

CLAUDIA PANDOLFI

Il tribunale degli animali. Favole “giuridiche” da Fedro al Medioevo latino *

Da sempre gli uomini hanno attinto all’universo zoologico per rappresentare se stessi: e la tradizione delle favole di animali è forse l’indicatore più immediato di questa tendenza.

Com’è noto, Fedro, nel prologo del III libro delle sue favole, istituiva uno stretto legame fra la schiavitù di Esopo e la creazione del genere favolistico, asserendo fra le righe che, in una condizione di estrema debolezza sociale, si poteva esprimere la propria protesta contro l’ingiustizia, si poteva criticare il potere ed evitare accuse di calunnia, solo giocando sull’equivoco¹, solo mascherandosi: e di fatto, nelle favole, al di là dell’espressione o meno di una protesta, al di là della satira più o meno esplicita, il mondo animale non esiste in quanto tale, ma è soltanto una rappresentazione del mondo umano attraverso la mediazione degli animali, assunti al ruolo di maschere.

Quanto a Fedro, su cui – com’è noto – abbiamo pochissime notizie biografiche, sappiamo da lui stesso che il “mascheramento” non giovò a salvarlo. Sempre dal prologo del III libro abbiamo infatti notizia della sua *calamitas*, della disgrazia in cui cadde, in epoca tiberiana, ad opera di Seiano. Seiano, avendo interpretato alcune favole come attacchi personali, sulla base di una falsa accusa, di cui si ignora la natura, avrebbe tentato a Fedro un processo: processo nel quale – dice ancora Fedro – Seiano stesso fu accusatore, teste e giudice². Su quali potessero essere le favole “incriminate”, quelle interpretate cioè da Seiano e dai suoi seguaci come attacchi personali, esiste una vasta letteratura, ma si tratta per lo più di supposizioni: in ogni caso, a partire dal racconto del processo, si è supposto che l’esperienza personale di Fedro avesse influito sul suo interesse per l’ambito giuridico; e, quali che ne siano state le motivazioni, è certamente indubbio l’uso massiccio nel *corpus* fedriano di una terminologia giuridica, come pure la presenza di favole con struttura giudiziaria.

Gabriella Moretti, nel saggio *Lessico giuridico e modello giudiziario nella favola Fedriana*³, parlando del nucleo tipico della favola, ovvero il conflitto, notava giustamente che questo «assume spesso in Fedro le movenze di uno scontro giudiziario, talvolta davanti ad un vero e proprio tribunale, favorendo così l’ingresso nel lessico fedriano di termini giuridici, talvolta generici e usati

* Conferenza tenuta nell’ambito del seminario interdisciplinare *Uomini e animali* rivolto ai dottorandi della Macroarea Economico-Giuridico-Umanistico-Sociale afferente all’Istituto Universitario di Studi Superiori (IUSS-Ferrara 1391).

¹ Vv. 33-7. Nella numerazione delle favole e nelle citazioni si segue il testo di MÜLLER (1890), ripreso anche da LA PENNA (1968).

² Vv. 41s.

³ MORETTI (1982).

in senso lato, talvolta, invece, con caratteristiche di grande precisione e tecnicismo». E aggiungeva: «Per nessuna delle favole a impianto espressamente giuridico ci è pervenuto un analogo *mythos* greco; solo per tre delle favole che contengono semplicemente alcuni termini giuridici possediamo favole di argomento corrispondente». Le favole “rivisitate” sono *Lupus et agnus* (I 1), *Vacca et capella, ovis et leo* (I 5), *Lupus et gruis* (I 8): e anche in questi casi si notano «introduzioni o accentuazioni significative di lessico giuridico»⁴.

Notava inoltre come un lessico di natura retorica sia impiegato da Fedro, con relativa frequenza, nei *promythia* e negli *epimythia*, e come una terminologia di origine giuridica sia impiegata anche nella presentazione delle favole, che sembrano spesso inserirsi in una sorta di processo in cui il lettore assume di fatto la funzione di giudice⁵.

Concludeva che, se certamente, nelle scelte fedriane, hanno il loro peso le vicende autobiografiche, il fatto che la presenza di lessico giuridico percorra tutta la raccolta testimonia comunque una «specificità fedriana», un suo «intervento riconoscibile e stilisticamente connotante» sul «materiale offertogli dalla tradizione»⁶.

Fra i generi letterari dell'antichità, la favola – com'è noto – era un genere letterario “umile”, che i letterati e gli uomini colti non prendevano molto sul serio, e a cui si rivolgevano tutt'al più come mezzo di intrattenimento: un genere che, a partire da Esopo, conobbe una diffusione vastissima, ma di cui ci restano solo testimonianze scritte relativamente recenti, probabilmente risalenti alla più tarda età ellenistica. Nel mondo romano, il genere favolistico, pur se noto fin dalle origini, è indissolubilmente legato al nome di Fedro, che fece rivivere la tradizione esopica, caratterizzandola con elementi di assoluta novità: il suo atteggiamento innovativo è evidenziabile infatti sia a livello di struttura, sia a livello dei personaggi, sia, soprattutto, per l'inserimento all'interno del *corpus* di favole non classificabili come tali, ma simili piuttosto a vere e proprie “novelle”; ed è evidenziabile anche nella forte “romanizzazione” dei racconti, come risulta palese soprattutto nel lessico e nei riferimenti ad istituti quale quello giuridico, cui abbiamo già accennato. Se pure la sua opera non riuscì a dargli visibilità alcuna⁷, paradossalmente Fedro conobbe

⁴ *Ibid.* 228.

⁵ *Ibid.* 235ss.

⁶ *Ibid.* 240.

⁷ Com'è noto, sia durante la vita che dopo la morte Fedro fu quasi totalmente ignorato, e almeno fino al XVI secolo se ne ignorò persino il nome. La sua fama venne risvegliata grazie al ritrovamento di un manoscritto del IX secolo, da cui derivò l'*editio princeps* del 1596, *Phaedri Augusti liberti fabularum Aesopiarum libri quinque*, a cura di Pierre Pithou: all'uscita dell'edizione, studiosi autorevoli pensarono però che si trattasse di un clamoroso falso umanistico, dato che, tendenzialmente, si negava – e si continuò da parte di alcuni a negare fino al XIX secolo – l'esistenza stessa di Fedro. Singolarmente, e potremmo dire profeticamente, la responsabilità del supposto falso venne attribuita all'umanista Niccolò Perotti: lo stesso Perotti, di cui, nel 1727, presso la biblioteca Farnese di Parma, l'olandese D'Orville scoprì un autografo, che si sarebbe rivelato fondamentale per arricchire il patrimonio delle favole fedriane, oltre a quelle conservate per tradizione diretta. In quest'autografo, infatti, il Perotti, aveva trascritto alcune favole proprie ed altre di

un'immensa fortuna per tutto il Medioevo, quando la favola esopica, sia per il suo ruolo nell'educazione a livello elementare, sia per il suo utilizzo da parte dei predicatori, godette di una vastissima diffusione: è infatti risaputo che la maggior parte delle favole cosiddette di Esopo sono quasi tutte, più o meno direttamente, di derivazione fedriana⁸. Dato però che il senario giambico non era un tipo di verso familiare, per poterle utilizzare come testo scolastico le favole di Fedro dovettero essere per così dire "adattate": ne venne dunque fatta una "riscrittura" in prosa, conosciuta in numerosissime versioni e rielaborazioni, da cui le favole furono a loro volta citate e riprese da diversi autori medievali (come Egberto di Liegi, Alessandro Neckham, Vincenzo di Beauvais), o incluse nei sermoni in latino (ad esempio, da Oddone di Cheriton e Giacomo da Vitry); e la "riscrittura" prese di fatto il posto dell'originale fedriano, nemmeno più copiato – a quanto risulta a tutt'oggi – dopo il X secolo.

La questione di questa tradizione favolistica medievale è molto complessa e vastissima è la bibliografia: se è ipotetico che le raccolte risalgano tutte ad un perduto *Aesopus ad Rufum*⁹, è comunque certo che i codici in nostro possesso appartengono ad almeno due recensioni distinte, di cui una (la *Wissemburgensis*) rappresentata da un unico manoscritto, l'altra – il cosiddetto *Romulus*¹⁰ – documentata a sua volta da due recensioni (la *Gallicana* e la *Vetus*) e ricchissima di copie; particolarmente interessante è poi la raccolta dell'XI secolo attribuita ad Ademaro di Chabannes, le cui favole parrebbero mostrare relazioni sia direttamente con Fedro sia con un ramo della tradizione del *Romulus*. A partire dal XII secolo, tutte le raccolte in prosa vennero per così dire eclissate da una riscrittura del materiale favolistico in distici elegiaci: riscrittura attribuita per diverso tempo a Gualtiero Anglico, ma di cui a tutt'oggi non si è individuato con certezza l'autore, e che viene indicata semplicemente come *Esopus* o *Liber Esopi*. Copiata e ricopiata, tradotta più volte e in varie lingue¹¹, messa successivamente a stampa in numerose edizioni, la raccolta ebbe un enorme fortuna e diffusione fino a tutto il XVI secolo.

Essendo strettamente legata al modello esopico e alla *moralitas*, la favola era certamente il genere meno suscettibile di originalità e di libera espansione delle qualità artistiche: era dunque un genere statico. Non a caso, almeno a livello di "riassunto" del racconto, le stesse favole, presenti

Aviano; ma aveva trascritto anche sessantaquattro favole di Fedro, trentuno delle quali completamente sconosciute, note oggi come *Appendix Perottina*.

⁸ Un autore di favole noto nel Medioevo era sicuramente Aviano, che godette di una certa fortuna, pur se non paragonabile a quella di Esopo/Fedro: Aviano peraltro, coi suoi versi elegiaci, si adattava perfettamente al ruolo di testo scolastico per gli studenti di latino.

⁹ Il testo è così chiamato per la presenza di una dedica di Esopo al *magister* Rufo, ovvero a Xanto, il filosofo di Samo che, secondo il racconto della *Vita Aesopi*, avrebbe comprato Esopo come schiavo.

¹⁰ La denominazione è dovuta al fatto che vi compare un certo Romulus, il quale presenta la propria raccolta di favole al figlio Tiberinus.

¹¹ Solo in Italia si conoscono una ventina di volgarizzamenti, eseguiti fra il Duecento e il Quattrocento.

nell'arco di secoli in autori e raccolte diverse, ci appaiono il più delle volte prive di differenze sostanziali. Solo ad un esame più approfondito del testo si evidenziano taluni cambiamenti, spesso impercettibili ad una lettura superficiale, talora più evidenti nella morale: in ogni caso – salvo poche eccezioni – semplici aggiustamenti, vòlta, più o meno consapevolmente, ad adattare il testo alle mutate situazioni sociali e culturali, al pubblico diverso, alla diversa *forma mentis* del lettore o ascoltatore.

Le differenze più notevoli sono quelle riscontrabili in Fedro rispetto alla precedente e consolidata tradizione greca, mentre il Medioevo attinge da Fedro ciò che già Fedro aveva attinto dai suoi antecedenti¹², rimuovendo totalmente o appiattendolo le innovazioni, l'attenzione ai personaggi e soprattutto la forte vena novellistica: per di più, da Fedro al Medioevo, sicuramente per le finalità a cui viene destinata la favola, sicuramente per le caratteristiche culturali dell'epoca, ma probabilmente anche per l'assenza di personalità letterarie di spessore, è molto difficile trovare qualcosa di originale.

Ciò non significa che il materiale esopico venga ripreso e riprodotto pedissequamente e indistintamente: significa appunto che i cambiamenti sono il più delle volte impercettibili, e che occorre uno studio approfondito per evidenziarli, e soprattutto per comprendere come il sapore vitale della morale esopica possa essere percepito in un'epoca definita e in modi culturalmente definiti, come possa inserirsi in una tradizione che non è più greca o latina, ma profondamente cristiana.

Proprio per il mutato contesto sociale e culturale di fruizione pare logico supporre che le favole fedriane connotate da una forte romanizzazione possano, più facilmente di altre, rendere percepibili i cambiamenti intervenuti in epoca medievale: e, visti i precisi riferimenti e la corrispondenza esplicita con la situazione giuridica romana, nonché gli innegabili riflessi autobiografici in esse presenti, le favole di Fedro con struttura giudiziaria sembrano offrire un buon banco di prova. Cercheremo dunque di vedere se e come la massiccia presenza di lessico giuridico sia filtrata – o no – nella rielaborazione medievale del *corpus* fedriano; come sia stato interpretato, rielaborato, stravolto, o cancellato il modello giudiziario di alcune favole; e come infine, in queste favole, conformemente a tutte le altre, il racconto e la morale si siano modificati per adattarsi al mutato retaggio culturale.

Vedremo poi se, e in quale misura, gli animali scelti come personaggi per favole giuridiche abbiano una qualche particolare connotazione.

¹² Vi attinge cioè l'usuale struttura narrativa: quella più semplice a due personaggi, che quasi sempre implica un conflitto; più raramente, quella a tre, spesso ugualmente riconducibile allo schema del conflitto; qualche volta quella a quattro. E vi attinge pienamente anche la riduzione dei personaggi a simbolo, senza caratterizzazioni individuali, animali o uomini che siano.

Le favole con struttura giudiziaria prese in esame dalla Moretti sono otto, di cui quattro con personaggi animali e quattro con personaggi umani.

Le quattro favole con animali sono: *Lupus et vulpis iudice simio* (I 10), *Ovis, cervus et lupus* (I 16), *Ovis, canis et lupus* (I 17), *Apes et fuci vespa iudice* (III 13).

- La favola de *Il lupo e la volpe con la scimmia giudice* è incentrata su una questione di proprietà e la struttura processuale è fedelmente seguita. Ci sono due contendenti; il lupo accusa la volpe di furto, e quest'ultima afferma di non saperne nulla (*Lupus arguebat vulpem furti crimine, negabat illa se esse culpaе proximam*); la questione finisce davanti ad un giudice – la scimmia – e, dopo le arringhe dei due (*uterque causam cum perorassent suam*), la scimmia pronuncia la sua *sententia*. Si tratta di quello che, nel diritto romano, viene definito *furtum nec manifestum*, che «prevede la citazione *in ius* del presunto ladro e l'inizio di un processo dichiarativo per ottenerne la condanna»¹³. Sennonché la sentenza del giudice-scimmia è una non-sentenza: «Non penso che tu abbia effettivamente perduto quello che pretendi – recita infatti rivolta al lupo –; credo però che tu – rivolta alla volpe – abbia rubato ciò che bellamente neghi di aver rubato». La morale, collocata nel promizio, è che «quando qualcuno è diventato famoso per un turpe imbroglio, non è creduto anche se dice il vero»; e «questo è ciò che attesta una breve favola di Esopo».

- La favola de *La pecora, il cervo e il lupo* fa riferimento alla questione legale della *sponsio*, la più antica forma del contratto, che «nel diritto pubblico veniva usata per concludere paci ed alleanze, nel diritto familiare per promettere una figlia in matrimonio»; a garantire la *sponsio* c'erano dei «mallevadori, gli *sponsores*, quelli che nel *corpus* giustiniano saranno i *fideiussores*». Nella favola, «con singolare precisione», «si trovano riferimenti allo *sponsum*, all'affidabilità degli *sponsores*, alla scadenza del contratto (*cum dies advenerit*), evidentemente impiegati in stretto senso tecnico»¹⁴. Abbiamo il cervo che chiede alla pecora un moggio di grano, portando con sé il lupo quale garante (*sponsor*); temendo un inganno, la pecora, rivolgendosi prima al lupo e poi al cervo, dice: «Il lupo è da sempre abituato a rubare e scappare; tu con un balzo veloce sparisci dalla vista. E io dove vi trovo quando verrà il giorno stabilito?» Recita il promizio: «Quando un truffatore (*fraudator*) convoca per garanzia (*ad sponsum*) dei disonesti (*improbos*), non aspira a concludere un affare ma a tramare un danno».

- Ancora un esempio di processo falsato ci è offerto dalla favola de *La pecora, il cane e il lupo*, dove incontriamo un cane *calumniator*, che reclama da una pecora il pane che pretende di averle lasciato in deposito (*commendasse*); come *testis* viene citato un lupo, il quale dichiara che la pecora è debitrice non di uno ma di dieci pani. Alla fine la pecora, a causa di questa falsa

¹³ MORETTI (1982, 228).

¹⁴ *Ibid.* 229.

testimonianza (*falso testimonio*), è condannata a pagare. Fin qui il processo. Senonché questa favola si caratterizza per una peculiarità: è forse l'unica in cui, pur se "fuori scena", la menzogna viene punita. «Pochi giorni dopo – si legge infatti – la pecora vede il lupo accucciato in una trappola, e gli dice: 'Questa è la ricompensa degli dei per la tua menzogna'». La morale, presente nel promizio, è che «Solitamente i mentitori pagano la loro colpa».

- L'ultima favola racconta di un processo per una questione di proprietà: protagonisti sono infatti le api e i fuchi che rivendicano entrambi la proprietà dei favi; visto che il dubbio gli appare legittimo, la vespa-giudice propone ai contendenti una prova, che dimostri chi sia l'autentico proprietario, e invita entrambi a costruire dei favi in sua presenza; le api accettano, i fuchi no: e proprio dal loro rifiuto scaturisce la sentenza a favore delle api. «Questa favola – conclude l'autore – io l'avrei taciuta, se i fuchi avessero osservato i patti».

Per quanto concerne le quattro favole con personaggi umani, che peraltro, con la loro connotazione novellistica, sono fortemente indicative della portata innovativa di Fedro, la prima, *Poeta de credere et non credere* (III 10), narra di un processo per un fatto di sangue; nella seconda, *Poeta* (IV 5), abbiamo un testamento enigmatico, dalle disposizioni apparentemente contraddittorie; nella terza, *Scurra et rusticus* (V 5), assistiamo ad un pubblico giudizio, con giudizio finale sui giudici che mal giudicano; la quarta, infine, *Pompeius magnus et eius miles* (App. 8), è basata sull'errore di giudizio che scaturisce quando si badi troppo all'apparenza.

Una terminologia mediata dal campo giuridico è evidenziata dalla Moretti in altre otto favole, sei di animali e due con personaggi umani, e precisamente: *Lupus et agnus* (I 1), che di fatto verte su una questione di proprietà; *Vacca et capella, ovis et leo* (I 5), che «presenta l'istituto giuridico della *societas*»¹⁵; *Lupus et gruis* (I 8), che «accenna alla stipulazione di un *pactum*»¹⁶; *Milvus et columbae* (I 31), in cui è presentata «l'istituzione di un *foedus*»¹⁷; *Aquila, feles et aper* (II 4), «che presenta la rottura operata da *fraus* e *malitia* su una delle più strette fra le forme di amicizia contemplate, il *contubernium*»¹⁸; *Calvus et musca* (V 3), in cui «viene posto il problema, eminentemente giuridico, della intenzionalità o della preterintenzionalità»¹⁹; ancora, *Fur et lucerna* (IV 11), che «espone un reato di sacrilegio»²⁰; e infine *Eunuchus ad improbum* (III 11), dove compare una semplice metafora giuridica.

¹⁵ *Ibid.* 233.

¹⁶ *Ibid.* 233.

¹⁷ *Ibid.* 234.

¹⁸ *Ibid.* 234.

¹⁹ *Ibid.* 234.

²⁰ *Ibid.* 234.

Non considerate nel saggio della Moretti, a parte una trentina di altre favole in cui è comunque riscontrabile la presenza di terminologia “giuridica”, sono poi le favole *Canis ad agnum* (III 15) e *Prometheus et dolus* (App. 4), che, a mio avviso, in maniera diversa sollevano entrambe – e soprattutto la prima – problemi abbastanza interessanti.

Non potremo seguire la fortuna di tutti i componimenti qui ricordati né esaminarli in maniera approfondita. Basti notare che si tratta di una fortuna non uniforme, dato che, delle favole con struttura giudiziaria individuate ed esaminate dalla Moretti, ne scompaiono totalmente dalle sillogi medievali cinque su otto, e precisamente tutte le quattro con personaggi umani più una con personaggi animali (*Api e fuchi con la vespa giudice*); e che, fra quelle con terminologia giuridica, scompare la favola che vede coinvolte *Gatta, aquila e femmina di cinghiale*²¹.

Per quanto concerne il lessico, già ad una analisi superficiale si può notare come il colore giuridico tenda generalmente ad attenuarsi, o a svuotarsi di segno nelle rielaborazioni, salvo ricomparire, però in forma diversa, nel *Liber Esopi* del XII secolo e, almeno in parte, nel *Novus Aesopus* di Neckam: né questo stupisce, se si pensa ai grandi cambiamenti sociali e culturali intervenuti a cavallo fra XI e XII secolo, che videro fra l’altro proprio il rifiorire del diritto.

Nelle rielaborazioni medievali della famosissima favola de *Il lupo e l’agnello* (I 1), scompaiono ad esempio i termini fedriani più tecnici, come *iurgium* (v. 4) o *factae causae* (v. 15), conservati solo in Ademaro²², di cui peraltro è nota l’incapacità di fondo a distaccarsi dal modello; in quella, ugualmente famosa, de *Il lupo e la gru* (I 8), tranne che in Ademaro²³, scompare ogni riferimento allo *iusiurandum* (v. 7)²⁴.

Quanto alle morali, nella favola del lupo e dell’agnello scompare la contrapposizione *factae causae/innocentes* dell’epimizio fedriano, e tende così ad attenuarsi sensibilmente il suo colorito giuridico, col riferimento implicito alla possibilità di un uso distorto della legge, ad una violenza che si organizza come diritto²⁵; innovativa, e con riferimenti giuridici, appare invece la morale del *Liber Esopi*, che recita *sic nocet innocuo nocuus, causamque nocendi invenit. Hii regnant qualibet*

²¹ Sulle cause di queste “sparizioni” poterono naturalmente influire tutta una serie di motivi. In ogni caso, è certo che il modello giuridico romano non era più comprensibile a livello di cultura diffusa, e certo non risultavano funzionali agli scopi della favolistica medievale le favole incentrate su di esso: come probabilmente risultavano poco funzionali la maggior parte delle favole ad impianto novellistico, con personaggi umani, giuridiche o no che fossero, sia per l’ambientazione fortemente connotata, sia per il tipo di morale che da esse scaturiva e che difficilmente poteva subire adattamenti. È dunque quanto meno ipotizzabile che l’esclusione sia il frutto di una scelta effettuata a monte dai compilatori.

²² GATTI – BERTINI (1988, 50), favola 3.

²³ GATTI – BERTINI (1988, 188), favola 64.

²⁴ Ad esempio, nel *Liber* (BUSDRAGHI [2005, 60], favola 8); come pure in Alessandro Neckam (GARBUGINO [1987, 74], favola 10).

²⁵ *Haec propter illos scripta est homines fabula qui fictis causis innocentes opprimunt* (vv. 14s.).

*urbe lupi*²⁶: l'espressione *causam nocendi invenit* sembra infatti non escludere l'ipotesi di una critica al sistema giudiziario, individuabile peraltro anche nella morale di un'altra favola del *Liber*, *Il cane e la pecora*²⁷; e l'innovazione finale *hii regnant qualibet urbe lupi* potrebbe anche far pensare ad una presa di posizione dell'autore contro i potenti e i tiranni²⁸.

Nella favola del lupo e della gru, la morale del *Liber Esopi*²⁹ è tutta centrata sull'ingratitude dei *mali*, termine diversamente connotato rispetto agli *improbi* cui fa riferimento il promizio di Fedro³⁰; e viene cristianamente introdotta una contrapposizione fra il bene (*boni*) e il male (*malis / malorum*). La morale di Neckam³¹, d'altro canto, contrappone *crudelis* e *mitis*. Diversa la morale di Ademaro, che, eliminando il problema dei danni cui si espone chi si fida del patto, sottolinea come «chi si attende un premio per il beneficio reso ad un disonesto fa un grave errore, perché aiuta inopportuno chi non lo merita, e perché chiede ciò che un ingrato non è in grado di dare».

Particolarmente interessante risulta l'esame della favola de *Il calvo e la mosca* (V 3), che peraltro non trova precedenti nella favolistica greca mentre gode di grande fortuna nel Medioevo, anche perché ci permette un discorso più organico sul problema dell'interpretazione.

La favola, meno nota delle altre, racconta di una mosca che pizzica un calvo sulla testa: per schiacciarla, il calvo si dà una grossa manata, e la mosca, deridendolo (*inridens*): «volevi – dice – vendicarti per una piccola puntura uccidendo me, piccolissimo animaletto alato; cosa farai ora a te stesso che hai unito il danno e le beffe?» Il calvo risponde: «Sono del tutto in pace con me stesso perché so che non avevo nessuna intenzione di farmi del male (*non fuisse mentem laedendi scio*); ma te, cattiva bestia di razza schifosa, che ti diletta (*delectaris*) nel succhiare sangue umano, ti ammazzerei anche se dovessi subire un fastidio maggiore». Abbiamo detto che, in Fedro, questa favola solleva il problema della intenzionalità o della preterintenzionalità. Non a caso, la morale conclude: «Questo apologo insegna a concedere il perdono a chi sbaglia per caso (*qui casu peccat*). Chi infatti nuoce a bella posta (*qui consilio est nocens*), quello io giudico degno di qualunque condanna».

«La *sententia* – scrive la Moretti – propone un'evidente dialettica fra *casus* e *consilium*, introducendo il problema della preterintenzionalità del delitto [...] con la massima chiarezza che la struttura di una favola possa consentire. Si tratta infatti della questione – assai nota e di ampia

²⁶ BUSDRAGHI (2005, 48), favola 2, vv. 15s.

²⁷ BUSDRAGHI (2005, 52), favola 4, vv. 9s.

²⁸ Da notare il riferimento alla 'città', divenuta all'epoca il nuovo centro della vita associativa.

²⁹ *Nil prodest prodesse malis: mens prava malorum / immemor accepti non timet esse boni* (BUSDRAGHI [2005, 60], favola 8, vv. 7s.).

³⁰ *Qui pretium meriti ab improbis desiderat, / bis peccat: primum quoniam indignos adiuvat; / inpune abire deinde quia iam non potest* (vv. 1-3).

³¹ *Crudelem mitis quisquis iuvat hinc doceatur / premia ne speret, dampna sed extimeat* (GARBUGINO [1987, 54], favola 1, vv. 19s.).

diffusione nella retorica giudiziaria – della *purgatio* o giustificazione cui concorre appunto la nozione di *casus*, che con quella di *consilium* forma un’opposizione semantica ormai divenuta canonica»³².

In effetti, la mosca compie un’azione volontaria, mentre per il calvo il danno procurato a se stesso è una conseguenza del tutto involontaria del tentativo di colpire l’insetto: il calvo non ha cioè, rispetto a se stesso, alcuna *mens laedendi*.

Naturalmente, in questo contesto, la morale di Fedro potrebbe essere interpretata anche alla luce delle sue vicende giudiziarie: in una sorta di “doppia” e ambigua autoidentificazione col calvo, Fedro parrebbe rivendicare la propria non intenzionalità nell’offesa e dunque la propria innocenza; ma, sovrapponendosi al calvo, che colpisce la mosca per difendersi, finendo col nuocere involontariamente solo a se stesso, parrebbe anche rivendicare orgogliosamente il diritto a colpire ogni «bestia schifosa» che si diletta «nel succhiare sangue umano».

Indipendentemente dalla presenza o no di elementi autobiografici, il tema giuridico dell’intenzionalità o preterintenzionalità è comunque centrale.

Esaminiamo la favola in Ademaro, nel *Romulus vulgaris*, nel *Liber Esopi* e in Alessandro Neckam.

Recita la favola di Ademaro: «Una mosca recava oltraggio a un calvo, colpendo con continue punture (*assiduo morsu tundebat*) la sua testa priva di capelli. Quello non si risparmiava manate, nel tentativo di acchiappare la bestia nociva, e quella, ridendo, continuava sempre di più. Disse allora il calvo: ‘Vai in cerca di una pronta morte, bestiaccia. Se tuttavia tornerai in pace con me, non morirai per una mia manata’. Questo vale per coloro che, recando oltraggio, si fanno dei nemici; e chi reca oltraggio a se stesso è da deridere più degli altri»³³.

Nel *Romulus vulgaris*, l’andamento e la lunghezza della favola sono quasi uguali ad Ademaro, ma le parole messe in bocca al calvo sono: «Tu vai in cerca della morte, bestiaccia. Io infatti sono del tutto in pace con me stesso; ma tu morirai per una mia manata». L’epimizio conclude: «Questa favola parla di coloro che recano oltraggio, che si creano dei nemici»³⁴.

Nel *Liber Esopi* la favola è abbastanza diversa: «La mosca tormenta (*premit*) il calvo: il calvo vuole ucciderla. Per colpirla si colpisce: quella ride. Dice il calvo: ‘La Parca che ti sta vicina ti spinge a giocare. Ridi pure se mi colpisco, ma se colpirò te morirai. Dopo dieci colpi io sarò ancora sano e salvo, mentre tu, dopo un solo colpo, sarai morta. Il perdono è pronto per me, ma sordo per te’»³⁵.

³² MORETTI (1982, 235).

³³ GATTI – BERTINI (1988, 192), favola 66.

³⁴ HERVIEUX (1894², 209), favola 13.

³⁵ BUSDRAGHI (2005, 112), favola 32.

Segue la morale, che presenta peraltro un problema testuale.

La prima edizione dell'Hervieux³⁶ ci dà questo testo: *Iure potest laedi laedens ut laedat; in illum, / unde brevis coepit laesio, magna redit*. Nella seconda, Hervieux³⁷ sostituisce *ludens* a *laedens* e *in primum* a *in illum*; la Bastin³⁸ accetta il testo della prima edizione; Boldrini³⁹ stampa *ludens* e *in illum*; l'edizione più recente di Paola Busdraghi⁴⁰, come Boldrini, recupera *ludens* e *in illum*. La maggioranza dei codici sembrerebbe attestare *laedens* (o *ledens*) e *in illum*⁴¹, ma questo, vista l'impossibilità di ricostruire uno stemma soddisfacente, non è ovviamente un argomento probante: *laedens* potrebbe peraltro configurarsi come un errore indotto dal *laedi* (o *ledi*) antecedente. L'*usus scribendi*, a prescindere dal significato, farebbe propendere per queste due lezioni: certamente per *in illum*⁴², e, pur se in misura più ridotta, anche per *laedens*. Il nesso *laedi laedens* indica infatti che il soggetto (*qui laedit*) può diventare oggetto dell'azione (*qui laeditur*), e la contrapposizione soggetto/oggetto, ottenuta attraverso l'accostamento attivo/passivo, è presente in altri epimizi del *Liber*⁴³. Inoltre, con assoluta frequenza ricorrono nel *Liber* il poliptoto o la figura etimologica⁴⁴, ma, fra i giochi di parole, è rarissimo lo scambio vocalico: anche se va detto che, in un passo, il gioco nasce proprio dall'accostamento *ludere/ledere*⁴⁵. Peraltro, appare particolarmente significativo il v. 9 della favola 30, dove il poliptoto è composto proprio con forme

³⁶ HERVIEUX (1884, 399).

³⁷ HERVIEUX (1894², 331).

³⁸ BASTIN (1930, 32).

³⁹ BOLDRINI (1994, 109). Non si tratta di un'edizione critica, ma il testo latino è frutto di un riesame e delle edizioni precedenti e di alcuni manoscritti.

⁴⁰ La BUSDRAGHI (2005) riprende l'edizione di Wendelin Foerster del 1882 (*Lyoner Yzopet. Alfranzösische Übersetzung des XIII. Jahrhunderts in der Mundart der Franche-Comté*, Heilbronn, pp. 96-137), inserendovi alcune correzioni e segnalando a p. 41.

⁴¹ *In ipsum* è lezione attestata, secondo la BUSDRAGHI (2005), in almeno due codici (cf. apparato critico, p. 112). Peraltro, la Busdraghi stessa (pp. 203-224) elenca centonovanta manoscritti del *Liber*, e va da sé che tutte le edizioni, compresa la sua, non possano che basarsi su collazioni parziali.

⁴² Per quanto riguarda *in primum/in illum*, il dimostrativo *ille* è frequentissimo, mentre *primus* si incontra solo tre volte; per di più l'espressione *in primum* implicherebbe forse un riferimento esplicito ad una seconda persona, mentre soggetto dell'epimizio è palesemente uno solo, colui che danneggia e che a sua volta può essere danneggiato.

⁴³ Precisamente, nelle favole 24 (*Qui misere credit, creditur esse miser*), 45 (*Iniquus, qua capit insontes, se dolet arte capi*), e 49 (*Thaida si quis amat, sua non se credat amari*): BUSDRAGHI (2005, 96, 144, 154). Un accostamento attivo/passivo è anche nella favola 3 al v. 8 (*Trahitur ille, se dilla trahit*), nella favola 18 al v. 9 (*sic vincere vinci est*), nella favola 43 ai vv. 11s. (*dum vincere certat / vincitur*), e nella favola 49 al v. 11 (*falli timeo, quia me tua lingua fefellit*): BUSDRAGHI (2005, 50, 82, 138, 154)

⁴⁴ Cf. ad es. favole 2 (*Sic nocet innocuo nocuus, causamque nocendi / invenit*, vv. 15s.), 4 (*reddat ... / reddere, reddat ... / reddere ... reddere ... / ... reddat*, vv. 2, 4, 5, 6), 15 (*gerente ... gerit ... / ... gerens*, vv. 1s.), 17 («... nec placeo fructu, sed placet ille ioco. / Ludam: lude, places». *Sic ludi tempore viso, / ut ludo placeat, ludit et instat hero*, vv. 8-10), 18 (*precatur / ... precem ... preci*, vv. 3s.); *si vincat minimum summus, sic vincere vinci est. / Vincere posse decet, vincere crimen habet. / Sit tamen esse decus, sit laus sic vincere*, vv. 9-11; *victi ... victoria: victor / ... victi*, vv. 13s.), 23 (*si fero ... feres. / Fert*, vv. 4s.); *Si tibi quid detur, cur detur respice: si des, / cui des*, vv. 13s.), 37 (*cum nulli noceam, cuilibet una nocet / ... tua vita nocendi*, vv. 20s.), 39 (*prosit ... prodesse ... / prodesse ... obesse ... / prodesses ... prodesse*, vv. 9-11), 40 (*tumet ... tumentis / ... tumet ... tumentem ... / tumor ... tumoris*, vv. 1-5), 42 (*Quod non es, non esse velis, quod es, esse fatere / est male quod non est, qui negat esse quod est*, vv. 15s.), 46 (*nocens ... / Cur nocui? Nocet ecce michi nocuisse nocivo*, vv. 18s.): BUSDRAGHI (2005, 48, 52, 76, 80, 82, 94, 122, 128, 130, 136, 146).

⁴⁵ *Cum nichil auderet ludentes ledere ranas...* (favola 21a, v.1); un secondo esempio è al v. 14 della favola 45, dove si legge *rodit avis rostro, cor fodit ense dolor*: BUSDRAGHI (2005, 90, 144).

del verbo *laedere*: *Qui me lesit, item ledet, si ledere possit*⁴⁶. Per quanto concerne la sintassi, *laedere* seguito da un *ut* finale non è costruito che desti particolari perplessità⁴⁷; ma, d'altro canto, *ludere* è attestato nell'*Adversus Praxean* di Tertulliano, seguito da un *ut* con valore consecutivo⁴⁸. Né ci aiuta la metrica, dato che le sillabe *lae-* e *lu-* sono quantitativamente equivalenti.

E dal punto di vista del significato? Le due morali possibili sono: «È giusto che possa essere danneggiato chi si diverte danneggiando (recando danno/tanto da recare danno): un grande danno si ritorce contro colui che ne ha provocato uno piccolo»; oppure: «È giusto che possa essere danneggiato chi danneggia per danneggiare (con l'intenzione/sapendo di recare danno): un grande danno si ritorce contro colui che ne ha provocato uno piccolo». Per comprendere quale delle due meglio si adatti al contesto, può essere utile una digressione.

Nel *Novus Aesopus* di Neckam⁴⁹ la favola è diversa soprattutto nella morale: «Di qui il più piccolo impari a non disturbare il potente, che è pronto a reagire e a vendicarsi delle molestie a lungo subite» (vv. 9s.). Quanto al racconto, anche qui, come in Ademaro e nel *Liber*, a parlare è solo il calvo, che però, a differenza di quanto accade nelle favole precedenti, fa seguire alle parole i fatti, uccidendo la mosca con un violento colpo: finale che potrebbe essere stato ispirato dallo pseudovirgiliano *Culex*, come dimostrerebbe anche una certa corrispondenza lessicale e grammaticale.

Come si può ben notare, il tema dell'intenzionalità e preterintenzionalità, collegato alla colpa e alla condanna, sparisce totalmente, lasciando forse una lieve traccia solo nel *Romulus*, nella parte conclusiva del discorso del calvo, che, in maniera però del tutto incongrua col resto, conserva l'affermazione presente in Fedro «Io sono del tutto in pace con me stesso».

Ademaro cancella l'incongruenza, perché il *redire in gratiam* diventa, linearmente, la condizione posta dal calvo alla mosca per aver salva la vita («Se tuttavia tornerai in pace con me, non morirai per una mia manata»): e sono di fatto parole “cristiane” e improntate al perdono. Quanto alla sua morale, essa può apparire – ed è apparsa – come ambigua: se infatti la prima parte («Questo vale per coloro che recano oltraggio, che si fanno dei nemici») è palesemente riferita alla mosca e ben collegata al racconto, la seconda («chi reca oltraggio a se stesso è da deridere più degli altri») parrebbe, di primo acchito, essere riferita al calvo, che assumerebbe dunque una

⁴⁶ BUSDRAGHI (2005, 108). Il verso appartiene alla favola *De rustico et angue*, dove a parlare è un serpente, improvvisamente ed ingiustamente ferito dal contadino dopo un lungo periodo di pacifica convivenza. Ridotto in miseria, e credendo che la miseria stessa sia una punizione per il suo gesto, il contadino prega il serpente di perdonarlo, e il serpente replica appunto: «Chi mi ha già ferito, mi ferirà di nuovo, se potrà ferirmi»; dopo di che continua asserendo che non si deve rinnovare la propria fiducia a chi l'ha tradita, a meno che non sopravvenga la sofferenza del rimorso, in grado di guadagnarsi il perdono. Come si può notare, oltre all'identità linguistica, abbiamo in questa favola anche la dialettica fra danneggiamento e perdono.

⁴⁷ L'espressione «danneggiare per danneggiare» è di quelle usuali, come “nuocere per nuocere”, “colpire per colpire”, “uccidere per uccidere”, etc.

⁴⁸ ... *fallit aut ludit ut, cum unus et solus et singularis esset, numerose loquetur* (12, 2). Cf. *ThLL*, s.v. *ludere*.

⁴⁹ GARBUGINO (1987, 92), favola 19.

connotazione negativa di stoltezza, per nulla giustificata dal racconto, in cui egli viene invece stoltamente deriso dalla mosca. L'incongruenza, a mio avviso, scompare solo se l'oltraggio di cui si parla è letto come quello che la mosca fa a se stessa, continuando a deridere e punzecchiare chi può ucciderla: dunque, chi reca oltraggio ad altri si fa necessariamente dei nemici; e, se non si rende conto che alla fine l'oltraggio maggiore è quello fatto a se stesso, è persino oggetto di legittima derisione. Ad una interpretazione in chiave cristiana, si potrebbe dire che, di fronte al pentimento del peccatore (la mosca), l'uomo di fede (il calvo) concede il perdono, e chi non si pente reca oltraggio principale a se stesso, rinunciando alla propria salvezza.

A tale riguardo, va notato come le figure della mosca e del calvo, nel Medioevo, si siano caricate di una simbologia tale da rendere possibile questa lettura – che peraltro è stata data –: il calvo diventa infatti simbolo altamente religioso di uomo di Chiesa⁵⁰; la mosca, per converso, è presa a simbolo del male, del peccato, o comunque di una disposizione d'animo sbagliata e colpevole.

Una tale lettura in chiave cristiana non sembra proponibile per la favola del *Liber Esopi*, dove si può forse notare, semmai, l'interesse dell'autore per il sistema giudiziario e un certo rigore di tipo legalistico: soprattutto il termine *iure*, presente nell'epimizio, sembrerebbe spostare la morale da cristiana a temporale, facendone cioè una morale in stretto rapporto col concetto di giustizia legale e, dunque, con un corretto funzionamento delle leggi.

Qualora uccidesse la mosca, il calvo sarà sicuramente "assolto" («Il perdono è pronto per me»), perché – così recita la morale – «È giusto (*iure*) che possa essere danneggiato [...]»: ma chi? «Chi si diverte tanto da recare danno (*ludens ut laedat*)» o «chi danneggia con l'intenzione di recare danno (*laedens ut laedat*)»?

È vero che, al v. 3, c'è il verbo *iocari*, che parrebbe legato a *ludens*, ma a me sembra decisamente preferibile *laedens*, anche per la sua maggiore rispondenza con Fedro, dove la mosca «si diverte a succhiare il sangue», ma ad essere degno di condanna è «chi nuoce a bella posta»: la lezione *ludens* attenuerebbe l'intenzionalità della mosca, facendola risultare sicuramente ancora più sciocca, ma rendendo per certi versi "aberrante", dal punto di vista giuridico, la legittimità della sua uccisione⁵¹.

⁵⁰ Addirittura simbolo di Cristo in Bernardo di Chiaravalle: cf. LERZA (1984, 95).

⁵¹ Anche l'iniziale *muscam velle cedere* del calvo (che riprende il *quam opprimere captans* del v. 2 di Fedro), se in un contesto di intenzionalità può apparire come reazione legittima pur se eccessiva, si connoterebbe forse come una forma di prevaricazione del più debole letta nel contesto di una semplice stoltezza. Un confronto fra le morali delle favole di Fedro e quelle del *Liber* è presente nella tesi di Debora Roncarati, *Le morali delle favole di Fedro, Ademaro di Chabannes e Gualtiero Anglico. Problemi filologici ed esegetici*, discussa presso l'Università di Ferrara nell'A.A. 1995-1996 (relatore C. Pandolfi, correlatore S. Boldrini): in relazione a questa favola, concordo con le sue conclusioni (pp. 88-90 e 217-21).

Quanto a Neckam, l'uccisione dell'insetto e la morale che ne consegue sembrano quanto di più lontano si possa immaginare da una possibile lettura in chiave cristiana e religiosa. Sennonché, forse, – come è stato documentato da Anna Boatti⁵², e come qui si è già detto per Ademaro – i due personaggi che compaiono nel racconto sono diventati portatori di valori e significati nuovi: la mosca e il calvo, dunque, pur mantenendo le caratteristiche positive e negative già del modello fedriano, vanno forse reinterpretati, nelle loro rispettive positività e negatività, secondo una chiave di lettura nuova, data dalla cultura in cui Neckam si muoveva.

Ad esempio, in un volgarizzamento in prosa del XIV secolo, noto col nome di *Esopo toscano*⁵³ (tratto liberamente dal *Liber Esopi*, ma sicuramente con contaminazioni da altre raccolte) è presente una favola intitolata «Del vecchio e della mosca» – dove però, del vecchio, si dice che era calvo –, la cui interpretazione spirituale data dall'anonimo autore recita: «Spiritualmente per lo Calvo si può intendere l'uomo invecchiato in questo mondo in istato di grazia; e per la Mosca le leggiere cose vili colle quali si mena la vita temporale, le quali conducono spesse volte ad ira». Il vecchio della favola ha in mano una «rosta», ovvero un 'mazzo di frasche', con cui si colpisce nel tentativo di colpire la mosca, e, al comportamento di quest'ultima che continua a infastidirlo, la minaccia: «Tu ridi perché mi percuoto, e se io mi percuotessi mille volte, sta sicura che niente mi offendo; ma se la più piccolina foglia che ha la mia rosta, solo una volta ti coglierà, morrai e cadrai in terra [...]. La mia grazia e ventura è pronta a me, e la tua ventura è sorda e pigra a te». E l'interpretazione spirituale conclude: «E per la Rosta che uccide la Mosca, s'intende l'aspra penitenza, la quale consuma ogni pravità di peccato»⁵⁴.

Di fatto, in Neckam, verrebbe riproposta – così è stato sostenuto – «la lotta fra il Bene e il Male, ridotta nell'angusto spazio di una favola che ha perso le sue connotazioni classiche e pagane, per diventare un importante *exemplum* cristiano». In Ademaro – come abbiamo detto –, a fronte di un possibile pentimento, c'è un sicuro perdono; in Neckam, «davanti al perseverare nel peccato e nell'errore il calvo-Cristo punisce, uccidendo la mosca-diavolo»⁵⁵.

Non nego che un'interpretazione del genere sia legittima: credo però che sia soltanto una delle interpretazioni possibili e certo non priva di qualche forzatura. Peraltro per il *Novus Aesopus*, come per altre opere di Neckam, esiste un problema di datazione, che certo non va sottovalutato:

⁵² BOATTI (1998).

⁵³ BOLDRINI (1994).

⁵⁴ BOLDRINI (1994, 109s.), favola 32. Scrive Boldrini a p. 24: «'Spiritualmente' introduce una delle due parti in cui si articola la riflessione morale del volgarizzatore, quella attinente al mondo religioso; la seconda parte, che investe l'aspetto 'laico' della vita, si apre con l'avverbio 'temporalmente' ed offre spesso ampi squarci sul mondo della mercanzia, degli affari, del quotidiano civile e della politica». In questa favola, la seconda parte della morale recita: «E temporalmente per la Mosca s'intende i semplici famigli de' signori i quali prendono ardire di scherzare e d'entrare in giuoco di mani e di parole co' loro signori, i quali giuochi assai volte tornano in grande amaritudine e danno. E per lo Calvo essi signori. E per la Rosta le aspre e degne correzioni, e rimbrottevoli commiati da' loro signori».

⁵⁵ BOATTI (1998, 51).

personalità di alto livello culturale, prima allievo e poi docente all'università di Parigi (dove si dedicò all'esegesi biblica, al diritto civile e canonico e alla medicina), in seguito lettore presso l'università di Oxford (incarico connesso alla sua fama di teologo e filosofo), Neckam entrò nell'ordine agostiniano dopo una *conversio* soltanto attorno ai quarant'anni. Quando scrisse il *Novus Aesopus*, e a quale scopo? Io credo che, qualora si giungesse a riconoscere l'ottica didascalica e la finalità scolastica del testo, e ad attribuirlo – al pari dell'altro testo favolistico *Novus Avianus* – al periodo parigino, la morale “temporale” potrebbe essere quella più forte, a fronte di una morale “spirituale” di non semplice ed immediata lettura.

Nella morale di questa favola, ad esempio, è fortemente presente una “regola di vita”, una norma che regola i rapporti fra chi ha il potere e chi non ce l'ha: «Di qui il più piccolo impari a non disturbare il potente, che è pronto a reagire e a vendicarsi delle molestie a lungo subite». Ed è una tematica che – credo non casualmente – ritorna in altre due favole di Neckam: *De leone et equo*⁵⁶, *De equo forti et asello*⁵⁷. Nella prima, il leone diventa “simbolo” del nobile, «che non si vergogna di volgersi ai più vili artifici», e al nobile stesso si consiglia di non dimenticare come anch'egli possa «rimanere a sua volta vittima di un vile inganno»; l'invito finale della seconda è che «il potente ascolti la favola e impari a sopportare gli inferiori, e chi sta in alto tema sempre un'improvvisa caduta».

Per quanto concerne le favole con struttura giudiziaria esaminate dalla Moretti, quelle passate nella tradizione favolistica medievale – come s'è detto – sono tre: *Il lupo e la volpe con la scimmia giudice*; *La pecora, il cervo e il lupo*; *La pecora il cane e il lupo*.

Sono tre favole del primo libro, dunque tutte anteriori alla *calamitas* e alle vicende giudiziarie di Fedro, e – come s'è detto – per nessuna delle tre si conosce un antecedente greco.

Il lupo e la volpe con la scimmia giudice (I 10) è sicuramente la meno chiara dal punto di vista narrativo e dunque la più complessa sul piano della morale che dal racconto dovrebbe scaturire.

L'ambigua sentenza della scimmia giudice – sull'onda delle *controversiae* scolastiche – mostra quanto meno l'interesse di Fedro per le contraddizioni e i punti critici del diritto, come poteva essere un'accusa di furto in assenza di flagranza (*furtum nec manifestum*); ma mostra anche

⁵⁶ Tratta dal *Romulus*, la favola racconta di un leone che si finge medico; il cavallo finge a sua volta di assecondarlo, chiedendogli di curare la sua zampa ferita, e lo colpisce con due calci alla testa, dopo di che, allontanandosi lo deride dicendogli che ora, come medico, ha davvero qualcosa da medicare (GARBUGINO [1987, 104], favola 24).

⁵⁷ Anche questa tratta dal *Romulus*, la favola vede contrapposti un cavallo nel pieno delle sue forze e un asinello gravato dal suo carico: non ricevendo subito il passo, il cavallo insulta l'asino esaltando le proprie qualità; l'asino non osa rispondere, ma prega gli dei di vendicarlo. Passa del tempo, il cavallo invecchia e finisce umilmente a trasportare letame: l'asino, vedendolo, gli ricorda l'antica superbia (GARBUGINO [1987, 120], favola 32).

una certa sfiducia nei confronti della giustizia, che, non potendo sentenziare alla luce dei fatti, finisce col fondarsi sui pregiudizi, ed è talvolta indotta a non sentenziare affatto.

Nella morale si lascia spazio alla possibilità che una persona, anche caratterizzata da una condotta di vita non certo ineccepibile, possa dire la verità: ma è certo che questa persona non verrà creduta. E allora? L'unica possibilità per essere creduti è per Fedro quella di non macchiarsi mai di alcuna frode? Forse: ma, alla luce di quella che potremmo definire la morale generale del *corpus* fedriano, col suo rassegnato pessimismo, è più probabile che, nella morale di questa favola, ci sia semplicemente una riflessione sull'impossibilità di ottenere giustizia nella inevitabile preponderanza dell'apparire sull'essere⁵⁸.

Nelle raccolte medievali, va detto innanzi tutto che i termini giuridici sono sostituiti con sinonimi almeno apparentemente più "scialbi": ad esempio, già in Ademaro⁵⁹ scompaiono i termini *perorare*, *sententia*, *petere* (chi procedeva come il lupo in tribunale si chiamava *petitor*); nel *Liber Esopi*, *crimen* è sostituito da *labes*, *sententia* da *iudicium*⁶⁰; e il fenomeno si accentua nei testi più tardi. Ciò che appare però più significativo sono i cambiamenti introdotti sia nella sentenza/giudizio della scimmia, sia soprattutto nella morale.

La sentenza della scimmia rimane pressoché inalterata nel testo di Ademaro, di cui si sono rimarcati peraltro la più stretta somiglianza col modello nonché lo scopo prevalentemente didattico; ma già nel *Romulus*⁶¹ l'ambiguità viene "risolta" con una sorta di dichiarazione sull'impossibilità a procedere e l'invito rivolto ai contendenti ad andarsene *concordes*. Nel *Liber Esopi*, il giudizio sembra essere chiaramente a favore della volpe: infatti «l'acume del saggio giudice non sbaglia; egli legge sul volto ciò che la mente nasconde» (vv. 3s.), e conseguentemente sentenzia: «Tu chiedi ciò che è inganno chiedere e pretendi fiducia per un fatto che la stessa fiducia nega. Tu, volpe, opportunamente neghi il furto (*bene furta negas*): la tua pratica di vita più schietta (*vite purior usus*) ti assolve». Ma poi l'autore, in maniera un po' criptica, sembrerebbe concludere: «La pace placa la lite, l'ira si svuota (*hanc litem pax domat, ira cadit*). La semplicità (*simplicitas*) inganna e genera il falso (*veri fraus estque puerpera falsi*): le parole sono solite essere in dissonanza con la vita di chi le pronuncia (*esse solent vite dissona verba sue*⁶²)». Quanto alla morale, per il *Romulus* «chi è avvezzo alla frode, vive sempre malissimo»; per Ademaro «quando qualcuno è diventato famoso per uno spregevole inganno, non è creduto anche se dice il vero, e chi è diventato celebre per la

⁵⁸ Stupisce, nel promizio, il riferimento a Esopo: e stupisce sia per l'assenza di una favola simile nella favolistica greca, sia, soprattutto, per l'impianto squisitamente romano della stessa. Questo ha fatto giustamente pensare ad un tentativo di Fedro di stornare da sé ogni sospetto di allusioni: tentativo peraltro non riuscito se è vero che Fedro cadde in disgrazia proprio a causa di alcune favole interpretate da Seiano e dalla sua cerchia come attacchi a loro rivolti.

⁵⁹ GATTI – BERTINI (1988, 110), favola 28.

⁶⁰ BUSDRAGHI (2005, 126), favola 38.

⁶¹ HERVIEUX (1894², 211s.), favola 19. Conclude la sentenza: *Talis fit abolitio uestra, et pares exite concordes*.

⁶² Così la BUSDRAGHI (2005, 126): *Simplicitas veri fraus estque puerpera falsi, esse solent vite dissona verba sue*. Sui problemi testuali di questi versi, cf. anche n. 80.

frode vive sempre spregevolmente» (palese contaminazione Fedro/*Romulus*); per l'autore del *Liber Esopi* «Coloro che sono stati allevati nell'infamia non possono smettere di essere infami: chi ha imparato ad ingannare, desidera ingannare sempre».

Sarebbe troppo lungo discutere su tutte le implicazioni dei vari testi: è palese però che la centralità "giuridica", l'interesse per il riconoscimento giuridico della verità e la critica al sistema giudiziario scompaiono del tutto nel *Romulus* e in Ademaro (dove della scimmia/giudice si dice, rispettivamente, che è *equissimus et verax, iustus et verax* e che *sedet ... ut verum diceret*). Nel *Liber Esopi*, il sistema giuridico, che rimane sullo sfondo, indipendentemente forse dal riconoscimento o meno della verità, sembra avere una piena accettazione in quanto funzionale al mantenimento della pace sociale (*hanc litem pax domat, ira cadit*); quanto ai vv. 9s. *simplicitas veri fraus estque puerpera falsi, esse solent vite dissona verba sue*, non è facile comprenderne appieno il senso. Non è chiaro, innanzi tutto, il valore semantico di *simplicitas*, una 'semplicità' che andrebbe a detrimento della verità e genererebbe il falso; e nemmeno è chiaro a quale personaggio la *simplicitas* stessa attenga, o le parole di chi non siano credibili perché in contrasto con la sua stessa vita. Scrive la Busdraghi: «la *simplicitas* della volpe nasconde la realtà, è un formalismo che inganna, le sue parole sono 'dissonanti' rispetto al suo comportamento. Anche *purior usus vite* si può intendere come un comportamento formalmente corretto, un'apparenza che trae in inganno»⁶³. Sennonché, a prescindere dal significato di *purior usus vite*, che comunque, riferito alla volpe, desta qualche perplessità, una tale valenza di *simplicitas* non solo non trova sostegno in quello che è l'uso abituale del termine, ma nemmeno si giustifica all'interno del *Liber*, dove, nell'unica occorrenza riscontrabile, l'aggettivo *simplex*⁶⁴ è riferito ad un gregge di pecore che peccano di «ingenuità». Inoltre, accogliendo questa interpretazione, il giudice-scimmia cadrebbe in inganno e commetterebbe un errore di valutazione, in netto contrasto con quanto affermato ai vv. 3s., che cioè «l'acume del saggio giudice non sbaglia; egli legge sul volto ciò che la mente nasconde». La prima difficoltà si può – credo – risolvere individuando in *fraus estque* un'anastrofe, dovuta chiaramente a ragioni metriche⁶⁵, leggendo dunque nel v. 9 la semplice ed usuale contrapposizione fra *simplicitas puerpera veri* e *fraus puerpera falsi*, ed identificando le parole in dissonanza con la vita con quelle della frode: il riferimento parrebbe necessariamente andare alla falsità del lupo, ben noto per questa sua caratteristica e giustamente condannato dalla scimmia. Si potrebbe peraltro anche considerare come ironica l'affermazione dei vv. 3s.; in tal caso però, oltre che alla volpe, la dissonanza fra parole e vita potrebbe essere riferita alla scimmia – l'unica di cui si riportano le parole –, che, in maniera fraudolenta, darebbe ragione alla volpe ingannatrice, riconoscendone sfacciatamente la

⁶³ BUSDRAGHI (2005, 34). Cf. anche n. 80.

⁶⁴ BUSDRAGHI (2005, 160), favola 52, v. 6.

⁶⁵ Espungere *-que* è reso impossibile dai vincoli metrici.

schiettezza (*vite purior usus*); oppure, considerando il sodalizio silenzioso fra la scimmia e la volpe, ci si potrebbe riferire ad entrambe.

Che – a prescindere o meno dalle intenzioni dell'autore – quest'ultima interpretazione fosse comunque diffusa sembrerebbe essere suggerito da quanto scrive l'anonimo autore del già citato *Esopo toscano*, che intende «per lo Scimio [...] i falsi giudici», i quali per il proprio utile favoriscono i malvagi e abbattono con «false sentenze» la verità; per la volpe, «ciascun malfattore»; per il lupo, ogni uomo che «perde la sua ragione sotto il malvagio giudice». Quanto all'interpretazione spirituale, scrive l'anonimo: «Spiritualmente possiamo intendere per lo Lupo la ragionevole conoscenza dell'anima, la quale ragionevolmente accusa il corpo alla coscienza del frutto della virtù. E per lo scimio giudice essa coscienza inchinandogli alle volontà del corpo e favoreggiando le sue leggiere scuse; e per la Volpe il corpo e le sue volontà».

Torneremo ancora sul problema dell'interpretazione di questa favola⁶⁶; in ogni caso, quel che è certo è che, nei testi medievali, si assiste ad un progressivo irrigidimento nel modo di concepire e conseguentemente di giudicare la falsità: se in Fedro anche la persona meno virtuosa può dire la verità, nel *Romulus* – e poi in Ademaro – «chi è avvezzo alla frode – o chi è diventato celebre per la frode – vive sempre malissimo – o spregevolmente»; nel *Liber Esopi*, l'intransigenza è totale: «Coloro che sono stati allevati nell'infamia non possono smettere di essere infami: chi ha imparato ad ingannare, desidera ingannare sempre».

Quanto alle altre due favole con struttura giudiziaria, *La pecora, il cervo e il lupo* (I 16) manca in molte delle raccolte medievali, fra cui quelle di Ademaro e Neckam, e, laddove è presente⁶⁷, ha uno svolgimento diverso; si caratterizza comunque per una forte attenuazione del linguaggio giuridico e per l'assenza o la genericità della morale.

La pecora, il cane e il lupo (I 17) è invece presente nella maggior parte delle raccolte medievali, e, in tutte, i personaggi non sono tre, ma cinque: accanto al lupo compaiono infatti, come falsi testimoni, anche il nibbio (*milvus*) e l'avvoltoio (*accipiter* o *vultur*). In tutte, la pecora è costretta a vendere la propria lana per restituire al cane ciò che mai aveva da lui ricevuto, e in tutte, tranne che in Ademaro e Neckam⁶⁸, è aggiunto «prima del tempo»: una tosatura anticipata, le cui conseguenze vengono esplicitate nel *Liber Esopi*, dove si legge «Così, anche se ha davanti l'inverno, vende il suo manto, e, spogliata di esso, subisce il tormento del vento gelido»⁶⁹. In

⁶⁶ Cf. pp. 100.

⁶⁷ Ad esempio nel *Liber* (BUSDRAGHI [2005, 110], favola 31 *De cervo et ove*).

⁶⁸ Rispettivamente, GATTI – BERTINI (1988, 54), favola 5; GARBUGINO (1987, 84), favola 15.

⁶⁹ *De cane et ove* (BUSDRAGHI [2005, 52], favola 4, vv. 7s.).

nessuna si assiste alla punizione dei falsi testimoni. In quasi tutte la morale è incentrata sul tema della calunnia⁷⁰.

Ademaro scrive: «Uomini che in maniera faziosa tormentano e schiacciano gli innocenti»⁷¹.

Neckam (vv. 9s.) commenta: «Così l'uomo semplice, privo di protettore, costretto dalla frode, spesso è solito restituire ciò che non ha mai avuto»⁷².

Nel *Liber Esopi*, ai vv. 9s., l'epimizio recita *sepe fidem falso mendicat inertia teste, sepe dolet pietas criminis arte capi*, tradotto da Paola Busdraghi «spesso chi non ha argomenti cerca credito con un falso testimone. Spesso chi è onesto soffre sopraffatto da un'arte criminale»⁷³.

A livello linguistico, scompare il verbo “tecnico” *commendare*: in quasi tutti i racconti, il pane risulta dato a prestito (*dare mutuo* o *prestare*); nel *Liber Esopi*, *iudex* è sostituito da *arbiter*.

A riguardo del *Liber*, va notato come il racconto sia quello in cui il lessico giuridico risulta più ridotto, ma anche come, proprio nel *Liber*, la morale sia forse quella in cui si potrebbe rintracciare una accentuazione dello stesso: se infatti i vocaboli in essa usati – *fides*, *mendicare* e *pietas* – appaiono, almeno ad una prima lettura, di chiara connotazione religiosa, non va tralasciato che *fides* e *pietas*, in un contesto in cui sono uniti a *testis* e *crimen*, potrebbero più o meno indirettamente ricondurre la morale stessa ad un ambito legale.

La traduzione della Busdraghi non mi sembra rispondente al testo: *inertia* non va interpretato – a mio avviso – come ‘il non avere argomenti’, né *fidem mendicare* come ‘cercare credito’, né *falso teste* come uno strumentale. A non avere argomenti e a cercar credito servendosi di un teste falso è nel racconto il cane, ma in realtà l'animale *iners* (timido, imbellè) è la pecora, ed è ancora la pecora che mendica di essere tutelata in presenza di un falso testimone; *pietas* non va inteso come ‘onestà’, e non mi sembra affatto riferito alla pecora che, nella sua – appunto – onestà, soffrirebbe sopraffatta da un'arte criminale: credo piuttosto che *pietas* sia usato propriamente come astratto, e che significhi ‘sentimento di compassione’, oppure ‘senso della giustizia’; credo che *criminis arte* vada tradotto come ‘arte – espediente – della calunnia’ e *capi* come ‘essere offeso – ingannato, raggirato’. Tradurrei dunque: «Spesso, di fronte ad un falso testimone, chi non sa difendersi mendica tutela. Spesso il senso di giustizia lamenta di essere raggirato dall'espedito della calunnia». Il che potrebbe non escludere una volontà di critica verso i tribunali civili, una denuncia della loro incapacità ad amministrare la giustizia, sulla linea di quel maggiore interesse per le questioni giuridiche altre volte dimostrato dall'autore del *Liber* rispetto agli altri favolisti medievali:

⁷⁰ Ad esempio, «Questa favola è [...] contro i calunniosi», oppure «contro i falsi testimoni e i calunniosi»; «Così i calunniosi danneggiano gli innocenti e i miseri»; «Questa favola parla di coloro che calunniano gli innocenti e i sottoposti», etc. Cf. HERVIEUX (1894², 158, 196s., 247, 263, 305, 419, 456, 475s., 515).

⁷¹ GATTI – BERTINI (1988), favola 5.

⁷² GARBUGINO (1987, 84).

⁷³ BUSDRAGHI (2005, 52s.). Cf. anche n. 27.

come potrebbe richiedere invece una interpretazione simbolica ed essere pienamente ricondotto ad un ambito religioso.

Indipendentemente da questo aspetto, è comunque palese come la favola, in tutte le redazioni medievali, sottolinei l'immagine patetica della pecora: come cioè, in esse, sia evidenziabile il processo che tende sempre più ad irrigidire gli animali in simboli precostituiti, attribuendo alla pecora il ruolo della vittima innocente. Allo stesso interesse simbolico va quasi sicuramente ricondotta anche l'introduzione, accanto al lupo, del nibbio e dell'avvoltoio.

Abbiamo detto che, al di là delle favole considerate nel saggio della Moretti, nel *corpus* fedriano ce ne sono almeno altre due che conducono ad un piano giuridico, ovvero *Il cane e l'agnello* e *Prometeo e l'inganno*: vorrei soffermarmi sulla prima (III 15).

La favola racconta di un agnello che bela tra le capre. Il cane, indicandogli un gruppo di pecore, lo apostrofa duramente: «Ehi, stupido, sei fuori strada: tua madre non è qui». L'agnello risponde: «Non cerco quella che ti concepisce quando ha delle voglie, porta il peso sconosciuto per un numero stabilito di mesi e alla fine scarica fuori il fardello: io cerco quella che mi nutre dalle sue mammelle, e che sottrae il latte ai suoi figli perché non manchi a me». «Tuttavia – ribatte il cane – conta di più colei che ti ha partorito». «No, non è così – conclude l'agnello –. Mi ha fatto davvero un gran regalo mettendomi al mondo: quello di aspettare di ora in ora il macellaio. Sapeva se sarei nato bianco o nero? Su dunque, se avesse voluto partorire una femmina, cosa ci avrebbe guadagnato facendomi maschio? Perché mai quella che non ha avuto nessun tipo di potere nel generare dovrebbe contare più di quella che ha avuto pietà di un piccolo abbandonato e, di sua volontà, gli offre il suo affetto? Non è l'obbligo, ma è la bontà a creare i genitori». E la morale recita: «Con questi versi l'autore ha voluto dimostrare che gli uomini si oppongono alle leggi, ma sono conquistati dai meriti»⁷⁴.

È una favola di Fedro non molto studiata, di cui attualmente si sta occupando Marco Giovini, ma è sicuramente una favola estremamente interessante, e per certi versi "rivoluzionaria" in una società come quella romana tutta fondata sulla famiglia e sullo *ius sanguinis*⁷⁵: una favola – credo – di chiara impronta giuridica, sia, appunto, per i riferimenti al diritto familiare, sia per la morale, che contrappone *leges* e *merita* a tutto vantaggio di questi ultimi.

⁷⁴ In realtà, la presenza di questo epimizio non è concordemente accolta dagli editori di Fedro: omissi nella trascrizione del Perotti (cf. n. 7), i vv. 19s. sono ad esempio respinti già da MÜLLER (1890), accolti invece da BRENOT (1969) e da GUAGLIANONE (1969), ancora espunti da PERRY (1975); il *legibus* del v. 20 è in ogni caso lezione congetturale, a fronte dell'incongruo *legimus* tradito.

⁷⁵ Mi sentirei di escludere un qualsivoglia riferimento all'istituto dell'adozione, che, all'epoca, aveva peraltro la funzione essenziale di garantire la continuità della famiglia, faceva capo al *pater familias*, non lasciando alcuno spazio alle componenti femminili della famiglia, ed era completamente estranea all'universo degli affetti.

Ed è una favola talmente fuori dagli schemi che non poteva non essere pesantemente fraintesa e mutata nelle pur poche rielaborazioni medievali: nelle quali, peraltro, scompare senza lasciare traccia la morale ricordata, con la sua contrapposizione fra *leges e merita*.

Nel *Romulus vulgaris*, ad esempio, ad un testo confuso, incomprensibile nel racconto e non privo di errori, segue la morale: «Fra gli uomini è incerto che qualcuno mantenga gli impegni»⁷⁶.

Ancora, in un secondo testimone del *Romulus* (il *Romulus Anglicus*), nel quale peraltro è la pecora ad affidare alla capra il suo agnellino da nutrire, il cane rivolge a quest'ultimo un benevolo *consilium* a tornare nel proprio vero gregge, e l'agnello giustifica la propria presenza fra le capre col fatto di aver sempre creduto che la capra fosse la sua vera madre. La morale recita: «Sono molti quelli che, deviando dalla propria origine sulla base della consuetudine, che è una natura secondaria, non riconoscono coloro da cui sono stati generati ma piuttosto coloro da cui sono stati nutriti: e da ciò deriva il fatto che si allontanano dalla natura e si corrompono»⁷⁷.

Nel *Liber Esopi*, la favola è molto diversa e, per di più, il cane è sostituito dal lupo: «Mentre un agnellino gioca in un gregge di capre, un lupo gli rivolge queste parole, opposte al suo pensiero: 'Perché segui una capretta puzzolente anziché la tua candida madre? Questa ti darebbe un latte più dolce. È qui vicino, presto, cerca la mamma, bevi il latte che tua madre di dona: essa serba per te le mammelle gonfie'. L'agnello risponde: 'La buona capra mi offre un latte dolce, mi alimenta come una madre, mi ama come una madre. È bene che io viva non per me, ma per il padrone: vivo perché ricavi dal mio corpo molti fiocchi di lana. Perciò per me è meglio nutrirmi del latte di capra che finire, sazio del latte materno, in bocca a te'. Condurre una vita sicura supera ogni ricchezza. Non c'è povertà maggiore che l'uso sbagliato della ricchezza. Niente è meglio di un buon consiglio (*sano monitu*), niente peggio di uno sbagliato: seguire quest'ultimo porta a una rovina sicura»⁷⁸.

Nel già citato volgarizzamento toscano, troviamo «un buono e ricco uomo» che possiede «un bello armento di pecore e di capre»: una pecora muore, lasciando un agnellino, che viene affidato alle cure di una capra; la favola prosegue poi in maniera molto simile al *Liber Esopi*, con l'agnello che però conclude il proprio discorso dicendo al lupo: «Ma andate sollecitamente messer lo Lupo al latte che la mia madre ha e dite che lo sgoccioli nella vostra bocca». Segue la conclusione: «Dice l'Autore che sopra ogni ricchezza è menare sicura vita, e che niuna cosa è più povera che il misero uso delle ricchezze: ed ancora niuna cosa è migliore che il sano ammaestramento, e niuna cosa è peggiore che il mal consiglio, e per esso seguita dannosa tempesta. Spiritualmente per questo Agnello possiamo intendere quei giovani, i quali abbandonano il mondo e parenti, e fanno ragione di non conoscere la loro dolcezza, e seguitano l'asprezza della religione. E per lo Lupo s'intende le

⁷⁶ HERVIEUX (1894², 206).

⁷⁷ HERVIEUX (1894², 581).

⁷⁸ BUSDRAGHI (2005, 100), favola 26.

lingue de' mali uomini, che arrecano ad altrui innanzi il diletto delle cose mondane, acciocché abbandonino la sicura via d'Iddio. E temporalmente per questo Lupo possiamo intendere i ghiottoni e disviati uomini di mala condizione e disonesta vita che con belle parole si studiano di sottrarre i giovani alle taverne e luogora disoneste per farli perdere e abbandonare l'arte e la loro buona nominanza. E per l'Agnello gli ammaestrati e fermi nel ben fare, e che sanno resistere a tali sagacità e malizie»⁷⁹.

Alla luce di quest'ultima interpretazione, come di altre simili di cui abbiamo parlato, vorrei sottolineare come si tratti di interpretazioni che difficilmente la nostra mentalità sarebbe in grado di cogliere, mentre più facilmente, indotti dalle nostre categorie mentali, potremmo essere indotti ad anacronismi interpretativi: ma è anche vero che, lasciandoci troppo imbrigliare da categorie strettamente riconosciute come medievali, potremmo finire col generalizzare e col non riconoscere più le differenze che possono caratterizzare certi testi a fronte di altri (mi riferisco in particolare a certe istanze, oserei dire più laiche, a mio avviso presenti nel *Liber Esopi* o in Neckam).

Sono peraltro rischi che non si possono non correre, e sono rischi che sicuramente il linguaggio prettamente simbolico delle favole non può che accrescere.

Qualche suggerimento, se non qualche elemento di certezza in più, pur se piccolo, possiamo però conquistarci, forse, con uno studio attento e comparativo dei diversi testi. Ad esempio, al v. 2 dell'ultima favola considerata, *De agno et lupo*, nel *Liber Esopi* si legge: *tendit in hunc menti dissona verba lupus*: se, nel *Liber*, torniamo alla favola de *Il lupo e la volpe con la scimmia giudice*, gli innumerevoli dubbi sollevati dalla frase *simplicitas veri fraus estque puerpera falsi, esse solent vite dissona verba sue* – in particolare sull'animale a cui era riferita la fraudolenta dissonanza fra parole e vita – possono trovare qui una loro possibile risposta⁸⁰. L'uso all'incirca delle stesse parole *menti/vite, dissona verba* farebbe infatti pensare che sempre del lupo si parli: il che dimostrerebbe come, per l'autore del *Liber*, sotto il lupo non si celasse affatto – interpretazione dell'anonimo volgarizzatore toscano – l'uomo che «perde la sua ragione sotto il malvagio giudice». Il giudice

⁷⁹ BOLDRINI (1994, 95s.), favola 26.

⁸⁰ E può forse trovare risposta anche un problema testuale: infatti, nella favola 38 del *Liber* (*De lupo et vulpe*), al discusso v. 10 (*esse solent vite dissona verba sue*), HERVIEUX (1884, 402), nella prima edizione, ha *consona*; nella seconda, stampa *dissona*, ma, al v. 9, espunge il *-que* («*Simplicitas veri, fraus est puerpera falsi; esse solent vitae dissona verba suae*»); Boldrini opta per *consona*, conservando il *-que*; la BASTIN (1930, 36), che peraltro accoglie la variante *lepus* per *lupus*, fornisce forse il testo di più semplice lettura, sostituendo *estque* con *ipsa* ed optando per *consona* (dunque *simplicitas veri, fraus ipsa puerpera falsi; esse solent vitae consona verba suae*, cioè «la semplicità è madre del vero, la frode genera falsità: le parole sono di solito in armonia con la vita di chi le pronuncia»). *Estque* e *dissona* sono recuperati dalla Busdraghi, che, alle pp. 33-34, discute ampiamente il passo e le possibili varianti: e, anche se la frase che ne risulta desta, come s'è visto, qualche problema interpretativo, il *menti dissona verba* della favola 26 parrebbe in qualche modo confermare la lezione *dissona*; come parrebbe confermarla l'affermazione precedente, dei vv. 3s., «l'acume del saggio giudice non sbaglia; egli legge sul volto ciò che la mente nasconde». Da notare poi che un'espressione simile compare nella favola 3 del *Liber*, al v. 3 (*Omne genus pestis superat mens dissona verbis*); quanto a *consona verba*, l'espressione è attestata al v. 14 della favola 21 (*consona verba movens*), dove *consona* è però in uso assoluto senza dativo BUSDRAGHI (2005, 50, 88).

sarebbe davvero saggio e saprebbe davvero leggere sui volti, il lupo sarebbe come al solito falso, disonesto e ingannatore, la volpe verrebbe meritatamente assolta per il suo *usus vite*, forse non *purus* in assoluto, ma sicuramente *purior* rispetto al lupo.

In ogni caso questa favola, così come si presenta nella tradizione medievale e soprattutto nel *Liber*, induce necessariamente ad una riflessione sulla simbologia dei tre animali coinvolti: ch , da un lato, pu  stupire la connotazione almeno immediatamente molto positiva della scimmia nel *Romulus*, in Ademaro e nel *Liber*, come pure – in quest’ultimo – l’innocenza della volpe in una delle possibili interpretazioni; dall’altro, nella lettura dell’anonimo volgarizzatore toscano del *Liber*, non pu  non destare perplessit  il ruolo di vittima che il lupo si troverebbe a ricoprire.

Senonch  la simbologia animale non   mai univoca⁸¹: e non lo   nemmeno nella favolistica.

Nel “bestiario” fedriano, a parte alcuni casi in cui compaiono in quanto tali, senza alcuna forma di “umanizzazione”, gli animali, con i loro comportamenti, rappresentano sempre vizi, debolezze o virt  umane: mai per  si assiste all’identificazione di un particolare animale con un determinato vizio o virt ; spesso non c’  una vera e propria connotazione, positiva o negativa che sia, n  peraltro la connotazione positiva   facilmente riconducibile ad una virt , o quella negativa ad un vizio particolare; quasi mai, poi, troviamo un animale connotato sempre positivamente o sempre negativamente, e a volte c’ , nella loro rappresentazione, una vera e propria ambivalenza.

Ambivalenti, ad esempio, sono sicuramente l’asino, la capra, la rana. Non connotato n  in positivo n  in negativo   il leone associato pi  che altro alla forza e alla potenza, e cos  pure l’aquila, da Fedro stesso associata alla forza in III 18; lo stesso vale ancora per la mucca. Certamente pi  in negativo che in positivo   vista la volpe, connotata prevalentemente da astuzia fraudolenta, e ancora pi  negativamente   considerato il lupo, ma non manca una certa ambiguit : la volpe, ad esempio, mostra un’acutezza positiva nel definire il mascherone tragico come «vistosa apparenza» «senza cervello» (I 7), come pure riveste un ruolo positivo in IV 20 nel dialogo col drago custode del tesoro sepolto; il lupo, d’altro canto, si caratterizza per la consapevolezza del valore della libert  nella favola in cui   contrapposto al cane (III 7), e non   affatto connotato negativamente in *App.* 26. Qualche caratterizzazione negativa, contrariamente all’ottima reputazione di cui gode solitamente nelle culture antiche, assume anche il cervo. Abbastanza indecifrabile   il giudizio sulla scimmia: a parte la favola in cui riveste il ruolo di giudice, in III 4 compare morta, appesa dal macellaio, e serve da pretesto per sentenziare che non sempre ci  che   brutto   cattivo e viceversa; in IV 13 si mostra adulatrice e menzognera nei confronti del re leone, ma solo per salvarsi la vita, e alla fine viene mangiata senza che le venga attribuita responsabilit 

⁸¹ Al riguardo,   illuminante la lettura del volume di CICCARESE (2002).

alcuna; in *App.* 1 chiede un pezzo di coda alla volpe per coprirsi *honeste* le natiche. Sicuramente più in positivo che in negativo è vista la pecora, con la debolezza che la caratterizza. Positivamente sono viste le api e la vespa, negativamente i fuchi, tutti presenti soltanto in un'unica favola; in positivo è visto anche l'agnello, ed è vista la formica; in negativo, la mosca, il nibbio (*milvus*) e la serpe d'acqua (*hydrus*). In maniera molto più spesso negativa che positiva compare il cane, caratterizzato da golosità eccessiva, avidità, aggressività, meschinità, malafede, mentre di positivo gli viene riconosciuta di fatto solo la fedeltà al padrone in una sola favola e una certa prudente furbizia in un'altra: peraltro il cane è, nella tradizione antica, un animale del tutto ambivalente, simbolo di volta in volta di stupida e vorace avidità e, per converso, di fedeltà. Di non facile collocazione sono l'ingenuità che caratterizza le colombe o la gru, o la furbizia che connota la civetta. Due categorie a parte risultano essere infine quella delle "madri" (una cagna, una volpe, due aquile, una gatta, due scrofe) e quella dei vecchi (un leone, un toro, un cane): nella descrizione delle madri, negativo o positivo sembrano perdere significato di fronte all'istinto primario della difesa dei figli; per i vecchi, derisi, abbandonati, messi da parte, qualunque sia stata la loro vita nel bene o nel male, non si può non provare *pietas*.

Gli animali che compaiono nelle favole fedriane a vari livelli definibili come giuridiche non sembrano connotati in maniera diversa rispetto al resto del *corpus*: in quelle di cui abbiamo parlato, la gru è semplicemente ingenua, l'agnello ha una valenza comunque positiva, la mosca è come altrove vanagloriosa e scioccamente minacciosa; il cervo si sceglie come garante il lupo, e il suo non è certo un atteggiamento positivo; il cane è un calunniatore in una favola e tratta duramente l'agnello in un'altra; il lupo è un falso accusatore, crudele, spergiuro, bugiardo, disonesto, ladro, falso testimone; la volpe è ladra e bugiarda. Quanto alla scimmia, nelle sue vesti di giudice essa appare in qualche modo furba, salomonica, incapace di prendere una vera decisione, ma in fondo intuitiva, nella sua capacità di cogliere la natura profonda di chi le sta di fronte. La pecora, oggetto di inganni, sfugge al suo ruolo di vittima in una favola, mentre nell'altra è costretta a subire e trova un risarcimento solo nella giustizia divina; stranamente, nella favola del cane e dell'agnello, pur se *in absentia* è però la cattiva madre – peraltro l'unica cattiva madre dell'intero *corpus* – che abbandona il suo piccolo alla nascita: ma quest'ultima favola presenta talmente un mondo "rovesciato" da giustificare anche il "rovesciamento" di ruolo della pecora. La capra, infine, senza alcuna contraddizione data la sua costante ambivalenza, risulta connotata positivamente.

Qualcosa comincia forse a cambiare nella favolistica medievale, dove le favole esaminate, al di là della perdita o attenuazione di connotazione giuridica, sembrano mostrare traccia di quello che sarà il successivo processo di cristallizzazione simbolica degli animali: ma l'ambivalenza e l'ambiguità persistono.

A prescindere dall'agnello, che sicuramente è l'animale più idoneo a rappresentare virtù sommamente apprezzabili nel fedele, cioè l'innocenza, la mansuetudine e la semplicità, la capra, anche nella simbologia cristiana, risponde ad esempio ai dettami dell'ambivalenza simbolica, e si carica spesso di senso positivo; ugualmente, nei confronti del cane, i cristiani conservano l'atteggiamento ambivalente dell'antichità, riconoscendone il valore come custode del gregge e difensore della casa, e mettendone in risalto la dote della fedeltà, ma caricandolo spesso di senso negativo e utilizzandolo metaforicamente per rappresentare nemici pericolosi o esempi da rifuggire.

Se, in questo contesto, riesaminiamo allora le rispettive simbologie del lupo, della volpe e della scimmia, nell'unica favola che li vede compresenti, non dobbiamo forse stupirci che nella tradizione medievale, conformemente alla sua ambiguità nel *corpus* fedriano, la scimmia-giudice possa caricarsi di una valenza positiva, come pure è plausibile che la volpe vesta per una volta i panni dell'innocente; ma decisamente meno probabile appare il lupo nella veste di vittima: in questo caso infatti più che ad una usuale ambivalenza saremmo di fronte ad un vero e proprio ribaltamento di ruolo.

Se comunque ambivalenza e ambiguità persistono, un certo irrigidimento simbolico, al di là delle diverse interpretazioni che delle favole possono darsi, è sicuramente constatabile non solo per la mosca, ma soprattutto per la pecora, con l'accentuazione di una sua immagine patetica⁸² e con la sparizione della sua colpa di abbandono del figlio⁸³: ché da una pecora, spesso simbolo dell'anima creata da Dio⁸⁴, ci si può attendere al massimo che sia debole e ceda alla volontà del corpo⁸⁵, ma non è pensabile che possa macchiarsi di una colpa gravissima, che va contro ogni legge sia di natura che divina, e per di più senza le sollecitazioni o gli allettamenti di alcuna estranea forza del male.

Claudia Pandolfi

Università di Ferrara

Dipartimento di Scienze Umane

Via Savonarola, 38

I – 44100 Ferrara

claudia.pandolfi@unife.it

⁸² Questo avviene in parte già nella favola de *La pecora, il cervo e il lupo*, ma soprattutto in quella de *La pecora, il cane e il lupo*.

⁸³ Nel *Romulus Anglicus* la favola de *Il cane e l'agnello* è intitolata *De ove que agnum suum capre commisit*; nel volgarizzamento toscano, come s'è detto, l'abbandono è spiegato con la morte della pecora.

⁸⁴ «Spiritualmente [...] possiamo intendere [...] per le Pecore l'anima creata da Dio senza alcuna macula di peccato, purissima» recita l'interpretazione alla favola 52, *Della battaglia che fu tra Lupi e le Pecore*, nel più volte citato volgarizzamento toscano: BOLDRINI (1994,158).

⁸⁵ «Spiritualmente per la Pecora possiamo intendere l'anima non possente di virtù seguitatrice la volontà del corpo»: BOLDRINI (1994,107), favola 31, *Della Pecora, Cerbio e Lupo*.

Riferimenti bibliografici

Bastin, J. (1930) *Recueil général des Isopets*. Vol. II. Paris. Société des Anciens Textes Français.

Boatti, A. (1998) La simbologia della favola *De musca et calvo* del *Novus Aesopus* di Alessandro Neckam. In *Favolisti latini medievali e umanistici*. Vol. VII. Genova. DARFICLET. 39-51.

Boldrini, S. (a cura di) (1994) *Uomini e bestie. Le favole dell'Aesopus Latinus. Testo latino con una traduzione-rifacimento del '300 in volgare toscano*. Lecce. Argo.

Brenot, A. (ed.) (1969) *Phaedre, Fables*. Paris. Les Belles Lettres.

Busdraghi, P. (a cura di) (2005) *L'Esopus* attribuito a Gualtiero Anglico. In *Favolisti latini medievali e umanistici*. Vol. X. Genova. DARFICLET.

Ciccarese, M. P. (a cura di) (2002) *Animali simbolici. Alle origini del bestiario cristiano*. 1. *Agnello – gufo*. Bologna. EDB.

Garbugino, G. (a cura di) (1987) Alessandro Neckam, *Novus Aesopus*. In *Favolisti latini medievali*. Vol. II. Genova. DARFICLET.

Gatti, P., Bertini, F. (a cura di) (1988) Ademaro di Chabannes, *Favole*. In *Favolisti latini medievali*. Vol. III. Genova. DARFICLET.

Guaglianone, A. (ed.) (1969) *Phaedri Augusti liberti Liber fabularum*. Torino. Paravia.

Hervieux, L. (1884) *Les fabulistes latins depuis le siècle d'Auguste jusqu'à la fin du Moyen Âge*. Vol. II. Paris. Firmin-Didot.

Hervieux, L. (1894²) *Les fabulistes latins depuis le siècle d'Auguste jusqu'à la fin du Moyen Âge*. Vol. II. Paris. Firmin-Didot.

La Penna, A. (a cura di) (1968) *Fedro, Favole*. Torino. Einaudi.

Lerza, P. (1984) Ipotesi di lettura di due favole di Ademaro di Chabannes. In *Favolisti latini medievali*. Vol. I. Genova. DARFICLET. 91-104.

Moretti, G. (1982) Lessico giuridico e modello giudiziario nella favola Fedriana. In *Maia*. 34. 227-40.

Müller, L. (ed.) (1890) *Phaedri Augusti liberti Fabulae Aesopiae*. Leipzig. Teubner.

Perry, B.E. (ed.) (1975) *Babrius and Phaedrus*. Cambridge-London. Harvard University press-W. Heineman.