

MICHELE COLOMBO

LA PRESENZA DELLA BIBBIA NELL'OPERA
DI BONVESIN DA LA RIVA*

Nell'offrire pochi anni fa una rassegna degli studi su Bonvesin da la Riva,¹ Raymund Wilhelm, sulla scorta dell'osservazione continiana secondo cui "quale autore in volgare" il poeta milanese "è eminentemente un traduttore",² sottolineava come rivesta "una particolare importanza", nella considerazione dei suoi *vulgaria*, "il problema delle fonti".³ Tra esse, mi pare, risultano di speciale importanza quelle bibliche, dal momento che in tutta la vasta produzione del maestro milanese, indirizzata, come lo stesso Wilhelm sottolinea poco oltre, all'ammaestramento del pubblico, l'aspetto dell'edificazione religiosa gioca un ruolo centrale.⁴

Considerando nel suo insieme la produzione bonvesiniana, si può notare che la presenza di riferimenti alla Bibbia appare fortemente disomogenea. Al gradino più basso della scala si possono collocare opere come la *Disputatio rose cum viola*, nella quale, pur essendo naturalmente ben riconoscibile una prospettiva religiosa

* Questo lavoro è stato realizzato durante un soggiorno presso la Universität des Saarlandes finanziato da una borsa di studio per ricercatori esperti (*Forschungsstipendium für erfahrene Wissenschaftler*) della Fondazione Alexander von Humboldt e anticipa, con qualche rielaborazione, l'uscita della voce su Bonvesin in corso di stampa nel *Dizionario biblico della letteratura italiana*.

¹ Non ha tutti i torti Gy. Domokos: *La sintassi volgare di Bonvesin dra Riva*, Milano: CUSL, 2008: 1, n. 1, nel sostenere la denominazione che l'autore medesimo si attribuisce nella propria opera, cioè "Bonvesin dra Riva"; la quale, italianizzata, giustificherebbe un "Bonvicino della Riva" o "della Ripa" (un tempo identificata con la Ripa di Porta Ticinese, tesi che oggi non gode di molto credito: M. Leonardi, "Introduzione", in: *Bonvesin da la Riva: Libro delle Tre Scritture*, ed. M. Leonardi, Ravenna: Angelo Longo, 2014: 9). È d'altronde comprensibile l'adozione della forma milanese del nome ("Bonvesin") e la sostituzione, nell'indicazione di provenienza, della preposizione "della", corrispettiva di "dra", con "da" o "dalla" o, nella forma attestata nei *vulgaria* bonvesiniani, "da la", visti i paralleli di Giacomo da Lentini, Panuccio dal Bagno, ecc.

² *Poeti del Duecento*, ed. G. Contini, vol. I, Milano & Napoli: Ricciardi, 1960: 667.

³ R. Wilhelm: "Introduzione. Nuove tendenze negli studi bonvesiniani", in: *Bonvesin da la Riva. Poesia, lingua e storia a Milano nel tardo Medioevo*, atti della giornata di studio (Heidelberg, 29.06.2006), edd. Id. – S. Dörr, Heidelberg: Winter, 2009: 1–15, p. 9.

⁴ Wilhelm: "Introduzione", *op.cit.*: 10.

cristiana (per esempio nell'assunto centrale: l'umiltà che trionfa sulla superbia), il testo scritturale gioca un ruolo trascurabile.⁵ All'opposto si situano invece il *Vulgare de passione sancti Iob*, che nella sua parte centrale costituisce un vero e proprio volgarizzamento del libro di Giobbe (1-2 e 42,10-17), e la sezione centrale del *Libro delle tre scritture*, il *De scriptura rubra*, che racconta la passione di Cristo armonizzando le testimonianze evangeliche ed amplificandole. Nello spazio delimitato dai due estremi si collocano i casi in cui dalla Bibbia si attingono ora brevi citazioni ora racconti esemplari esposti con maggiore ampiezza. A sé va invece considerato il *De quinquaginta curialitatibus ad mensam*, un galateo da tavola in volgare che trova la giustificazione stessa del proprio genere letterario nei versetti del libro dei Proverbi (23,1-2).⁶ Non per caso, precetti da tavola si leggono anche nello *Splanamento de li Proverbii de Salamone* di Girardo Patecchio (vv. 145-148), che si presenta appunto come un volgarizzamento dei Proverbi: “Ki siede a l'altrui mensa, umelmentre ne stea, / no guarde ça e là, que se toia o se dea: // né non se dé irar s'el fides ad altrui / servi de qualqe caisa mieg qe no fi a lui” (‘Chi è invitato a pranzo si comporti umilmente, senza badare a che cosa si tolga o si dia né adirandosi se a un altro fosse servito qualcosa di meglio che a lui stesso’).⁷

La gamma di testi scritturali presi in considerazione da Bonvesin è decisamente ampia, sia per l'Antico Testamento, serbatoio di prelievi che spaziano dal Pentateuco ai libri storici a quelli sapienziali e ai profeti, sia per il Nuovo: ai Vangeli, che naturalmente rivestono un ruolo centrale e tra i quali è privilegiato Matteo, si affiancano gli Atti degli Apostoli, diverse tra le lettere (non solo paoline) e l'Apocalisse. Gli esempi migliori di una simile varietà sono offerti dai distici latini della *Vita scolastica* e dal *Libro delle tre scritture*, certo le opere di Bonvesin più studiate per quanto riguarda le fonti. Nella prima sono stati identificati riferimenti a Genesi, Esodo, Salmi, Proverbi, Isaia, Matteo, Luca, Filippesi, Ebrei e Giacomo.⁸ Nel secondo, soppesando le fonti, si apprezza una “massiccia presenza [...] di echi poetico-sapienziali (dai *Salmi* alla *Sapienza*, dal *Siracide* ai *Proverbi*, da *Qoèlet* al *Cantico dei Cantici*), una minor frequenza di richiami ai testi profetici e, soprattutto, la decisa prevalenza di riferimenti neotestamentari”, tra i quali,

⁵ Sulle fonti del *vulgare* si veda M. Corti: “Il genere ‘disputatio’ e la transcodificazione indolore di Bonvesin da la Riva”, *Strumenti critici* 7, 1973: 197-185.

⁶ “Quando sederis, ut comedas cum principe, diligenter attende, quae apposita sunt ante faciem tuam, et statue cultrum in gutture tuo, si avidus es”. Per comodità le citazioni bibliche si rifanno alla *Nova Vulgata* consultabile in rete all'indirizzo (vatican.va).

⁷ *Poeti del Duecento*, ed. Contini, vol. I, *op.cit.*: 566.

⁸ Cfr. *Quinque claves sapientiae*, ed. A. Vidmanová-Schmidtová, Teubner: Leipzig, 1969: 37-102 e la recensione di R. McClure pubblicata in *Gnomon* 45, 1973: 623-626, p. 625.

naturalmente, l'Apocalisse gioca un ruolo speciale nella descrizione della città celeste offerta dalla *Scriptura aurea*.⁹

Oltre ad affiancarsi, Antico e Nuovo Testamento possono anche intrecciarsi, come accade, peraltro in maniera non sorprendente, nel *De scriptura rubra* (S2 181–183), dove a Cristo in croce sono fatte pronunciare parole tratte da Lam 1,12:¹⁰ “Perzò diseva Criste: ‘Oì voi ke andei per via / venì e si guardei s’el è dolor ke sia, / s’el è il mondo angustia sì grand com è la mia’” (‘O voi che passate per la via, venite e guardate se c’è dolore, se c’è nel mondo angoscia grande come la mia’).¹¹ Oltre che dai libri canonici, Bonvesin attinge anche dagli apocrifi: è il caso dell'*exemplum* del *Vulgare de elymosinis* dove si narra la carità del padre di Maria, Gioacchino, solito dare i due terzi dei propri guadagni in elemosina (B 329–348), che deriva dal vangelo apocrifo dello pseudo Matteo o da quello della natività di Maria, mediati probabilmente dal capitolo sulla natività di Maria della *Legenda aurea* di Jacopo da Varazze o dallo *Speculum historiale* di Vincenzo di Beauvais.¹² Le citazioni dalla Bibbia e dagli apocrifi sono a volte esplicite, come nel luogo del *Vulgare de passione sancti Iob* (O 313–315: “Perzò san Polo recuinta in lo divin sermon / k’el n’è mester intrar in l’eternal mason / per via de molte angustie, de tribulation” ‘Perciò san Paolo afferma nella sacra Scrittura che è necessario entrare nella dimora eterna per mezzo di molte angosce e tribolazioni’), che riprende verosimilmente 2Cor 4,17–5,4,¹³ o nel verso del *Vulgare de elymosinis*

⁹ M. Leonardi: “Introduzione”, *op.cit.*: 25 (alle pp. 261–273 l'*Indice dei luoghi biblici*).

¹⁰ “O vos omnes, qui transitis per viam, attendite et videte, si est dolor sicut dolor meus”.

¹¹ Tutte le citazioni dalle opere volgari sono tratte da Bonvesin da la Riva, *I volgari. Testi del ms. Berlinese*, ed. A. M. Gökçen, New York: Peter L., 1996 e Bonvesin da la Riva, *I volgari. Testi dei mss. Trivulziano 93 (vv. 113–fine), Ambrosiano T. 10 sup., N. 95 sup., Toledano Capitolare 10–28*, ed. A. M. Gökçen, New York, Peter L., 2001; non si sono tuttavia riprodotti i puntini sottoscritti impiegati da Gökçen per indicare lettere foneticamente caduche e le maiuscole a inizio verso. I versi sono preceduti dalla sigla che identifica il componimento, pratica che data da A. Mussafia: “Darstellung der altmailändischen Mundart nach Bonvesin’s Schriften”, in: Id., *Scritti di filologia e linguistica*, edd. A. Daniele & L. Renzi, Padova: Antenore, 1983: 247–84 (originalmente nei *Sitzungsberichte der wiener Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse* 59, 1868: 5–40).

¹² Cfr. *Evangelia apocrypha*, ed. C. Tischendorf, Lipsiae: Avenarius et Mendelssohn, 1853: 53, 106; Jacopo da Varazze, *Legenda aurea*, ed. G. P. Maggioni, vol. II, Firenze & Milano: Sismel Edizioni del Galluzzo & Biblioteca Ambrosiana, 2007: 1006; Vincentius Bellovacensis, *Speculum quadruplex*, vol. IV, Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1965 (= Duaci, ex officina Baltazaris Belleri, 1624): 194 (VI 64).

¹³ “Id enim, quod in praesenti est, leve tribulationis nostrae supra modum in sublimitatem aeternum gloriae pondus operatur nobis, non contemplantibus nobis, quae videntur, sed quae non videntur; quae enim videntur, temporalia sunt, quae autem non videntur, aeterna sunt. Scimus enim quoniam, si terrestris domus nostra huius tabernaculi dissolvatur, aedificationem ex Deo habemus domum non manufactam, aeternam in caelis. Nam et in hoc ingemiscimus, habitationem

(B 393), che parla della “legenda” di “san Matheo”, cioè probabilmente degli Atti di Matteo.¹⁴ Più spesso, in ogni caso, le fonti sono riconoscibili solo in filigrana, come nel passo del *De scriptura aurea* (S3 113–114: “La claritae de l'Altissimo ghe lux a tal bailia / ke sol illò no astove ni altra lux ke sia” ‘La chiarezza dell'Altissimo vi risplende con tale forza che lì non c'è bisogno del sole o di qualsiasi altra luce’), dove si descrive la città celeste con parole di Apc 21,23.¹⁵

Nell'intendere il modo di riferirsi alla sacra Scrittura di Bonvesin, è fondamentale tenere presente il fatto che molto spesso la fruizione dei libri canonici e apocrifi è mediata dalla letteratura cristiana antica o medioevale, o perlomeno si intreccia strettamente ad essa: al caso già menzionato dell'episodio del Vangelo dello pseudo Matteo attinto da Jacopo da Varazze o Vincenzo di Beauvais si può aggiungere per esempio che il riferimento alla carità di Tobia contenuto nella *Vita scolastica* (vv. 253–254: “econtra miserans, quoniam dabat ipse, Thobias / gaudia nunc factus celica dives habet”) tradisce senz'altro una relazione con i versi 2093–2094 del *Tobias* di Matteo di Vendôme (“nomine, re similes pax celica, pax in idipsum / pascit et occasum non habitura quies”), una parafrasi in distici elegiaci del libro biblico.¹⁶ Il legame è certificato dall'aggettivo *celica*, “riferito alla pax di cui gode Tobia nell'aldilà”, che ricorre tanto nella *Vita* quanto nel *Tobias*, mentre “non compare nel passo corrispondente della Bibbia”.¹⁷ Un simile nesso tra Bibbia e letteratura cristiana non è puramente estrinseco, ma esprime il nucleo ideale della poesia di Bonvesin. Essa ha il suo centro, si può dire, nella considerazione commossa della misericordia di Dio, contemplata specialmente attraverso la figura della Vergine Maria: da tale sorgente discendono le due correnti tematiche principali, vale a dire l'esposizione di sentenze morali e il racconto di storie edificanti, allo scopo di indirizzare l'uomo a rispondere all'amore divino con il dono di sé. Sia la Bibbia sia opere come i *Dialoghi* di san Gregorio o le

nostram, quae de caelo est, superindui cupientes, si tamen expoliati, non nudi inveniamur. Nam et, qui sumus in tabernaculo, ingemiscimus gravati, eo quod nolumus expoliari, sed supervestiri, ut absorbeatur, quod mortale est, a vita”.

¹⁴ Cfr. G. Contini: “Saggio d'un'edizione critica di Bonvesin da la Riva”, in: Id., *Frammenti di filologia romanza. Scritti di ecdotica e linguistica (1932–1989)*, ed. G. Breschi, vol. I, Firenze: Edizioni del Galluzzo – Fondazione Ezio Franceschini, 2007: 331–400, p. 355 (originamente nelle *Memorie del regio istituto lombardo di scienze e lettere. Classe di lettere, scienze morali e storiche* 24, 1935: 237–272).

¹⁵ “Et civitas non eget sole neque luna, ut luceant ei, nam claritas Dei illuminavit eam, et lucerna eius est Agnus”.

¹⁶ Cfr. *Quinque claves sapientiae*, ed. Vidmanová-Schmidtová, *op.cit.*: 57; *Matheus Vindocinensis: Opera*, ed. F. Munari, vol. II, Roma: Edizioni di storia e letteratura, 1982: 249.

¹⁷ P. Garbini: “Sulla ‘Vita scolastica’ di Bonvesin da la Riva”, *Studi medievali* 31, 1990: 705–737, p. 713.

Vitae Patrum sono dunque per Bonvesin repertori di massime ed *exempla* da cui è possibile ricavare il materiale proposto all'ammaestramento del pubblico di laici cui si rivolge. Ciò non significa, tuttavia, una confusione tra fonti scritturali e non: benché accostate, esse sono ordinate in una precisa gerarchia, cronologica e logica, come si deduce osservando gli esempi di carità del *Vulgare de elymosinis* (B 313–1048), la cui serie, aperta dalla menzione di Tobia, prosegue con le figure neotestamentarie di san Gioacchino, della vergine Maria, di Lazzaro resuscitato da Gesù e di Tabità resuscitata da Pietro (Act 9,36–42); la trafila biblica e pseudobiblica è chiusa dall'accento già menzionato agli Atti di Matteo, dopodiché è la volta dei santi (Martino, Eustachio, Alessio, Eufrosina, Bonifacio; tra gli ultimi due si incunea la storia dell'ortolano, anch'egli peraltro "sancto lemosiner" di cui si legge nelle *Vitae Patrum*: B 473–540), cui tengono dietro esempi privi di un riferimento biografico preciso.¹⁸

Un buon modo per osservare l'impiego bonvesiniano del materiale scritturale è considerare il *Vulgare de passione sancti Iob* in rapporto alla fonte: del libro sapienziale vengono volgarizzate solo le sezioni narrative, tralasciando invece del tutto i discorsi del protagonista, dei suoi tre amici, di Eliu e di Iahve. Mentre degli interventi degli ultimi due non si trova alcuna traccia, gli scambi tra Giobbe, Elifaz, Bildad e Zofar sono riassunti in una sola quartina: "Lo di seten san Iob a lor prend a parlar / et illi consego insema prenden a rasonar: / zascun de lor monstrava grand doia in so parlar; / san Iob in zo k'el disse no fiva olzudho peccar" (O 225–228; 'Il settimo giorno san Giobbe comincia a parlare loro ed essi insieme a lui iniziano a discorrere: ciascuno di loro mostrava un grande dolore nel proprio discorso; san Giobbe non era sentito peccare in ciò che disse'). La sintesi si spiega non tanto per ragioni di estensione testuale, quanto perché la sezione centrale del libro biblico problematizza la figura di Giobbe mostrando le sue domande e il suo lamento verso Dio: in Bonvesin, al contrario, san Giobbe (santo già secondo Tobia 2,12 e 15 nella lezione della *Vulgata*)¹⁹ è presentato come figura esemplare della virtù della pazienza, che non deflette mai dalla sua rettitudine.²⁰ Si è passati insomma dalla Scrittura all'agiografia, in forza della necessità

¹⁸ Cf. G. Contini: "Saggio d'un'edizione critica di Bonvesin da la Riva", *op.cit.*: 354–358; Bonvesin da la Riva, *Le opere volgari*, ed. G. Contini, Roma: Società Filologica Romana, 1941: LXIX–LXX n. 76.

¹⁹ Invece che la *Nova Vulgata*, si veda qui *Biblia sacra iuxta vulgatam versionem*, ed. R. Gryson, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007: 678: "hanc autem temptationem ideo permisit Dominus evenire illi ut posteris daretur exemplum patientiae eius sicut et sancti Iob", "nam sicut beato Iob insultabant reges ita isti parentes et cognati eius et inridebant vitam eius".

²⁰ Si veda C. Beretta, "Bonvesin da la Riva e l'*exemplum* di Giobbe", in: *La Bibbia nella letteratura italiana*, vol. V (*Dal Medioevo al Rinascimento*), ed. P. Gibellini, Brescia: Morcelliana, 2013: 117–150.

di rivolgersi a un pubblico per il cui orizzonte culturale la disputa con Dio sarebbe stata inattuabile.

Ciò nonostante, si può affermare che Bonvesin sia tutto sommato un traduttore fedele del dettato biblico: solo di rado si possono riconoscere delle vere e proprie modifiche della fonte, come nei versi del *De scriptura rubra*, dove, per una semplificazione non esente da antisemitismo, la flagellazione e l'oltraggio della corona di spine sono addossati agli Ebrei invece che ai soldati romani (S2 49–116), contro Mt 27,26–31, Mc 15,15–20 e Io 19,1–3.²¹ Di norma però la Bibbia è seguita da presso, e il volgarizzatore si limita a proporre dei tagli e degli ampliamenti: per i primi, oltre al caso già menzionato del *Vulgare de passione sancti Iob*, si possono citare i versi sulla resurrezione di Lazzaro nel *Vulgare de elymosinis*, dove l'episodio è solo richiamato alla memoria del pubblico, per concentrarsi sui motivi che indussero Gesù a operare un miracolo tanto grande:

Per le lemosine anchora e per l'ospitalia / fo resustäo Lazaro e tragio de tenebria,
/ lo qual era fraëllo de Marta e de Maria, / le que albergavan Criste con söa
compania. // Entrambe con Criste avevano mirabel amistae, / sovenzo l'alber-
gavano e ghe fevan caritae, / mangiar e beve ghe devano per bona voluntae,
/ perzò Criste a entrambe ghe fé tal pïetae. // Perzò li presi de quelle, k'eran sì
caritevre, / intese Iesù Criste signor meraveievre, / e dé al so fraël resustamento
plasevre / a Lazaro k'era morto dé vita retornevre (B 357–368 'Ancora per le
elemosine e l'ospitalità fu risuscitato e strappato alla tenebra Lazzaro, il fratello
di Marta e Maria, che ospitavano Cristo e i suoi discepoli. Entrambe avevano
una speciale amicizia con Cristo, lo ospitavano spesso e gli usavano carità, gli
davano da mangiare e da bere per bontà, perciò Cristo fece a entrambe un tale
atto di pietà. Per questo Gesù, signore meraviglioso, ascoltò le preghiere delle
sorelle, che erano così caritatevoli, e concesse a loro fratello una risurrezione
ricca di gioia, a Lazzaro che era morto diede il ritorno della vita').

I casi di amplificazione si possono dividere in due tipi fondamentali. Uno è la rielaborazione di contenuti già esposti (*expolitio*), come accade – per restare al racconto della passione di Cristo – nella scena della flagellazione (S2 49–64): alla prima quartina, dove si espone il fatto accennando all'accanimento degli aguzzini e ai lividi provocati dai colpi, ne seguono tre che amplificano la scena, narrando

²¹ Si veda in proposito anche Bonvesin, *Libro delle Tre Scritture*, ed. Leonardi, cit: 153 n., dove il curatore nota che il poeta in più luoghi “insiste sulla responsabilità collettiva del popolo” ebraico per la passione e morte di Cristo.

che i persecutori “pur sempre ghe devano e tuto lo maxarava” (S 64 ‘continuamente lo percuotevano e lo coprivano tutto di lividi’), che “le carne quas parivano sì negre com coldera” (S 55 ‘le carni apparivano nere quasi come una caldaia’) e che “lo sangue da le soe membre in terra ghe gotava” (S 62 ‘il sangue dalle sue membra gocciolava in terra’).

L’altro tipo di ampliamento è l’inserito di materiale per così dire integrativo della fonte: uno dei casi più eclatanti, e che pone Bonvesin in nutrita compagnia, è la lunga esposizione del dolore di Maria sotto la croce e del suo lamento rivolto al figlio (S2 213–340), cui fa seguito, dopo la quartina della consegna della donna a Giovanni, la risposta consolatoria di Gesù (S2 345–388). Una simile amplificazione ha il fine di favorire l’immedesimazione del pubblico nella passione di Cristo, secondo un modello risalente almeno a san Bernardo e largamente diffuso dal francescanesimo.²² In altri casi le aggiunte possono invece mostrare scopi didattici, come nella quartina che segue la flagellazione (S2 65–68: “La pena k’el portava trop era angustiosa / e no è meraveia s’ell’era tormentosa: / per quel ke la soa carne molto era vigorosa / perzò la söa pena tanto fo plu angustiosa” ‘La pena che sopportava era molto angosciosa e non fa meraviglia se era tormentosa, perché il suo corpo era molto vigoroso, perciò la sua pena gli diede tanto più travaglio’),²³ o esortativi, come nella chiusa del racconto della corona di spine: “Mai no è hom il mondo ke no dovesse esse molle / a suspirar e a planze olzando coté parole, / ni far pro ghe devrave li versi dre viole, / de Iesù Criste olzando la passion sì folle” (S2 89–92 ‘Non c’è nessuno al mondo che non dovesse sciogliersi a sospirare e piangere udendo tali parole, né gli dovrebbero giovare le melodie delle viole mentre ascolta la passione così folle di Gesù Cristo’).²⁴

Una sostanziale fedeltà alla fonte, con libertà di amplificazione, dunque: e, considerato quanto si è detto, non sorprenderà sapere che si tratta dello stesso atteggiamento adottato da Bonvesin quando ha a che fare con modelli non biblici, come i *Dialoghi* di san Gregorio o la *Vita* latina di sant’Alessio.²⁵

²² Cfr. Bernardus Claraevallensis: “Liber de passione Christi et doloribus et planctibus matris ejus”, in: *Patrologiae cursus completus. Series latina*, vol. CLXXXII, Paris: Migne, 1854: 1133–1142; M. Gragnolati: *Experiencing the afterlife. Soul and Body in Dante and Medieval culture*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2005: 98–109; Bonvesin, *Libro delle Tre Scritture*, ed. Leonardi, *op.cit.*: 173 n.

²³ Per luoghi paralleli in S1 e S3 si veda Bonvesin, *Libro delle Tre Scritture*, ed. Leonardi, *op.cit.*: 157–158 n.

²⁴ Luoghi paralleli in Bonvesin, *Libro delle Tre Scritture*, ed. Leonardi, *op.cit.*: 160 n.

²⁵ Cfr. il *Vulgare de elymosinis* (B 541–604) in paragone con Gregorius magnus, *Dialogi*, ed. U. Moricca, Roma: Tipografia del Senato, 1924: 56–57 e le osservazioni di R. Wilhelm: *Bonvesin da la Riva. La Vita di Sant’Alessio. Edizione secondo il codice Trivulziano* 93, Tübingen: Niemeyer, 2006: 2–6.