

# ARCTOS

ACTA PHILOLOGICA FENNICA

VOL. XXI

HELSINKI 1987 HELSINGFORS

## INDEX

Christer Bruun	Water for the Castra Praetoria. What were the Severan <i>operamina</i> ? . . . . .	7
Siegfried Jäkel	Kritische Beobachtungen zum Programm einer Literatur-Pädagogik in Plutarchs Schrift <i>De audiendis poetis</i> . . . . .	19
Mika Kajava	<i>Varus</i> and <i>Varia</i> . . . . .	37
Klaus Karttunen	The Country of Fabulous Beasts and Naked Philosophers. India in Classical and Medieval Literature . . . . .	43
Saara Lilja	Sunbathing in Antiquity . . . . .	53
Bengt Löfstedt	Zu Bedas Evangelienkommentaren . . . . .	61
Olivier Masson	Quelques noms grecs récents en -μάτιος . . . . .	73
Teivas Oksala	T. S. Eliot's Conception of Virgil and Virgilian Scholarship . . . . .	79
H.K. Riikonen	Petronius and Modern Fiction. Some Comparative Notes . . . . .	87
Olli Salomies	Weitere republikanische Inschriften. . . . .	105
Timo Sironen	Osservazioni sulle grafie per le occlusive aspirate d'origine greca nell'osco . . . . .	109
Heikki Solin	Analecta epigraphica CXIII—CXX. . . . .	119
E.M. Steinby	Il lato orientale del Foro Romano. Proposte di lettura . . . . .	139
Leena Talvio	Sulla figura della Fortuna nel Sogno del Faraone. . . . .	185
Rolf Westman	Unbeachteter epikureischer Bericht bei Plutarch ( <i>Qu. conviv.</i> 5, 1). . . . .	195
	De novis libris iudicia. . . . .	203
	Index librorum in hoc volumine recensorum . . . . .	243
	Libri nobis missi. . . . .	245

# Sulla figura della Fortuna nel Sogno del Faraone\*

LEENA TALVIO

Il presente articolo vuole essere un piccolo contributo allo studio della figura della Fortuna nel Medioevo. La studiamo in un'opera assai poco conosciuta: il *Morale Somnium Pharaonis* di Iohannes Lemouicensis, un autore francese del tredicesimo secolo, ugualmente poco conosciuto.<sup>1</sup>

Giovanni Lemovicense nacque probabilmente nel primo o secondo decennio del tredicesimo secolo a Limoges. Studiò a Parigi negli anni 1230 e, ottenuto il grado di *magister artium*, fu attivo come maestro secolare a Parigi, forse anche a Limoges. Si ritirò a Chiaravalle in un momento difficilmente definibile, comunque già ad un'età piuttosto avanzata. Li

---

\* Ringrazio I. Kajanto per le sue preziose osservazioni riguardanti il presente articolo.

<sup>1</sup> Su problemi connessi con Giovanni Lemovicense a la sua opera vedi la seguente bibliografia: P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle*, t.3, Paris 1934; Id., *La faculté des arts et ses maîtres au XIIIe siècle*, Paris 1971; G. Raciti, *Jean de Limoges, Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, t.7, Paris 1974, 614—618. Del *Morale Somnium Pharaonis* esistono due edizioni, ambedue poco attendibili. Il testo fu edito per la prima volta da B.Jo. Christopher Wagenseil (*Epistola de Hydraspide*, Altdorf 1690). Lo stesso testo, basato su un solo manoscritto tardo ed incompleto, fu ripreso da Joh. Albertus Fabricius e pubblicato nel suo *Codex pseudepigraphus Veteris Testamenti*, Hamburg—Leipzig 1713, 441—496. Più tardi Fabricius pubblicò anche le due ultime epistole, mancanti nella prima edizione, sulla base di un altro manoscritto, anch'esso tardo. L'edizione Wagenseil—Fabricius presenta così un testo corrotto ed in molti punti incomprensibile. La seconda edizione è quella di K. Horváth, *Johannis Lemovicensis Opera Omnia* (3 voll. Veszprém 1932), t.1, 71—126. Il testo è basato sul ms. Troyes 556, della fine del tredicesimo secolo e proveniente da Chiaravalle, ma è pieno di errori, sia d'interpretazione che di stampa. — L'autrice del presente articolo sta preparando una nuova edizione critica del *Morale Somnium Pharaonis*.

compose la maggior parte delle sue opere, tutte di argomento religioso, fuorché il Sogno del Faraone ed un'altra opera, intitolata *Libellus de dictamine et dictatorio syllogismorum*. L'ultima notizia che abbiamo dell'attività di Giovanni è del 1274 quando compose un'arringa per il concilio di Lione.<sup>2</sup>

Per quanto riguarda la datazione del Sogno del Faraone ritengo che sia stato composto al più tardi all'inizio del 1270, probabilmente un po' prima.<sup>3</sup> Fu dedicato a Teobaldo II, conte di Champagne e re di Navarra che quell'anno partì per una crociata col re di Francia, Luigi il Santo.

Il Sogno del Faraone è uno *speculum principis*. La sua originalità è tuttavia da ricercare piuttosto nella forma che nel contenuto ideologico abbastanza convenzionale. Il Sogno del Faraone è infatti redatto nella forma di una corrispondenza tra il Faraone e Giuseppe, nonché i consiglieri del Faraone. La teoria del buon governo viene spiegata a partire dal famoso sogno del faraone, narrato nella Bibbia,<sup>4</sup> ma dandogli un nuovo significato.<sup>5</sup> L'ordine delle epistole corrisponde a una disputa universitaria; il Sogno comincia così con una *quaestio* (il Faraone espone il proprio sogno e ne chiede la spiegazione), seguono la *responsio* (la spiegazione del sogno e l'esposizione di una dottrina del buon governo da parte di Giuseppe) e le *obiectioes* (le concezioni dei consiglieri del Faraone) e il tutto termina con la *determinatio* di Giuseppe (che rifiuta le teorie dei consiglieri).

Prima di vedere da più vicino l'uso che fa Giovanni della figura della Fortuna diamo un rapido sguardo alle concezioni della Fortuna antiche e medioevali.

Identificata con la *τύχη* greca, la Fortuna, dea benevola della religione popolare, diventa nella letteratura romana una dea incostante, cieca e invidiosa che con gran godimento e senza pietà distrugge quelli che

---

<sup>2</sup> Per quanto riguarda la cronologia di Giovanni sono in sostanza d'accordo con Raciti (nota 1) 614—618, non con Horváth (nota 1), t.1, 51—53. Vedi anche Glorieux 1934, 252 e Id. 1971, 221—222.

<sup>3</sup> Raciti (nota 1) 615 considera il Sogno dedicato a Teobaldo I e lo data perciò al 1239 o poco prima.

<sup>4</sup> Gen. 41, 1—7.

<sup>5</sup> Tratterò quest'argomento in altra sede.

non lo meritano.<sup>6</sup> Secondo Plinio essa è *volubilis . . . vaga inconstans incerta varia*.<sup>7</sup> Altri epiteti (per dirne solo alcuni) sono *crudelis, dura, minax, rapax, saeva* ecc.<sup>8</sup>

Non c'è modo di controllare tale forza; bisogna rassegnarsi al suo potere assurdo e crudele. Tuttavia dall'idea della rassegnazione si arriva alla vittoria raggiunta con la pazienza. Così per es. Virgilio: *Quidquid erit; superanda omnis fortuna ferendo est*;<sup>9</sup> Terenzio: *Fortis Fortuna adiuvat*.<sup>10</sup> Secondo Giovenale i saggi, quelli che seguono la via della virtù, non venerano la Fortuna; non ne hanno bisogno, perché i doni della Fortuna sono più che altro mondani.<sup>11</sup>

Secondo la concezione aristotelica tutto nell'universo si divide in tre categorie di beni: quelli intellettuali, quelli corporali e quelli esterni.<sup>12</sup> La Fortuna governa soprattutto i beni esterni, ricchezza, dignità e potere.<sup>13</sup>

Sia la Fortuna, dea incostante e crudele, che i *remedia* dei filosofi contro di essa si trasmisero al Medioevo nonostante i primi autori cristiani avessero un atteggiamento piuttosto negativo nei suoi confronti. Per Lattanzio la Fortuna rappresentava da un lato «il caso»: *accidentium rerum subitus atque inopinatus eventus*, dall'altro le forze del Male.<sup>14</sup> Troviamo delle concezioni analoghe in Sant'Agostino.<sup>15</sup> Gerolamo, partendo da Isaia, porta ancora più lontano l'identificazione della Fortuna con i demoni.<sup>16</sup>

<sup>6</sup> Vedi I. Kajanto, *Fortuna*, ANRW II: 17,1 (1981) 530—532.

<sup>7</sup> Nat. 2,22.

<sup>8</sup> Vedi Kajanto (nota 6) 530—532 e H.R. Patch, *The Tradition of the Goddess Fortuna in Roman Literature and in the Transitional Period* (Smith College Studies in Modern Languages III:3), Northampton Mass. 1922, 151—152.

<sup>9</sup> Aen. 5,710.

<sup>10</sup> Ter. Phorm. 1,4,26.

<sup>11</sup> Iuv. 10,363—366.

<sup>12</sup> EN 1098b12; Pol. 1323a25. Vedi V. Cioffari, *Fortune and Fate from Democritus to St. Thomas Aquinas*, New York 1935, 31 e Id., *Fortune, Fate and Chance*, in *Dictionary of the History of Ideas II* (1973) 231.

<sup>13</sup> Rh. 1360b25; 1389a1; EN 1099a35 sgg.; Cioffari 1935, 31 e Cioffari 1973, 231.

<sup>14</sup> Lact. *De falsa sap. phil.* 3,28 (PL 6,440); 3,29 (PL 6,443).

<sup>15</sup> Civ. 4,18; retract. 1,2.

<sup>16</sup> Cf. Is. 65,11 *et vos qui dereliquistis Dominum, qui obliti estis montem sanctum meum, qui ponitis Fortunae mensam et libatis super eam*; Hier. *Opera* 4,783 (PL 24,639).

Nel *De consolatione Philosophiae* Boezio tratta ampiamente di problemi connessi con la Fortuna. Tradotta spesso dal latino quest'opera divenne la fonte da cui il Medioevo ebbe molte delle sue concezioni attorno alla Fortuna. Mentre Boezio, accusato di tradimento, si trova in prigione gli appare la Filosofia, sotto le sembianze di una donna. Ecco alcuni punti fondamentali del dialogo tra Boezio e la Filosofia, concernenti la Fortuna:

Il caso cieco e disordinato non governa il mondo e il variare della Fortuna non scorre senza una guida (1,6). Boezio non deve rattristarsi, perché il comportamento della Fortuna non è affatto cambiato nei suoi confronti; è sempre lo stesso e chi ha accettato il dominio della Fortuna deve subirne le conseguenze (2,1). Del resto, Boezio non ha perduto cose realmente sue, perché ricchezze, onori e tutti gli altri beni di tale genere appartengono alla Fortuna come serve sue (2,2). Ma quello che neanche la Fortuna gli può togliere è lui stesso; l'uomo deve cercare la felicità dentro se stesso, non nelle cose esterne (2,4). D'altra parte la Fortuna avversa è migliore e più utile della Fortuna prospera (2,8). Ciononostante tutta la Fortuna è utile: Dio se ne serve per premiare i buoni o per metterli alla prova, oppure, per punire i malvagi (4,7). L'uomo cerca *opes honores potentiam gloriam voluptates*, ma essi non gli possono dare la vera felicità che si trova soltanto in Dio (3,3—10).

Questa concezione della Fortuna (che parte da quella aristotelica) è una specie di compromesso tra la concezione pagana e quella cristiana.<sup>17</sup> Boezio vuole conservare la Fortuna e come lui, anche Alberto Magno, mentre San Tommaso finisce per negarla.<sup>18</sup> Ma mentre Boezio e Alberto Magno non definiscono chiaramente il rapporto tra Dio e la Fortuna, Dante, creando una specie di sintesi tra le concezioni filosofiche, letterarie e popolari anteriori, assegna alla Fortuna un posto come «general ministra e duce» di Dio. È una «forza angelica» con compiti precisi; è capricciosa, ma si piega alla volontà di Dio.<sup>19</sup> Ma con Dante ci siamo già allontanati dal tempo di Giovanni Lemovicense.

<sup>17</sup> H.R. Patch, *The Tradition of the Goddess Fortuna in Medieval Philosophy and Literature* (Smith College Studies III:4), Northampton Mass. 1922, 190—195.

<sup>18</sup> Alb.Phys.lib. 3; Patch (nota 17) 199. Per San Tommaso vedi Cioffari 1935, 103—118; Patch (nota 17) 184—186.

<sup>19</sup> Vedi Inf. 7,67—69; Patch (nota 17) 200—203.

Esaminiamo ora da più vicino come si presenta la Fortuna nel Sogno del Faraone. Il nostro testo contiene due lamenti piuttosto lunghi contro la crudeltà della Fortuna. In più essa viene menzionata alcune volte.

All'inizio della quinta epistola scritta dal “*prepositus pincernarum*” al faraone, troviamo il seguente lamento contro la Fortuna:

*... repente recordatus sum excellentis interpretis . . . , cuius constantiam fortune ferocitas non confregit, cuius prudentiam aduersitatis impatientia non turbauit. O delira fortune cecitas inimica nature, nouerca gratie, naturalem ordinem turbans, mundialem pulchritudinem dehonestans, uirtutes supeditans uicia intronizans, cecos speculatores mutos precones statuens, imperitis imperia et peritis pericula statera dolosa et dolorosa distribuens, qua fronte permisisti iacere in lacu miserie et luto fecis tam preciosam sapientie margaritam?*<sup>20</sup>

Il passo comincia con un accenno al *remedium Fortunae*: Giuseppe è talmente costante che non può essere vinto neanche dalla Fortuna.<sup>21</sup> Dopo l'elogio di Giuseppe comincia il lamento vero e proprio sulla crudeltà della dea, accusata dell'oblio in cui giace Giuseppe. La descrizione della dea, anche se fatta in parte con espressioni bibliche,<sup>22</sup> ci mette avanti una figura essenzialmente «pagana», tuttavia priva di attributi tradizionali. Il solo attributo menzionato è la *statera* che normalmente appartiene alla *Iustitia*. Qui però si tratta di una *statera dolosa (et dolorosa)*, espressione proveniente dalla Bibbia.<sup>23</sup>

Un altro lamento, sempre sulla crudeltà della Fortuna, lo troviamo all'inizio della settima epistola dove Giuseppe parla della propria paura dopo che il Faraone gli ha chiesto di interpretare il sogno:

<sup>20</sup> Cito dal ms. Troyes 556, f. 159r; cf. Horváth (nota 1) 80.

<sup>21</sup> Cf. anche un passo dell'ottava epistola, Troyes 556, f. 160v: *Idcirco tuam famosam fortitudinem fortune triumphatricem, que nec in aduersitate deficere nec in prosperitate presumere consequit rogando requirimus et requirendo rogamus*. Cf. Horváth 88.

<sup>22</sup> Cf. Is. 56,10 *speculatores eius caeci omnes nescierunt*; Os. 12,7 *Chanaan in manu eius statera dolosa calumniam dilexit*. Psalm 39,3 *et eduxit me de lacu miseriae et de luto fecis*; Matth. 13,46 *inuenta autem una pretiosa margarita*.

<sup>23</sup> Cf. sopra (nota 22).

*Heu me quia incolatus meus prolongatus est donec fortuna pharetram suam euacuet, donec sanguine meo sagittas suas inebriet, donec utrimque me confodiat, donec utrumque latus transfigat, sicut signum positum ad sagittam, sinistrum latus iamdudum doleo, nunc dextro lateri dolor intensior intentatur, a leua leuius oppugnabat aduersitas, a dextra grauius prosperitatem autumo grassaturam. Vtraque siquidem fortuna formidabilis sed formidabilior prospera quam aduersa. Nam aduersa premunit aduersarium, sed prospera prodit incautum. Hec excitat intellectum illa cecis obicit offendiculum. Hec quasi leo rugiens palam aggreditur, illa ut draco sibilans clamdestine maliciam machinatur. Hec uigilantis sanguinem sitit, sed illa spiritum dormientis exsuggit. A leua patientie clipeo me tuebar, sed a dextra quis mihi clipeum coaptabit? O fera pessima fortuna ferocissima, quid letaris cum male feceris, quid exultas in rebus pessimis, quid in malicia gloriaris? An sufficebat tuam saciare uoraginem quod mihi paternam preripuisti presentiam, quod in me fraternam armasti truculentiam, quod aduersum me phutipharis precipitasti sententiam, nisi seueritatem regalem innocentis profusione sanguinis polluas et prophanes? Iam bella mihi uideo, iam bellica machinamenta prenosco, nam fortune fallacias et sathane uersutias non ignoro. compeditum expedire, cum iniquis deputatum iustificare, opprobriis saturatum commendare conatur, ut de carcere productum ad palatium uelocius perducatur ad patibulum . . . Obsecro domine mitte quem missurus es priusquam tenellis humeris giganteum onus incombatur, et alterius fortune malicia meum alteret intellectum. . . . Sacius enim estimo patienter tolerare tristioris fortune uerbera, quam adire iocundioris oscula fraudulenta.*<sup>24</sup>

Questo passo, anche se molto lungo, ha un contenuto piuttosto semplice e facilmente resumibile: la Fortuna è responsabile per la disgrazia di Giuseppe, ma adesso è una disgrazia ancora più grande che l'aspetta. Perché l'uomo può difendersi contro una Fortuna avversa con la pazienza (*patientie clipeo*), mentre gli è molto più difficile difendersi contro una Fortuna prospera. Se la Fortuna avversa è tremenda, quella prospera lo è ancora di più, perché rende l'uomo incauto e lo può distruggere.

<sup>24</sup> Troyes 556, f. 160r; Horváth 84—86.

Abbiamo visto che secondo Boezio la Fortuna avversa è più utile all'uomo che quella prospera, ma che dopotutto ogni Fortuna è utile a modo suo, sia per educare o per punire, sia per premiare. L'esempio sopra citato invece suggerisce che secondo Giovanni ogni Fortuna è da considerare come negativa, sia quella avversa che quella prospera. Questa concezione dipende probabilmente dal fatto che Giovanni identifica la Fortuna con Satana: *nam fortune fallacias et sathane uersutias non ignoro*. In questa sua concezione Giovanni sembra dunque influenzato, più che da Boezio, dai Padri della Chiesa e probabilmente dal passo sopra citato di Isaia. Dobbiamo anche ricordare che Giovanni fu monaco cistercense ed aveva perciò, con ogni probabilità, un atteggiamento negativo verso i beni mondani, beni della Fortuna.

Le citazioni della Bibbia sono una caratteristica costante dello stile di Giovanni. Anche questo passo contiene molte espressioni bibliche, per es. *donec (fortuna) sanguine meo sagittas suas inebriet* che riproduce *inebriabo sagittas meas sanguine*.<sup>25</sup> Nel passo della Bibbia è Dio che parla, irato col suo popolo. D'altra parte l'espressione che compara la Fortuna al leone — *Hec quasi leo rugiens palam aggreditur* — proviene da un passo della Bibbia in cui, appunto, si mette in guardia contro il diavolo: *sobrii estote vigilate quia adversarius vester tanquam leo rugiens circuit quaerens quem devoret*.<sup>26</sup> Non sembrano esistere regole per l'uso delle citazioni bibliche: spesso si cita senza tener conto del contesto originale.

Il terzo esempio sembra essere in contrasto con quella appena analizzato.

---

<sup>25</sup> Deut. 32,42; cf. anche Psalm. 119,5 *heu mihi quia incolatus meus prolongatus est*; Lam. 3,12 *DELETH tetendit arcum suum et posuit me quasi signum ad sagittam*; Lev. 19,4 *nec coram caeco pones offendiculum*; 1 Petr. 5,8 *adversarius vester diabolus tanquam leo rugiens circuit* (cf. anche Ez. 22,25); Prov. 2,14 *qui laetantur cum malefecerint et exultant in rebus pessimis*; Psalm. 51,3 *Quid gloriatur in malitia qui potens est iniquitate*; Luc. 22,37 *et quod cum iniustis* (var. *iniquis*) *deputatus est*; Lam. 3,30 *IOTH dabit percutienti se maxillam saturabitur obprobriis*; Ex. 4,13 *at ille obsecro Domine mitte quem missurus es*.

<sup>26</sup> 1 Petr. 5,8.

*Rex magnificus qui facit mirabilia magna solus aperiens manum magnificentie impleuit omnia bonitate tripartite bonitatis thesauros reserans, bona fortune nature gratie magnifice dispensans seminans et inspirans.*<sup>27</sup>

L'esempio proviene dall'inizio dell'undicesima epistola, scritta anch'essa da Giuseppe al Faraone. Si tratta di una lode di Dio: è Dio che distribuisce i "bona fortune" che fanno parte di una "tripartita bonitas", insieme con i "bona nature" ed i "bona gratie". Qui siamo più vicini alla concezione boeziana secondo la quale Dio può premiare l'uomo con una Fortuna prospera, ma allo stesso tempo si tratta di una reinterpretazione cristiana del noto topos antico, *bona Fortunae, naturae / corporis, animi*.

Con l'ultimo esempio ci avviciniamo addirittura ad un uso «pagano» della Fortuna: *Felix fortuna regia non regno regem sed regnum rege clarificans*.<sup>28</sup> Quest'espressione è direttamente comparabile con espressioni antiche, tali come *Fortuna Augusti* oppure *Fortuna Populi Romani*. È tuttavia da rilevare che questa frase si trova nella lettera dei consiglieri al Faraone in cui essi si scusano per la propria incapacità di spiegare il suo sogno. La contraddittorietà con gli esempi precedenti è solo apparante: un'espressione «pagana», i cui esempi si trovano senza dubbio nella letteratura antica, è del tutto naturale in una lettera di consiglieri «pagani», di «magi».

La concezione che ha Giovanni della Fortuna — quella che si esprime nel secondo e nel terzo esempio sopra citati — proviene dunque da una parte da Boezio, dall'altra dai Padri. Senza analizzare ulteriormente il rapporto tra Dio e la Fortuna, Giovanni costata, attraverso Giuseppe, che è Dio a distribuire i beni della Fortuna. Ma è lo stesso Giuseppe ad insinuare che la Fortuna sia da identificare con Satana.

Benché gli accenni alla Fortuna siano frequenti, nell'opera di Giovanni la Fortuna non viene mai menzionata né nella spiegazione vera e propria del sogno, né nella dottrina di Giovanni esposta nell'undicesima lettera. D'altra parte Giovanni non scrive soltanto un trattato sul buon

<sup>27</sup> Troyes 556, f. 162r; Horváth 94.

<sup>28</sup> Troyes 556, f. 158r; Horváth 76.

governo e sulle virtù del principe. Redige anche una collezione di lettere-modello, scritte secondo le regole dell'*ars dictaminis* e usando uno stile estremamente retorico. Ed è qui l'essenziale: Giovanni non mira ad una concezione della Fortuna senza contraddizioni. Non è l'analisi della Fortuna che l'intressa. Ha invece trovato nella Fortuna crudele e assurda una figura (con dimensioni pagane e cristiane) che gli permette lunghi sviluppi retorici.