

Andrea Livini

## Il caso della Cena Cypriani: riflessioni sulla circolazione alto-medievale di un libellus tardo-antico

*Summary* – The late-antiquity libellus known as *Cena Cypriani* (*Cena*) represents an odd form of intellectual and perhaps convivial entertainment, wherein readers and listeners are made aware of biblical episodes through its story. Literarily, the *Cena* can be considered as a unique result arising from the mixture of Greek and Latin works from both the Classical era and Late Antiquity. Only during the Early Middle Ages, such work was attributed to Saint Cyprian and, for this reason, began circulating in the Carthaginian martyr's body of writings. Nevertheless, the fate of this Early Medieval script is not connected solely to the auctoritas Cypriani. Indeed, the *Cena* circulated in the Carolingian scriptoria as *disputatio*, used as a means of teaching the Bible while also helping to amuse its readers and listeners. During Charles the Bald's imperial coronation (875), the *Cena* was required to be read in Rome, where most likely it was unknown to the public. Subsequently, John Inmonides transformed the text into a well known rhythm composed for the convivial entertainment of the Carolingian sovereign and that of Pope John VIII.

Il successo della circolazione alto-medievale dell'opera nota come *Cena Cypriani* (*cena*),<sup>1</sup> che in età Moderna è stata definita “più degna di un turco che di un cristiano” e ineptissima, piuttosto che l'opera del martire cartaginese Cipriano (200–258), è stato fatto oggetto di importanti studi multidisciplinari che riguardano la ricezione e il significato<sup>2</sup> di questo oscuro libellus che già, in età

---

\* Un ringraziamento speciale va al prof. Peter von Moos.

<sup>1</sup> Il testo della *cena* è edito da K. Strecker (ed.), *Iohannis diaconi versiculi de cena Cypriani*, MGH PLM 4, 2, 872 – 888, più recentemente rieditato da C. Modesto, *Studien zur Cena Cypriani und zu deren Rezeption*, Tübingen, Gunter Narr Verlag, 1992, 6 – 34. Per i riferimenti al testo proposti in questo lavoro si utilizzerà l'edizione della Modesto.

<sup>2</sup> Il recente interesse riguardo allo studio della *cena* ha degli indissolubili legami con le congetture di Filippo Novati, *La parodia sacra nelle letterature contemporanee*, in: Id., *Studi critici e letterari*, Torino, Loescher, 1889, 177 – 310 (178 – 181, e 266 – 288), che introdusse la *cena* nel genere della parodia sacra. Altrettanta importanza va attribuita agli studi del M. Bachtin, *Tvorčestvo Fransua Rable i narodnaja kul'tura srednevekov'ja i Rennessans*, Moskva 1965, (trad. it. a cura di M. Romano) *L'opera di Rabelais e la cultura popolare. Riso, carnevale e festa nella tradizione medievale e rinascimentale*, Torino, Einaudi, 1979, 95 et passim, che vide nella *cena* un importante esempio per la comprensione della carnevalesizzazione della letteratura. Altri e vari interessi costituiscono l'interesse per il testo ps.-cipriano, basti ricordare il rifacimento alto-medievale dell'Immonide, la *Cena Iohannis* (CI) è stato considerato un testo fondamentale per lo studio del teatro Medievale.

Carolingia, circolava insieme alle opere di Cipriano. L'attribuzione della cena a Cipriano è un tema che, oltre a lasciar sconcertati, ha proposto delle difficili chiavi di lettura del testo, cosiccome la sua provenienza, mentre sono stati avanzati meno dubbi sul fatto che la cena possa essere considerato come un prodotto tardo-antico (IV/V s.).

Ancor più difficile è comprendere per quali ragioni in età carolingia, un testo patristico sia stato trasformato dal dotto arcivescovo di Magonza Rabano Mauro (780/4–856), attraverso la *Cena Nuptialis* (CN, 856),<sup>3</sup> in un testo utile per l'impiego didattico e, a due decenni di distanza, nella Roma pontificia di Giovanni VIII., in un vero e proprio mimo conviviale dal diacono Giovanni attraverso la CI.<sup>4</sup>

Non ci si è, tuttavia, ancora interrogati abbastanza sulla rifrazione del significato originale dell'oscuro libellus tardo-antico presso gli scriptoria carolingi, in sostanza sui “motivi – oltre il caso e la falsa attribuzione al vescovo martire cartaginese – che abbiano concorso alla sua imprevedibile fortuna”<sup>5</sup> e sulle complesse relazioni intercorrenti tra l'originale e i rifacimenti alto-medievali del testo.

Partiamo dal racconto della cena, che è noto. Un re di nome Gioele, immagine di Dio,<sup>6</sup> organizza un banchetto di nozze che ha luogo a Cana di Galilea e a cui vengono chiamati a partecipare i principali personaggi delle Sacre Scritture, da Adamo a Gesù Cristo. Gli invitati biblici – nel testo ne sono enumerati 114 – accorrono velocemente alla chiamata del re e, dopo essersi bagnati nel fiume Giordano, prendono parte al banchetto. Agli stessi convitati è deputato il compito di portare a compimento i preparativi del convivio nuziale: cucinare le vivande, servirsele vicendevolmente e intrattenersi. La letizia delle nozze, nelle due giornate del convivio, viene interrotta dalla scoperta di un furto commesso ai danni del re – l'evento che segna la divisione del testo in due parti –, per questo essi vengono torturati e uccisi, fino a quando non viene scoperto il presunto autore del furto, Acan, che viene barbaramente ucciso dagli stessi commensali e tumulato in un monumento funebre. Solo alla fine viene ristabilita l'armonia del convivio e a questo punto tutti gli invitati possono fare ritorno presso le loro case.

In linea di principio, nell'intera vicenda raccontata dall'anonimo tardo-antico, si possono riconoscere delle lunghe elencazioni di episodi biblici, tratti

<sup>3</sup> Cfr. l'edizione di C. Modesto, op. cit., 134 – 156.

<sup>4</sup> Cfr. K. Strecker (ed.), *Iohannis diaconi versiculi de cena Cypriani*, op. cit., 870 – 900.

<sup>5</sup> Cfr. G. Orlandi, *I rifacimenti medievali della Cena Cypriani*, in: *L'eredità classica nel Medioevo: il linguaggio comico*, Viterbo, Centro studi sul teatro medievale e rinascimentale, 1979, 19 – 42 (19).

<sup>6</sup> Cfr. F. Novati, *La parodia sacra nelle letterature contemporanee*, op. cit., 179 n. 3: Così nella Cena come presso S. Matteo, il re d'Oriente non è altri che Dio; quello di Johel è infatti uno de' nomi ebraici di Jahveh.

indistintamente dal Vecchio e dal Nuovo Testamento, chiaramente riconducibili alla tradizione dei Septuaginta.<sup>7</sup> Tali episodi biblici sono vincolati da un “meccanismo associativo” che fa corrispondere ad ogni personaggio evocato un “oggetto interno” (cibo, veste, azione) e organizzati, all’interno della narrazione, in estese liste continuative scandite paratatticamente, e che costituiscono l’87% dell’intera narrazione.

La principale inventio della cena – l’esposizione della Bibbia attraverso la storia conviviale proposta dallo ps.-Cipriano – ne nasconde un’altra: rileggendo, infatti, attentamente anche quelle parti che possono essere pensate come necessarie per lo sviluppo della narrazione e in cui non compaiono direttamente gli invitati biblici, includendo anche i pochi esempi di discorso diretto nel testo, si scorgono anche in quel caso degli indiretti riferimenti biblici.<sup>8</sup>

L’intero testo della cena deve essere allora interpretato come un eccentrico e continuo richiamo alla Bibbia, per questo la predominanza della paratassi, che non regola solo le numerose elencazioni presenti nel testo, ma contrassegna lo stile dell’intera narrazione, non sembrerebbe essere utilizzata dall’autore per altro scopo che quello della presentazione dei numerosi fatti biblici che costituiscono il principale ingrediente della cena. Da questo specifico punto di vista, tale prospettiva mette in rilievo una profonda conoscenza della Bibbia da parte dell’autore della cena e una certa abilità di scrittura;<sup>9</sup> è questa una delle prove più importanti per formulare la congettura che l’autore della cena fosse, con tutta probabilità, christianus.<sup>10</sup>

Ma la lettura di questo racconto non si limita alla comprensione dei numerosi episodi biblici contenuti nel testo, ovvero di ciò che a prima vista potrebbe far

<sup>7</sup> Cfr. K. Strecker, *Die Cena Cypriani und ihr Bibeltext*, *Zeitschrift für wissensch. Theol.*, 54 (N. F. 19), 1912, 61 – 78.

<sup>8</sup> Nelle edizioni della cena di Modesto manca la completa interpretazione biblica del testo, come nel caso ad esempio di *Sed cum iam locus discumbentium plenus esset* (Matth. 22, 10) / *qui superveniebant* (I Macc. 8, 4), *quisque ut poterat* (Tob. 1, 19) e di *nisi singuli singulas vices feceritis* (Ioh. 13/14) (cfr. C. Modesto, op. cit., 14, 9 – 11; 18, 1, 25).

<sup>9</sup> Arthur Lapôte (*La Cena Cypriani et ses énigmes. Lettre à M. le professeur Strecker de l’Université de Berlin*, in: *Recherches de science religieuse* 6, 1912, 497 – 596 [499/500]) riteneva che parte dei riferimenti biblici contenuti nel testo, dalla difficile interpretazione, non fossero che “Bible inventée par l’auteur de la Cena”.

<sup>10</sup> Il Lapôte (*La Cena Cypriani et ses énigmes*, op. cit., passim), inoltre, identificò l’autore della cena con il monaco ispanico Baccario (IV s.), mentre l’Harnack (A. Harnack, *Drei wenig beachtete Cyprianische Schriften und die Acta Pauli*, in: A. Harnack - O. V. Gebhardt (edd.), *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, N. F. 4, Leipzig, 1899, 3 – 34) congetturava che la cena fosse stata opera del poeta cristiano Cipriano Gallo (5). Più recentemente è stata messa in dubbio da Gleit (R. F. Gleit, *Ridebat de facto Sarra. Bemerkungen zur Cena Cypriani*, in: W. Ax - R. F. Gleit (edd.), *Literaturparodie in Antike und Mittelalter*, Trier, Wissenschaftlicher Verlag, 1993, 153 – 170 [161]) l’appartenenza culturale cristiana dell’autore della cena.

apparire la cena come un “coacervo di indirette citazioni bibliche”,<sup>11</sup> un “centone biblico”<sup>12</sup> o ancor più un “morceau bizarre”.<sup>13</sup> Partendo infatti dalla simbologia generale del banchetto, nell’incipit del testo si coglie quello che potremmo considerare come il manifesto programmatico dell’intera opera, una introduzione dell’argumentum che verrà trattato nella cena, che come il titolo stesso fa presagire – si tratta di un “pranzo” di nozze – è rivolto al mistico banchetto di nozze organizzato da Gioele.

A ben guardare, l’incipit della cena (*Quidam rex nomine Iohel nuptias faciebat in regione orientis in Chana Galileae*) richiama chiaramente la parabola evangelica del banchetto, non solo nella versione matteana (Matth. 22, 1 – 14),<sup>14</sup> ma anche in quella contenuta nel vangelo di Luca (Luc. 14, 16 – 24).<sup>15</sup>

La prima parte del testo sembrerebbe ruotare intorno alla scelta dell’anonimo di far partecipare i suoi invitati al banchetto di cui si narra, sebbene solo evocativamente o simbolicamente, nella parabola evangelica del banchetto; tuttavia l’influenza di tale parabola è visibile anche nella seconda parte del testo, nella sequenza delle torture, che esprime con chiara evidenza lo *stridor dentium* di Matth. 22, 13.<sup>16</sup>

Partendo proprio dal convivio, che l’anonimo autore tardo-antico trasformò nella parte centrale del testo (2/3 della narrazione), esso esprime evangelicamente l’immagine del Paradiso (*Simile factum est regnum caelorum homini regi qui fecit nuptias filio suo*), tuttavia, nell’ampia descrizione offerta dallo ps.-Cipriano, si osservano delle chiare deformazioni rispetto al modello evangelico.

Lo ps.-Cipriano eliminò il particolare del rifiuto degli invitati (Matth. 22, 3 – 6; Luc. 14, 18 – 21), che invece, dopo essere stati convocati (*His nuptiis invitati*

<sup>11</sup> Cfr. G. Orlandi, I rifacimenti medievali della Cena Cypriani, op. cit., 20.

<sup>12</sup> Modesto, op. cit., 88.

<sup>13</sup> P. Labriolle, Histoire de la Littérature latine chrétienne, Paris, Les Belles Lettres, 1947, 247.

<sup>14</sup> Cfr. F. Novati, La parodia del sacro, op. cit., 179, n. 3; F. Mosetti Casaretto, Contaminazioni escatologiche di cornice per un modulo letterario. Dalla metafora al testo, dal banchetto alla Cena di Cipriano, Studi Medievali 43, 2002, 535 – 623 (540 – 543).

<sup>15</sup> *Simile factum est regnum caelorum homini regi qui fecit nuptias filio suo et misit servos suos vocare invitatos ad nuptias* (Matth. 22,2) // *Homo quidam fecit cenam magnam et vocavit multos et misit servum suum hora cenae dicere invitatis ut venirent* (Luc. 14, 16/17).

<sup>16</sup> *At ille obmutuit tunc dixit rex ministris ligatis pedibus eius et manibus mittite in tenebras exteriores: ibi erit fletus et stridor dentium multi autem sunt vocati pauci vero electi.* Cfr. le riflessioni di E. Rosati, in: E. Rosati - F. Mosetti Casaretto, La cena di Cipriano, Alessandria, Edizioni dell’Orso, 2002, 20: l’accumulo verbale trasmette una tensione drammatica, che evoca emotivamente (o tenta di richiamare alla mente) l’attonito *stridor dentium* della parabola evangelica delle nozze e sul piano lessicale dà sostanza alla costruzione di una *nomenclatio* della paura.

*sunt plures*), accorrono numerosi alle nozze organizzate dal re, a tal punto che solo quelli che riescono a compiere le abluzioni nel Giordano possono trovare posto a banchetto mentre gli altri, quelli che arrivano in ritardo, sono costretti a sedersi *foris*.

Tale convivio non è solo evocato ma descrittoci con sorprendente realismo. Per cominciare, nel convivio ps.-cipriano viene servito agli invitati un aperitivo (il *gustus caenae*), vengono poi assegnate delle vesti cenatorie, serviti due principali *fercula*, poi la *secunda mensa*, a cui segue la *comissatio*. Gli ospiti, successivamente, sono intrattenuti da spettacoli conviviali, fino alla chiusura del banchetto, quando essi sono invitati a godersi gli ultimi momenti del convivio, trionfalmente, dando vita alle processioni rituali che permettono agli ospiti di poter fare ritorno presso le proprie case.<sup>17</sup>

Considerando che nel testo ps.-cipriano fosse Dio padre ad organizzare tale convivio, piuttosto che rappresentare una macroallegoria del Paradiso l'auctor della cena volle mettere "in burletta Dio padre e la celeste sua corte tutta quanta".<sup>18</sup> Per tale ragione, inoltre, "nella descrizione dell'aspetto degli invitati, dei cibi che consumano, dei loro gesti, delle loro azioni e così via, l'autore ebbe cura di usare sempre dei tratti che rammentassero le vicende "storiche di ciascuno",<sup>19</sup> e per questo la cena "satirizes the use of earthly terms to convey the realities of a divine state assembling objects from different biblical passages and contexts"<sup>20</sup> ed episodi del Vecchio e del Nuovo Testamento.<sup>21</sup>

Un artificio del tutto analogo, che non è parodico, lo ritroviamo nel trattato del vescovo veronese Zenone *Post triditum baptisma* (PtB), laddove solo gli eletti delle Scritture preparano un *coeleste prandium* senza, tuttavia, prendervi parte. La cena è stata a lungo ritenuta una riscrittura analoga<sup>22</sup> e parodica<sup>23</sup> del convivio (*laetum convivium* e *coeleste prandium*) di Zenone, per tale ragione la

<sup>17</sup> Cfr. Ps.-Cypr., cena, 13.

<sup>18</sup> F. Novati, *La parodia sacra nelle letterature contemporanee*, op. cit., 181.

<sup>19</sup> Cfr. G. Orlandi, *I rifacimenti medievali della Cena Cypriani*, op. cit., 20.

<sup>20</sup> M. Bayless, *Parody in the Middle Age. The Latin Tradition*, Ann Arbor (Michigan), The University of Michigan Press, 1996, 33.

<sup>21</sup> Si veda anche F. Mosetti Casaretto, *Contaminazioni escatologiche di cornice*, op. cit., 579.

<sup>22</sup> Cfr. Sancti Zenonis, episcopi Veronensis, sermone, nunc primum, qua par erat, diligentia editi. ... Recensuerunt et dissertationibus perpetuisque adnotationibus illustrarunt P. et H. Fratres Ballerini. (Appendix, continens varios sermone eidem S. Episcopo perperam tributos. – F. Sparaverii adnotationes.), Veronæ, 1739, 251 n. 6 e P. Brewer, *Über den Heptateuchdichter Cyprian und die Caena Cypriani*, *Zeitschrift für katholische Theologie* 28 (1904), 92 – 115 (100/101).

<sup>23</sup> P. Lehmann, *Die Parodie im Mittelalter*, Stuttgart, Anton Hiersemann, 1913, 13/14. Dello stesso parere E. Ilvonen, *Parodies des thèmes pieux dans la poésie française du moyen âge*, Helsingfors, Imprimerie de la Société de Littérature Finnoise, 1914, 2.

scrittura di questo trattato (fine del 4 secolo) costituisce un importante *terminus post quem* per la datazione dell'opera ps.-ciprianea.

Sebbene la centralità dell'opera di san Zenone nella scrittura della cena è stata smentita, a mio avviso a ragione, da Modesto resta il fatto che oltre agli indubbi richiami al Ptb contenuti nel testo, nella cena si possa apprezzare l'ipertrofia del meccanismo associativo biblico del Ptb che, piuttosto che un fenomeno di inversione rispetto al trattato di san Zenone, rappresenterebbe un deferimento di *auctoritas*.

La presunta distanza parodica del testo ps.-ciprianeo rispetto al Ptb si limiterebbe al *convivium inhonestum* a cui sono chiamati a partecipare i convitati biblici: ma il banchetto della cena, in certi suoi aspetti, presenta degli evidenti principi di "inversione" della norma conviviale antica. In primo luogo gli invitati, per ordine del re Gioele, sono costretti a preparare il banchetto, le portate della cena, servirsele vicendevolmente, mescere il vino, versare l'acqua, dare vita agli spettacoli conviviali e, infine, celebrare la chiusura della prima giornata del convivio di nozze attraverso delle magnificenti processioni rituali. Tale impressione è rafforzata dalla rottura dell'armonia del banchetto, che ha una radicata funzione vitalistica, *ex abrupto*, a causa della scoperta del furto da parte del re e dalle successive scene di tortura e morte, dal panico seminato tra gli invitati che confusamente cercano di rendere ragione al re del torto subito e il riscatto finale, rappresentato da un'altrettanto cruenta esecuzione del presunto colpevole del furto, Acan.

Letterariamente, il banchetto della cena deve essere considerato come satirico, tale satira è rivolta alla tradizione conviviale antica<sup>24</sup> e basata sui modelli satirici della tradizione letteraria greco-romana.<sup>25</sup> La distanza, allora, che separa il banchetto della cena dal suo referente evangelico, è caratterizzata dalla "creazione letteraria" dell'incontro conviviale, secondo i principali caratteri stilistici di tali testi: "fabrication de néologismes, figures étymologiques, insertions de termes grecs"<sup>26</sup> ed infine un abbondante uso della polisemia.<sup>27</sup>

<sup>24</sup> Il rovesciamento della etichetta conviviale classica è la prima spia che dietro alla singolarità di simile convivio si nascondesse una precisa tecnica satirica, cfr. M. Bachtin, *Problemy poetiki Dostoievskogo*, Moskva, 1963, (trad. it. a cura di M. de Michiel) *Problemi dell'opera di Dostoevskij*, Modugno, Edizioni dal Sud, 1997, passim. Secondo Joel Relihan, *Rethinking the History of the Literary Symposium*, *Illinois Classical Studies* 17, 1992, 213 – 244 (230): "the discovery of the theft of one of the host's cups ultimately results in the death of one of the guests, both reminding us the Lucian's Lapiths and the violently asserting the significance of death to the constitution of the genre and justifying its insertion here."

<sup>25</sup> *Ibid.*, 243: "we are in the world of the Lapiths, all the guests suspect each other."

<sup>26</sup> M. Jeanneret, *Des mets et des mots. Banquets et propos de table à la Renaissance*, Paris, Librairie José Corti, 1987, 145.

Dalla lettura del testo emerge un numero non disprezzabile di probabili neologismi,<sup>28</sup> alcuni dei quali conseguono dalla grande attenzione dell'autore nell'introdurre grecismi nel testo, come per l'offerta della veste *mesotropa* (da intendere come una veste qualunque) a Isaia propone, con una evidente polisemia, la costruzione di un *hapax legomenon* che avesse un fondamento associativo preciso rispetto al personaggio a cui viene destinato e una certa attinenza all'interno del contesto designato.<sup>29</sup>

La presenza di termini che hanno valore polisemico all'interno del testo è una delle caratteristiche principali del banchetto ps.-cipriano: Giuda, ad esempio, siede su di un *loculum* (cena, 16, 6), che nel contesto della cena può essere inteso come un *posticino*, chiaramente interpretabile dal punto di vista evangelico (Matth. 26, 15) come scrigno per le monete; a Rachele viene dato come aperitivo una mela (*malum*; cena, 16, 18), ma per comprendere la ragione di questa attribuzione dal punto di vista biblico, dobbiamo intendere *malum* come *sciagura* o *afflizione* (Ier. 31, 15).<sup>30</sup>

Altrettanta importanza, nella costruzione letteraria del banchetto ps.-cipriano, è concessa ad opere latine antiche e tardo-antiche, riconoscibili per l'attenta scelta di termini rari proposti nella descrizione conviviale dallo ps.-Cipriano. Nella lista delle portate (il *secundum ferculum* costituito dalle *partes* di vitello) l'autore introdusse il *syctum*, quello che a tutti gli effetti potrebbe essere considerato come un *hapax* dell'improbabile banchetto apparecchiato dal cuoco alle divinità olimpiche nel 'Iudicium coci et pistoris iudice Vulcano' del poeta Vespa (Vespa, 84).<sup>31</sup> A differenza degli altri vocaboli rari che pur riusciamo a ritrovare

<sup>27</sup> Ibid. 150: "La plupart de ces jeux sont fondés sur l'homonymie, la paronymie et l'ambiguïté sémantique qu'elles engendrent – des calembours, mais si travaillés et investis d'un tel rôle qu'ils déterminent parfois l'événement."

<sup>28</sup> Principalmente attraverso denominazioni di tipo aggettivale (tipicizzate dalla forma in *-ina*) che designano le vesti offerte dal re agli invitati (Ps.-Cypr., cena, 18, 5 – 23): *sulphurinam*, *cardinam*, *arborinam*, *conchilinam*, etc.

<sup>29</sup> Isaia riceve dal re Gioele una veste *mesotropa*, che letteralmente potrebbe essere intesa polisemicamente anche come 'piegata nel mezzo', in rapporto a Pseudepiph. d. vit. proph. (Migne, PG 43, col. 397).

<sup>30</sup> Considerazioni analoghe valgono per i *lateres* (mattoni, lingotti) su cui siede Giapeto (cena, 14, 14); i *bulbi* (cipolle, bulbi oculari) dati a Lia come antipasto (cena, 16, 19); la veste *pseudoaethina* (cremisi, falsa) data a Giovanni (cena, 18, 23); il pesce *asellus* (nasello, asino) dato a Gesù (cena, 22, 25).

<sup>31</sup> C. Weyman, Vermischte Bemerkungen zu lateinischen Dichtungen des christlichen Altertums und des Mittelalters, Münchener Museum für Philologie 3, 1917, 167 – 216 (210) osservava delle analogie tra il Iudicium coci et pistoris (Icp) e la cena. Più recentemente, G. Orlandi, I rifacimenti medievali della Cena Cypriani, op. cit., 21, sostentava con uno studio più attento i suggerimenti del Weyman. A tale riguardo si confrontino, infine, le

nel testo, come la veste cenatoria *nervina* (Veg., mil., 4, 9, 1) indossata da David o il *rubellio* (Apic., 10, 1, 30) distribuito a Rebecca, che rispondono a delle ragioni associative e rappresentano pur sempre una prova dell'abilità stilistica e linguistica dell'autore,<sup>32</sup> la scelta del *sycotum* ha il solo scopo di abbellire la narrazione, oppure di innalzare stilisticamente il testo, fornendo un chiaro rimando all'opera scelta per l'uopo.

I rimandi alla letteratura latina classica e tardo-antica non si limitano, dunque, all'introduzione nel testo della cena di termini rari che avessero potuto proporre un elevamento stilistico dell'opera ps.-ciprianea. In alcuni delle liste conviviali (*aquatilia*, *vina*) si osserva, nel loro ordine e disposizione, l'influenza dell'opera di Marziale (libro 13, gli *Xenia*).<sup>33</sup>

La lettura degli *Xenia* nella cena ha delle dinamiche più complesse: dagli epigrammi che accompagnano ognuno dei regali menzionati da Marziale, l'autore della cena trasse il fondamento di una piccola parte delle associazioni proposte nel testo: nel *gustus cenae* a Israele vengono date delle bietole per il fatto che esse vengono giudicate da Marziale (13, 13) un cibo adatto per i manovali (Gen. 34, 20); Adamo riceve un cedro per l'ovvia analogia dell'episodio della Genesi con l'epigramma 13, 37 (*Mala citrea: Corcyraei sunt haec de frondibus horti, / aut haec Massyli poma draconis erat*), infine Giuseppe (d'Arimatea) ha un uovo per il fatto che come il candido albume avvolge i tuorli (13, 40) così egli avvolse il corpo di Cristo con la monda sindone (Matth. 27, 59).<sup>34</sup>

Per un altro tipo di associazioni, tipo enciclopedico, lo ps.-Cipriano si servì della *Naturalis Historia* di Plinio. Alla lettura pliniana dello ps.-Cipriano si deve una parte della lista degli *aquatilia* che gli invitati della cena si distribuiscono mutuamente: a Faraone è dato il *polypum* perché *polypi in terram verso capite*

considerazioni finali di V. Milazzo, Polisemia e parodia nel *Iudicium coci et pistoris* di Vespa, *Orpheus* 2, 1983, 250 – 274 (272 – 274).

<sup>32</sup> La menzione della *vestis nervina* (Ps.-Cypr., cena, 18, 13), attribuita a Davide in riferimento a I reg. 17, 49, è introdotta nel testo dall'autore della cena, con tutta probabilità, non solo per l'interesse dimostrato verso l'*Epitoma rei militaris* di Vegezio, ma per il fatto che l'aggettivo *nervinus* che nel compendio era riferito alle armi da tiro e che nella cena si riferiva alla fionda, può essere considerato come un aggettivo raro. Analogo è il caso del *rubellio* (Ps.-Cypr., cena, 24, 9), *aquatilium* dato a Rebecca in riferimento a gen. 24, 65.

<sup>33</sup> Nella lista dei doni per gli incontri saturnali, Marziale fece menzione dei pesci (13, 79–90) da cui, con tutta probabilità, lo ps.-Cipriano trasse l'idea di introdurre, logicamente, nella sua cena un *ferculum* di *aquatilia* (22, 24 – 30; 24, 1 – 11). Più cogente, invece, è l'analogia del libro di Marziale (13, 106 – 125) con la cena (24, 18 – 25), fin dallo stesso attacco contrassegnato dalla menzione del *passum*.

<sup>34</sup> Lo stesso principio era già sottolineato da Lapôtre (*La Cena Cypriani et ses énigmes*, op. cit. 554, nn. 8 – 10) per il caso dello *scarum*, attribuito per ragioni bibliche ad Agar (Gen. 21, 15) con l'epigramma 13, 84 di Marziale.

*coeunt*,<sup>35</sup> e allora il riferimento a Ex. 14,31 sembrerebbe immediato; Eva riceve una murena perché è tratta in inganno dal serpente (Gen. 3, 4); tale associazione è giustificata dalla lettura di Plin., nat., 9, 76, 10/11.<sup>36</sup>

Allo stesso modo, una parte della denominazione dei vini compresi nella *comissatio* è tratta dall'opera di Plinio: Aronne riceve un vino di Atri, la cui denominazione è ripresa da Plin., nat., 14, 67, 1,<sup>37</sup> per il fatto che l'*ager (H)adrianus* era delimitato da due fiumi: l'Aterno e il Vomano. Questa informazione specifica sulla terra di produzione di tale vino presenta una associazione di senso con Ex. 7, 9.<sup>38</sup>

Nella seconda parte del testo, laddove lo ps.-Cipriano proiettò lo *stridor dentium* della parabola evangelica matteana attraverso le torture subite dagli invitati a causa della scoperta di un furto ai danni del Gioele organizzatore del banchetto, il meccanismo associativo ritrova la semplicità delle prime battute del testo: tuttavia, nell'avvio all'explicit della cena si produce una 'frattura' di significato e di intenti rispetto a tale parabola evangelica.

Nell'avvio al finale e nell'explicit della cena, viene recuperata l'armonia iniziale della prima parte della narrazione e, dopo essere stato trovato l'autore del furto: ucciso, seppellito con ogni onore dagli stessi invitati, in festa, tutti quanti possono ritornare a casa.

Analogamente all'esigenza della descrizione conviviale, la mutazione del significato finale della cena rispetto al manifesto programmatico iniziale risponde a precisi modelli satirici: dietro alla condanna, esecuzione, sepoltura della vittima, si cela l'influenza nel testo del 'Testamentum porcelli' (Tp).<sup>39</sup>

Essa è evidente nell'improvvisa e pretestuosa – solo a livello generale della narrazione in quanto, biblicamente, Acan (Ios. 7, 21) è reo di un furto infamante – condanna a morte del colpevole del furto e nel richiamo alla formula testa-

<sup>35</sup> Plin., nat., 9, 158, 4.

<sup>36</sup> *In sicca litora elapsas (sc. murenas), vulgus coitu serpentium impleri putat.*

<sup>37</sup> *Ex reliquis (sc. vinis) autem ... ab intimo sinu maris Hadriana.*

<sup>38</sup> Contrariamente a K. Strecker, *Iohannis diaconi versiculi*, op. cit. 886/887, la proposta dell'attribuzione epistemologica all'opera pliniana: del *passum*, dell'*albense*, del *signinum*, del *florentinum* non è proponibile. In definitiva, per il principio esposto, all'influenza pliniana possono essere attribuiti il *surrentinum* (Plin., nat., 14, 64, 17); il *laitanum* (Plin., nat., 14, 6, 71); l'*arbustinum* (Plin., nat., 14, 67, 1), l'*albense* (Plin., nat., 17, 25, 71) per ragioni di tipo enciclopedico o semantico che legano gli indiretti riferimenti biblici della cena all'opera pliniana.

<sup>39</sup> Il tema è stato discusso da C. Modesto, op. cit., 88/89 e da F. Mosetti Casaretto, *Modelli e antimodelli per la Cena Cypriani: il teatro interiore, Zenone e ... Apuleio!*, WSt. 119, 2006, 215 – 246 (239 – 245). Il Tp è ciò che potremmo chiamare, in termini moderni, un testamento burlesco; il maiale Marco Grunnio Corocotta, lo sfortunato protagonista di questa singolare vicenda, detta le sue disposizioni testamentarie dopo essere stato sommariamente e pretestuosamente condannato a morte.

mentaria espressa dal porcello, *dabo donabo*, che nella cena invece assume una forma differente (*donavitque*), in riferimento al fatto che il malcapitato è abbandonato dal re all'ira dei commensali. L'esecuzione capitale del colpevole nella cena ha luogo e rappresenta una delle scene più cruente e inverosimili del testo,<sup>40</sup> mentre nel Tp essa è solo evocata; ma dalle disposizioni testamentarie del porcello emerge un altro parallelismo con la cena, un intermezzo satirico che conclude la serie dei 'nonsense' del testo: il porcello chiede di essere sepolto in una tomba monumentale con su un epitaffio in lettere d'oro, allo stesso modo per Acan, viene costruito dagli stessi invitati un sepolcro monumentale. Ulteriori analogie di 'modello' tra il Tp e la cena possono essere colte in medias res, la distribuzione delle *partes* di animale agli invitati, il secondo *ferculum* della cena, richiama una parte delle volontà testamentarie del porcello.<sup>41</sup>

Nelle brevi battute finali che portano all'explicit<sup>42</sup> del racconto e nello stesso finale del testo stesso si osserva un vero e proprio epilogo da commedia, laddove morte e tormento vengono cancellati dal giubilo finale dei commensali. La relazione del testo con i testi comici potrebbe offrire degli approcci tematici<sup>43</sup> ma, a ben guardare, la storia della cena ci viene raccontata attraverso una giustapposizione sequenziale di scenette che, di per sé, non hanno altra funzione che non quella della diegesi.

Dallo studio proposto viene meno l'idea centrale che il cambio di intenti proposti nel testo ps.-cipriano rispetto al manifesto programmatico iniziale possa racchiudere significati di tipo dottrinale. In definitiva, dietro alla scrittura

<sup>40</sup> Cfr. cena, 34, 15 – 20.

<sup>41</sup> Cfr. Test. porcelli, 21 – 26: *Et de meis visceribus dabo donabo sutoribus saetas, rixoribus capitinas, surdis auriculas, causidicis et verbosis linguam, bubulariis intestina, esciariis femora, mulieribus lumbulos, pueris vesicam, puellis caudam, cinaedis musculos, cursoribus et venatoribus talos, latronibus ungulas* e Ps.-Cypr., cena, 22, 1 – 23: *Primus ergo sustulit Iohannes caput, / cerebellum Absalon, linguam Aaron, / maxillam Samson, auriculam Petrus, / oculos Lia, cervicem Holophernes, / arterias Zacharias, collum Saul, / armora Agar, interanea Ionas, / sicutum Tobias, cor Pharao, / renalia Isaias, latus Adam, / costam Eva, ilia Maria, / ventrem Sara, v u l v a m Helisabeth, / adipe Abel, femur Abraham, / caudam Moyses, clunes Loth, / pedes Iacob, ossa collegit Ezechiel.*

<sup>42</sup> Cfr. Ps.-Cypr., cena, 34, 26 – 29: *Quo facto gaudens clamat Zacharias, / confundebatur Helisabeth, stupebat Maria, / ridebat de facto Sara. / Tunc explicitis omnibus domos suas repetierunt.*

<sup>43</sup> D. Parker, *The Curious Case of Pharaoh's Polyps, and Related Matters*, op. cit., 78: "I would point out that it transmits, almost subliminally, to the medieval West the otherwise forgotten parts of Greek Old Comedy, the comedies of Aristophanes: Wedding (the wedding at Cana), Kōmos (both the banquet and the procession – in costume, yet), Agōn, or context (the trial), Alazones and their rogueries (the thefts), Defeat and Death of the Scapegoat (Achan's conviction and punishment), Rebirth (samewhat shaky, but Jesus at the end)."

della cena non sembrerebbe esserci “veritate ascosa sotto bella menzogna”,<sup>44</sup> né tantomeno si può attribuire una funzione dichiaratamente parodica al testo: le trovate comico-satiriche della cena non rispondono che a dei modelli letterari certi utilizzati in modo strumentale dall’autore per lo scopo a cui la cena doveva essere stata pensata e cioè quella dell’intrattenimento.

Le presenti considerazioni sulla funzione originale della cena hanno per risultato una conferma della congettura formulata dal Lapôtre che vedeva nel banchetto ps.-cipriano un “divertissement pieux” che rimpiazzasse le canzoni, le danze e altri spettacoli che “disonoravano” il banchetto pagano.<sup>45</sup>

Alla presente congettura vanno, però, aggiunte delle considerazioni più specifiche sulla funzione di intrattenimento del testo: anche con l’aiuto del Ptb, lo ps.-Cipriano creò un divertimento specifico, letterario, secondo una tradizione che abbiamo, brevemente, presentato attraverso i modelli letterari latini della cena (Tp, Icp).

La complessa creazione artistica della cena propone un intrattenimento che ha per scopo quello di creare “pleasure from deciphering”<sup>46</sup> dei molti indiretti riferimenti alla Bibbia e in più piccola parte all’opera di autori antichi di cui si è fatta menzione, espressi in modo criptico ed enigmatico,<sup>47</sup> che acquisiscono una certa continuità e congruenza all’interno del meccanismo associativo che accompagna l’intera narrazione.

Tale meccanismo associativo, ipertrofia delle associazioni bibliche proposte nel Ptb, è ricavato letterariamente dai testi di intrattenimento latini: da due importanti frammenti del Tp e del Iudicium di Vespa<sup>48</sup> e dalla tecnica propria delle commedie antiche consistente in lunghe e ripetitive elencazioni di derrate alimentari.<sup>49</sup>

La centralità del meccanismo associativo come strumento diegetico del racconto della cena trova anche fondamento in altre opere latine antiche: nel convivio ps.-cipriano, ad esempio, riecheggia Petron. 56, 7 – 10,<sup>50</sup> da cui lo ps.-

<sup>44</sup> Dante, Convivio, II, i,2.

<sup>45</sup> A. Lapôtre, *La Cena Cypriani et ses énigmes*, op. cit., 498/499. Cfr. anche G. Orlandi, *I rifacimenti medievali della Cena Cypriani*, op. cit., 22.

<sup>46</sup> Cfr. D. Parker, *The Curious Case of Pharaoh’s Polyps, and Related Matters*, op. cit., 76.

<sup>47</sup> Cfr. specialmente J. Relihan, *Rethinking the History of the Literary Symposium*, *Illinois Classical Studies* 17, 1992, 213 – 244 (230 e 242).

<sup>48</sup> Vespa, 83 – 93 e la parte dei dettami testamentari dettati, nel Tp, dal porcello Marco Grunnio Corocotta (Test. porcelli, 242).

<sup>49</sup> Cfr. S. Pittaluga, *A pranzo con Vitale di Blois e i suoi amici*, *Maia* 44, 1992, 285 – 291 (riproposto in Idem, *La scena interdetta*, Napoli, Liguori, 2002, 37 – 46), 286/287.

<sup>50</sup> *Argentum sceleratum: allata est perna, supra quam acetabula erant posita. Cervical: offla collaris allata est. Serisapia et contumelia; † aecrophagie saele † datae sunt et contus cum malo. “Porri et persica”: flagellum et cultrum accepit. “Passeres et musca-*

Cipriano trasse la menzione della veste *persicina*, associata ad Anna in rapporto a I Reg. 1, 20, secondo un gioco di parole, ben chiaro in Petronio, per l'analogia della *persica* con il verbo *perseco*.<sup>51</sup>

Il principio associativo che regge la narrazione della cena, tuttavia, non è unitario: nella maggior parte dei casi analizzati (77%) l'associazione biblica rivolta al contesto della narrazione è diretta (D): essa si basa sul immediato riconoscimento, da parte di coloro che conoscessero la Bibbia, del riferimento biblico proposto; mentre in un numero più limitato di casi (23%) le associazioni bibliche proposte sono indirette (I), ovvero per comprendere la specifica indiretta citazione biblica evocata si ha bisogno di un certo percorso logico-cognitivo.<sup>52</sup> Per fornire un esempio, nello spazio relativo alla seduta degli invitati:

*Primus itaque omnium sedit Adam in medio* (I),<sup>53</sup> *Eva super folia* (D-gen. 4, 2), / *Cain super aratrum* (I),<sup>54</sup> *Abel super vulgarium* (I),<sup>55</sup> / *Noe super archam* (D-gen. 6, 14), *Iaphet super lateres* (I),<sup>56</sup> / *Abraham sub arbore* (D-gen. 18, 4), *Isaac super aram* (D-gen. 22, 9), / *Iacob super petram* (D-gen. 28, 11), *Loth iuxta ostium* (D-gen. 19, 10), / *Moyse super lapidem* (D-exod. 17, 12), *Helias super pellem* (D-IV reg. 1, 8), / *Danihel super tribunal* (I),<sup>57</sup> *Tobias super lectum* (D-Tob. 8, 4)<sup>58</sup>

solo una minima parte delle indirette citazioni bibliche è del tipo I mentre, nella maggior parte dei casi, si assiste ad un fenomeno di tipo D.

---

*rium*": *uvam passam et mel Atticum*. "Cenatoria et forensia": *offlam et tabulas accepit*. "Canale et pedale": *lepus et solea est allata*. "Muraena et littera": *murem cum rana alligatum fascemque betae ...*

<sup>51</sup> Già R. F. Gleib, *Ridebat de facto Sarra*. Bemerkungen zur Cena Cypriani, in: W. Ax - R. F. Gleib (ed.), *Literaturparodie in Antike und Mittelalter*, Trier, Wissenschaftlicher Verlag, 1993, 153 – 170 (159), proponeva tale analogia, congetturando che il meccanismo associativo della cena avesse dei dimostrabili legami con Petron. 35, 2 – 7.

<sup>52</sup> Le presenti considerazioni sono state basate sull'esegesi biblica proposta da K. Strecker nell'apparato critico della sua edizione della cena.

<sup>53</sup> Nel far sedere Adamo nel mezzo (Gen. 2, 15), l'anonimo si rifece alla precisa etichetta della cena romana, per cui al centro è seduto l'ospite principale, cfr. F. Bertini, *La Cena Cypriani*, in: A. Guerci (ed.), *Il cibo culturale. Dal cibo alla cultura, dalla cultura al cibo*, Genova, Erga, 1999, 366 – 378 (370).

<sup>54</sup> Caino siede sull'aratro perché nel racconto biblico è un contadino (Gen. 4, 2).

<sup>55</sup> Abele siede su di un secchio per la mungitura (Gen. 4, 2, cfr. nota anteriore).

<sup>56</sup> Attraverso la polisemia del vocabolo *lateres* (mattoni, lingotti) viene proposto, con tutta probabilità, un richiamo a gen. 9, 27.

<sup>57</sup> Il tribunale richiama metaforicamente il giudizio di Daniele nei confronti dei due presbiteri che volevano mandare a morte Susanna (Dan. 13, 51).

<sup>58</sup> Ps.-Cyp., *cena*, 14, 12 – 18.

Questo dato fornisce un ulteriore *trait d'union* tra la cena e la letteratura di intrattenimento latina analizzata: i richiami alla Bibbia solo in piccola parte celati dietro al velo dell'associazione indiretta potevano essere utili, seguendo la congettura del Novati,<sup>59</sup> per l'apprendimento mnemonico della Bibbia; per questo, al testo ps.-cipriano doveva essere deputata anche una possibile funzione didascalica.

La scrittura della cena venne attribuita in tempi e luoghi difficilmente determinabili al martire cartaginese Cipriano e conseguentemente inserita nel corpus Cypriani. Con tale auctoritas la cena circolò presso gli scriptoria carolingi. In tali ambienti Rabano Mauro attraverso la scrittura della CN, portò a termine il primo rifacimento alto-medievale della cena.

Attraverso la CN, redatta tra la fine dell'855 e l'inizio dell'856, Rabano Mauro proponeva una completa revisione del testo originale,<sup>60</sup> il rifacimento rabaneo è un documento di estrema importanza per capire il senso e la funzione della cena presso gli scriptoria carolingi, anche perché accompagnata da una lettera dedicatoria dello stesso Rabano al giovane monarca Lotario II. (835 – 869).<sup>61</sup>

La lettera e i principi di rielaborazione proposti al testo originale da Rabano offrono delle spiegazioni verosimili, se non della specifica attribuzione a Cipriano, del fatto che la cena potesse essere associata ad un'auctoritas patristica:<sup>62</sup> il vago senso allegorico dell'originale, che si perde dietro agli schemi della letteratura di intrattenimento, è invece chiaro nella CN. Lo *Iohel* del testo originale è

<sup>59</sup> Cfr. F. Novati, *La parodia sacra nelle letterature moderne*, op. cit., 180: l'autore vuole imprimere più profondamente nella memoria de' leggitori i fatti e i personaggi dei libri santi.

<sup>60</sup> Il racconto della cena originale si svolge in due giorni. Nella CN l'intera scena ha luogo in un solo giorno, per questo le sequenze della cena, nel rifacimento rabaneo, vengono accorpate analogicamente, secondo una logica conviviale nota all'autore.

<sup>61</sup> *Cupienti mihi* (sc. *Hrabano*) *vestre dignitati aliquid scribere, quod delectabile foret et acumen sensus vestri acueret, occurrit mihi cena Cypriani (1), in qua multorum memoria continetur. Sed quia inibi quedam talia repperiuntur nomina, que in sacris non inveniuntur libris, his omissis percurri paginas veteris scripture et multorum nomina patrum colligens hoc opusculum perparvum compegi, in quo et bonorum et pravorum officia repperiuntur, sicut praesens ecclesia malorum et bonorum in se congeriem retinet, hec scedula utrorumque ordinem in se continet (2). Hec vero vestre serenitati relegenda sive audienda et grata fore credo ad iocunditatem et utilia propter multarum memoriam rerum (3). Cum ergo vestra celsitudo hec legere aut audire voluerit, recurrens ad veteris instrumenti paginas, quare singulis singula sint inputata, repperiet. Sed quia non omnimodis omnium fecerunt, causa fuit compendii, ne prolixitas fastidium pareret et brevitatis animi legentis attolleret (4).* Si procederà nel testo con l'assegnazione in questa parte. Cfr. Hrabani ad Lotharium regem, ed. Modesto, op. cit., 132 – 134.

<sup>62</sup> Per l'edizione della CN si cfr. Modesto, op. cit., 134 – 156.

sostituito da Abbatheos (Dio Padre) e al banchetto di nozze della cena, secondo la parabola matteana, viene restituito il referente principale del convivio nuziale, indicato chiaramente da Rabano attraverso Bartheos (Dio Figlio)<sup>63</sup>. Rabano lasciava intendere che al banchetto nuziale di Dio Padre, secondo la parabola del banchetto di nozze matteana, prendevano parte i *boni* e i *mali* delle Sacre Scritture (2), ed in questo venne colto dal dotto esegeta un “vago ammonimento morale *per exempla*.”<sup>64</sup> Gli invitati biblici banchettano lietamente, ma il racconto conviviale originale venne completamente riorganizzato da Rabano, secondo una logica che non è più quella conviviale tardo-antica, ma con tutta probabilità quella dei *convivia* carolingi: tra i vari cambi visibili in questa prima parte del testo va notato lo spazio dell’aperitivo viene eliminato e che le vesti cenatorie vengono distribuite solo alla fine del banchetto.

Nella CN non venne mutata la netta scansione del testo in due parti, dopo il convivio a causa di un misfatto che non è più un semplice furto, ma una serie disparata di reati,<sup>65</sup> gli invitati sono sottoposti a tortura. Lo *stridor dentium* della parabola del convivio di nozze matteana ha una influenza determinante anche nella CN; ma il riscatto finale della CN ha dei precisi aspetti anagogici; per salvare gli invitati dalla morte, Abbatheos decide di sacrificare il figlio unigenito per il quale erano stato preparato il banchetto di nozze, che sostituisce l’originale Acan.

La passione, la morte e la sepoltura di Bartheos riflettono quelle del Cristo, la CN propone una escatologia finale più chiara rispetto all’originale; in seguito alla sepoltura del Cristo gli invitati esultano e *congratulates* ritornano a casa.<sup>66</sup>

La cena poteva essere considerata nell’Alto Medioevo come un’interpretazione patristica della Bibbia tanto più che a questo poteva intercorrere la presenza il continuo ricorso di riferimenti vetero- e neotestamentari nel testo. L’*auctoritas* Cypriani non è che una parte delle ragioni per cui Rabano destinasse la sua CN a Lotario II, un testo che risultasse dilettevole al giovane monarca (2) ma che allo stesso tempo avesse giovato al suo perfezionamento, potremmo dire, logico-intellettuale (1). Oltre all’*exercitium ingenii* che ha per risultato anche una certa erudizione biblica suscitata dalla lettura o dall’audizione del testo (3), per questo motivo le maggiori modifiche proposte da Rabano al testo originale riguardano le *auctoritates* bibliche. L’antico abate di Fulda eliminò tutti i passi estranei alle Sacre Scritture: non solo quelli appartenenti alla tradizione degli *apocrypha*, ma anche quelli che non avevano, per il

<sup>63</sup> Cfr. Modesto, 134, 9/10.

<sup>64</sup> G. Orlandi, op. cit., 22.

<sup>65</sup> Cfr. Modesto, 150, 25 – 30, 152, 1 – 21.

<sup>66</sup> Cfr. CN, 156, 1 – 24 (21 – 24).

dotto esegeta, un evidente riscontro nella Bibbia, principalmente molte delle associazioni di tipo I.<sup>67</sup> Oltre a questo Rabano aggiunse nella CN degli episodi biblici non compresi nell'originale e ordinò tali episodi, relativamente ad ogni singola sequenza, riproponendo la successione dei libri della Bibbia, dalla Genesi al Nuovo Testamento.<sup>68</sup>

Se il merito della rielaborazione del testo patristico deve essere attribuita a Rabano o a qualche allievo della sua scuola,<sup>69</sup> il fatto che la Cena Cypriani venisse trasformata in uno strumento logico-didattico che avrebbe giovato al perfezionamento intellettuale di Lotario II anche per la proposta leggera e dilettevole di temi biblici, non può essere considerato come una innovazione del dotto carolingio, ma come un riflesso della lettura carolingia o pre-carolingia del testo; l'inscriptio del banchetto ps.-Cipriano recato nei primi testimoni del testo (*caenae disputatio*),<sup>70</sup> induce a congetturare che Rabano, rielaborando il testo patristico, non facesse altro che mettere in linea il suo lavoro con quello di testi didattici carolingi.<sup>71</sup>

Cena Cypriani e *caenae disputatio* costituiscono due interpretazioni alto-medievali dell'originale tardo-antico, due tradizioni probabilmente indipendenti

<sup>67</sup> Le principali fantasmagorie che si potevano apprezzare dietro alla complessa struttura del testo, derivate dalla letteratura satirica e di intrattenimento tardo-antica – che Rabano non comprese – vennero eliminate: non vengono riconosciuti né trasformati i preziosismi linguistici e vocaboli rari (la veste *nervina*, il *sycotum*, l'*exodiaria*), gran parte dei neologismi e dei grecismi proposti (le vesti: *trichina*, *mesotropa*, *pseudoalethina* etc.) e i richiami polisemici (i *lateres* su cui siede Giapeto, la veste *persicina* etc.) e, soprattutto, i principi di associazione derivati dalla letteratura antica, tratti principalmente dall'opera di Plinio e Marziale. Dal testo originale sono anche eliminati i riferimenti agli spettacoli gladiatori e circensi tardo-antichi proposti, per la maggior parte, nelle processioni rituali che concludono la prima giornata del convivio: il *retarius*, il *secutor*, il *cursor*.

<sup>68</sup> Per delle considerazioni più approfondite riguardo alla rielaborazione della cena originale proposta nella CN cfr. G. Orlandi, op. cit., 22 – 26.

<sup>69</sup> Ibid., 28.

<sup>70</sup> La cena contenuta nel manoscritto München, BSB, Clm 208, 8/9, Saint-Amand, ff. 250<sup>v</sup>–252<sup>v</sup> (M), il primo codice dell'intera tradizione ciprianea in ordine cronologico a contenere la cena, e il codice Troyes, BM, 581,9, Salzburg (Q, in cui la cena viene espunta), con tutta probabilità una copia di M, reca l'inscriptio *caenae disputatio*.

<sup>71</sup> Nell'Alto Medioevo al genere delle *disputationes* era relegato, generalmente, un ruolo didattico. Note sono le *disputationes* di Alcuino di York (735 – 804) – cfr. E. Ann Matter, *Alcuin's question-and-answer-texts*, in: *Rivista di storia della filosofia* 4, 1990, 645 – 656; Lucia Calboli Montefusco, *Alcuino, maestro di retorica nell'alto medioevo*, in: F. Gasti-E. Romano (eds.), *Retorica ed educazione delle élites nell'antica Roma*, Padova, Collegio Ghislieri, 2008, 237 – 250 – tra le quali la '*Disputatio regalis et nobilissimi iuvenis Pippini cum Albino scholastico*', testo che propone una didattica dai forti toni comici e di intrattenimento (cfr. M. Bayless, *Alcuin's Disputatio Pippini and the early medieval riddle tradition*, in: G. Halsall [ed.], *Humour, History and Politics in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press 2002, 157 – 178).

che, per quanto possiamo congetturare attraverso la sola prova dei manoscritti carolingi, convergono in questi scriptoria. Se attraverso l'opera di Rabano è stato possibile dare una giustificazione all'attribuzione patristica del testo, l'importanza della caenae disputatio sottolinea il successo del tipo di intrattenimento proposto dall'anonimo tardo-antico che, come altri prodotti letterari coevi, ebbe un'apprezzabile funzione didattica per tutto l'Alto Medioevo.

Un altro tema di interesse che riguarda la diffusione alto-medievale della cena è lo studio della trasposizione in ritmo della cena di Giovanni Immonide – la nota CI – portata a termine dal diacono romano nell'anno 877.<sup>72</sup> La CI è un mimo<sup>73</sup> che, secondo gli intenti del diacono romano, avrebbe divertito il papa Giovanni in occasione della celebrazione delle *laudes cornomanniae*<sup>74</sup> e avrebbe intrattenuto il novello imperatore Carlo il Calvo durante un convivio trionfale che celebrasse la supremazia del nuovo imperatore sui nemici dell'impero.

La doppia dedica del questo ritmo offre un'importante prospettiva sulla liaison tra la curia papale e la corte del carolingia di Carlo il Calvo che venne incoronato imperatore nella notte di Natale dell'anno 875 dal pontefice Giovanni VIII; nella strofa 4 del prologo il diacono romano esortava il novello imperatore ad esibire ai suoi commensali nel convivio di trionfo auspicato la CI (*Hanc*) e non l'originale, e nel farlo evoca il soggiorno romano di Carlo il Calvo, i lauti convivi che dovettero celebrare l'elezione imperiale (*coronatur*), la fastosità delle vesti cerimoniali di Carlo (*prodigus in vestibus*) e, soprattutto, l'imperialis iocus attraverso cui il sovrano carolingio addestrava il suo esercito.<sup>75</sup>

<sup>72</sup> Il prologo e l'epilogo (Strecker, *Iohannis diaconi versiculi*, op. cit., 870/871 e 899/900) che accompagnano il ritmo della cena devono essere considerati come un documento di estrema importanza non solo per poter capire il testo della cena ma anche per datare il testo. La stanza n. 5 dell'epilogo (900) fornisce un importante terminus post quem relativo alla datazione del testo, nella condanna dei *noxii* "Saphyram, Simoneum magum, Herodem, Ananiam" si riconosce la scomunica di Sergio II di Napoli (Herodem), tale scomunica ha luogo agli inizi dell'anno 877. L'espressa dedica invece offerta nel prologo (stanza 3, 870) di dedicare il testo per le *laudes cornomanniae* che avevano svolgimento durante il sabato *in albis paschalibus*, probabilmente di quello stesso anno.

<sup>73</sup> Secondo le informazioni contenute nelle stanze 1 e 5 del prologo e poi nella 'Suppositio eiusdem ad Iohannem papam' (Strecker, 900).

<sup>74</sup> Cfr. Strecker, 870 (strofa 3): *Hac ludat papa Romanus in albis paschalibus, / Quando venit coronatus scolae prior cornibus, / Ut Silenus cum asello derisus cantantibus, / Quo sacerdotalis lus designet misterium*. Una festività che potremmo definire, con termini moderni, di inversione, ma che racchiudeva una simbologia a noi del tutto sconosciuta e irrecuperabile. Una descrizione dettagliata di tale festività, compresa nell'antico ordo romanus, è offerta nel Liber Polipticus (P. Fabre [ed.], *Le polyptique du chanoine Benoît [Étude sur un manuscrit de la Bibliothèque de Cambrai]*, Travaux et mémoires des Facultés de Lille 1/3, Lille, 1889, 21 – 24) del canonico Benedetto.

<sup>75</sup> Nella menzione dell'Immonide potremmo trovare uno di quei ludi menzionati, senza precisare, dai cronisti medievali, cfr. L. A. Muratori, *Antiquitates Italicae Medii Aevi*, T.

L'Immonide dovette conoscere tale pratica ludico-militare, descrittaci attentamente da Nitardo,<sup>76</sup> proprio per la sua pubblica esibizione in occasione delle giornate romane di Carlo il Calvo, a questo va aggiunto che la memoria di tale pratica sopravvisse nel Carnevale romano (IX<sup>3/4</sup>-X<sup>1/2</sup> s.),<sup>77</sup> festa che compare nell'ordo canonicus romano alto-medievale e precedeva la Cornomannia.<sup>78</sup>

La trasposizione ritmica del *ludus cenae* – la pubblica lettura *more* carolingio del banchetto ps.-cipriano che accompagnava il gioco militare di Carlo il Calvo – faceva parte della nuova politica del pontefice di “adeguare – anche sotto il profilo della letteratura d'intrattenimento – la corte di Giovanni VIII ad una corte dell'Europa Carolingia”,<sup>79</sup> introducendo nel cerimoniale romano delle note istituzioni caroline.

Non ci soffermeremo in questo spazio a parlare del *mimus cenae*, che è *mimus Cenae Cypriani*, ci basti per concludere questo studio sulla trasmissione alto-medievale della cena, che l'importanza della cena presso gli scriptoria carolingi deriva dalla trasmissione di quell'esempio di letteratura di intrattenimento a sfondo didattico tardo-antico che ancora in età carolingia conservava una parte importante della sua funzione originale.

Andrea Livini

Groupe d'Anthropologie historique de l'Occident médiéval

EHESS-CNRS, Paris

nomepresioneis@hotmail.com

---

II, Mediolani, ex Typografia Societatis Palatinae, 1739, diss. 29, coll. 831 – 852, col. 831: *Annalista Saxo, Regino, Marianus Scottus, ac alii Chronologi ad Annum Christi 1377, referunt nuptias Bosonis Ducis, et Ermengardis Ludovici II, Augusti filiae, celebratas Ticini, coram ipso Carolo Calvo Imperatore, tanto apparatu, tantâque Ludorum magnificentiâ, ut hujus celebritatis gaudia modum excessisse ferantur. Sed quidam fuerunt Ludi illi? Silent Historiae.*

<sup>76</sup> Cfr. Nithardi Historiae libri IV (ed. G. E. Pertz), MGH, SS II, Hannover, 1829, 649 – 672 (667).

<sup>77</sup> Come abbiamo cercato di dimostrare nel contributo *Il Carnevale romano: eredità carolingia di un ludus imperialis, o istituzione cittadina indipendente?*, Atti del convegno di studio svoltosi in occasione della 18 edizione del Premio internazionale Ascoli Piceno, Roma, Isime, 2008, 99 – 110, passim, lo iocus menzionato dall'Immonide e descrittoci da Nitardo deve essere considerato come l'archetipo del carnevale romano.

<sup>78</sup> Riguardo alla descrizione del *ludus carnelevari* contenuta nel Liber Polypticus del canonico Benedetto (1140) cfr. P. Fabre, *Le polyptique du chanoine Benôit (Étude sur un manuscrit de la Bibliothèque de Cambrai)*, Travaux et mémoires des Facultés de Lille 1/3, Lille, 1889, 25/26.

<sup>79</sup> Cfr. G. Arnaldi, *Giovanni Immonide e la cultura a Roma al tempo di Giovanni VIII*, BSIAM 68, 1956, 35 – 68 (46).