurle su di un tracciato romanzesco e laico, che viene innestato sullo schema del romanzo d'avventura. Ma allo stesso tempo, il testo del nostro romanzo riaggancia, per via simbolica, la

primitiva agiografia eustachiana, la quale, in quanto matrice e prototipo, gli porge e gli imprime il suggello; ed esso, il romanzo, si mantiene allacciato pure alla cogente istanza agiografico-narrativa, da cui prende le mosse: istanza di conversione e di rinnovamento. Infatti, dopo che Guillaume ha ritrovato la sposa, durante il banchetto, egli sogna, ad occhi aperti, d'andare a caccia e di inseguire un cervo: Guillaume si ricongiunge così, per via onirica e simbolica, a Eustachio: cacciatore-preda del cervo. Il re si ricollega al santo, ad Eustachio che, ben lo si sa, s'era convertito proprio mentre andava a caccia di un cervo di ammirevole bellezza, rimanendone però catturato: fra le corna il cervo porta infatti la croce, e da lui promana la voce di Cristo che lo sceglie e lo avvia alla santità. Per via simbolica dicevamo: infatti plurivoco e ancestrale è il simbolismo del cervo, che Carlo Donà⁹ fa risalire fino al Paleolitico, quando il cervo era un animale che costituiva, in una cultura animistica, «il centro del sistema di vita»¹⁰; in quest'epoca si trovano infatti, nei petroglifi, raffigurazioni del cervo o di caccia al cervo¹¹, ed entro il Mesolitico i cervi vennero pure ad essere animali d'allevamento. Da qui il proliferare di un simbolismo che si distaccava dalla cultura totemica ed animalistica iniziale¹². Il cervo diviene poi, in epoca storica, simbolo del sole e della luce, per via del suo pelo fulvo e per la peluria che ricopre le sue corna, le quali, controluce, così rifulgono: animale luminifero dunque; e da qui animale teoforo e successivamente, in epoca cristiana, crucifero. A Eustachio infatti Dio mostra *inter cornua cervi formam sacrae Crucis*¹³, una forma *supra claritatem solis splendentem*, in un bagliore di luminosità: bagliore che ritorna, insieme al tuono, nella visione iniziale di Guillaume. Carlo Donà formula inoltre l'ipotesi che la leggenda eustachiana possa essere, sia pur lontanamente, connessa con la tradizione degli *Jātaka*, le vite anteriori del Buddha, dove il Bodhisattva (l'illuminato spirituale) si fa guida verso la salvezza in forma di cervo o di antilope¹⁴. La valenza simbolica del cervo è comunque diffusa, fino ad epoca storica e medievale, presso i Celti: «Costoro veneravano un dio-cervo che poteva, a seconda dei casi, presentarsi con un cervo, come nella

9 C. DONÀ, "Il simbolismo del cervo: origini e trasformazioni", in *Il simbolismo degli elementi della natura nell'immaginario cristiano*, a cura di M. A. Barbàra, (Atti della Accademia Peloritana dei Pericolanti – Classe di Lettere, Filosofia e Belle Arti, Supplemento n. 1, vol. LXXXV (2009), Anno Accademico CCLXXX), Edizioni Scientifiche Italiane, Messina-Napoli 2010, 51-84.

10 *Ivi*, 82.

11 *Ibidem*.

12 *Ivi*, 82-83.

13 *Acta Sanctorum*, cit., 124.

14 C. DONÀ, *Per le vie dell'altro mondo. L'animale guida e il mito del viaggio*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2003, 323-324.

stele di Donon, o apparire egli stesso dotato di un paio di palchi ramosi, come nelle raffigurazioni, assai note, di Cernunnus. In Europa il substrato religioso centrato sul cervo era ancora ben vivo in età medievale.»¹⁵ Il cervo è inoltre collegato all'acqua, perché l'acqua è uno dei suoi habitat; e non è forse un caso che durante la caccia al cervo, Guillaume vada a finire lungo un fiume, che segna il confine fra il territorio di Gratiene e quello del suo nemico, il re di Catanasse. Né va dimenticato il Salmo 42 (41), 1-2: *quemadmodum desiderat cervus ad fontes aquarum ita desiderat anima mea ad te Deus*. Ma il cervo, e in genere l'animale, gioca, fin da tempi ancestrali, un ruolo importante nella elezione del sovrano: «Poiché il potere è fondato sul *divinitus*, esso deve giungere dal mondo degli dei; poiché gli dei possiedono la fonte della sovranità, la consacrazione deve giungere dall'altro mondo. [...] Bisogna in sostanza attraversare una frontiera ontologica, e l'animale è l'essere qualificato per farlo»¹⁶; non è quindi senza ragione se «la sua presenza indica il momentaneo contatto fra il mondo degli uomini e il mondo degli dei, la sanzione superiore di un evento fatale»¹⁷.

Per tornare dunque al nostro testo, una visione aveva aperto il romanzo, una visione lo porta a conclusione. E, nella fase che porta a compimento il romanzo, la visione è appunto quella di un cervo con tutte le valenze che abbiamo visto: folcloriche, regali, agiografiche, che connettono il nostro testo da un lato a Sant'Eustachio e alla sua agiografia, dall'altro a tutto il portato folclorico che il cervo trae con sé, e, soprattutto, al principio della sacralità regale. Ed Eustachio, il santo, era diventato, nel medioevo e ormai da lungo tempo, lui pure insegna di regalità, come abbiamo visto. Placida, il pagano poi convertito della leggenda, non poteva uccidere il cervo-Cristo; egli, «hostie vivante, renaissait en Eustache», come dice Alain Boureau¹⁸. Ma successivamente, nel corso lungo della storia, egli diviene simbolo del potere e dell'utopia 'clerico-imperiale' carolingia; simbolo di un sinolo: quello che congiunge in una sola sovrana persona regalità e sacerdotalità. Fra i vari indizi che fanno supporre ad Alain Boureau¹⁹ che, presso la corte carolingia di Ludovico il Pio, affluisse la leggenda di

15 C. DONÀ, "Il simbolismo del cervo", cit., 56.

16 C. DONÀ. *Per le vie dell'altro mondo*, cit., 177.

17 *Ivi*, 178.

18 Cfr. BOUREAU, *L'événement sans fin*, cit., p. 101.

19 *Ivi*, p. 100-102. Si vedano le sue considerazioni a p. 101: «L'effigie de Jésus — le cerf — ne pouvait souffrir des assauts de Placide le païen, qui alors sacrificait sa propre personne; chasseur chassé, il se substituait au Sacrifié devenu sacrificateur. Hostie vivante, il renaissait en Eustache. La chaîne eucharistique, en cette scene onirique, se prolonge: Eustache le sacrifié a symboliquement fondé l'Empire; il a sacralisé la personne impériale, qui, à son tour, délègue à la descendance le rôle dce sacrificateur. Précisément, Ermold évoque le

Sant'Eustachio, quindi utilizzata quale mito fondante del potere 'clerico-imperiale', lo studioso prende in considerazione un passo del poema, composto da Ermoldo Nigello in lode di Ludovico il Pio, e inserito entro la storia, ivi narrata, della conversione dei Danesi e del loro re Harold: in esso è presente una scena di caccia regale-divina. Tale episodio si collega parimenti, così a me sembra, tanto al racconto agiografico eustachiano, quanto, e forse ancor più, al romanzo di Re Guglielmo. In tale episodio si narra che dopo il battesimo di Harold, un daino, incalzato dai cani, irrompe nelle sale in cui è riunita la corte (ben evidente dunque la similarità con l'episodio in questione del nostro romanzo). Il giovane Carlo il Calvo vorrebbe inseguire il daino, la madre lo frena, degli adulti si lanciano sulla preda e la portano al fanciullo che la uccide: la virtù di suo padre e il nome di suo nonno, Carlo Magno, lo dotano, in tale atto, di tutto il prestigio. Carlo ha solo tre anni, e ciò, nota il Boureau, sottolinea lo statuto onirico della scena; inoltre, aggiungerei, tutto l'episodio getta più che un ponte fra il IX secolo carolingio e il XII del *Guillaume d'Angleterre*: giacché anche la caccia di Guillaume prende le mosse da una visione. In una scena di caccia visionaria, dunque, il fanciullo si annuncia come futuro re consacrato; così come, in una consimile visione, Guillaume ritrova dapprima la propria famiglia, la propria (micro)società, e da qui poi recupera e rinnova la propria regalità. E il proprio regno.

Il *Guillaume d'Angleterre* si pone dunque, lo abbiamo detto, come romanzo della nascita e fondazione di un nuovo regno, di una sua nuova conduzione che obliteri la vecchia. E affinché questo avvenga, il 'nuovo' re ha bisogno di una 'ri-consacrazione'. Questa non avviene tramite una scena, un gesto e un apparato cerimoniale sacrale, come abbiamo visto essere stato per Carlo il Calvo, avviene invece attraverso il ripercorrere un iter, penitenziale prima e di rinnovamento e di rinascita poi, che ricalca le orme di Sant'Eustachio, eliminandone la 'appendice' del martirio: Eustachio glorioso e onorato *magister militum*, convertito, sottoposto alla prova di pazienza e di umiliazione, privato della sua famiglia e di tutto, di nuovo riunito alla famiglia e di nuovo capo militare vittorioso e trionfante; lo stesso percorso di Guillaume, se al *magister militum* sostituiamo il re e se, appunto, eliminiamo il martirio. Ma con una profonda differenza: Placida-Eustachio non muta nulla del mondo e della società che gli sta intorno, se non forse per il fatto che, offrendosi al martirio quale vittima sacrificale, egli va a costituire, in un piano provvidenziale che lo trascende, uno degli anelli della catena che

père, Louis, et le Nom du père du père, Charlemagne.»

porterà, pian piano, la società romana pagana a mutarsi in cristiana; Guillaume invece si fa, nei fatti e in prima persona, attore attivo e dinamico del mutamento economico e sociale. Di una società cui ormai l'organizzazione feudale da sé sola non basta più, ed ha bisogno di una iniezione borghese-mercantile. Si tratta allora di integrare il borghese-mercante nella conduzione politico economica del regno, ciò che può essere fatto nobilitando, ed anzi meglio riscattando, il mercante, perché esso venga 'adottato' e integrato nell'élite di governo. Guillaume è mandato dal 'Padre', che gli parla con tuono e bagliore, a quest'opera di redenzione, che egli dovrà compiere umiliandosi.

La leggenda di Sant'Eustachio – di praticamente ormai certa origine orientale, che parrebbe aver assunto il suo successo, come ipotizza Alain Boureau, fra i secoli IX e XI, in relazione alla ideologia e all'utopia politico-religiosa carolingia – diede luogo a riletture e riproposizioni diverse, come fu certo per il caso del *Guillaume d'Angleterre*. Tale successo trovava motivazioni che hanno alla base una problematica di interesse politico ed etico-politico. Una problematica che consisteva nel chiedersi se mai potesse un *vilain* occupare posizioni di rilievo alla corte e presso l'amministrazione del re. E proponeva una ridefinizione dei rapporti fra gli ordini, e con ciò una giustificazione della classe mercantile, che poteva essere 'adottata' in seno alla classe nobiliare. Adottata dunque: e quindi, appunto, elevata solo tramite un riconoscimento da parte della classe superiore, e non certo per un movimento autopropulsivo. Sull'ascesa degli strati più alti della borghesia mercantile, sulla loro nobilitazione, e sulla loro 'adozione' nei ranghi nobiliari ci parla Duby; che rimarca pure come gli strati superiori nobiliari, nonostante tale adozione o forse proprio perché di adozione si tratta, sottolineino la distanza fra le classi, e, in un medesimo-tempo, segnino una differenza all'interno del terzo stato²⁰.

Infatti, per il mercante, il discrimine fra il poter essere adottato e il non poterlo essere è determinato, mi pare, dall'alea dell'avventura e dalla predisposizione a intraprenderla, come

20 Cfr. G. DUBY, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Gallimard, Paris 1978, 387-425. In particolare si veda il capitolo intitolato appunto *L'adoption*, 403-13. Sulle tensioni dialettiche e sociali all'interno della società francese nel XII secolo, sull'ascesa della borghesia, e sulla necessità da parte di essa di un patronato e di una rappresentazione simbolica e agiologica, si veda M. MAULU, *Tradurre nel medioevo. Il manoscritto Esc. H-I-13*, Pàtron (bfr), Bologna 2009, 192-206; dove l'autore lumeggia il convergere delle aspirazioni simboliche della borghesia sulla leggenda eustachiana, già da tempo usata politicamente, nonché laicizzata, e il convergere di tale leggenda con la storia di Guillaume d'Inghilterra. Eustachio, santo pellegrino e viaggiatore, santo 'anfibo' come è stato detto, rappresentante dei diversi stati-funzione sociali, ben poteva sintetizzare e amalgamare in sé tanto le istanze regali quanto quelle borghesi.

dimostra l'opposizione fra, da un lato lo stesso re Guillaume e il *bourgeois assés* di Galvaide, adottante prima e adottato poi; e dall'altro i genitori adottivi dei figli di Guillaume, Gonselin e Fouchier, avidi usurai, attaccati feticisticamente e utilitaristicamente al denaro. Guillaume tornerà re grazie all'avventura mercantile, cui lo ha avviato il borghese suo patrono, che egli promuoverà socialmente. E significativa è pure l'elezione a ciambellano del generoso ragazzo del corno che distribuisce i suoi beni in elemosina a chi ne necessita: segno, dicevamo, di un 'capitalismo sociale'. Gonselin e Fouchier, stolidi ed avidi *vilains*, rimarranno invece nel rango dei *laboratores*: essi sono, di fatto, inadottabili.

Una (para)agiografia politica, potremmo dunque chiamare il romanzo di *Guillaume d'Angleterre*. Un testo dal tenore agiografico che si innesta sulla problematica, di quando in quando riaffiorante nel medioevo, relativa al ruolo dei laici in seno alla Chiesa; una problematica che portò alla prima comparsa, nel tardo secolo XII e nel XIII, dei primi santi laici e mercanti²¹. E se è vero che il “santo”, protagonista di questa storia, è un sovrano, un re, e che il re è il solo fra i laici che abbia, almeno dall'età carolingia in poi²², un ruolo interamente attivo nell'ambito della società gerarchizzata del medioevo che riservava ai soli chierici e monaci un ruolo e una posizione di preminenza in tale gerarchia, pur tuttavia il nostro Guillaume e la sua vicenda mettono in risalto – e io direi pure con una certa valenza polemica – il limite di una condizione monacale-eremitica, basata sul *contemptus mundi*, e ridimensionano la pretesa di essa di assumere funzioni di governo nel mondo, o comunque di imprimervi la propria impronta. E, per di più, il sovrano-santo discende nel mondo, vi si immischia, vi si amalgama, vi si 'sporca le mani', perché portatovi dalla necessità delle contingenze; il re rinuncia, nell'arco temporale della sua avventura, ad ogni posizione di preminenza sociale, ad ogni ritualità che lo manifesti libero e superiore. Anzi, emblematico è

21 Cfr. A. VAUCHEZ. *Les laïcs au Moyen Age. Pratiques et expériences religieuses*, Les éditions du Cerf, Paris 2007, in particolare i capitoli VI e VII. Si veda inoltre I. SCIUTO, “Significato e posizione del laico nell’alto medioevo”, in *Doctor virtualis. Rivista online di Storia della Filosofia medievale*, 9 (2010) 11-43. Consultabile al sito <http://riviste.unimi.it/index.php/DoctorVirtualis/article/view/474> (consultato il 24 aprile 2016).

22 Cfr. I. SCIUTO, “Significato e posizione del laico nell’alto medioevo”, cit., 20: «La barriera tra laici e chierici può diventare in pratica meno netta che in teoria, quando per esempio i vescovi praticano la milizia, mentre i laici sono sempre esclusi dalle funzioni sacerdotali; soltanto il sovrano, in realtà, può assumere un ruolo pienamente attivo nella Chiesa gerarchizzata dell’età carolingia. Tutti gli altri laici devono solo obbedire al clero: *laicorum est oboedire praedicationi*. Tuttavia, è da rilevare il fatto che in età carolingia si diffondono molti *specula* destinati ai laici, assai più che nei secoli precedenti; e benché il modello rimanga clericale, per cui un laico è tanto più virtuoso quanto più si avvicina alla figura del chierico / monaco, inizia ad affermarsi una maggiore attenzione alla specificità della via laica alla perfezione. In gran parte, però, si tratta di *specula* rivolti al principe e ai potenti che governano il mondo, e sono assai numerosi» .

da questo punto di vista, l'episodio in cui re Guillaume incontra il suo nipote. Questi, che in sua assenza ha assunto la reggenza vicaria del regno, non lo riconosce, ma solo ravvisa in lui una stupefacente 'rassomiglianza' con lo zio sovrano, e scorge inoltre in lui quelle qualità che potrebbero farlo governare. Il nipote invita pertanto Guillaume, che mantiene l'incognito, a ricevere l'incarico di siniscalco, ma Guillaume rifiuta: l'avventura deve essere compiuta fino in fondo. Non solo: qui è come fossero in compresenza la contingenza del re (anzi di due re: Guillaume e il nipote), e la latente essenza della regalità, assai ben sottolineata dalle parole che il nipote vicario rivolge allo zio in incognito:

*Je sui rois, et vos samblés roi
Et vos resanlés un mien oncle
Comme rubins fait escarboncle
Et comme fleurs de rosier rose,
Qu'est tote une meïсме cose.*

(vv. 2182-86)

Una somiglianza che è quasi coincidenza. Il vicario vede solo l'ombra del re, ma non 'il' re; egli vede la reificazione di una essenza (*fleurs de rosier* vs. *rose*), ma non l'essenza stessa; e proprio l'identificazione, la non-distinzione dei due termini che egli non sa distinguere (*est tote une meïсме cose*), mostra tutta la sua debolezza interpretativa, ferma all'esteriorità. Intanto però questi ha saputo riconoscere dignità al mercante: in grazia, certo, del 'sacrificio' di Guillaume. Ma tale sacrificio rimane, al momento, incognito nella sua evenienza e nella sua sostanza, insieme con l'identità del vero re. Guillaume è (sia pure solo figuralmente) il Cristo salvatore, o 'soltanto' un profeta che ne prepara le vie? Solo il riconoscimento e la manifestazione del sacrificio salvifico potrà rimettere ordine e donare nuovo significato al regno. Soltanto il ricongiungimento delle *diseicta membra* della famiglia reale, in cui sono figurate le diverse classi sociali che il re reintronizzato porta a sintesi 'statale', e la, differenziata, 'ricompensa' ai diversi 'aiutanti' del sovrano riveleranno il ruolo soterico del re-sacerdote-'santo'. La regina Gratiene, dapprima eremita insieme al marito, mantiene il suo rango nobiliare, riesce, con la sua femminile astuzia, a governare un principato che dal commercio trae ricchezza, attraverso l'imposizione 'doganale'; i due figli rappresentano la classe nobiliare dei guerrieri, inclini e pronti all'*aventure*, spinti e naturalmente sollecitati dalla loro 'natura' nobiliare, che li porta a rifiutare il mestiere dei loro padri adottivi, mercanti

troppo attaccati al guadagno, e che non vedono al di là del naso della loro ristrettezza mentale; il borghese di Galvaide, che ha saputo riconoscere le doti pragmatiche e, insieme, l'apertura mentale di Gui/Guillaume, disposto alla 'avventura' mercantile, è elevato alla corte come consigliere del re; il ragazzo del corno è promosso a ciambellano per la sua generosità; i padri adottivi, Gonselin e Fouchier, hanno solo una ricompensa economica, ma non parteciperanno al reggimento dello stato.

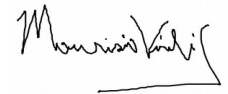
La morale socio-economica è chiara: non vi è un sovvertimento dell'ordine e della gerarchia delle classi sociali, ma, come dicevo, la 'adozione' della classe mercantile e borghese. Con una netta distinzione all'interno di essa: chi dimostra un'apertura mentale e pragmatica nella pratica della mercatura è elevato di rango (il borghese di Galvaide); e un rango più elevato ancora è assegnato a chi ha saputo impiegare con generosità sociale il ricavato della vendita del corno del re: colui, cioè, che aveva, nella sua innocenza, conservato e custodito il simbolo della regalità e della caccia sacra e regale, colui che ha dunque congiunto, il simbolo della regalità con la pratica della *largesse*, della generosità sociale. Chi invece tiene stretto nella propria tasca il denaro senza che esso generi a sua volta ricchezza, ed anzi presta ad usura (Gonselin e Fouchier), non potrà avere funzioni di governo, ma al massimo gli sarà accordata una ricompensa venale per il ruolo oggettivamente positivo comunque avuto nella vicenda. Il 'miracolo' dei bisanti riconsegnati, già sottratti a Guillaume dall'aquila, e che ricompaiono meravigliosamente allorché la vicenda si scioglie e tutto torna ad una rinnovata sintesi unitaria, tale miracolo, dico, si fa segno del divino che suggella la storia. La ricchezza, il denaro, può essere più che giustificato, ed anzi diventare essenziale e imprescindibile, quando vi siano le condizioni che lo trasferiscano dal dominio del male al dominio del bene: condizioni che soltanto la virtù di un santo può istituire e rendere attuali. Virtù di una intuizione divinamente ispirata, che si esplica nella rinuncia ad uno stato previo, comodo ma ingiusto, nel caricare su di sé la colpa di chi si dibatte nelle terre del male, ma portando in sé, come l'uomo peccatore, l'intrinseca virtualità di riscatto: che però solo un santo salvifico, *figura Christi*, può rendere attuale, attraverso la sua avventura soterica.

Non dunque una rivoluzione, se vogliamo esprimerci nei termini dell'attualità odierna, ma una profonda riforma e una radicale ristrutturazione del Regno, che si avvia a diventare Stato moderno, è ciò che viene rappresentato nel nostro romanzo. Il re sacerdote, il re-santo, mantiene tutti gli attributi della sacralità, che il re, in quanto re e fattore unificante e

sintetizzante del regno, da sempre possiede. Il nostro Guillaume ha in più il privilegio di rendere questa sovrana, antropologica e ancestrale sacralità, attiva e santa virtù: santificante e salvifica.

Una rivoluzione però, questo certo sì, delle mentalità, della mente, dello spirito.

Maurizio Virdis

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'Maurizio Virdis', with a horizontal line underneath.