

Sacro e osceno nelle Facetiae di Poggio Bracciolini

di Marta Barbaro*

Opera fra le più irriverenti e spregiudicate del nostro Umanesimo latino, il *Liber facetiarum* di Poggio Bracciolini offre una prospettiva estremamente interessante per riflettere sulle funzioni della scrittura comica e sul rapporto fra autorità e trasgressione, in un momento, quale quello della prima metà del xv secolo, in cui la riscoperta filologica della cultura dei classici imponeva un generale ripensamento dei fondamenti etici ed estetici della civiltà occidentale.

Dello spirito critico e polemico del secolo Poggio è sicuramente una delle figure più rappresentative e, insieme a Lorenzo Valla, può essere considerato uno dei protagonisti principali e più consapevoli di quel «processo di secolarizzazione» della cultura che, secondo Riccardo Fubini, costituisce l'anima vera del primo Umanesimo italiano, da intendere non tanto come progressivo affrancamento dalla religiosità cristiano-medievale, in favore della *sapientia humana* degli antichi, ma come elaborazione di una cultura anti-autoritaria e antiprecettistica, «che [non] obbedisce a canoni stabiliti per convenzione istituzionale – ecclesiastica, etica, di scuola»¹.

È ormai un dato acquisito nel dibattito critico che il culto dei classici e delle *humanae litterae* non significava per gli umanisti rifiutare *in toto* la tradizione ecclesiastica e le sue *auctoritates*, ma era inevitabile – già a partire da Petrarca – che la conoscenza approfondita di un diverso patrimonio valoriale innescasse una conflittualità e una fertile dialettica fra la ritrovata eredità del passato e il paradigma culturale fino

* Università degli Studi di Palermo.

¹ R. Fubini, *Umanesimo e secolarizzazione da Petrarca a Valla*, Bulzoni, Roma 1990, p. ix.

ad allora dominante². Proprio perché la teologia, patristica e scolastica, rappresentava l'autorità canonica, il sapere istituzionalizzato, pervasivo di ogni ambito del pensiero e dell'attività umana, esso non poteva essere accolto acriticamente, ma andava verificato, messo in discussione, e anche contestato con i nuovi strumenti di indagine storica e testuale. Valla entrava nel merito dei contenuti teologici della religione, affrontando questioni quali il libero arbitrio o la *voluptas*, in un corpo a corpo critico-filologico ed ermeneutico con i testi dei Padri; Poggio, invece, rivolgeva la sua attenzione al piano della saggezza morale nei suoi risvolti sociali e quotidiani, confrontandosi con i temi cardine della trattatistica medievale – l'avidità, l'ipocrisia, la nobiltà, la fortuna, l'ambizione – per affermare un ideale di *virtus* che metteva sullo stesso piano insegnamento classico e patristico, Cicerone con Sant'Agostino, Terenzio e Virgilio con san Paolo e Gerolamo. All'acribia filologica di Valla, giudicata troppo pedante, Poggio preferiva le armi dell'arguzia e della satira, che puntava contro la falsa coscienza dei suoi contemporanei per denunciare l'aporia fra fatti e parole, fra una moralità intesa come fideistico rispetto dei dogmi e la vera *virtus*, che corrisponde alla scelta consapevole di un indirizzo di vita da mettere alla prova nell'esperienza del mondo e nell'interazione con gli altri uomini³. Da qui la reiterata polemica contro l'ascetismo monastico e contro quei religiosi che, dietro l'esibita santità, nascondevano i vizi più infami⁴; a

² Per un quadro ampio e aggiornato degli studi sulla religiosità dell'Umanesimo, si veda M. Pellegrini, *Religione e umanesimo nel primo Rinascimento. Da Petrarca a Alberti*, Le Lettere, Roma 2012, che, con originale sguardo critico, affronta il tema in tutta la sua complessità storica, culturale e letteraria.

³ Una mirabile messa a fuoco del moralismo poggiano è in R. Fubini, *Il teatro del mondo in Poggio*, in *Poggio Bracciolini 1380-1980. Nel VI centenario della nascita*, Sansoni, Firenze 1982. In particolare, lo studioso insiste sul senso di una "virtù" estranea alla consistenza oggettiva di una dottrina o a modelli di astratta perfezione, «e coltivabile pertanto solo in una sfera soggettiva ed empirica» (p. 29); all'ottemperanza problematica di ardui precetti, siano essi cristiani o ereditati dal mondo classico, Poggio opponeva una visione problematica e relativizzata della disciplina etica, che approdava, sostiene Fubini, non a un discorso meramente scettico o sofisticato, ma «a una più moderna, dinamica dislocazione di valori», idonei alla propria esperienza e a quella dei tempi (p. 34).

⁴ La polemica contro i vizi del clero, e contro la simulazione ipocrita della virtù, percorre trasversalmente tutte le opere poggiane, dalle epistole ai dialoghi, dalle invettive alle *Facetiae*, e la si ritrova già esplicitamente formulata nella ritrovata *Orazione di Costanza contro i vizi del clero* risalente agli anni del Concilio, dove l'umanista per la prima volta contrappone il vaniloquio ampolloso della predicazione ecclesiastica, paragonata a una «fabula representanda», all'esemplarità dei fatti e delle azioni (*Ora-*

costoro Poggio contrappone la propria scelta di laicismo e la rinuncia ai benefici ecclesiastici – «Nolo esse sacerdos, nolo beneficia»⁵ – rivendicata come atto di suprema coerenza in considerazione, da una parte, della propria umana debolezza, ritenuta incompatibile con i doveri del sacerdozio, dall'altra, di una libertà intellettuale che non intendeva accogliere pregiudizi e cautele.

Paradossalmente, la più decisa revisione critica delle "istituzioni" ecclesiastiche – nel senso ampio del termine "istituzione", come apparato normativo – veniva proprio da due letterati che avevano costruito il proprio ruolo e la propria fama intellettuale all'interno dell'*establishment* politico-culturale della Chiesa romana, e che, in costante polemica fra loro, non perdevano occasione per scagliarsi reciprocamente accuse di immoralità e perfino di eresia⁶. In particolare, Poggio aveva trovato nella Curia pontificia una seconda «patria»⁷ – come spesso ricorda nelle epistole – entrando al servizio dei papi ancora ventenne, nel 1403, e ricoprendo – salvo il breve soggiorno in Inghilterra dal 1418 al 1423 – la carica di segretario per oltre quarant'anni, fino al

tio ad Patres Reverendissimos, edita in *Poggio Bracciolini 1380-1980*, cit., pp. 93-132). Sul tema dell'ipocrisia, oltre al citato saggio di Fubini (*Il teatro del mondo*, pp. 1-91), si cfr. dello stesso autore *Introduzione alla lettura del "Contra Hypocritas" di Poggio Bracciolini*, Loescher, Torino [1970?] e F. Bausi, *La mutatio vitae di Poggio Bracciolini. Ricerche sul "De avaritia"*, in "Interpres", xxviii, 2009, pp. 7-69.

⁵ «Nolo esse sacerdos, nolo beneficia. Vidi enim plurimos quos bonos viros censebam, maxime autem liberales post susceptum sacerdotium et avaros esse et nulli deditos virtuti, sed inertie, otio, voluptati. Quod ne mihi quoque accidat veritus, decrevi procul a vestro ordine consummare hoc, quidquid superest, temporis peregrinationis mee. Ex hac enim magna capitis sacerdotum rasura conspicio non solum pilos abradi sed etiam conscientiam et virtutem» (Lettera a Giuliano Cesarini, Roma, 10 luglio 1432, in *Epistolarum familiarium libri*, vol. II, a cura di H. Harth, Olschki, Firenze 1984, p. 145).

⁶ Nato a Roma e formatosi con gli intellettuali dell'ambiente curiale, in realtà Lorenzo Valla non ottenne subito un posto in Curia e vi approdò soltanto nel 1448, con la salita al soglio pontificio di Niccolò V, cui era legato da antica amicizia. Sulla lunga polemica fra i due umanisti, si veda L. Valla, *In Poggium antidota*, in *Opera omnia*, a cura di E. Garin, vol. I, Bottega d'Erasmus, Torino 1962, pp. 253-365 e P. Bracciolini, *Orationes in Vallam*, in *Poggii Florentini Opera omnia*, Henricus Bebelius, Basel 1538, pp. 188-251, insieme agli studi di L. Cesarini Martinelli, *Note sulla polemica Poggio-Valla e sulla fortuna delle Elegantiae*, in "Interpres", 3, 1980, pp. 2-79 e di S. Camporeale, *Poggio Bracciolini contro Lorenzo Valla*, in *Poggio Bracciolini 1380-1980*, cit., pp. 137-61.

⁷ Cfr. le epistole a Papa Niccolò V, Roma 21 giugno 1453 (*Epistolarum familiarium libri*, vol. III, a cura di H. Hart, Olschki, Firenze 1987, p. 152) e a Domenico Capranica, San Lorenzo in Collina, ottobre-novembre 1457 (ivi, pp. 447-8).

1453; eppure, nonostante questo stretto legame con la sede del potere, o più probabilmente proprio per questo, egli non risparmiava critiche dirette contro tutto ciò che non incontrava la sua approvazione, non temendo di mettere alla berlina le gerarchie più alte della chiesa (d'Oriente e d'Occidente) e persino di ridicolizzare in modi irrispettosi e osceni i dogmi religiosi più autorevoli e consolidati. Più che da un atteggiamento ambiguo e contraddittorio nei confronti del potere, tanto in Poggio che in Valla, la volontà trasgressiva nasceva da un autentico desiderio di riforma morale e spirituale, che intendeva fare della Curia il centro propulsore di una nuova cultura e di una nuova mentalità⁸. Essi non intendevano portare un attacco nel cuore politico della Chiesa – tanto più che collaborarono attivamente alla sua rifondazione temporale e monarchica, indirizzandone la politica culturale – né demolire i principi delle *divinae litterae*, ma entrambi volevano con i loro scritti ridefinire i confini fra sacro e profano, fra trasgressione e ortodossia⁹, mostrando, in modi del tutto diversi e persino opposti fra loro, che nessuna autorità è di per sé inviolabile e indiscutibile, “sacra” appunto.

Nel *Liber facetiarum* la vena polemica e anti-dottrinaria di Poggio trova la sua più schietta e audace espressione. La raccolta di facezie, che mescolava le arguzie e le freddure ciceroniane con la materia umile della narrativa in volgare, la retorica classica *de risu*¹⁰ con il realismo della novella toscana, permette allo scrittore di affrontare i grandi temi della sua riflessione morale sul piano ambiguo e irriverente del comico. Rispetto alle epistole o ai dialoghi, il *libellum* si presentava come un *divertissement* letterario, scritto per suscitare il diletto del lettore e dare un qualche riposo agli animi oppressi dalle fatiche, e in virtù

⁸ A proposito dell'umanesimo curiale e del mito di Roma e della Curia, si vedano V. De Caprio, *Roma*, in A. Asor Rosa (a cura di), *Letteratura italiana. Umanesimo e Rinascimento. La storia e gli autori* 1. *La Toscana, l'Italia meridionale*, Roma, Einaudi, Torino 2007; F. Bausi, *Cultura e letteratura a Roma*, in N. Borsellino e W. Pedullà (dir.), *Storia generale della letteratura italiana*, vol. 3, cap. 3, *Quattrocento latino e volgare*, Motta, Milano 1999, pp. 141-75; *Umanesimo a Roma nel Quattrocento*, Atti del convegno, New York 1°-4 dicembre 1981, a cura di P. Brezzi e M. De Panizza Lorch, Istituto di Studi Romani-Barnard Collage, Roma-New York 1984.

⁹ Per un approfondimento del concetto di ortodossia cristiana nell'umanesimo cfr. C. S. Celenza, *Ortodossia: Lorenzo Valla e Marsilio Ficino*, in Id., *Il Rinascimento perduto. La letteratura latina nella cultura italiana del Quattrocento*, Carocci, Roma 2014, pp. 171-214.

¹⁰ Oltre all'*excursus de ridiculis* del *De oratore* ciceroniano (II 216-290), il riferimento è al capitolo *de risu* delle *Institutiones oratoriae* (VI 3) di Quintiliano.

del suo fine ricreativo, poteva esibire una libertà impensabile per quei generi di carattere serio ed elevato, che si proponevano un alto scopo educativo e morale. L'irriverenza dei contenuti – le *res leves et viro gravi indignas* che Poggio annunciava nella *Prefatio* –, l'audacia delle idee e di una lingua disposta ad accogliere i modi colloquiali e insolenti del parlato trovavano così una giustificazione all'interno del gioco letterario; un gioco estremamente colto sul piano della retorica e della sperimentazione linguistica, e che poteva vantare autorevoli modelli nella tradizione comico-giocosa della letteratura latina, preventivamente richiamata a difesa dell'onestà del *Liber*¹¹.

Certo l'autore era consapevole della portata rivoluzionaria del proprio libretto di facezie, che, non solo introduceva l'esuberanza dissacrante del comico nell'ambito della comunicazione intellettuale ufficiale, veicolata dalla lingua latina, ma usava il sacro e la religione come fonti privilegiate del ridicolo. La volontà di associare la fenomenologia del sacro con il turpiloquio, con l'oscenità e con la *topica* bassa della *narratio* – svincolando, di fatto, la categoria dell'osceno e della satira anticlericale dal dominio esclusivo dei generi "umili" in volgare –, non poteva che risultare un'operazione volutamente provocatoria e blasfema. Anni prima, del resto, in occasione della pubblicazione, nel 1426, dello scandaloso *Hermaphroditus* del Panormita – che per primo aveva tentato di innalzare la materia comica all'eleganza del latino umanistico – Poggio stesso aveva posto la questione morale del comico e, condannando l'uso eccessivo dello scherzo, aveva sostenuto che non sono concesse ai cristiani la stessa libertà e la stessa *licentia* espressiva che un tempo furono degli antichi¹².

¹¹ «Quibus ego si respondeam, legisse me nostros Maiores, prudentissimos ac doctissimos viros, facetiis, iocis et fabulis delectatos, non reprehensionem, sed laudem meruisse, satis mihi factum ad illorum existimationem putabo. Nam qui mihi turpe esse putem hac in re, quandoquidem in caeteris nequeo, illorum imitationem sequi et hoc idem tempus, quod reliqui in circulis et coetu hominum confabulando conterunt, in scribendi cura consumere, praesertim cum neque labor inhonestus sit et legentes aliqua iocunditate possit afficere?» (P. Bracciolini, *Confabulationes, Prefatio*; tutte le citazioni del testo latino sono tratte dall'edizione critica curata da Stefano Pittaluga: Le Pogge, *Facéties/ Confabulationes*, Éd. Bilingue, Texte latin, note philologique et note de Stefano Pittaluga, Traduction français et introduction de Étienne Wolff, Les Belles Lettres, Paris 2005).

¹² «Scis enim non licere idem nobis, qui christiani sumus, quod olim poetis, qui deum ignorabant» (P. Bracciolini, Lettera ad Antonio Panormita, Roma 3 aprile 1426; in *Ep. II*, p. 59).

La lunga redazione del *Liber*, che impegna l'autore per quasi vent'anni – dal 1438 circa al 1452, secondo la ricostruzione dei filologi¹³ –, testimonia l'impegno in un progetto che egli doveva ritenere ambizioso e molto serio, e che approdava a una decisa presa di posizione in favore della assoluta libertà del riso. Le *Facetiae* non solo intendevano dare cittadinanza letteraria ai molteplici *iocandi genera*, degli antichi come dei moderni, ma affermavano anche la piena legittimità, sociale e morale, dello scherzo, che Poggio considerava uno strumento di conoscenza e di critica impietosa della realtà.

Il libro si apre con un racconto emblematico del rapporto fra il comico e il sacro, che ben illustra le modalità ironiche di accostarsi al tema della fede e della devozione religiosa, *De Caietano paupere nauclero*; un racconto che l'autore doveva ritenere particolarmente riuscito, se nel corso delle molte revisioni e riscritture della raccolta volle mantenerlo sempre in posizione incipitaria:

Un marinaio di Gaeta, estremamente povero, per guadagnarsi da vivere, aveva lasciato la propria casa e la moglie e si era imbarcato per mare. Fece ritorno dopo cinque anni e, appena sceso dalla nave, corse subito a casa per rivedere la moglie. La donna, però, nell'assenza del marito, aveva trovato un altro uomo. Quando il povero marinaio entrò a casa, vide che era stata completamente rinnovata, e chiese stupefatto alla moglie come fosse possibile che una catapecchia, prima così squallida, fosse adesso tanto ripulita. Prontamente la donna rispose che a ciò aveva provveduto la grazia di Dio, che a tutti porta soccorso. «Benedetto sia Dio» disse lui «per il beneficio che ci ha concesso!». Vedendo poi la camera e il letto più raffinato e il resto dell'arredo più elegante di quanto la condizione della donna potesse consentire, le domandò da dove arrivasse tutto ciò, e quella affermava che era stata la benevolenza di Dio a procurarglielo: di nuovo l'uomo rese grazie a Dio, che era stato tanto generoso con lui. Allo stesso modo, man mano che egli notava in casa altre cose che gli sembravano nuove e inaspettate, la donna subito diceva che era stata la munificenza del buon Dio a provvedere. Mentre l'uomo continuava a meravigliarsi che tanta grazia di Dio fosse stata elargita nei suoi confronti, sopraggiunse un bel bambino di poco più di tre anni, che abbracciava la madre. Al marito che lo guardava con sospetto e chiedeva chi mai fosse quel bambino, la donna rispose che era suo. Quando poi il marito chiese stupefatto da dove potesse essere arrivato un bambino in sua assenza, la donna affermava che anche in quell'acquisto li aveva assistiti la grazia di Dio. Allora l'uomo, irritato contro la grazia divina che era stata così abbondante da procreargli anche dei figli

¹³ Cfr. E. Walser, *Poggius Florentinus. Leben und Werke*, Teubner, Leipzig-Berlin 1914 e S. Pittaluga, *Fasi redazionali e primi lettori delle facezie di Poggio Bracciolini*, in *L'Europa del libro nell'età dell'umanesimo*, Atti del XIV Convegno Internazionale, Chianciano-Firenze-Pienza 16-19 luglio 2002, a cura di L. Secchi Tarugi, Franco Cesati, Firenze 2004, pp. 305-15.

in sua assenza, scoppiò: «Tante grazie a Dio, che si è preso tanto pensiero degli affari miei!». Sembrò all'uomo che Dio fosse stato fin troppo invadente poiché aveva pensato di rifornirlo anche di figli in sua assenza¹⁴.

La *Fabula* del povero marinaio di Gaeta declina il tradizionale tema novellistico dell'infedeltà coniugale delle donne, condensando, e contaminando, nella brevità tipica della facezia una pluralità di fonti e di schemi narrativi. Da una parte, ritroviamo il motivo dello sposo che parte per lungo tempo e trova al suo rientro un figlio che non gli appartiene, il cosiddetto "fanciullo di neve"¹⁵, motivo diffuso in diverse varianti nel repertorio dei *fabliaux*, in molti testi mediolatini e nella novellistica in volgare del Tre-Quattrocento, che spesso si sviluppava con la vendetta del marito e con una conclusione tragica, e dunque esemplare, della vicenda; dall'altra, la rielaborazione poggiana prende di mira la vittima del tradimento amoroso, privilegiando, come Boccaccio, il motivo comico della dabbenaggine del marito cornuto, centrale nella settima giornata e in generale in tutto il *Decameron*. Rispetto alla tradizione narrativa, però, la messa a punto di Poggio vira in tutt'altra direzione.

Innanzitutto, la struttura del racconto è quella di una moderna barzelletta, incentrata su un'unica scena dialogata – e non su una dinamica diegetica – e culmina con una battuta finale che funge da elemento accentratore di tutto il racconto. In secondo luogo, la vicenda, per le modalità in cui è raccontata, non esprime alcuna condanna, né nei confronti della moglie infedele, né del marito stupido disposto a credere alla miracolosa munificenza di dio; il meccanismo del comico è tutto nella retorica delle parole, e si attiva a partire dalla ripetizione della formula devozionale del *redde gratiam Deo*, variata in tre diverse configurazioni nel corso di un brevissimo segmento narrativo, e poi ripresa in conclusione e ribaltata ironicamente in una esclamazione

¹⁴ Data la lunghezza del testo latino, si è scelto di proporlo per agevolezza di lettura la traduzione italiana.

¹⁵ Sull'interpretazione poggiana del tradizionale motivo narrativo del "fanciullo di neve", così riflette A. Bisanti (*Tradizioni retoriche e letterarie nelle Facezie di Poggio Bracciolini*, Falco Editore, Cosenza 2011, pp. 158-9): «Il rovesciamento finale della vicenda, con il mancato ricorso al motivo della vendetta, la degradazione sociale e morale, oltre che economica, del protagonista (da astuto e ricco mercante a marinaio povero e imbecille), il gusto per il paradosso e per l'incredibile che diventa credibile (o che vien fatto credere tale): sono questi gli elementi che connotano distintamente la facezia in questione nei rapporti con le consimili narrazioni relative a mariti traditi durante la loro lunga assenza».

ingiuriosa verso quel dio, che pare in definitiva essere l'unico bersaglio di un giudizio morale.

Il divertimento della facezia è garantito dall'uso vario e vivace del lessico latino, dalla sveltezza ed essenzialità della narrazione e dalla abile applicazione delle tecniche ciceroniane del ridicolo *in verbis* – l'uso distorto della citazione e l'*inversio verborum* – in un contesto domestico che è quello tipico della novella di beffa coniugale; ma la vera acme comica, che coordina i vari ingredienti, si raggiunge con la battuta blasfema contro la troppa *curiositas* di Dio, che mentre inchioda definitivamente l'ingenuità del popolano, lega il senso di tutta la *pièce* al piacere di una trasgressione sacrilega.

Sulla stessa linea della *Fabula prima*, in molte altre occasioni Poggio utilizza schemi liturgici, detti evangelici e massime sapienziali come spunto per costruire storielle da ridere, dove l'originario messaggio spirituale viene svuotato e mistificato con ironia, fino ad assumere una significazione del tutto opposta. È il caso, ad esempio, della facezia 4 che, partendo dalla nota massima del Vangelo di Matteo, «Riceverete cento per uno e godrete della vita eterna», ironizza sulla sentenziosità allusiva del linguaggio biblico, estremamente perentorio e apodittico, da un lato, ma passibile delle più fantasiose o opportunistiche interpretazioni, dall'altro.

Si racconta di un ricco Ebreo che, dopo molte sollecitazioni, decide di rinunciare ai propri beni e convertirsi alla fede cristiana, convinto infine dalla promessa che avrebbe ricevuto il centuplo della sua donazione, secondo quanto recita la «verissima» – così dice ironicamente il testo – sentenza evangelica. Dopo aver a lungo aspettato il centuplo promesso, ridotto in miseria e all'elemosina, prostrato da un'emorragia intestinale, effettivamente l'Ebreo trova un involto pieno di pietre preziose – grottescamente mentre defeca in un cespuglio – e può finalmente testimoniare sulla propria pelle la verità 'letterale' delle parole del Vangelo; l'uomo, però, scontento di aver dovuto soffrire così a lungo prima di ottenere quanto sperato, non perde l'occasione per scagliare un motto ingiurioso contro Dio, che prima di ripagarlo lo aveva lasciato «ad interitum cacare sanguem». A rafforzare la provocazione, interviene il commento beffardo del narratore Poggio, il quale, anziché ristabilire la corretta interpretazione del messaggio divino – colpendo, dunque, l'ingiusta pretesa dell'Ebreo e di quei fedeli che piegano i precetti religiosi al proprio utile –, spiega che la storiella è offerta quale monito contro chi è troppo lento a restituire i propri debiti.

La stessa citazione del passo di Matteo 19, 29 ritorna nella facezia 226, dove è ugualmente interpretata in chiave materialistica e finanzia-

ria; a un predicatore che raccoglie le donazioni dei fedeli, elargendo la solita formula di rito “Centum pro uno accipietis et vitam aeternam possidebitis”, un anziano nobiluomo risponde con ironia «“Sarei già contento” – disse “se mi restituisse soltanto il capitale investito (come si usa dire)”». In questo caso, il bersaglio polemico è proprio il predicatore, messo in ridicolo dalla battuta dell'uomo, e più in generale tutta la schiera degli ipocriti declamatori, che, come Poggio aveva sostenuto nell'*Orazione di Costanza*, per incantare le masse si servono di «verba ampullosa et magnificas sentencias, presertim a dicentis vita discrepantes»¹⁶. A supporto, infatti, la facezia successiva (*Sacerdos praedicavit et in numero erravit, “centum” pro “mille” dicens*) insiste sul tema della predicazione, e colpisce contemporaneamente la falsa coscienza dei predicatori e il linguaggio iperbolico proprio del testo sacro:

In eadem sententia sacerdos quidam, cum exponeret populo suo Evangelium, referens Salvatorem nostrum quinque panibus quinque milia hominum saturasse, errore dixit pro quinque milibus quingentos. Tum clericus suus cum submurmurans dixisset eum in numero errasse, cum quinque milia Evangelium referret: “Tace” inquit “stulte, nam vix numerum, quem dixi, credent” (fac. 227).

O ancora, sul gioco ironico nei confronti della saggezza ecclesiastica si svolge la 262, dove un religioso conforta un concittadino di Poggio gravemente malato, e per incoraggiarlo ad accettare la propria sofferenza ricorre al più vieto luogo comune, dicendo che il Signore suole infliggere i mali proprio a coloro che più ama; al che il malato risponde: «Non mirum est si tam paucos amicos habet: habiturus, si ita tractaret eos, etiam pauciores!», una considerazione amara che, oltre a ridicolizzare il religioso, pone con ironia la questione teologica del male, e che si traduce in una nuova invettiva contro la sgradita amicizia di dio, responsabile della sofferenza degli uomini.

Se trasversalmente, in tutte le opere, Poggio dirige la propria requisitoria morale contro il sentenzioso vaniloquio dei religiosi, colpevole di cristallizzare la spiritualità in formule fisse e prospettare modelli di comportamento di inarrivabile santità, nel libello, il formulario religioso, e lo stesso linguaggio del sacro, è svuotato dall'interno. L'insistito gioco citazionale, che distorce in senso giocoso e caricaturale la sapienza scritturale, porta allo scoperto l'incoltabile divario fra le *divinae litterae* e la loro interpretazione umana, fra la verità insondabi-

¹⁶ *Oratio ad Patres Reverendissimos*, cit., p. 103.

le della religione e la verità, quotidianamente esperibile, delle parole e dei fatti degli uomini. L'effetto è oltremodo sacrilego, sia quando i fondamenti dottrinari sono surrettiziamente elargiti dal pulpito per fare presa sulla sciocca credulità dei fedeli, sia quando i principi di fede sono ingenuamente travisati o contestati da uomini semplici e ignoranti, con soluzioni che giungono fino alla blasfemia e all'insulto contro la divinità.

Attraverso il punto di vista e la voce del popolo, Poggio lascia correre nel *Liber* ogni sorta di ingiuria e di bestemmia, utilizzando la tecnica narrativa del discorso riportato come filtro per autorizzare l'infrazione ai codici etici oltre che linguistici. In alcuni casi, il ricorso all'oscenità verbale e all'affondo blasfemo è scopertamente provocatorio, svincolato da una funzionalità narrativa, e quasi motivato dal puro gusto della sfida e dell'infrazione alla norma. Come avviene ad esempio in un'altra facezia, la 66, dove uno spiritoso Perugino sorprende la moglie in un acrobatico amplesso con un giovane amante e per lo stupore esclama «per culum dei», espressione poi sentita troppo scandalosa ed emendata in molte edizioni manoscritte e in quelle a stampa in «per culum asini».

Anche in questo caso, l'efficacia comica del racconto è affidata a una pluralità di elementi, primo fra tutti il realismo teatrale con cui si articola la vicenda: Petruccio prega il marito di regalarle un paio di scarpe per una festa cittadina e poi, dopo una serie di novellistici contrattempi e coincidenze, la ritroviamo sulle scale di casa avvinghiata all'amante, con le cosce intorno alla sua schiena e con indosso le scarpe nuove; da questa singolare posizione – ben visibile, dice il testo, dalla porta di casa – scaturisce la battuta del marito che sigla comicamente tutto il racconto: «“Ohe! Petrucia... per culum dei! ... si hoc modo ambulaveris, nunquam istos calceos consumes”». L'inserimento della bestemmia, che Poggio giustifica come mimesi realistica e folklorica del linguaggio parlato a Perugia – «ut mos est illis iurandi» –, contribuisce quindi solo in minima parte alla godibilità dell'aneddoto – che, infatti, non perde di efficacia nella versione ripulita delle stampe –, ma ha piuttosto l'effetto di una provocazione sacrilega, come se l'autore si divertisse a superare quei limiti che, anche per la scrittura letteraria, sono imposti dalla devozione e dal rispetto dell'autorità.

Il perno della raccolta, esplicitamente dichiarato nella *Prefatio*, è la simulazione dell'oralità, la riproduzione scritta, nella nobile veste del latino, delle *confabulationes* che Poggio finge di avere raccolto dalla viva voce dei parlanti; per cui l'oscenità tematica e verbale è giustifi-

cata – si accennava all’inizio – dalla finzione letteraria e dalla necessaria fedeltà della sua trascrizione al tenore informale e scanzonato dei discorsi ascoltati. Salvo poche eccezioni, Poggio non è quasi mai il relatore di un motto di spirito, ma passa di volta in volta la parola a una folla di narratori piacevolissimi e arguti, riproducendo le battute altrui tramite il discorso diretto, e limitandosi, in qualche caso, a fornire una morale paradossale o a sottolineare l’abilità comica del narratore di turno. Per mezzo di questo espediente retorico, Poggio può dunque accogliere nel libello ogni genere di narrazione, dall’incredibile varietà tematica e tipologica, e tutte le gradazioni del comico, anche le forme più triviali o violente, senza porre alcun limite alle possibilità espressive, giocose e satiriche, della lingua. L’unica regola cui sembrano sottostare i 273 componimenti è quella della assoluta libertà della parola, che diventa una sorta di manifesto spirituale e morale alternativo a quello canonico della religione.

Come notava Francesco Tateo, del genere della novella le facezie poggiane conservano la vocazione esemplare; esse «hanno la pretesa di servire come insegnamento morale o insegnamento di vita», offrendosi come un repertorio di *exempla* da tirate fuori all’occasione. Ma, data la spregiudicatezza di quel che viene insegnato, esse possono essere interpretate come «una risposta profana alle raccolte di aneddoti e parabole per l’uso della predicazione»¹⁷. Tuttavia, non si tratta di una parodia burlesca, che si esaurisce nel gioco letterario o nella critica alla pedagogia religiosa; la sperimentazione comica assolve a una funzione ben più radicale, che potremmo definire etica nella misura in cui diventa strategia – formale ma anche ideologica – per la proposta di nuovi valori. Nel suo insieme il libro prospettava – per i contemporanei di Poggio, ma con una lezione estremamente attuale – una rifondazione del moralismo in chiave laica, che offriva una diversa intuizione della saggezza, fondata sull’attitudine faceta in quanto rivelatrice di autonomia di giudizio e di libertà intellettuale.

Estremamente significativa a questo proposito – lo notava già Stefano Pittaluga, in un saggio essenziale per lo studio del tema del sacro e del profano in Poggio¹⁸ – è la sequenza delle facezie 27 e 28 sulla *Con-*

¹⁷ F. Tateo, *Introduzione* a Poggio Bracciolini, *Facetiae*, in Lorenzo Poliziano *Sannazzaro nonché Poggio e Pontano*, a cura di F. Tateo, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma 2004, p. 9.

¹⁸ S. Pittaluga, *Sacro e profano nelle “Facetiae” di Poggio Bracciolini*, in *Il sacro nel Rinascimento*, Atti del Convegno Internazionale di Chianciano-Firenze-Pienza, 17-20 luglio 2000, a cura di L. Secchi Tarugi, Franco Cesati, Firenze 2002, pp. 251-61; citato

stantiae libertas, che si conclude con una sentenza divenuta il simbolo del *Liber facetiarum*: *Libere enim loqui magnae libertatis est signum*. Alla *libertas* oscenamente, e dunque profanamente, intesa dai padri conciliari (fac. 27) Poggio contrappone la propria definizione, tutta laica e *humana*, ma sicuramente più spirituale:

27. *Civis Constantiae soror gravida facta*

Nobilis episcopus ex Britanniis, ad ostendendam quam tunc multi requirebant Concilii Constantiensis libertatem, in magno praelatorum conventu hoc attulit testimonium. Fuisse ait Constantiae civem, cuius soror innupta gravida facta erat. Cum fratri tumor ventris innotuisset, accepto gladio, quid id esset, aut unde id prodisset, quaesivit, percussori similis. Tum iuvenis exterrita id esse ait Concilii opus, seque ex Concilio praegnantem. Hoc intellecto frater, Concilii metu ac reverentia, sororem impunitam reliquit. Cum caeteri aliarum rerum libertatem quaererent, ille praetulit licentiam futuendi.

28. *Sigismundi Imperatoris dictum*

Sigismundus quoque Imperator cuidam coram eo querenti Constantiae libertatem non esse, "Atqui" inquit "nisi hic summa esset libertas, tu tam libere minime loquereris". Libere enim loqui magnae libertatis est signum.

Nel commentare questa sequenza, Stefano Pittaluga la accosta alla famosa epistola sull'esecuzione di Gerolamo da Praga durante il Concilio di Costanza (Costanza, 30 maggio 1416), in cui Poggio non può nascondere la propria ammirazione per il frate eretico, morto eroicamente come un novello Catone in nome della libertà di pensiero e di parola¹⁹. Se per l'umanista di Terranuova la libertà «era appunto una delle manifestazioni del sacro»²⁰ – un sacro laico e umanizzato che va al di là del cristianesimo –, la battuta oscena che sigla la facezia 27 («Cum caeteri aliarum rerum libertatem quaererent, ille praetulit licentiam futuendi») sottolinea per contrasto lo sconcio tradimento perpetrato proprio da quell'augusto consesso: «blasfema e dissacratoria – questo ci dice Poggio – non è la sua *pointe* satirica conclusiva, bensì l'uso osceno del potere che in nome della religione soffoca la libertà»²¹.

da S. Pittaluga, *Avvisi ai naviganti. Scenari e protagonisti di Medioevo e Umanesimo*, a cura di C. Rocco, A. Grisafi, F. Mosetti Casaretto, Liguori, Napoli 2014.

¹⁹ «Stabat impavidus, intrepidus mortem non contemnens solum sed appetens, ut alterum Catonem dixisses. O virum dignum memoria hominum sempiterna! Non laudo, si quid adversus ecclesie instituta sentiebat; doctrinam admiror, rerum plurimarum scientiam, eloquentiam, dicendi suavitatem et argutiam respondendi» (Lettera a Leonardo Bruni, Costanza, 30 maggio 1416; in *Ep.* II, p. 162).

²⁰ Pittaluga, *Sacro e profano nelle "Facetiae" di Poggio Bracciolini*, cit., p. 140.

²¹ Ivi, p. 141.

La moralità, di cui si fa portavoce l'autore delle facezie, non va, dunque, giudicata dalle parole ma dalla *consuetudo vitae*, e dalla coerenza fra parole e azioni. Per questo motivo, alla letteratura è concesso scherzare con le parole, *simulare* e *dissimulare* (i procedimenti essenziali dell'ironia), e persino beffarsi di ciò che è ritenuto sacro; mentre resta inappellabile la condanna nei confronti della simulazione fraudolenta degli ipocriti – la *fallendi cupiditas* di cui scriveva sant'Agostino (*De mendacio* III, 3) – i quali rivestono le parole di santità ma il cui comportamento è esso stesso una bestemmia contro dio e contro la morale. Se nel *Contra hypocritas* – in linea con una lunga tradizione polemica, che da Dante, attraverso Petrarca e Salutati, arriva alla generazione umanistica²² – aveva sostenuto che il vizio dell'ipocrisia è il peggiore e più vile fra i mali, perché mina i presupposti di verità e di fiducia che rendono possibile la società umana, l'irriverente libello di facezie pare suggerirci che la schiettezza della parola comica – anche spinta oltre il limite del *non turpiter* che Cicerone aveva posto a fondamento del comico – è manifestazione della *sinceritas animi*, di quella consapevolezza e coerenza interiore su cui Poggio avrebbe voluto fondare il rapporto fra gli uomini e la nuova *societas* intellettuale.

Non stupisce, dunque, che il mondo dei religiosi sia il protagonista indiscusso del libro e che la satira poggiana si rivolga in primo luogo contro coloro che, in quanto presunti depositari delle verità teologiche e morali, dovrebbero dimostrare la validità di quei principi con la propria condotta di vita. Dietro l'autorità dell'abito talare si nascondono, invece, eremiti lussuriosi, predicatori ignoranti, preti ipocriti, sempre intenti a *peccata examinare* di donne sprovvedute o compiacenti, alti prelati corrotti e avidi; dalla sua posizione di osservatore interno ed organico alla Curia pontificia, Poggio passa in rassegna le manie, i vizi e soprattutto l'ipocrisia del clero, con uno scherzo irriverente e spietato che «non risparmiava nessuno, nemmeno il Papa»²³. Così come

²² Oltre al *Contra hypocritas* di Poggio Bracciolini (a cura di D. Canfora, Edizioni di Storia e Letteratura Nazionale, Roma 2008), si vedano C. Salutati, *De nobilitate legum et medicina. De verecundia*, a cura di E. Garin, Vallecchi, Firenze 1947, pp. 334-6 e L. Bruni, *Oratio in hypocritas*, in *Opere*, a cura di P. Viti, UTET, Torino 1996, pp. 310-31.

²³ Così dichiara nella *Conclusio* del libro per presentare il contesto storico delle *Confabulationes* e congedarsi dai lettori: «Consuevimus enim, Martini Pontificis usque tempore, quemdam eligere in secretiori aula locum, in quo et nova referebantur, et variis de rebus, tum laxandi ut plurimum animi causa, tum serio quandoque, colloquebamur. Ibi parcebatur nemini in lacescendo ea quae non probabantur a no-

ironizza sull'ingenua religiosità popolare, la *religio*, nel senso epicureo di superstizione, credulità cieca e ignorante, allo stesso modo colpisce la finta spiritualità delle alte gerarchie ecclesiastiche e di coloro che usano il sacro come strumento di potere e sopraffazione.

Fra i temi tradizionali attinti dalla novellistica, il filone della satira anticlericale è di certo quello dominante, e si ritrova incrociato, o sovrapposto, a tutti gli altri temi narrativi, specialmente a quelli incentrati sulle avventure amorose e sessuali, dove vi è quasi sempre coinvolto un religioso, sia esso un povero eremita o un ricco cardinale della Curia. Dal repertorio del *Decameron*, ad esempio, Poggio recupera il motivo del triangolo amoroso, dell'insaziabilità e *versutia* femminile, della beffa contro gli stupidi, o ancora, quello della confessione sacrilega e dell'esposizione delle finte reliquie, ma ogni volta declina la storia in chiave erotica, trovando modi sempre nuovi e sempre più sconci per replicare l'accusa di ipocrisia agli uomini di chiesa.

Come nella facezia 6, dove protagonista è una vedova accesa d'amore per un mendicante in fama di santità, il Beato Paolo, che ella cerca di convincere con ogni blandizia ad assecondare le sue voglie carnali; quando finalmente la donna sembra riuscire nel suo intento, il faceto narratore di turno passa la parola al Beato che, prima di accingersi all'atto carnale, addossa tutto il peccato alla donna dicendo: «“Dio mi sia testimone, sarai tu ad averlo compiuto, io non ne ho nessuna colpa. Prenditi” disse “questa maledetta carne (e infatti gli si era già drizzata la verga) e fanne quello che ti pare: io non voglio neppure toccarla”»²⁴. Il punto, per Poggio, non è colpire la lussuria delle donne o l'astuzia con cui i personaggi riescono a raggiungere i propri scopi peccaminosi, né tanto meno ritroviamo la sacralizzazione della sessualità come pulsione antropologica, propria del *Decameron*²⁵; piuttosto il registro sessuale diventa lo strumento per smascherare in maniera grottesca tutta la «genia degli ipocriti» che – dice egli stesso nel commento – «sono abilissimi a fingere e simulare» per nascondere la brama sessuale, così come in altre occasioni la sete di potere e di ricchezza.

bis, ab ipso persaepe Pontifice initium reprehensionis sumpto» (Poggio Bracciolini, *Confabulationes, Conclusio*).

²⁴ Dello stesso tenore è la facezia 174, che vede un eremita folleggiare con una prostituta, possedendola una ventina di volte, ma «mentre si dimenava, per discolarsi dal peccato, diceva in volgare: “Domati carne cattivella”».

²⁵ Si vedano le riflessioni di Paolo Valesio alla voce “sacro”, in *Lessico critico decameroniano*, a cura di R. Bragantini, P. M. Forni, Bollati Boringhieri, Torino 1995, pp. 372-418.

Come già nel *Decameron* – si pensi, ad esempio, alla novella di Ali-bech, «a cui Rustico monaco insegna rimettere il diavolo in Inferno» (*Dec.* III 10, 1) – anche nelle facezie l'effetto comico è spesso affidato all'uso ambiguo e icastico del linguaggio e al ricorso alla metafora che in maniera ammiccante e allusiva riesce ad associare esperienza ascetica ed erotica. Poggio è abilissimo a manipolare il lessico sacro piegandolo a una significazione oscena e a costruire gustosi aneddoti partendo dal motivo dell'assoluzione dei peccati, della benedizione o delle decime da pagare alla chiesa, con chiaro riferimento a un atto sessuale da compiere in nome di un officio religioso²⁶. Ma, rispetto al modello boccacciano, gli esiti delle facezie sono di gran lunga più trasgressivi, sia per l'insistenza con cui si ripropone l'accostamento metaforico fra sessualità e religione, sia per l'ostentazione compiaciuta di un ricercato e ricco repertorio dell'osceno. Nella maggior parte dei casi, infatti, o la metafora è usata proprio per sottolineare la sconnessione, o l'autore rinuncia a cercare un velamento allusivo scegliendo, invece, il termine più diretto e scurrile per esaltare l'atto sessuale in tutta la sua materiale evidenza.

Sublimato dalla veste aurea del latino, il turpiloquio percorre le più bizzarre e blasfeme soluzioni. E così il *cunnus* di una giovane moglie può essere donato in elemosina e diventare un “un bene della Chiesa” di cui il piovano del paese può godere legittimamente con il marito in un triangolo erotico (fac. 5); in un componimento in cui il gioco di doppi sensi, piuttosto che stemperare la licenziosità della situazione narrativa, è funzionale a sondarne tutti i più sconci particolari. Oppure i frati confessori possono barattare la misericordia dei peccati con il proprio *priapum erectum* (fac. 46), fino a proporre oscene quanto fantasiose terapie a base di *mentula*, *vulva* e liquidi corporei (fac. 195). Gli esempi di questo genere, in cui la depravazione sessuale è evidenziata in maniera icastica, ai limiti del parossistico e del grottesco²⁷, potrebbero moltiplicarsi; né mancano episodi più triviali, che

²⁶ Sull'uso della metafora erotica nella novellistica post-boccacciana, si cfr. L. Surdich, *Tradizione, riuso e modificazione della metafora erotica nella novellistica postdecameroniana*, in “InVerbis”, 2011, 2, pp. 23-52; mentre sui rapporti fra le *Facetiae* e la *topica* comica della novellistica tre-quattrocentesca, si veda A. Decaria, *Le “Facezie” di Poggio Bracciolini e la letteratura comica coeva*, in “Interpres”, 2009, 28, pp. 70-108.

²⁷ Si pensi alla facezia 170, in cui un monaco chiamato Lupo, per portare a compimento l'atto sessuale con una verginella timorosa di provare dolore, ricorre a una tavoletta di legno forata, «cuius foramen telum mitteretur», e alla fine si ritrova incastrato in quel buco come in una morsa, troppo piccolo per contenere il suo pene in erezione.

insistono su elementi scatologici, come l'urina o la flatulenza rumorosa dei cardinali o di altri nobili rappresentanti della corte pontificia, tanto più irriverenti quanto più precisi e diretti sono i dettagli biografici dei personaggi coinvolti, citati con nomi e cognomi e con riferimento all'alto ruolo che essi ricoprono.

Il ricorso insistito al termine crudo, materiale e osceno – al lessico del «basso materiale-corporeo»²⁸ citando Bachtin – è sicuramente un ingrediente essenziale del comico liberatorio delle facezie, che proprio per il loro carattere triviale e piccante ebbero un'immediata e vastissima diffusione in tutta Europa²⁹; ma nel complesso, il turpiloquio conferisce al linguaggio poggiano un aspetto mordace, aggressivo, dissacrante, assolutamente inedito per il latino umanistico, che trasforma l'allegria spensierata tipica della novella in un sagace gioco polemico.

Il motto di spirito diventa a un tempo il simbolo di un'umanità liberata dai canoni della "serietà", che, in virtù di una intelligenza della realtà libera da pregiudizi, può prendersi gioco di tutto, persino del sacro, e insieme un'arma di irrisione puntata contro i vizi e contro chi li commette. Proprio perché si esercita nella denuncia del vizio, in ogni sua forma, il riso si carica di un'intrinseca moralità e divide la società umana in due categorie di uomini: da una parte vi sono gli uomini faceti, gli uomini *humani*, che, in quanto capaci di condividere la valenza critica e problematica del comico, sono parte di una superiore comunità spirituale; dall'altra gli stupidi, gli ignoranti, gli ipocriti e i falsi sostenitori della morale che, restituiti alla verità grottesca della loro colpevole natura, diventano oggetto del ridicolo.

²⁸ M. Bachtin, *L'opera di Rabelais e la cultura popolare. Riso, carnevale e festa nella tradizione medievale e rinascimentale* (1965), Einaudi, Torino 1979.

²⁹ Come sosteneva Lionello Sozzi, però, il contenuto scandaloso del libro favorì «un successo di lettura esclusivamente scandalistico, [...] a scapito della portata etico-satirica e della dimensione letterario-stilistica delle icastiche e lucide narrazioni poggiane» (L. Sozzi, *Le "facezie" di Poggio nel Quattrocento francese*, in F. Simone [a cura di], *Miscellanea di studi e ricerche sul Quattrocento francese*, Giappichelli, Torino 1996, p. 417).