

LE LANGAGE DES ÉMOTIONS

Mélange en l'honneur
de Giovannella Fusco Girard

a cura di
Jana Altmanova e Maria Centrella

tullio pironti editore

Ce volume a été publié avec le soutien du Rettorato et du Dipartimento di Studi Letterari, Linguistici e Comparati de l'Università degli Studi di Napoli "L'Orientale" et du Centro Linguistico di Ateneo de l'Università degli Studi di Salerno



ISBN 978-88-7937-764-5

© 2019 Casa Editrice Tullio Pironti srl
Palazzo Bagnara, Piazza Dante, 89
80135 Napoli

Sito web: www.tulliopironti.it
E-mail: editore@tulliopironti.it

Prima edizione: giugno 2018

TABLE DES MATIÈRES

PRÉFACE	p.	11
Maria Gabriella Adamo, <i>“Quand la présence se donne dans l’univers de l’instant”</i> . Notes sur Yves Bonnefoy, l’Italie et l’émotion de l’Art		27
Roberto Addino, <i>L’emphase verbale dans la traduction français/italien du Catéchisme de l’Église catholique</i>		47
Jana Altmanova, <i>L’expression des manifestations non verbales de la colère dans Tous les matins du monde de Pascal Quignard: analyse sémantique</i>		63
Graziano Benelli, <i>Emozione e perversione in Chanson douce di Léila Slimani</i>		79
Dario Cecchetti, <i>Immagini, lessico, varianti nelle Amours di Ronsard. Costituzione di un linguaggio (archeologico) della passione</i>		97
Maria Centrella, <i>Émotions et politique: le débat de l’entre-deux-tours entre Marine Le Pen et Emmanuel Macron</i>		143
Michele Costagliola d’Abele, <i>Encodage de la subjectivité dans le texte littéraire: pour une analyse pragmatique de l’Imparfait narratif</i>		159
Carolina Diglio, <i>L’expression des émotions face à l’impossibilité du dire dans La Nuit juste avant les forêts</i>		173
Giovanni Dotoli, <i>Sur l’idéalisme de l’écriture</i>		191
Serafina Germano, <i>Les enjeux de l’ironie subjective dans Les dents du topographe de Fouad Laroui</i>		201
Claudio Grimaldi, <i>Les mots du domaine affectif en diachronie: une histoire de conceptualisations</i>		219

Gisella Maiello, <i>Silence des émotions et solitude énigmatique dans l'oeuvre de Simone Weil</i>	p.	233
Pierre Masson, <i>L'écriture des émotions dans Les Nourritures terrestres</i>		251
Michele Mastroianni, <i>Elaborazione di un linguaggio consolatore fra parenesi electio divinain Jean-Baptiste Chassignet</i>		267
Maria Adelaide Milella, <i>L'Année dernière à Marienbad ou le temps d'un retour</i>		285
Marco Modenesi, <i>Bruges-la-Morte et son double. Réécriture, création et variation dans L'amour même de Sylvie Doizelet</i>		291
Jacques Moeschler, <i>Subjectivité et temps verbaux: l'exemple du présent historique</i>		303
Liana Nissim, <i>Les émotions cachées de trois princesses décadentes</i>		323
Novella Novelli, <i>Les archives de la mémoire: le projet du Dictionnaire des œuvres littéraires du Québec</i>		339
Giulia Papoff, <i>La rhétorique des émotions: Alexandre Dumas et le topos du volcan</i>		357
Alvio Patierno, <i>L'écriture gastronomique d'Alexandre Dumas: Le Grand dictionnaire de cuisine</i>		377
Maria Giovanna Petrillo, <i>Hector Malot, son autobiographie littéraire et le langage des émotions</i>		393
Sarah Pinto, <i>La beauté de la rose et la joie de vivre</i>		407
Antonietta Rauccio, <i>Les sens éclipsés chez Baudelaire</i>		423
Anne Reboul, <i>"L'homme est la mesure de toute chose": le caractère et la rationalité émotionnelle des moyens et des fins</i>		437
Franco Rella, <i>L'esperienza della notte</i>		451
Lorenza Russo, <i>Boris Vian entre émotions du langage et langage des émotions</i>		463
Emilia Surmonte, <i>La nuit de Feudans la "VIÉCRITURE" d'Éric-Emmanuel Schmitt</i>		475
Abderrahman Tenkoul, <i>L'engagement littéraire: tours et détours de l'excès. Cas de la littérature marocaine de langue française</i>		491

Claudio Vinti, <i>Émotions en couleurs dans le cinéma de J.-L.- Godard</i>	p.	503
Marina Zito, <i>Strategie narrative alla ricerca dell'identità que- becchese: Benoît Lacroix e Hubert Aquin</i>		517

MICHELE MASTROIANNI

ELABORAZIONE DI UN LINGUAGGIO CONSOLATORE
FRA PARENESI E *LECTIO DIVINA*
IN JEAN-BAPTISTE CHASSIGNET

1. Nel titolo stesso del grande canzoniere sacro di Chassignet, *Le mespris de la vie et consolation contre la mort*¹, le due parole chiave, *mespris* e *consolation*, riportano alla trattatistica *De contemptu mundi* e *De arte bene moriendi*, due generi canonici della spiritualità cristiana, diffusissimi in Europa dal Medioevo all'età della Controriforma, al punto di alimentare una letteratura che non sfugge ai caratteri di stereotipia. Jean Delumeau ha tracciato² sinteticamente la storia del tema del disprezzo del mondo (e della svalutazione dell'uomo che ne deriva) – tema proposto *in primis* da un ascetismo cristiano delle origini che trova alimento nella Bibbia (*Giobbe* e *Ecclesiaste*) ma anche nella cultura greco-romana, in particolare nel platonismo e nello stoicismo – e ha segnalato come, nel tardo Medioevo e nel Cinquecento, esso si intrecci alla meditazione sulla morte, argomento principe di una predicazione che trova un supporto costante in quello che possiamo definire un vero e proprio immaginario del macabro³. Il linguaggio del *contemptus*

¹Cfr. M. Mastroianni, *Jean-Baptiste Chassignet tra Manierismo e Barocco. Un'introduzione alla lettura del "Mespris de la vie et consolation contre la mort"*, Champion-Edizioni Cadmo, Paris-Fiesole 1998.

²Cfr. J. Delumeau, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIII^e-XVIII^e siècles)*, Fayard, Paris 1983, pp. 15-43 (I, 1: *Le mépris du monde et de l'homme*).

³Cfr. *ibid.*, pp. 44-97. Cfr. anche Ph. Ariès, *L'homme devant la mort*, Seuil, Paris 1977; Id., *Images de l'homme devant la mort*, Paris, Seuil, 1983; A. Tenenti, *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento (Francia e Italia)*, Einaudi, Torino 1997 (1^a ed. 1957). Per quanto concerne specificamente la poesia francese, cfr. Christine Martineau-Génieys, *Le*

mundi, in questo intersecarsi dei due temi, da riflessione ascetica che affonda le radici nel grande discorso qoheletico sulla *vanitas* – sull’inconsistenza cioè di qualsiasi realtà mondana – e sulla *miseria hominis*, si trasforma in una propedeutica consolatoria della morte⁴.

Per certo, già nell’*Ecclesiaste* il tema della *vanitas* è connesso alla considerazione della morte, in quanto per l’autore biblico è la coscienza della morte che fa sentire tutto vano, ma il linguaggio consolatorio originato dalla sovrapposizione dei trattati *De contemptu mundi* e delle *Artes bene moriendi* trasforma la caratterizzazione stessa della morte, che diventa momento di liberazione dalla negatività della vita terrena e di passaggio a una positività che si esplicita nell’accoglienza da parte della misericordia di Dio. L’immaginario macabro della decomposizione dei corpi, propria dei vari *Contemptus*, nella rappresentazione quattrocentesca delle danze macabre e poi nell’arte funeraria barocca⁵ (e in tutto un filone della pittura) diviene un *memento mori* e un richiamo fortemente emotivo che sottolinea la tensione verso l’aldilà. Si tratta peraltro di una funzione emozionale che animerà la pratica devozionale – anzi una precisa pedagogia della preparazione alla morte – fino a un’epoca recentissima, posteriore in area cattolica a quel

thème de la mort dans la poésie française (de 1450 à 1550), Champion, Paris 1978; cfr anche Edelgard Dubruck, *The Theme of Death in French Poetry of the Middle Ages and the Renaissance*, Den Haag- Mouton, London-Paris 1964.

⁴Cfr. R. Chartier, *Les arts de mourir (1450-1600)*, in “*Annales ESC*”, XXXI-1, 1976, pp. 51-75; Florence Bayard, *L’art de bien mourir au XV^e siècle. Étude sur les Arts du bien mourir au bas Moyen Âge*, Presses de l’Université de Paris-Sorbonne, Paris 1999. Ancora utile per una repertoriatura di *Artes moriendi*, M. C. O’Connor, *The Art of dying well. The development of the Ars moriendi*, AMS Press, New York 1966; cfr. anche R. Rudolf, *Ars moriendi. Von der Kunst des heilsamen Leben und Sterben*, Böhlau, Köln 1957. Un importante studio sulla letteratura di pietà in prosa d’area protestante (V. Ferrer, *Exercices de l’âme fidèle. La littérature de piété en prose dans le milieu réformé francophone (1524-1685)*, Droz, Genève 2014) consacra un capitolo interessante (“*Apprendre à mourir d’heure en autre*”: *l’instruction et la consolation de l’âme*, pp. 61-102) alle preparazioni alla morte e alle meditazioni consolatorie del Cinque e Seicento, sottolineando le peculiarità dei testi riformati rispetto a quelli cattolici.

⁵Cfr. E. Panofsky, *La sculpture funéraire de l’Égypte ancienne au Bernin*, Flammarion, Paris 1995, pp. 79-112 (ed. orig.: *Tomb Sculpture. Four Lectures on Its Changing Aspects from Ancient Egypt to Bernini*, Harry N. Abrams, New York 1992).

concilio Vaticano II (1962-1965) che segna veramente una svolta definitiva della sensibilità religiosa (cui senza dubbio concorre anche il processo irreversibile di secolarizzazione). Scompare, per esempio, tutta una serie di pratiche devozionali, in vigore almeno dalla Contro-riforma fino al Novecento, come quelle che vanno sotto il nome di “esercizio della buona morte”: un “esercizio” consistente in meditazioni sui momenti dell’agonia, scandite attraverso una successione di immagini debitorie di un’iconografia letteraria e artistica (che ha i suoi esiti maggiori nel Barocco e nel Romanticismo), cui fa da conclusione l’invocazione litanica a Dio misericordioso⁶.

Nel quadro appunto dei cosiddetti “esercizi della buona morte” potremmo situare, all’origine quasi di una pratica devozionale di così lunga durata, il canzoniere chassignetiano, che si propone, fin dal primo sonetto, di offrire un discorso consolatorio, un *secours*, nei confronti della morte (“Venez à gorge ouverte en l’eau de mes *discours* / puiser contre la mort un assuré *secours*”). Il sonetto I del *Mespris*⁷ è strutturato come allocuzione all’uditorio di una predica, e la cifra *parennetica* lo contrassegna nella sua globalità:

Vous quiconque allechez des voluptez charnelles
Que vous humez, gloutons, en ce cors terrien,
Ne pouvez sans horreur dissoudre le lien
Qui detient en prison vos ames criminelles,

⁶Cfr. J. Delumeau, *La peur en Occident (XIV^e-XVIII^e siècles). Une cité assiégée*, Fayard, Paris 1978, pp. 21-28. In particolare, Delumeau (*Ibid.*, pp. 25-27) offre una testimonianza personale sul persistere negli anni cinquanta e sessanta del secolo scorso della pratica dell’“esercizio della buona morte”, di cui egli offre il testo, in una versione francese ristampata ancora nel 1962. Si tratta di un testo diffuso negli istituti della Congregazione Salesiana. Quanto questa pratica, apparentemente così distante dalla sensibilità moderna, fosse radicata, lo dimostra il fatto che i *Regolamenti* della suddetta Congregazione, rielaborati dal Capitolo Generale Speciale incaricato di adeguare le *Costituzioni* alla lettera e allo spirito del recente concilio Vaticano II e promulgati nel 1972, recitassero all’art. 49: “Ogni mese la comunità destinerà almeno tre ore all’Esercizio della Buona Morte” (*Costituzioni e Regolamenti della Società di S. Francesco di Sales*, S.G.S., Roma, s.d., p. 166).

⁷Cfr. M. Mastroianni, *Ascesi petrarchesca, ascesi barocca. Petrarca e Chassignet: i sonetti proemiali*, in Id., *L’officina poetica di Jean-Baptiste Chassignet*, Edizioni Mercurio, Vercelli 2010, pp. 155-171.

Ainçois tremblants de peur quant les pointes mortelles
 Taschent vous renvoyer au sejour ancien
 Dont vous estes issus, ne faites cas du bien
 Que la divinité a promis aus fidelles,
 Venez à gorge ouverte en l'eau de mes discours
 Puiser contre la mort un asseuré secours
 Remettant en DIEU seul vostre unique esperance.
 Icy vous treuverez que le plus seur moyen
 Pour estre fait du Ciel eternal Citoyen
 C'est de vivre en Justice, et mourir en constance⁸. (MC, I)

2. È stato segnalato altrove⁹ come l'appello al lettore, che ha una tradizione risalente ai classici, si fondi su uno schema retorico diffuso dal Petrarchismo là dove tale schema assume la forma di sonetto proemiale. Canzoniere non d'amore, ma di meditazione ascetica, il *Mespris* chassignetiano ripropone appunto, adattandola, la matrice petrarchesca di *Voi ch'ascoltate in rime sparse il suono*. La ripropone peraltro in due sonetti – un sonetto *Au Lecteur* (*Favorable Lecteur, lors que tu viendra lire*, MC, p. 29) e il citato sonetto I – sdoppiando il destinatario del libro in *lector* e in pubblico di *auditores admonestandi*. Ora, se nel sonetto *Au lecteur* viene ripresa la situazione di fondo di *Voi ch'ascoltate* – quella *vergogna*, che suscita il pentimento¹⁰, trasformata qui nel *remord*, anch'esso foriero di pentimento¹¹ –, nel sonetto I gli ascoltatori non sono più i testimoni (e in qualche modo i giudici) dell'io narrante che disegna una situazione di *remord*, bensì un pubblico di peccatori, "al-lechez des voluptez charnelles", timorosi e renitenti di fronte alla

⁸ I testi di Chassignet sono citati da J.-B. Chassignet, *Le mespris de la vie et consolation contre la mort*, édition critique par Hans-Joachim Lopez, Droz, Genève 1967, controllati sull'edizione originale del 1594 (Nicolas de Moingesse, Besançon), con correzione di errori evidenti (sigla: MC).

⁹ Cfr. M. Mastroianni, *Ascesi petrarchesca, ascesi barocca*, cit., pp. 155-159.

¹⁰ Cfr. F. Petrarca, *Canzoniere*, edizione commentata a cura di M. Santagata, Mondadori, Milano 1996, son. I, vv. 12-13: "et del mio vaneggiar vergogna è 'l frutto, / e 'l pentersi".

¹¹ Cfr. *L'Auteur au Lecteur. Favorable Lecteur, lors que tu viendra lire*, vv. 12-14: "Il n'est pas deffendu au pecheur se sentir / sous un visage gay un juste repentir. / Le vray remord du cueur au cueur mesme se cache" (MC, p. 29).

morte – pubblico invitato ad ascoltare una predica consolatrice: “Venez à gorge ouverte en l’eau de mes discours / puiser contre la mort un assuré secours”.

L’identificazione dell’*assuré secours* con la ‘parola’ (il *discours*) è interessante per quanto concerne sia la definizione del *Mespris* come genere sia l’impostazione parenetica del discorso. Da un lato, infatti, abbiamo la concezione dell’intero canzoniere sacro come una predica a un pubblico di fedeli, che si riconoscono peccatori e penitenti, ed è proprio per il carattere di sermone che l’opera acquista un valore consolatorio, adempiendo per altro a quella che nella comunità ecclesiale è una funzione essenziale del *sermo*. Per cui la parola che reca conforto, esaltando e placando emozioni e passioni, è in questo caso la parola predicata che, in una prospettiva tanto pastorale quanto ecclesiologica, non può essere avulsa da un contesto comunitario e in qualche modo istituzionale. L’istituzionalità ecclesiale del sermone è data, d’altra parte, dall’ancoraggio del discorso al dettato biblico.

Esaminiamo il sonetto in questione. L’invito, su cui ruota l’intero testo, ad abbeverarsi all’*eau des discours* dell’io sermocinante riecheggia Isaia, che ripetutamente esorta ad attingere alle acque della salvezza¹²– acque che si identificano con la parola di Dio. Intorno a questa metafora centrale abbiamo una tessitura di risonanze bibliche¹³, che si apre con la tradizionale immagine platonizzante del corpo quale carcere che imprigiona l’anima – immagine peraltro riecheggiante passi paolini (*Rom.*, 6, 12: “in vestro mortali corpore”; 7, 24: “quis me liberabit de corpore mortis huius”) – e si chiude col richiamo sapienziale (*Eccl.*, 7, 16: “iustus perit in iustitia sua”; *Sap.*, 5, 1: “stabunt iusti in magna constantia”).

In effetti, sarà questa la cifra dell’intero *Mespris*, nel quale le sin-

¹² Cfr. *Isai.*, 55, 1: “Omnes sitientes, venite ad aquas”; 12, 3: “Haurietis aquas in gaudio de fontibus salvatoris”; 41, 17-18: “Egeni et pauperes quaerunt aquas, et non sunt; lingua eorum siti aruit. Ego Dominus exaudiam eos; Deus Israel, non derelinquam eos. Aperiam in supinis collibus flumina, et in medio camporum fontes; ponam desertum in stagna aquarum, et terram inviam in rivos aquarum”. Cfr. anche *Joan.*, 7, 37 e *Apoc.*, 22, 17: “Et qui sitit, veniat; et qui vult, accipiat aquam vitae gratis”.

¹³ Cfr. M. Mastroianni, *Ascesi petrarchesca, ascesi barocca*, cit., pp. 161-162.

gole composizioni si costruiscono spesso come una parafrasi del testo scritturale¹⁴ – parafrasi che concerne a volte interi episodi a volte massime sapienziali a volte semplici frasi –, ma sempre scomponendo le tessere del linguaggio biblico, e ricomponendole, esse creano un linguaggio funzionale alla parenesi consolatoria, caratterizzante l'intera raccolta.

La finalità consolatoria del canzoniere viene esplicitata mediante l'illustrazione delle sue modalità, in una serie di testi che si alternano come piccoli gruppi inseriti nella successione dei sonetti numerati (tra il n° C e CI, CL e CLI, CC e CCI, CCL e CCLI, CCLXXXII e CCLXXXIII, CCC e CCCI, CCCL e CCCLI, CCCXCVIII e CCCXCIX, e dopo il n° CDXXXIV). Si tratta di composizioni di varia lunghezza, molto più estese, in genere, della forma 'sonetto' (anche se questi nove inserti comprendono un certo numero di sonetti non numerati), superando alcune i trecento versi (MC, pp. 280-291, 370-381, 466-479). Tali testi sviluppano metodicamente un discorso teologico che fa da supporto alla parenesi dell'intero canzoniere.

Anzitutto abbiamo una rappresentazione della morte e dei terrori che essa suscita (*Prince dont les vertus des plus grands reconnues*, MC, pp. 107-115) e, di riscontro, una riflessione platonizzante (ma anche di ispirazione paolina) sulla morte come liberazione e sulle ragioni per cui essa deve essere considerata con gioia (*Chevalier que le ciel en Bourgogne a fait naistre*, MC, pp. 121-131; *Huet auquel je dois tout cela que la Muse*, MC, pp. 466-479); così pure abbiamo un discorso, sempre platonizzante, sulla contemplazione di Dio, cui si giunge mediante il disprezzo delle miserie umane (*Prince qui des vertus suivant la droite regle*, MC, pp. 280-291). In parallelo, la descrizione delle gioie paradisiache diventa oggetto di una meditazione che ha come fine di rendere la morte desiderabile (*Ayant consideré en quelle peine estrange*, MC, pp.

¹⁴Cfr. M. Mastroianni, *Jean-Baptiste Chassignet tra Manierismo e Barocco*, cit., pp. 237-268 (cap. IV: *La retorica della 'lectio divina'*); Id., *Jean-Baptiste Chassignet fra esercizio esegetico e gioco retorico*, in AA. VV., *"Par estude ou par acoustumance". Saggi offerti a Marco Piccat per il suo 65° compleanno*, a cura di Laura Ramello, Alex Borio e Elisabetta Nicola, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2016, pp. 503-512.

370-381): appartiene a questa prospettiva del *cupio dissolvi* la rappresentazione dell'anima che tende al Cielo, felice di liberarsi "des laqs de ce cors terrien" (*Bien-heureus est l'esprit qui delivré des laqs*, MC, pp. 344-346), come pure l'introduzione della tematica della Gerusalemme celeste, cui l'anima aspira (*Mere Hierusalem sacré sainte Cité*, MC, pp. 187-191; *Quant quitteray-je, hélas! ceste obscure prison*, MC, pp. 382-387). Il discorso sulle miserie umane, per cui "ceste masse terrienne [...] le peu de temps qu'elle dure icy bas se doit plustost appeler un grand languissement qu'une courte vie" (MC, p. 178), introduce infine e svolge la grande tematica qoheletica della *vanitas* delle realtà terrene, insistendo sulla fragilità della vita umana con un immaginario espressivo della sensibilità barocca¹⁵ (*Quant le jour favorable*, MC, pp. 178-186; *O miserable moy chargé d'iniquité*, MC, pp. 237-243): così, da un lato, abbiamo la preghiera che invoca la liberazione da una condizione di malattia ("Jusques à quant, bon Dieu, / languiray j'en ce lieu / comme un paralitique / qui vainement attend / le secours qu'il pretend / si ta main ne l'applique?", *O miserable moy*, MC, pp. 244-246, qui p. 245), dall'altro, sulla scorta di un grande testo dello stoicismo cristiano cinquecentesco, il *De constantia* di Giusto Lipsio parafrasato da Chassignet, abbiamo una riflessione sul destino di tutte le cose umane condannate a perire, nell'ininterrotto ciclo di nascita e morte ("Dans ce fatal circuit de mort et de naissance / tout va, tout vient, tout suit un mesme cadence", *Soit que pour le soutient d'une juste querelle*, MC, pp. 325-335, qui p. 334). La stessa evocazione del Giudizio finale (*Gesincourt à qui Dieu a donné le pouvoir*, MC, pp. 511-519) diventa un'ampia riflessione sull'universale miseria del mondo¹⁶.

Alcuni di questi testi hanno più propriamente la caratteristica di una riflessione teologica, quasi di piccoli trattatelli che affrontano

¹⁵ Cfr. AA VV., *Discours et enjeux de la Vanité*, sous la direction d'Anne-Élisabeth Spica, in "Littératures classiques", 56 (automne 2005); K. Lanine, *Dire la vanité à l'âge classique. Paradoxes d'un discours*, Champion, Paris 2006. Cfr. anche P. Dubus, *L'Art et la Mort. Réflexions sur les pouvoirs de la peinture à la Renaissance*, CNRS, Paris 2006; Luisa Scabroni, "Vanitas". *Fisionomia di un tema pittorico*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 1999.

¹⁶ Cfr. M. Mastroianni, *La parafrasi biblica come esercizio retorico di 'variatio' e di 'iteratio'*: "Le Dernier Jugement" de Chassignet, in Id., *L'officina poetica di Jean-Baptiste Chassignet*, cit., pp. 19-90.

questioni dottrinali dibattute soprattutto nelle aree in cui spiritualità riformata e controriformata si sovrappongono e si scontrano. Così, emergono grandi tematiche della teologia: la centralità della grazia (*Que nous sommes, bon Dieu, beaucoup tes redevables*, MC, pp. 366-369), la riflessione sulla Provvidenza e sull'azione di Dio creatore (*Toy qui notant les flus et reflux de ce monde*, MC, pp. 358-365), il ruolo delle opere e della volontà umana ("car tu remarques plus quelle est l'intention / de ce que nous faisons, que l'operation", *Tu m'as fait tant de biens et tant de faveurs, Sire*, MC, pp. 432-435, qui p. 435).

Sempre in questi vasti inserti che frazionano l'unità della silloge, il fine consolatorio, di cui si è detto, viene particolarmente sottolineato in quei componimenti che assumono l'intitolazione e la struttura dell'*oraison/prière* (*Pere, mon dous support qui clement as voulu*, MC, pp. 231-236; *Doy-je hausser vers la majesté haute*, MC, pp. 297-298; *Assailli et battu de tant d'aspre forfait*, MC, pp. 299-301; *Las! quel moyen pour me représenter*, MC, pp. 339-340; *Seigneur, Dieu Tout-Puissant, si tu as ordonné*, MC, pp. 520-526), così pure nel genere vero e proprio della *consolatio* – come nel *discours* a un amico per confortarlo della morte della madre (*Fauche, qui des haus cieus as receu en partage*, MC, 422-431) – o nella meditazione su Dio consolatore degli orrori e terrori in cui viviamo (*Quelle grace, quel los rendrons nous desormais*, MC, pp. 295-296).

Tutti i testi citati (non appartenenti alla successione dei sonetti numerati) permettono, in qualche modo, di ricostruire una specie di poetica fondata sul concetto di 'consolazione' insita nella *Parole* di Dio.

3. Il grande tema della consolazione è anzitutto espresso attraverso una serie di preghiere che ritmano la raccolta secondo lo schema che diventerà canonico degli "esercizi della buona morte": quello in cui la meditazione sulla miseria dell'uomo, che trova compimento nell'evocazione del disfacimento finale, è intercalata da invocazioni e *oraisons*. È l'autore stesso a illustrare il significato di questi intermezzi d'ispirazione chiaramente liturgica:

En ceste Oraison l'Authour, se rememorant de quelle amour et charité le Seigneur embrasse et contre-garde les siens, lesupplie de

*continuer ceste bonne affection, voire mesme jusqu'à l'article de sa mort, à celle fin que sous le sauf-conduit de sa Majesté il puisse franchir les hasars perilleus de ce monde, et faire un eschange des miseres que nous souffrons durant le cours de ceste peregrination mortelle aus ineffables et incomprehensibles beatitudes que l'ETERNEL prepare à ses bien aimez [...]*¹⁷. (MC, p. 231)

In queste preghiere troviamo espresso il rendimento di grazie per la *benignité* di un Dio *sans cesse* consolatore:

Quelle grace, quel los rendrons nous desormais
 A ta benignité, qui *ne cesse jamais*
De consoler nos cueurs entre tant de miseres,
 D'ennuis et de travaus et de peines ameres
 Que ceste vie ameine en diverses façons
 Et moyens inconneus à ses chers nourrissons¹⁸. (MC, p. 295)

Non per nulla l'intitolazione della *gratiarum actio* che si apre con questo richiamo all'intervento di consolazione recita: COMME APRÈS GRANS PLEURS DIEU CONSOLE L'ÂME TRISTE. E mentre il *timor Domini* viene disegnato – seguendo l'immaginario di un'*horreur*¹⁹ considerata condizione abituale dell'esistenza e secondo stilemi veterotestamentari – quale “[crainte de] l'aspre supplice de ton [*scil.* de Dieu] inviolable et severe Justice”²⁰, questo stesso timore di Dio assume una dimensione nuova alla luce di una Grazia che *aide et reconforte*, arrecando un *dous soulas*:

Ignorant [...]
 Et quelle est de mes ans l'instable decadence,
 Et la fin de mes jours; dont y pensant souvent
 Et souvent tel penser en mon ame emouvant,
Ta grace incontinant qui m'aide et reconforte

¹⁷ Oraison à Dieu Tout-Puissant, *Père, mon doux support qui clement as voulu* (sottolineatura nostra).

¹⁸ Comme après grans pleurs Dieu console l'âme triste, *Quelle grace, quel los rendrons nous desormais*, vv. 1-6 (sottolineatura nostra).

¹⁹ *Ibid.*, v. 9.

²⁰ *Ibid.*, vv. 11-12.

En mes afflictions un dous soulas m'apporte,
Et parmi les abois de ces soupirs profonds
Les sanglots et les pleurs, où dolent je me fons,
Ceste mienne angoisseuse et dolente pensee
Par ta benignité est là haut eslancee
Jusques sur les sommets des costaus parfumez
De souafves odeurs richement embasmez,
 [...]

Lors me rassasiant tu resjouis mon cueur
Confortant mes esprits affoiblis de langueur,
Dont mettant en l'oubli mes angoisses sans nombres,
Retiré dans les cieus de tant de durs encombres,
Hautement sublimé, je me repose en toy,
*La vraye unique paix en laquelle je croy*²¹. (MC, pp. 295-296)

L'operazione di conforto si svolge in un sovrapporsi di emozioni, come sottolinea il lessico che da un lato rappresenta l'esternarsi delle *afflictions* mediante *soupirs profonds*, *sanglots* e *pleurs*, dall'altro evidenzia come il campo dell'intervento consolatorio sia la *pensée* ("ceste mienne angoisseuse et dolente pensee"). Il conforto allo sfinimento del cuore ("tu resjouis mon cueur / confortant mes esprits affoiblis de langueur") trova espressione – in una tradizione in cui confluiscono consuetudini liturgiche e catechetiche, come pure pratiche ascetico-devozionali – nell'assunzione di stilemi profondamente radicati nel testo scritturale: nel tema infatti conclusivo del riposo dell'anima in Dio, *vraye unique paix*, è assorbita e riproposta la 'parola' biblica (*Psalms.*, 4, 9: "in pace in idipsum dormiam"; *Philipp.*, 4, 7: "et pax Dei, quae exsuperat omnem sensum, custodiat corda vestra et intelligentias vestras, in Christo Jesu").

In effetti il tema del *soulagement*, del conforto, è quasi sempre connesso a quello del *discours*, della 'parola', a sua volta intrecciato con quello della *lectio* biblica:

Puisque pour soulager nostre melancholie,
Quant ore nous grimpons sur le mont de Celie
Et contemplant de là ceste belle Cité

²¹ *Ibid.*, vv. 15-26 e 37-42 (sottolineature nostre).

Deplorons des humains la folle vanité,
 Quant ore nous foulons la joyeuse campagne
 Du Cham-mars belliqueus, que la riviere baigne
 En cent plis argentins, estonnez des effets
 Du grand DIEU Souverain, admirable en ses fais,
 Quant ore en discourant assis en mon estude,
 Les livres en la main, de la beatitude
 Ordonnee aus eleus, et des maus preparez
 Aus hommes du sentier de justice egarez,
 Nous taschions de vuider, appastez de l'amorce
 Des celestes plaisirs, ceste imbecile escorce,
 Je te veus faire entendre en mes tristes discours
 De quelle façon va la course de nos jours,
 Afin que connoissant nostre humaine foiblesse,
 Et comme en peu de tems la Parque nous oppresse,
 Tu ne sospires point après les grans thresors
 Qui font dommage à l'ame, et destruisent le cors,
 Ainçois te contentant d'une tranquille vie
 Tu mesprises du monde et la haine et l'envie²². (MC, p. 134)

Questo passo estremamente interessante vuole essere una riflessione sulla condizione dell'uomo, la cui negatività è resa da quel termine *melancholie* che ha una forte valenza nella cultura rinascimentale e barocca²³. Per *soulager* questa *melancholie*, la cui fonte è la consapevolezza della *folle vanité des humains* ma anche la meditazione ragionata – *les livres en la main* – di una salvezza legata all'elezione di Dio, e quindi non alle scelte umane ("en discourant assis en mon estude, les livres en la main, de la beatitude ordonnee aus eleus"), Chassignet avvia dei *discours* definiti *tristes*. È sempre la 'parola' ad avere un ruolo consolatorio in un quadro in cui da una parte abbiamo una rappresen-

²² A Jacques Boncompain Seigneur d'Enam, Gentil-homme Besançonnois. *Puisque pour soulager nostre melancholie*, vv. 1-22 (sottolineatura nostra).

²³ Cfr. R. Wittkower, M. Wittkower, *Born under Saturn. The Character and Conduct of Artists. A Documented History from Antiquity to the French Revolution*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1963; R. Klibansky, E. Panofsky, F. Saxl, *Saturn and Melancholy. Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art*, Thomas Nelson & Sons, London 1964; AA. VV., *Mélancolie: génie et folie en Occident*, sous la direction de J. Clair, Gallimard - Réunion des Musées nationaux, Paris 2005; J. Starobinski, *L'Encre de la mélancolie*, Seuil, Paris 2012.

tazione che ricorda l'iconografia agostiniana del "Tolle, lege" (*Conf.*, VIII, 12) con l'evocazione dell'uomo meditante nel suo studio su libri – immagine che riporta anche alla centralità della *lectio divina* nella meditazione –, dall'altra un'insistenza sulla necessità di *discours* che illustrino "de quelle façon va la course de nos jours". *Discours* consolatori ma *tristes*, perché il conforto deve nascere dalla presa di coscienza che la *course de nos jours* termina rapidamente nella morte mentre noi ci consumiamo nel desiderio dei "grans thresors qui font dommage à l'ame et detruisent le cors". Così la consolazione (con l'esortazione al *contemptus mundi*), in quella funzione emozionale che anima, come si è detto, la pratica devozionale, diventa negazione, addirittura soppressione, delle passioni ed emozioni mondane ("du monde et la haine et l'envie"), e la paretisi ha come risultato, sul piano spirituale, la pacificazione e l'accettazione ("te contentant d'une tranquille vie").

D'altra parte, sull'importanza della 'parola' (*sainte parole, alme parole, parole de vie, Parole divine, pure parole*), in funzione della grande operazione paretetica del *Mespris*, insiste Chassignet in questi testi che, come abbiamo detto, offrono anche una sorta di poetica e di teorizzazione del ruolo del linguaggio.

Così, nel *Sommaire* del lungo poemetto (302 versi), *Prince qui des vertus suivant la droite regle*, vera e propria replica in forma ridotta della tematica del *Mespris* ("[...] / te vouant en ces vers non ce qui vient de moy / mais ce que l'Eternel nous enjoint en sa loy, / de mediter souvent contre la dure crainte / de l'eternelle mort en nos ames empreinte", *MC*, p. 281)²⁴, Chassignet evidenzia il ruolo della Scrittura:

[...] le plus seur moyen de se dresser en la contemplation de la divinité, c'est le mespris des choses fortuites et casuelles qui le meine, comme par la main à la recherche de ce qui est Eternel et permanent: [...] *l'Auther nous a voulu conduire à la connoissance des passages tirez de l'écriture Sainte, par lesquels nous devons estre asseurez contre tous les assaus de la mort eternelle que nous ne devons aucunement craindre si nous perseverons en la foy de nostre Seigneur*²⁵.

²⁴ A Mon Seigneur Monseigneur le reverendissime Archevesque de Besançon Ferdinand de Rie Prince du Saint Empire, *Prince qui des vertus suivant la droite regle*, vv. 11-14.

²⁵ *Ibid.* (sottolineatura nostra).

(MC, pp. 280-281)

Non solo, infatti, si dichiara qui esplicitamente che la tematica del *Mespris* ha un suo fondamento concettuale biblico, ma si fa riferimento a quello che potremmo definire un *collage* di citazioni scritturali (“L’Autheur nous a voulu conduire à la connoissance des *passages tirez de l’écriture Sainte*”) sottostanti alla composizione dell’intera opera.

In verità, appartiene alla tradizione cristiana la nozione della *Sainte parole* quale *vray fondement* su cui noi *sommes plantez*. È questo un concetto ribadito nel *Mespris*, in particolare nei testi portatori di un discorso di teologia dogmatica:

[...] je m’esbais comment
 Nous qui sommes *plantez sur le vray fondement*
Des promesses de DIEU, enseignez en l’escole
Des preceptes divins de sa Sainte parole,
 Nous laissons atterer de terreur et d’effroy
 Quant la fatale mort nous soub-met à sa loy²⁶. (MC, p. 107)

Questo concetto, al di là della sua rilevanza teologica, è introdotto qui come base del discorso consolatorio. È la *Parole divine*, infatti, che dà la forza per dissipare le paure della morte:

Ains son alme parole en nos ames empreinte
Par une vive foy et sa promesse sainte
De nous donner la vie auroit bien la vertu
De rendre l’aiguillon de la mort abatu,
 Si nous nous y fions, mais nostre ame trop molle
 Ne considere pas que *ceste alme parole*
Est parole de vie, inspirant à tous ceus

²⁶ A Mon Seigneur Monseigneur le Marquis de Varambon, *Prince dont les vertus des plus grands reconnues*, vv. 3-8 (sottolineatura nostra). L’avvertimento che precede questa composizione, anch’essa di lunga estensione (246 versi), ne sottolinea la portata dottrinale e parenetica: “En ce discours, l’Autheur s’est pleu à denoter en quelle infirmité vivent les hommes, qui ne sont point si tost molesté d’une mauvaise aventure, comme il recourent à la mort, laquelle comparoissant à leur ajournement, les fait incontinent trembler de peur, contenant de plus un bref narré de la diverse volonté des mortels” (MC, p. 107).

Qui d'ouir ses secrets ne sont point paresseus
 Les fruis d'Eternité; la *Parole divine*
 Donne à tous du salut l'ineffable doctrine²⁷. (MC, p. 283)

[...] Prince, voila comment
 Nous ne devons trembler au son du monument,
 Estant *fortifiez de la pure parole*
 Du grand Moteur des cieux²⁸ [...](MC, p. 291)

Questa insistenza sulla centralità della *Parole*, che potrebbe sembrare un'eco del *sola Scriptura* protestante – e pertanto fornire argomento alla discussione sulla collocazione confessionale di Chassignet²⁹ –, è qui in funzione della creazione di un linguaggio consolatorio: infatti, è *l'alme parole* e la *sainte promesse* di Dio, mediata appunto dalla Scrittura, ad avere “bien la vertu de rendre l'aiguillon de la mort abattu”.

4. Per esplicitare questa poetica, scegliamo un sonetto – esemplare per la struttura predicatoria – in cui il discorso si conclude con una solenne formula che esorcizza il timore di morte (“afin que la mort [...] n'ait plus d'autorité”):

Dieu a tant estimé notre race mortelle
 Que luy mesme il nous a son propre fils donné,
 Afin que celuy seul ne fust point condamné
 Qui dresseroit en luy sa croyance fidelle.
 Le Sauveur à sa vois tous les peuples appelle
 Et les mons l'entendront, quiconque aura cliné
 L'oreille à ses propos sera prédestiné
 De jouir bien heureux de la vie eternelle.

²⁷ A Mon Seigneur Monseigneur le reverendissime Archevesque de Besançon Ferdinand de Rie Prince du Saint Empire, *Prince qui des vertus suivant la droite regle*, vv. 49-58 (sottolineature nostre).

²⁸ *Ibid.*, vv. 287-290 (sottolineatura nostra).

²⁹ Cfr. M. Mastroianni, *Una spiritualità tra Roma e Ginevra?*, cit.; Audrey Duru, *Confession de foi poétique et affiliation religieuse chez Jean-Baptiste Chassignet. Étude du geste de publication de 1592 à 1613*, in “Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance”, LXXVIII (2016), pp. 45-65.

Si le Pere le veut, resçusciter il peut
 Les mors ensevelis, et si le Filz le veut,
 Les mors il resçuscite et puis les vivifie.
 Donc, afin que la mort par ta benignité
 Sur moy ton serviteur n'ait plus d'autorité,
 Fais que croyant en toy en toy seul je me fie. (MC, CLXXXVII)

La struttura, come si è detto, è esemplare. 1^a quartina: parafrasi di *Joan.*, 3, 16 (“Sic enim Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret; ut omnis qui credit in eum non pereat, sed habeat vitam aeternam”). 2^a quartina: la salvezza è proposta a tutti dal Salvatore; bisogna *cliner l'oreille* a questa proposta. 1^a e 2^a terzina: discorso consolatorio che preannuncia la vittoria sulla morte [1^a terzina: annuncio che Dio risuscita, mediante parafrasi di *Joan.*, 5, 21 (“Sicut enim Pater suscitavit mortuos et vivificavit, sic et Filius quos vult vivificavit”). 2^a terzina: la vittoria sulla morte passa attraverso la fede. Il sonetto, così, si apre e conclude con il richiamo al tema della fede salvifica.

La Parola è al centro del procedimento parenetico a diversi livelli e sotto diverse angolature. Anzitutto il discorso è ritmato, seguendo una linea propria dei sermoni, sul riferimento scritturale che si fa parafrasi. E la parafrasi, qui, concorre a una costruzione geometrica rigorosa, secondo la quale le due parti del sonetto – quartine e terzine – si aprono con il discorso parafrastico della prima quartina e prima terzina sul doppio riferimento giovanneo, di cui la seconda quartina e la seconda terzina sono commento e fondamento di parenesi. Commento anzitutto nella seconda quartina, ove la grande riflessione giovannea sulla fede nel Figlio di Dio donato al mondo, trova un'esplicitazione di causa ed effetto nel fatto che sia sottolineata la volontà salvifica universale (“le Sauveur à sa voix tous les peuples appelle”), elemento, questo, centrale di un'elaborazione ‘consolatoria’ del *kérygma* evangelico. Che l'*interpretatio*, d'altronde, del testo scritturale vada nella direzione di un linguaggio supporto di *consolation*, è evidente in alcune scelte d'ordine semantico come nella resa del termine “mondo” (κόσμος, *mundus*, *monde*) – che in Giovanni può designare gli uomini nel loro insieme, quello che noi chiamiamo genere

umano³⁰ – con l'espressione appunto di *notre race mortelle* (v. 1). In secondo luogo, commento ed esortazione nella seconda terzina, ove l'annuncio consolatorio della risurrezione universale, mutuato di nuovo in modo parafrastico dal testo giovanneo, si trasforma in esortazione e preghiera.

Se la centralità della Parola è evidente nel calco fedele del dettato scritturale, il lessico tende anche, quasi sempre, a costruire un immaginario che, nella ripresa di stilemi biblici, riporta ripetutamente al ruolo della voce ('parola', dunque, predicata e ascoltata): così, si sottolinea che il Salvatore rivolge il suo appello a tutti i popoli *à sa vois*; come pure con stilemi indubbiamente scritturali ("*et les mons l'entendront*" / "*audiant montes iudicium Domini*", *Mich.*, 6, 2; "*quiconque aura cliné l'oreille*"³¹ / "*qui declinat aures suas*", *Prov.*, 28, 9) viene evocato l'ascolto, quale possibilità di ricezione della Parola.

In una vasta indagine sui modelli enunciativi e sulla loro funzione nella poesia religiosa tra Cinque e Seicento, Audrey Duru³² dimostra come i *poèmes chrétiens* di questo periodo "sovrappogano spesso due voci, lasciando trasparire, come in uno specchio, il riflesso di Dio; e di conseguenza le composizioni informate da questa doppia enunciazione dicano qualcosa di teologico e dicano anche qualcosa di antropologico"³³. In particolare, essa dimostra come nell'uso dei *signes verbaux* si formi una vera e propria lingua coerente, funzionale all'espressione di una pietà religiosa e affettiva ad un tempo originale e debitrice di una sensibilità tradizionale diffusa. Per esempio, per quanto riguarda Chassignet (inoltrandosi peraltro su una pista aperta da Michèle Clément)³⁴,

³⁰ Sempre in Giovanni il termine "mondo" può anche avere una connotazione negativa (*Joan*, 7, 7; 14, 17. 27. 30; 15, 18. 19; 16, 8. 11. 33; 17, 9. 14. 15. 16. 25): cfr. X. Léon-Dufour, *Lecture de l'évangile selon Jean*, Seuil, Paris 1988-1996, t. I, pp. 304-319.

³¹ Il latinismo *cliné* è una delle possibili (e molteplici) spie della presenza della *Vulgata* latina nel *Mespris* chassignetiano.

³² Cfr. A. Duru, *Essais de soi. Poésie spirituelle et rapport à soi, entre Montaigne et Descartes*, Droz, Genève, 2012.

³³ *Ibid.*, p. 9.

³⁴ Cfr. M. Clément, "*À l'exemple du sage roitelet...*". *Chassignet et saint Augustin, "Réforme, Humanisme, Renaissance"*, 39 (décembre 1994), pp. 21-43; Id., *Une poétique de crise. Poètes baroques et mystiques (1570-1660)*, Champion, Paris 1996, pp. 167-181.

A. Duru ricorda il ruolo dell'intertesto agostiniano, oggetto di imitazione e meditazione, ma anche il ruolo dell'intervento continuo sul linguaggio da parte dell'autore-traduttore, per cui "la scrittura delle composizioni in francese è una ripetizione del dinamismo meditativo, che scompone ricomponendo le citazioni"³⁵.

Nella prospettiva che ci siamo posti, Chassignet, per adempiere come si è detto alla finalità di offrire un *assuré secours* contro le paure di morte, sviluppa una vera e propria *rhétorique de la foi*³⁶ in cui non solo la 'parola' è consolatrice in quanto ripresa del *Verbum Dei*, ma è anche tramite privilegiato di consolazione in quanto – come dimostrano non solo il sonetto CLXXXVII, ma anche i brani citati su cui possiamo in una certa misura costruire una teoria chassignetiana del linguaggio poetico – il *discours* passa attraverso una *parenese* nutrita da una assidua *lectio divina*.

³⁵ A. Duru, *Essais de soi*, cit., pp. 210-213.

³⁶ Su questa nozione cfr. Véronique Ferrer, *op. cit.*, pp. 240-244.

