

Maurizio Virdis

Dalla leggenda di S. Eustachio
al «Guillaume d'Angleterre»

estratto da

III COLLOQUIO INTERNAZIONALE
MEDIOEVO ROMANZO E ORIENTALE
Colloqui 4

MEDIOEVO ROMANZO E ORIENTALE
IL VIAGGIO DEI TESTI



Rubbettino
1999

Maurizio Virdis

Dalla leggenda di S. Eustachio al «Guillaume d'Angleterre»

Come noto, il *Guillaume d'Angleterre* trova il suo schema narrativo di base su di un adattamento dell'antica leggenda di Sant'Eustachio, riletta e aggiornata, nel XII secolo, in chiave di morale politica ed economica. Vi è più di una possibilità, oltre che una larga convergenza di ipotesi scientifiche, che tale leggenda possa essere di origine orientale greco-bizantina, benché non appaia, a tutt'oggi, prova definitiva al riguardo¹. Nel 1904, G.H. Gerould² aveva mes-

¹ Sicuramente di origine greca afferma essere la nostra leggenda Angelo Monteverdi: «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 è nativa d'Oriente.», A. Monteverdi, *La leggenda di S. Eustachio*, in «Studi Medievali» 3, 1909, pp. 169-229; si veda, ovviamente, dello stesso autore, anche *I testi della leggenda di S. Eustachio*, in «Studi Medievali» 3, 1910, pp. 392-498. Di origine greca la ritiene anche H. Petersen, *Deux versions de la vie de Saint Eustache en vers français du Moyen Age*, in «Mémoires de la Société Néo-Philologique de Helsingfors», 7, 1924, pp. 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 *Proceedings of the XIIIth International Congress of Byzantine Studies (Oxford 5-10 september 1966)*, Oxford University Press, London 1967, pp. 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 «a Roma [...] 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, corsivo nostro). E similmente greca è 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, pp. 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 Giovanni Damasceno, per fini polemici e apologetici anti-iconoclasti, sarebbe passato a Roma «par le canal des moines byzantines qui fuient les persécutions iconoclastes» (p. 95).

so in connessione il tema e la struttura del S. Eustachio con un archetipo narrativo largamente diffuso in Oriente, dall'India, al Tibet, dalla Persia, al mondo arabo, e al Medio Oriente, e dall'Oriente poi diffusosi in Occidente: archetipo individuato come quello dell'«uomo messo alla prova dal destino», *'The Man tried by Fate'*; e proprio la leggenda eustachiana sarebbe, sempre secondo il medesimo studioso, l'anello di congiunzione, il tramite che trasmette detto archetipo dall'Oriente all'Occidente³ e la fonte dei numerosi adattamenti letterari europei, fra i quali appunto il *Guillaume d'Angleterre*. Alain Boureau vede la leggenda di già inserita, o comunque abbastanza presto riletta, entro una trama ideologica ternaria della società cristiana, diffusasi dopo Origene e Gerolamo, e secondo la quale tre sono le forme di vita accettabili cristiana-

² Cfr. G.H. Gerould, *Forerunners, Congeners and Derivatives of the Eustace Legend*, in «Publications of the Modern Language Association of America» 19, 1904, pp. 335-448; tale archetipo così vi viene 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). Quanto alla lingua, il greco o il latino, in cui fu originariamente composta la leggenda, G.H. Gerould non prende posizione, in quanto ciò esula dagli intenti del suo studio, e si limita a osservare che i primi testi che ci riportano la leggenda sono scritti in entrambe le lingue (cfr. p. 383). Non va poi certo dimenticato che collegamenti, di tipo tematico e/o strutturale, fra la leggenda di Eustachio e racconti orientali sono stati rilevati, qualche anno più tardi, e indipendentemente, da Petersen, *Deux versions de la vie de Saint Eustache en vers français du Moyen Age*, cit.; e soprattutto da Delehay, *La légende de saint Eustache*, cit.: per il quale ultimo però, diversamente da G.H. Gerould, la nostra leggenda non fungerebbe da tramite fra Oriente e Occidente, né sarebbe la fonte diretta delle narrazioni occidentali, le quali si rifarebbero a una tipologia narrativa proveniente da Oriente e diffusasi poi anche in Occidente: e la stessa origine della leggenda agiografica sarebbe assai *'éloignée'* da tali racconti orientali. Né certo, a proposito dei rapporti Oriente-Occidente relativamente al Sant'Eustachio, va trascurato Monteverdi, *La leggenda di S. Eustachio*, cit.

³ Attraverso l'analisi comparativa e contrastiva delle diverse attualizzazioni testuali dell'archetipo narrativo in questione, Gerould, *Forerunners, Congeners and Derivatives of the Eustache Legend*, cit., giunge a concludere, p. 379, 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, pp. 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, fusasi, 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*, a cura di G.C. Belletti, Pratiche Editrice, Parma 1991, p. 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».

mente: quella degli uomini maritati saggi, giusti e pazienti (come Giobbe, e come Eustachio, nella prima parte della sua vita, caritatevole e ubbidiente all'ordine divino), quella dei continenti (come Daniele, e come Eustachio, che, durante il loro esilio, si tengono entrambi casti, e fuggono l'uno Babilonia e l'altro Roma), e quella dei sacerdoti, guide del popolo (come Noé, e come, ancora, Eustachio, che guida il suo popolo alla rivincita sui nemici invasori, e la propria famiglia alla gloria del martirio). Successivamente si poté leggere il racconto agiografico, sempre secondo Alain Boureau, alla luce della tripartizione funzionale di carattere socio-politico, sul filo di un pensiero gerarchizzante: ciò che avrebbe assicurato alla leggenda la base della sua fortuna⁴. Sarebbe comunque rimasta costantemente intatta la valenza agiografica del racconto, che tuttavia già al Delehaye appariva composito nella sua strutturazione e genesi⁵.

⁴ Cfr. Boureau, *L'événement sans fin*, cit.; per lo studioso «la légende d'Eustache a pu se lire comme une représentation narrative de la typologie ternaire de la société chrétienne, classique depuis Origène et Jérôme, mais dont la pertinence s'affirme nettement dans les mentalités du IX^e siècle. Il faut citer ici le fameux texte de Grégoire le Grand dans les *Moralia in Job*: "On en est venu à une triple distinction dans les formes de vie reçues par l'Eglise: les prêtres, les continents et les gens mariés [...]" Eustache incarne successivement, dans la durée de sa vie, ce triple modèle.» (pp. 91-92), le cui 'figure' sono Noé, la guida, Daniele, la continenza e Giobbe, la pazienza. Eustachio infatti – prosegue il Boureau – al principio della sua vita, vive da uomo maritato saggio e giusto, pratica la carità e si sottomette, con la pazienza di Giobbe, alle prove impostegli da Cristo; in esilio il santo assume «le rôle de Daniel, dans la solitude et l'abstinence. La prégnance de ce modèle érémitique explique la passivité d'Eustache [...]: il a renoncé à Babylone, c'est-à-dire à Rome» (p. 92), sì che egli non cerca di sfuggire alla propria umile condizione e dissimula la propria identità di fronte agli inviati di Traiano che lo cercano; infine, come Noé, al ritorno dal suo esilio, egli diviene un capo che guida il suo popolo contro gli invasori, la pratica militare è ora diversa da quella che conduceva durante la vita pagana: «il rassemble, lève une conscription générale, [...] il réunit sa famille et le conduit, au nom de la foi, vers le supplice. La simultanéité du triomphe militaire et du martyre marque bien le statut du dernier Eustache, chef chrétien» (*ibidem*). Ma, prosegue il Boureau, «dans cette typologie des états, on sent affleurer la tripartition fonctionnelle» (p. 93, corsivo nostro): Eustachio, dapprima *magister militum*, «incarne la fonction guerrière» (*ibidem*), pratica poi il *labor*, «au sens de peine» e «au sens de travail» (*ibidem*), infine, al momento del martirio, diventa *orator*, «il ne pénètre dans le taureau d'airain qu'après avoir prononcé une prière et un prêche publics» (*ibidem*). Su tali argomenti e sulla loro riproposizione nel *Guillaume* torneremo più in là.

⁵ Cfr. Delehaye, *La légende de saint Eustache*, cit., il quale, come già il Monteverdi nei saggi qui sopra menzionati, non riconosce alcun fondamento storico alla nostra leggenda; di questa, inoltre, il Delehaye rileva il carattere composito, quasi che il contenuto agiografico sia stato aggiunto successivamente a una storia, un racconto che originariamente agiografico non era. Fa meraviglia infatti allo studioso l'assai brusco passaggio dell'imperatore Adriano dalla benevolenza alla rigida severità nei confronti del santo; inoltre la sezione narrativa dedicata al martirio è considerevolmente più breve rispetto ad altri equivalenti racconti agiografici; né di Eustachio si conosce il santuario primitivo, il suo nome non appare né nella *Depositio Martyrum*, né nel *Martirologio Geronimiano* (p. 208); per cui la *passio* del santo non offre alcun valido riscontro storico: essa sarebbe forse la riscrittura, in senso popolare-agiografico, di un racconto d'altra origine, che ha finito poi per acquisire l'apparenza, o la credenza di storicità. Si veda poi anche significativamente quanto afferma F. Graus, *Volk, Herrscher und Heiliger im*

La leggenda – la traccia più sicura della quale si colloca nella prima metà dell’VIII secolo⁶, ma la cui esistenza si può forse spostare indietro fino al IV secolo⁷ – risulta infatti composta di un nucleo narrativo centrale che può dirsi simile ai racconti ellenico-bizantini basati sulle peripezie dei protagonisti nel tempo e nello spazio, e impostato sulla, sia pur largamente intesa, matrice dell’*Apollonio di Tiro*; le parti periferiche invece – l’iniziale, relativa alla conversione di Eustachio insieme con i componenti della sua famiglia, e la finale relativa al martirio dell’uno e degli altri – sembrerebbero sovraggiunte seriormente, ma sì da formare un amalgama di schemi narrativi, di motivi, e di temi diversi, nel quale il Boureau crede di ritrovare quel principio del ‘bricolage’, mediante il quale Lévi-Strauss definiva il pensiero mitico. Tale amalgama – come già detto, e per quel che qui ci interessa – sarebbe stato poi proiettato sullo sfondo dello schema ‘ternario’ e/o trifunzionale. In ogni caso, una primitiva narrazione che chiaramente si esemplava sul modello del racconto di peripezie, veniva ad assumere una valenza agiografica; e l’uomo ‘messo alla prova dal destino’ diventava l’uomo paziente messo alla prova da Dio: l’erranza, la dispersione e la sciagura, elementi propri del modello iniziale, e che vanno a toccare anche Eustachio, plasmano, si sa, costui in figura di novello Giobbe, per il quale il martirio sta posto infine a restituirgli, glorificandolo, quanto egli ha ‘prestato’ e ‘impegnato’. E in tale modo che il protagonista giunge, tramite la conversione, a divenire – o meglio a essere di poi interpretato – quale *sacerdos* e *orator*, essendo già egli *magister militum*, guerriero, braccio armato dell’imperatore, mentre la sciagura e le conseguenti peripezie gli hanno imposto di durare l’umiltà del *labor*.

Della leggenda, il *Guillaume d’Angleterre* riprende, in tanta parte, la parabola e forse anche una certa linea ideologica, sia pure, lì, ancora certo schematica, e posta come in filigrana al di sotto dell’ovvia valenza agiografica; ma è

Reich der Merowinger, Praha 1965, trad. it. parziale *La funzione del culto dei santi e della leggenda*, in *Agiografia altomedievale*, a cura di S. Boesch Gajano, il Mulino, Bologna 1976, pp. 145-60: «Sembra [...] che molti agiografi in area merovingia, e tra loro anche Gregorio di Tours, si siano sforzati di soppiantare con le leggende le precedenti antiche letture amene, per altro senza successo; a meno che l’agiografo non si accontentasse di rimaneggiare semplicemente alla meno peggio vecchi romanzi ameni» (p. 157), «*Tipico, per es., in S. Eustachio*» (*ibidem*, n., corsivo nostro).

⁶ È ben noto che la prima traccia sicura della leggenda ci è data da Giovanni Damasceno nel *De Imaginibus. Oratio III* (Migne, *Patrologia Graeca*, XCIV, 1382) dell’VIII secolo, che, per altro, cita solamente il racconto della conversione e dell’apparizione di Cristo a Placida-Eustachio fra le corna del cervo, e non fa cenno quindi al nucleo centrale, alle peripezie, del racconto leggendario. Inoltre nei primi decenni dello stesso secolo una diaconia viene, in Roma, intitolata al santo.

⁷ Cfr. Petersen, *Deux versions de la vie de Saint Eustache en vers français du Moyen Age*, cit.; ed anche per Monteverdi, *La leggenda di S. Eustachio*, cit., pp. 175-76, «la leggenda doveva almeno essere raccomandata da una certa antichità se il Damasceno ne traeva argomento a sostegno del culto delle immagini. Essa era dunque già da parecchio tempo conosciuta e diffusa quando il retore avventò sugli iconoclasti i fulmini della propria eloquenza».

proprio questa valenza che, qui, nel romanzo francese, viene meno per dar vita ad una forma nuova, che pur mantiene, dello schema da cui deriva, tanto materiale e tanti motivi, e, inoltre, qualcosa di più che una semplice somiglianza di itinerario: infatti il romanzo del re, il romanzo della regalità, che qui viene narrato e disteso in essere discorsivo, si proietta sullo sfondo della santa leggenda che esso propone a sé in termini di confronto e di imitazione.

Il romanzo di una *imitatio* dunque, ma pur anche, certo, di una trasposizione: se imitare non è semplicemente ripetere, ma soprattutto provare a riproporre un modello preesistente, incarnandolo in nuove e originali condizioni.

È da questo dato che bisogna partire per comprendere quelle che così dunque si possono ritenere non solo apparenti contraddizioni⁸ – sulle quali tanto si è discusso – a partire soprattutto da quella che renderebbe incomprendibile la ragione per cui re Guillaume, spogliatosi oltre che della propria regalità, anche di ogni bene terreno e materiale, di ogni ricchezza, torna non solo ad essere re, ma anche nuovamente vi giunge attraverso la pratica della mercatura e dell'accumulo di capitale: ben strana maniera, diceva già J. Frappier⁹, di emendarsi dal peccato di *covoitise*, per purgarsi dal quale il re aveva preso la via dell'esilio e della povertà:

Au vrai, Guillaume et Gratiennne sont dénués de vie intérieure. Leurs sentiments sont à peine indiqués. Nul conflit psychologique ne les inquiète: ils sont mus par

⁸ Sulle contraddizioni proprie del *Guillaume d'Angleterre*, come dato caratteristico e intrinseco del romanzo, e non come suo 'difetto', ha giustamente insistito Belletti, *Introduzione*, cit., pp. 8-9: 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», in quanto, dette contraddizioni sono state valutate subordinatamente alla questione della paternità del nostro romanzo (chi è il Crestien che vi si proclama autore? Chrétien de Troyes, o un suo omonimo?); bisogna invece «accedere alle conclamate ambiguità del testo, non più come a un sintomo delle sue carenze organizzative, ma come alla cifra caratteristica della sua originalità». Inoltre, per il Belletti, *ivi*, pp. 14-15, «i *glissements* attanziali [...] inducono una diffusa ambiguità semantica, che asseconda mirabilmente gli umori dialogici e polifonici del testo»; e ancora aggiunge lo studioso, *ivi*, pp. 17-18: «Il mondo del *GdA* è un mondo *in fieri*, che nell'eccezionalità delle esperienze fatte vivere al re e ai suoi trova anche una significazione atta a rendere ragione delle irregolarità formali del testo, della sua oscillazione fra più stili e del suo ibridismo. Ma questi impulsi centrifughi non restano senza contrappeso, perché la sintesi attuata dalla cooptazione degli oppositori, sanando l'ambiguità compiutamente solo sul piano periferico dei comprimari, ha l'effetto parallelo di accumulare le contraddizioni su quello del protagonista».

⁹ Cfr. J. Frappier, *Chrétien de Troyes*, Hatier, Paris 1968, p. 80. Consimilmente, pur se animato da una diversa prospettiva e giungendo a ben altra lettura, si esprime Belletti, *Introduzione*, cit., p. 19: «se non che con un notevole colpo di scena il Nostro inizia poco dopo (vv. 1950 sgg.) un'irresistibile carriera che lo porta, assicuratosi la fiducia del padrone, a diventare socio, a batter la piazza dei più importanti mercati insulari e continentali e ad accumulare un'ingente fortuna: il che, non lo si vorrà negare, è uno strano modo di emendarsi dal peccato di «covoitise»».

la Providence comme des marionnettes. Guillaume, qui se jugeait coupable de cupidité pour avoir voulu prendre l'aumônière et les besants, révèle 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.

Ben certamente appare ciò strano, fino a che almeno non si voglia appunto intendere il dato iniziale agiografico quale pura matrice da meramente riprodurre, magari variandovi, qua e là, le tinte di superficie. Perché sono invece condizioni e presupposti del tutto peculiari a innescare il processo imitativo, e a rendere originale l'imitazione, insieme con l'imitato.

Storia di un re e di un regno, di una sua, e loro, insufficienza morale è, dunque invece, quella narrata dal *Guillaume*, e narrazione della loro risalita che li porti dal fondo della china, verso nuovi più saldi assestamenti. È questa la parabola descritta dal romanzo, e non dunque la storia di una santità, per quanto pio e devoto possa essere il nostro protagonista, per quanto possa egli essere pronto a rispondere al comando divino che lo indirizza sulla via dell'umiltà. Tanto più se pensiamo che i connotati di quella che, nel romanzo, può dirsi ed accostarsi parallelamente alla conversione della leggenda, presentano, oltre alle ovvie somiglianze, anche delle sostanziali diversità. La conversione avviene, in entrambi i protagonisti delle due storie, perché essi ne hanno già la predisposizione: la pratica della carità in Eustachio per quanto non ancora cristiano, la devozione profonda e sincera di Guglielmo, che è però astratta, e quindi non volta alla conduzione politica ed economica del regno. E tuttavia la conversione eustachiana avviene in termini del tutto oggettivi: col Cristo che parla e si rivela a lui nella forma della croce posta fra le corna di un cervo ch'egli, cacciatore, insegue; la rivelazione che impone a Guglielmo di mutar vita avviene invece quasi in un sogno, in un dormiveglia, tramite un bagliore, un fragore e una voce che non è proprio direttamente quella divina ma che dice di parlare *de par Dieu*. Una intuizione personale sembrerebbe, una voce soggettiva dal di dentro (tanto che può egli dubitare non si tratti di un'allucinazione) una vocazione interiore insomma¹⁰, più che l'oggettiva epifa-

¹⁰ Sulla considerazione e la valutazione attribuita ai sogni nel Medioevo, cfr. J. Le Goff, *I sogni nella cultura e nella psicologia collettiva dell'Occidente medievale*, in Id. *Tempo della Chiesa e tempo del mercante. E altri saggi sul lavoro e la cultura nel Medioevo*, Einaudi, Torino 1977, pp. 279-86 (originale in «Scolies» 1, 1971, pp. 123-30). L'autore - *ivi*, p. 285 - vede, nel secolo XII, un crescere di considerazione, «una riconquista del sogno ad opera della cultura e della mentalità medievali. In breve si può dire che il diavolo indietreggia a favore di Dio e che soprattutto si dilata il campo del sogno "neutro", del *somnium*, più strettamente legato alla fisiologia dell'uomo». Ci pare, a proposito dei sogni/visioni di Re Guillaume, che il nostro romanzo mostri una concezione collocantesi in una fase di trapasso tra la considerazione negativa del sogno «dalla parte del diavolo» (*ivi*, p. 285), e quella che lo riabilita e lo riconquista: il *cape-*

nia del divino. E se la voce divina premonisce a Eustachio sventure e sofferenze, essa a Guglielmo impone 'solo' l'esilio; l'abbandono dei suoi beni terreni e la loro distribuzione agli indigenti gli è invece suggerita dal cappellano, e non imposta *de par Dieu*. Se per Eustachio dunque l'esilio è una conseguenza delle sciagure che lo depongono in stato di povertà, per Guglielmo la via dell'esilio, l'abbandono, l'erranza sono un'opzione, una scelta preventiva, quasi: e comunque maturata in seguito a una interpretazione. Ed è qui, a partire da qui che la narrazione assume la struttura classica di un itinerario che porta al recupero di quanto è perduto; è da qui che l'esilio si pone come lo spazio di un'avventura, ma allo stesso tempo, e in maniera più diretta che non il romanzo d'avventura propriamente detto, addossa quest'ultima, l'avventura cioè, in modo ben trasparente, al motivo scritturale della vita quale esilio. E con la ben ovvia differenza, dunque, che questo percorso non assume i tratti di una fiaba e di un paesaggio straniato da interpretare allegoricamente; la narrazione si fa invece 'realista', anche se, come ampiamente noto, essa si carica di dati e di connotazioni simboliche, di riferimenti indiretti inter- ed intratestuali che segnano le tappe del procedere, e lo mantengono agganciato al dato religioso.

Dunque, in prima e provvisoria sintesi, la trasformazione del modello iniziale del *Guillaume* consiste in un processo di interiorizzazione del dato proveniente dallo schema agiografico (la conversione del santo e/o dell'eroe), e in una trasposizione della prova di sofferenza imposta al santo, nei termini dell'avventura: che significa anzitutto ricerca – e non assegnazione – di una prova di sé, determinazione di un senso non già dato preventivamente, ma da inventare. Infatti l'esilio, pur imposto, e che è comunque il motore di tutta la vicenda, permane nella sua primaria e generica istanza figurale: quasi a segnare, come poi avverrà di fatto, un'erranza che cerchi una via e produca una me-

lain del re, a cui questi chiede consiglio e parere riguardo alla visione avuta, risponde: «Sire, de ceste avision, Fait il, que vos avés veüe, Je ne sai se ele est venue De par Dieu, ne vos ne savés [...] De ceste avision redout Que d'aucun fantosme ne vegne» (Chrétien de Troyes, *Guillaume d'Angleterre. Roman du XII^e*, édité par M. Wilmotte, Champion, Paris 1927, vv.92-105); il passaggio manifesta chiaramente una diffidenza nei confronti del sogno, il quale se poi si dimostrerà verace ciò è perché, come in Le Goff, *I sogni*, cit., p. 285, «continua a sussistere una serie di "buoni" sogni, venuti da Dio per il tramite nuovo degli angeli e soprattutto dei santi. Il sogno si lega all'agiografia [...] i santi sostituiscono le antiche élites del sogno: i re (Faraone, Nabucodonosor) e i capi o gli eroi (Scipione, Enea)»: ma Guillaume è re, eroe (magari 'borghese!'), e... 'santo'; egli riunisce il vecchio pagano con il nuovo cristiano. E quando, più avanti, il sogno a caccia di un cervo, quando dunque tale sogno sarà svincolato dal mandato divino – almeno referenzialmente, perché, vedremo, v'è più di un elemento simbolico che rimanda tutto l'episodio al racconto agiografico – il narratore sente la necessità di garantire come veridica la visione di Guillaume: «Ne m'en tenés a mençoignier, Ne n'en alés ja mervillant, Car on songe bien en villant. Ausi de voir com de mençoige Sont li penser comme li songe: Dont fu ço voirs, n'en dotés ja. Que li rois en villant songa.» (vv. 2558-64): sogno profano, 'laico', folclorico: e divino al medesimo tempo, così come Guillaume, a tal punto della narrazione, non è re, ma lo è.

ta, più che non una sofferenza in compenso della quale si arrivi a ottenere un traguardo già prefigurato.

Altro dato importante: la conversione va intesa ovviamente non certo nel senso del passaggio dal non essere cristiani all'esserlo (Guglielmo, ben lo sappiamo, non solo è già cristiano, ma è anzi assai devoto e pio nella sua pratica di vita); conversione qui significa mutar vita, lasciare il secolo. Ciò che fa problema – in vista di una precisa definizione dell'idea sottesa al romanzo – si appunta, ci pare, sulla domanda che chiede perché Guglielmo, una volta lasciato il secolo, sia portato dagli accadimenti a ritornarvi. Certamente anche Eustachio viene tratto fuori dalla sua vita di esiliato, ma in lui vi è più che una inerzia, v'è una resistenza al doversi verificare di ciò; Guglielmo da parte sua, certo anch'egli portato dagli eventi, agisce con un suo proprio e intrinseco dinamismo propulsivo, dapprima a lui medesimo ignoto, poi, man mano, sempre più chiaro alla sua mente e al suo proposito. La conversione di Guglielmo dunque significa certo, come ogni conversione, l'azzeramento della situazione iniziale, ma qui, nel romanzo e a differenza della leggenda, essa per lo più è la marca di un nuovo inizio nella direzione di una riconquista che dia nuovo fondamento a quanto già era stato posto; secondo il modello, questa volta, del romanzo d'*aventure*.

Dovrà dunque essere l'analisi comparata della peripezia dei protagonisti, e, insieme con loro, dei rispettivi comprotagonisti delle due storie a dare ulteriore luce sulla portata della ristrutturazione operata dal romanzo: certo tutta occidentale e tanto informata, ci pare, allo spirito ideale del XII secolo francese.

Entrambe le storie sfruttano, s'è già detto, il ben noto inventario di *topoi* così proprio, del romanzo classico, ma forse anche orientale, e più antico ancora (Gerould 1904): separazioni, pirati, castità posta in pericolo e successo nel suo mantenimento, viaggi, traversie, ricongiunzioni, agnizioni, ecc. Ed è allora la tessitura narrativa di tali motivi, è la loro dislocazione nella partitura semantica o magari ideologica del testo: insomma è il loro (ri)utilizzo che ovviamente fa la differenza, ma che al tempo stesso salda i due testi in una continuità loro intrinseca, e sovratemporale; ma in tal modo che Guglielmo sembra, nella sua parabola, andar inseguendo Eustachio, per poi, raggiuntolo infine, sovrapporvisi.

E il primo dato che va tenuto presente a questo proposito, conseguenza di quanto già dicevamo circa la conversione di Guglielmo e il suo esilio, è che le sue traversie non sono messe in conto fin dal principio, ma sono semanticamente sussunte dal termine iperonimo che è costituito dall'esilio medesimo. Nella storia di ciascuno dei componenti della famiglia di Guglielmo, divisi dalla sorte e agenti in loro autonomia, viene infatti a porsi un significato politico e sociale. Ciascuno di essi va infatti a occupare lo spazio, ci pare ben definito, se non di un ordine, quanto meno di una funzione sociale ed economica. Graziana, la moglie di Guglielmo, si pone a capo di una piccola e florida si-

gnoria mercantile; i loro figli, Lovel e Marin, sono dapprima allevati *en vilanie*, da due mercanti attaccati al soldo e che, particolare di tutto rilievo, praticano l'usura; poi essi, ricusata una tale educazione, intraprenderanno l'avventura che li porterà ad esser fatti cavalieri, e a porsi al servizio del signore di Caithness. Guglielmo, dal canto suo, si sa, lasciato il suo esilio 'selvatico' ed eremitico, e separato dalla famiglia, compie la propria avventura mercantile, che lo porta, per tappe progressive, dallo stato di servo, il più umile, a quello di abile, intraprendente e ricco mercante; prima che egli, ritrovata la famiglia, nonché inventi e riconosciuti quegli stati e funzioni che ciascuno dei suoi era andato ad occupare, torni a rivestire i panni di re, e, da re, possa ricongiungere, in organica unità, quanto, prima, già si trovava separato e smembrato. L'esilio dunque non è solo prova di pazienza e di merito, di meritoria pazienza: esso è soprattutto occasione di esperire, e se merito certo v'è, questo sgorga, per via diretta, dall'esperienza stessa, richieda pure, questa, obbediente umiltà.

Ed esperienza compiono pure i comprotagonisti. Difficile è soprattutto, a questo proposito, stabilire lo statuto di Graziana, la regina; e il suo agire, il suo comportarsi. A cominciare dalla gran fame ch'ella prova subito dopo il parto, a tal punto che, ella vorrebbe cibarsi dei figli appena nati. Ma come non pensare che, se pure è vero quanto affermava F. Danelon¹¹, esser cioè tale fame il segno dell'*inopia virtutis* di lei, come non pensare che non si debba scorgere, alla luce dell'integrità del testo, anche una 'inopia' del tutto materiale? un venir meno cioè di quella possibilità di soddisfare, ma anche di assolvere – da parte di lei, madre – alla funzione nutrizionale, sì che ella pare costretta a reintroiettare quanto ha appena prodotto? Mentre il re da parte sua si dispone, in tale estrema necessità, a nutrire lei della stessa sua propria carne, a far sgorgare da se stesso, dal suo stesso corpo quella che è invece un'attività, una funzione economica, parte di un ordine organico che deve reggere il mondo. E tale amorevole disposizione del re-marito funge per lei da specchio che le pone davanti tutta la portata della propria primaria volontà e richiesta: "la mia carne non mangerà la vostra", ella risponde al gesto di sacrificio caritatevole: e pertanto ella non potrà mangiare neppure la carne dei propri figli. E il

¹¹ F. Danelon, *Sull'ispirazione e sull'autore del Guillaume d'Angleterre*, in «Cultura neolatina», 11, 1951, pp. 49-67: «Che cosa avrà voluto significare il poeta con l'improvvisa smodata fame della regina, episodio che al gusto moderno può sembrare strano ed eccessivo? Forse la tentazione dovuta all' "inopia virtutis"?» (p. 55). Il fatto che il rifiuto della vita ascetica quale via risolutiva per il/i nostro/i eroe/i sia, in questo episodio, sottolineato, può trovare conforto e ulteriore significato nell'affermazione di E. Patlagean, *Agiografia bizantina e storia sociale*, in *Agiografia altomedievale*, cit., pp. 191-213: «nel mondo romano-bizantino, la carne è legata alla vita della società urbana, al di là di ogni considerazione economica, e questa è una ragione che la fa mettere al bando dai regimi ascetici» (p. 200). I nostri eroi saranno spinti infatti in un ambiente urbano-borghese e quivi opereranno la loro 'rivoluzione'.

re si appresta così a cercar di che mangiare. Episodio questo di assai gran peso che segna l'impossibilità di una vita eremitica per la (micro) società (familiare). E che acquista tutto il suo valore quando lo si confronti con l'episodio corrispondente del *Dit de Guillaume d'Angleterre* (testo più tardo che riprende, abbreviandola, la vicenda del romanzo), nel quale è sottolineato che i due coniugi, da quel momento in poi, per ventiquattro anni, non mangiarono più insieme:

Adonques li bons rois issi hors du rochier
 Pour aler du pain querre a sa franche mouillier;
 Mes le jour li avint si mortel encombrier
 Qu'ains fu vint quatre ans qu'il la veïst mengier¹²

quasi a dire che tutta l'avventura e la loro separazione è dovuta all'«inopia» di beni, a una carenza economica. Tanto più che i due si incontreranno e si riconosceranno nuovamente, dopo così lunga separazione, proprio quando saranno seduti a tavola, nuovamente insieme; e sarà proprio a tavola che Guglielmo, nell'episodio di cui diciamo, saprà riconoscere il volto, già prima velato, di Graziana: saprà riconoscerla nella sua funzione di «nutrice»:

Quant ont lavé, si vont seoir.
 Bien pres de li, tot coste a coste,
 Fait la dame seoir son oste,
 Si mangierent ensamble andui.
 Cil le regarde et ele lui,
 Tant que li rois connut lors primes
 Que c'estoit sa feme meïsmes
 Qui la mangoit, et si ert ele.

(vv. 2538-45)¹³

Ed anche l'episodio del matrimonio forzato, in cui Graziana gioca tanta della sua abilità, può forse esser visto sotto la stessa luce; riguardo ad esso si è talvolta insistito sul preteso cinismo¹⁴ di lei che non esita infatti, per sfuggire alle nozze indesiderate, ad accreditare sul proprio conto una storia che non le reca certo onore (ella avrebbe fatto, nel recente passato, commercio di sé); ma lei infine, posta alle strette, cede alle richieste del pretendente, pur salvando –

¹² Cfr. *Dit de Guillaume d'Angleterre. Edizione critica e commento linguistico-letterario*, a cura di S. Buzzetti Gallarati, Edizioni dell'Orso, Alessandria 1990, vv. 305-8.

¹³ Si cita, come sempre, da Chrétien de Troyes, *Guillaume d'Angleterre*, ed. M. Wilmotte.

¹⁴ Sul preteso cinismo e ipocrisia di Graziana nell'episodio in questione si veda F.J. Tanqueray, *Chrétien de Troyes est-il l'auteur de Guillaume d'Angleterre?*, in «Romania» 57, 1931, pp. 75-116.

con uno stratagemma, e col favore della sorte!- la propria castità, senza però rinunciare ai vantaggi della (nuova) situazione matrimoniale. Ma nell'accreditare un passato disonorevole, ella altro non fa se non confermare quanto già sul suo conto, di fatto, si crede: così infatti avevano detto di lei i mercanti che la rapiscono al re da loro scambiato per un pitocco:

Trop a esté o vos truande
Et trop est par terre menee.
Bien est or tex dame assenee
Qui a tel pautonnier s'atant!

.....
Onques, certes, n'i ot provoivre
Quant a li primes assamblastes
Reconssiés u vos l'emblastes

(vv. 648-56)

Ella permane umilmente là dove la sorte l'ha posta, e nella stima, non certo positiva, che il mondo le ha, di fatto, assegnato; riuscendo, in pari tempo, a conservare la propria virtù¹⁵. Quanto poi al preteso cinismo per cui el-

¹⁵ Si potrebbe anche aggiungere a questo proposito che il passo che nell'edizione Wilmotte (basata sul ms. P = Paris Bibl. Nat., fr. 375), ai vv.1071-74, così suona:

Et la roïne estoit moult bele
Et honteuse comme pucele;
Si le torna en grant cierté
La dame por sa simpleté

nell'edizione di W. Foerster - Halle, Niemeyer, 1911 (basata sul ms. C = Cambridge, St. John College, B, 9) suona invece:

Et la reïne fu mout bele:
Plus que cosine ne pucele
La tint la dame a grant chierté
Por sa valor, por sa bonté (vv. 1083-84)

dove la parola *cosine* potrebbe avere forse il significato di cortigiana, di prostituta, di 'fille de joie', 'fille publique'; cfr. F. Godefroy, *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes*, Champion, Paris 1880-1902, s.v. *cosine*, e FEW, s.v. CONSOBRINUS. Benché tale accezione di questa voce sia attestata alquanto tardi, va comunque tenuto presente che già da prima essa poteva significare persona intima, e che quindi lo slittamento verso il significato che a noi qui tornerebbe utile poteva già essersi compiuto in un tempo anteriore a quello attestato; in tal caso *pucele* avrebbe, seguendo il Foerster, il significato di 'inserviente'. Anche se animato da altri intenti (dimostrare, rimarcandone i difetti, la non possibilità di attribuire il nostro romanzo a Chrétien de Troyes) e teso dunque a rimarcare proprio tali difetti, Frappier, *Chrétien de Troyes*, cit., p. 80, finisce, in fondo, per dar ragione a quanto andiamo affermando: «Mais pour Gratiene les disparates s'aggravent irrémédiablement dans l'épisode où le vieux Gleolaïs lui offre le mariage: si la duplicité de la reine n'est pas tout à fait sans excuse, on ne saurait sans gaure, comme on s'y est essayé, soutenir qu'elle obéit en la circonstance aux conceptions les plus spirituelles de l'amour courtois parce qu'elle entendrait demeurer *dame* sans être *femme* ni *amie*. Le texte contredit semblable interprétation. En réalité, la conduite de Gratiene évite mal une sorte de vulgarité crierde qui jure avec le goût habituel de Chrétien et son art de nuances».

la, che in un primo momento rifiuta il nuovo matrimonio per non mutare il proprio nome di 'regina' in quello di 'moglie di un barone', e che finisce poi per accettare la proposta, perché, pur ripugnandole il nuovo sposo, vuol tuttavia essere *dame de la terre*: possiamo, quanto a ciò, dire che si tratti, soltanto, di cinismo? o quel voler essere *dame de la terre* (e non già moglie di un cavaliere ormai 'più vecchio di Roland'¹⁶) non andrà inteso nel senso vero e pieno? non tanto cioè in quello di vacuo titolo signorile, quanto in quello vero e proprio di 'signora-padrone della terra', di quella terra che nutre e che ella saprà far fruttare¹⁷, con abilità economica. Ella saprà poi resistere, dopo la morte del vecchio marito, alle pretese di un altro, nobile, pretendente: accettare il quale, che la crede una *parvenue*, sì che sarebbe cinismo, mentre lei resta nella sua 'umiltà' di *self made woman*, pronta a riaccogliere in tali vesti il suo vero sposo.

Quanto ai figli, Lovel e Marin, già s'è detto: essi lasciano gli avidi e villani mercanti per ubbidire alla voce del sangue, alla loro natura, di nobili, che li vuole guerrieri. Vorremmo soltanto sottolineare un passaggio, relativo a tale sezione narrativa, che ci pare colleghi strettamente e un po' cripticamente, ma non poi tanto, il nostro romanzo alla leggenda eustachiana. I due gemelli nella ricerca di una collocazione loro consona, mentre vanno a caccia di un daino in una foresta che ricade nel demanio del signore di Caithness, sono fermati e minacciati dal guardiacaccia di quest'ultimo che vuole portarli davanti alla di lui giustizia. Ma poi sarà lo stesso guardiacaccia a intercedere in loro favore presso il signore che li tiene con sé quali cavalieri. Come non vedere in tale nostro guardiacaccia una figura di Sant'Eustachio, protettore appunto, come è noto, dei cacciatori e dei guardiacaccia¹⁸? La vicenda del nostro romanzo, e della famiglia che ne è protagonista, lungi dal discostarsi, come spesso è sembrato, dalla leggenda agiografica da cui ha preso le mosse, la riaggancia: ma non già ricalcandone il percorso estrinseco, bensì ponendosi sotto il segno di essa, e appropriandosi, amalgamandovelo, del suo spirito.

Perché certo non viene trattata qui alcuna casistica di amor cortese, e Graziana volutamente, per le ragioni dette, e che ci paiono ben moralmente motivate, ma su un piano che è altro rispetto, appunto, a quello della cortesia, calca le tinte sui suoi pretesi (e in qualche modo 'veri') trascorsi; si potrebbe perfino consentire anche alla 'vulgarité criarde', se con tale espressione volessimo intendere un 'realismo espressionista', giocato, dal personaggio, con abile retorica.

¹⁶ «N'estoit ne rois, ne dus, ne cuens, Mais chevaliers estoit moult buens; Onques miudres ne fu Rollans. Or estoit si vix et crollans Que de lui n'estoit mais parole, Car del tot destruit et afole Biauté d'ome et force et proece Ancienneté et viellesce» (vv. 1053-60).

¹⁷ Riguardo a Teopista, moglie di Eustachio, in termini consimili si esprime Boureau, *L'événement sans fin*, cit., p. 93: «Théopista, l'épouse d'Eustache, exerce la fonction nourricière et urbaine d'aubergiste».

¹⁸ Cfr. I. Daniele, *Eustachio, Teopista, Teopisto e Agapio*, in *Bibliotheca Sanctorum*, Istituto Giovanni XXIII della Pontificia Università Lateranense, Città Nuova Editrice, Roma 1964, vol. V, coll. 281-91.

D'altra parte, ancora una scena di caccia si disloca, e in posizione eminente, nella storia di Guglielmo, ed essa non soltanto chiude in circolo questa stessa sua storia, ma, di nuovo, la riassorbe entro il patronato eustachiano. Infatti, ritrovata Graziana, Guglielmo, durante il banchetto che li ricongiunge, stimolato dalle grida di alcuni cani che irrompono, ha una visione in cui sogna d'essere a caccia, e, mosso da tale visione, vuole in concreto realizzarla ponendosi a caccia di un cervo¹⁹; sarà durante l'inseguimento cinegetico che il re ritroverà i suoi figli dando luogo alla finale agnizione che riaccorpa, in un organismo compiuto, la disarticolata famiglia (e le funzioni che nei suoi membri si disegnano in carnale figura). Dunque, circolarmente, si era detto, una visione, un sogno, ha aperto il romanzo e una visione lo avvia al compimento; ma se la iniziale visione romanzesca ben alquanto separava, e non solo esteriormente come abbiám visto, Guglielmo – e il suo iter – da Eustachio, questa finale ricongiunge, e anzi sovrappone, il Santo e il Re. Ancora un episodio di caccia infatti dunque, e di una caccia al cervo; simbolo plurivoco quest'ultimo, ben si sa: segno del Cristo, certo, ma insegna di Eustachio pure che, preda e cacciatore insieme, è divenuto cristiano tramite la catturante visione del cervo ch'egli voleva catturare, in una vorticoso reversibilità dei termini attanziali; ma, anche simbolo, il cervo, ancora, della caccia regale (e divina: della caccia al divino), in quanto preda di elezione, con tutto il portato folclorico, ma anche scritturale e agiografico, che essa reca in sé.

Fra i vari indizi che fanno supporre a Boureau²⁰ l'affluire, presso la corte carolingia di Ludovico il Pio, della leggenda di Sant'Eustachio, utilizzata quale mito fondante del potere 'clerico-imperiale' (si veda qui appena più sotto),

¹⁹ Su questo episodio e sulla visione, sacra e profana a un tempo, di Re Guillaume, si veda quanto già detto qui sopra alla nota 10. Aggiungeremmo, con Buzzetti Gallarati, *Introduzione al Dit de Guillaume d'Angleterre*, cit., p.42, che «i testi che tramandano la leggenda di Guillaume quindi, anche se appaiono senza dubbio fortemente condizionati nella loro genesi dalle redazioni della *Vita di S. Eustachio*, dimostrano di saper interpretare ed usare con esiti felici e nel complesso autonomi i materiali narrativi offerti da tutta la tradizione, agiografica e non, che in essi approda». Si veda pure Belletti, *Introduzione*, cit., p. 13-14, che giusto a proposito del motivo della caccia al cervo osserva: «il discorso sulle fonti deve qui necessariamente cedere il posto alla valutazione di un intertesto, per così dire, misto, ove cervo magico (cioè l'animale esca che conduce l'eroe nell'altro mondo) e cervo simbolo di Cristo tendono a sovrapporsi in una serie di rifunzionalizzazioni incrociate, che portano ad altri schemi il racconto, attivi e utilizzabili su entrambi i versanti: la caccia ferica si interseca col motivo "frequente nella letteratura popolare e dotta", dell'incontro di due esseri separati da lungo tempo».

²⁰ Cfr. Boureau, *L'événement sans fin*, cit., pp. 100-2, che così (p. 101) commenta l'episodio: «L'effigie de Jésus – le cerf – ne pouvait souffrir des assauts de Placide le païen, qui alors sacrifiait sa propre personne; chasseur chassé, il se substituait au Sacrifié devenu sacrificeur. Hostie vivante, il renaissait en Eustache. La chaîne eucharistique, en cette scène onirique, se prolonge: Eustache le sacrifié a symboliquement fondé l'Empire; il a sacralisé la personne impériale, qui, à son tour, délègue à sa descendance le rôle de sacrificeur. Précisément, Ermold évoque le père, Louis, et le Nom du Père du père, Charlemagne».

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, e tale episodio si collega parimenti, così ci sembra, tanto al nostro racconto agiografico, 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 – che ha solo tre anni, il che, nota il Boureau, sottolinea lo statuto onirico della scena, e, aggiungiamo noi, getta più che un ponte fra il IX secolo carolingio e il XII del *Guillaume d'Angleterre*: anche la caccia di Guillaume prende le mosse da una visione! – il giovane Carlo, dunque, vorrebbe inseguirlo, 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: in una scena di caccia visionaria il fanciullo si annuncia dunque come futuro re consacrato, così come, in una pari visione, Guillaume 'ritrova' la propria regalità.

Anche se bisogna scontare che la prossimità eustachiana dell'episodio è, per ammissione stessa dello studioso, solo ipotesi ricostruttiva, e che, come appena sopra ricordato, dati folclorici (magari, chissà, legati, anche parzialmente, all' 'archetipo' o al materiale precristiano della leggenda), possono fraporsi e intrecciarsi all'agiografia, in ogni caso, proprio il dato romanzesco del *Guillaume d'Angleterre* – che, esso sì, a Eustachio esplicitamente si riporta – verrebbe a confermare l'ipotesi del Boureau, la quale, a sua volta, di rimanendo, confermerebbe tutto il valore simbolico, e politico, e che a noi sta a cuore, dell'episodio romanzesco, tanto spesso additato come incongruo e incoerente.

E così Guglielmo, raggiunto Eustachio, se ne fa figura piena, che gli permetterà d'essere in fine, e compiutamente, *rex* e *sacerdos*. Ma la figura non è identità, e Guillaume non è destinato al martirio. Il nostro re deve rimanere tale, egli ha percorso un itinerario che ricalca quello del santo, ponendosi, in certo modo, dietro le sue tracce, alla sua 'ricerca', e, raggiuntolo, si fa, da sovrano, interprete originale di lui, per presentarlo, rappresentarlo ai suoi sudditi, piuttosto che porsi, *tout court*, in suo luogo.

Ed ecco dunque che si è ritornati al principio: del romanzo e del suo modello eustachiano. È parso spesso, come s'è detto, che il *Guillaume d'Angleterre*, mossi i suoi primi passi dalla leggenda agiografica, se ne distacchi poi, e proceda in maniera autonoma, magari anche contraddittoria, rispetto al modello; così che il romanzo sembra manifestamente tornare, disincrostandosi, in certa maniera, dalle aggiunte di tipo agiografico, all'iniziale e archetipico schema narrativo, che cronologicamente precedeva le preoccupazioni d'ordine religioso; ma l'agiografia permane comunque sottesa ad esso: il lettore non può non leggerla in trasparenza: che anzi tutto è strategicamente e chiaramente disposto a una ta-

le sovrapposizione e interferenza di lettura. Il modello agiografico non viene soppresso, ma è manifestato come tale, come appunto un modello, manipolabile e riutilizzabile, ma anche motore irrinunciabile del significato della vicenda: l'itinerario, tutto umano del re, non può fare a meno del patronato della santità, che significa, qui, intermediazione fra il politico e il sacro.

La leggenda agiografica eustachiana, che già è di praticamente ormai certa origine orientale – almeno in tanti dei suoi elementi costitutivi – e che parrebbe assumere tutto il suo 'successo', come ipotizza Alain Boureau, fra i secoli IX e XI, in relazione alla ideologia e all'utopia politico-religiosa carolingia, allorché si assiste a un riannodarsi di rapporti culturali fra l'oriente bizantino e l'occidente appunto carolingio (traslazione in occidente del *corpus dionisiacum*, e praticamente contestuale identificazione dello Pseudo-Dionigi l'Areopagita con St. Denis di Parigi)²¹, la nostra leggenda, dicevamo, poteva dar luogo a riletture e riproposizioni diverse, come è stato certo per il caso del nostro *Guillaume d'Angleterre*, spinta a ciò da motivazioni che hanno alla base una problematica di interesse politico ed etico-politico: questa si traduceva nel chiedersi se mai potesse un *vilain* occupare posizioni di rilievo, alla corte e presso l'amministrazione del re. E proponeva una definizione dei rapporti fra gli ordini, e con ciò una giustificazione della classe mercantile, che poteva essere adottata in seno alla classe nobiliare: ma, appunto, solo tramite un riconoscimento da parte di quest'ultima, e non certo per un movimento autopulsivo²².

²¹ Cfr. Boureau, *L'événement sans fin*, cit., pp. 93-94: «La fable [di Eustachio] transcrite une formule utopique de tripartition de la société, fondée sur le caractère sacré du chef. On pense alors au milieu favorable dans lequel elle a pu être accueillie: les cours de Louis le Pieux et de Charles le Chauve. [...] Le récit prend alors rang, parallèlement à la légende de Denys, de mythe fondateur de l'ordre clérico-impérial». E benché non vi siano testimonianze – prosegue il Boureau – riguardo a Sant' Eustachio, fra le prime menzioni dell'VIII secolo e il secolo X si potrebbe supporre di disegnare un tracciato di diffusione della leggenda, tracciato «aussi arbitraire que celui de la Grande Ourse» (p. 94): il racconto agiografico sarà migrato «au cours du IX^e siècle, vers les cours de Louis le Pieux ou de Charles le Chauve. Byzance jouit d'un grand prestige à la cour impériale, comme on a pu le mesurer à l'accueil fait en 827 au *Corpus Dyonisiacum*: l'Orient apporte sa sagesse, ses Pères, sa doctrine du pouvoir sacré des empereurs. [...] La vie d'Eustache a pu bénéficier du prestige oriental et du sens politique de la légende et de la doctrine de Denys, dont l'importance ne faiblit pas au cours du IX^e siècle. [...] L'Eglise a pu encourager la diffusion de la légende d'Eustache, si elle exalte bien une restauration carolingienne sous la tutelle cléricale. En dehors même de la justification du schéma triparti, le texte loue un haut fonctionnaire de l'Empire (*magister militum*), illustre l'efficacité des levées militaires [...]. Autre éloge, bien venu en la circonstance, celui de la cellule familiale, dispersée, puis rassemblée dans la gloire» (ivi, p. 95).

²² Sull'ascesa degli strati più alti della borghesia mercantile, sulla loro 'nobilitazione', e sulla loro «adozione» nei ranghi nobiliari, i quali pure, nonostante ciò, ne rimarcano la distanza, e che, in un medesimo tempo, segnano una differenza all'interno del 'terzo stato': fra i vertici di esso e la base, cfr. G. Duby, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Gallimard, Paris 1978, pp. 387-425, e in particolare il capitolo intitolato appunto *L'adoption*, pp. 403-13.

Che una tale integrazione nelle più alte sfere dell'organismo sociale, di fatto assumesse i tratti, almeno ideologici, dell'adozione, proprio il nostro testo rimarca. Ma, di più, il nostro romanzo, segna tale adozione col crisma della sacralità. Si pensi, a tal riguardo, a quella che era sembrata una delle tante contraddizioni del testo: sappiamo che, alla fine della storia, Re Guglielmo promuove al rango di suo primo consigliere il borghese al cui servizio egli era stato: ma allora perché egli rifiuta come follia la proposta – avanzatagli dal di lui nipote, che in sua assenza regge il regno quale vicario, e presso il quale il re si trova, ora mercante e in incognito – proposta tesa ad elevare il Guillaume-mercante alla carica di siniscalco? Guillaume accampa la ragione che se tornasse il vero re, questi forse non sarebbe d'accordo sulla cosa, e a lui toccherebbe allora rotolare nuovamente verso il basso della scala sociale, come a molti altri è già (vv. 2201-17) capitato. In qualche modo Guillaume sembra smentire, contraddittoriamente e anticipatamente, quanto egli stesso di lì a poco farà. Ma è che soltanto il sovrano può compiere tale 'rivoluzione', dopo che egli stesso l'ha assunta sul suo proprio corpo, dopo che egli avrà compiuto la sua avventura che, avendogli fatto visitare gli stati sociali, gli consentirà di intervenire portandoli a sintesi.

D'altra parte l'episodio in questione ci pare carico di connotazioni trasversali. Abbiamo detto che si trovano affrontati il re e il vicario del re; il re è però in incognito, ma le sue fattezze 'ricordano'(!) quelle del 'vero' re: è come se si trovasse faccia a faccia l'occorrenza e l'essenza regali²³. La quale, l'essenza, per potersi incarnare, deve compiere – per via eustachiana – l'avventura sintetizzatrice, che, sola, potrà permettere il rivolgimento in questione; la semplice occorrenza non ne ha certo il potere: è ben per questo che Guillaume ha udito la voce divina: essa gli imponeva di abbandonare la 'parvenza' per conquistarne l'essenza.

Comunque per il mercante il discrimine fra il poter essere adottato e il non poterlo essere è determinato, ci pare, dall'alea dell'avventura e dalla predisposizione a intraprenderla, come dimostra l'opposizione fra, da un lato lo stesso re Guglielmo e il *bourgeois assasés* – che è in qualche modo il mandante,

²³ Significative ci paiono a questo proposito le parole rivolte dal nipote-vicario a Guglielmo:

Je suis 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 meïsme cose. (vv. 2182-86)

Il vicario vede solo l' 'ombra' del re, ma non 'il' re, la reificazione di una essenza (*fleurs de rosier* vs. *rose*), ma non questa; e proprio l'identificazione, la non-distinzione – da lui posta – dei due termini (*est tote une meïsme 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; sacrificio che rimane, fino a questo punto, incognito, insieme con la di lui identità.

il destinatore attanziale (colui che ha saputo comunque scorgere in Guglielmo le capacità di *laborator* mercante, spingendolo all'avventura borghese) – e dall'altro i genitori adottivi dei figli di Guillaume, Gonselin e Foché, avidi usurai, avvinti feticisticamente e utilitaristicamente al denaro: Guillaume tornerà re grazie all'avventura mercantile e promuoverà socialmente il suo patrono-mandante. Gonselin e Foché, invece, permarranno, stolidi *vilains*, nel rango dei *laboratores*.

