



DANIELLE VAN MAL-MAEDER

Fantasmî in biblioteca. L'Antichità nel *Manoscritto trovato a Saragozza*

«This book had two authors, and they were both the same person»
(Terry Pratchett, *The Carpet People*)

Il *Manoscritto trovato a Saragozza*, opera del conte polacco Jean Potocki, la cui vita rappresenta da sola un romanzo¹, contiene vari riferimenti all'Antichità che hanno come risultato di tematizzare la questione del libro-fonte: fonte di informazione, fonte di sapere, fonte di divertimento. Di questo romanzo scritto in francese – o, più esattamente, scritto e riscritto in francese – esistono più versioni di epoche diverse, alcune incomplete. Il *Manoscritto trovato a Saragozza* fu poi tradotto in polacco – più precisamente confezionato in polacco – da Edmund Chojecki che, nel 1847, ne pubblicò un'edizione basata sulle diverse versioni alle quali aveva accesso e che non esitò a ritoccare o a completare per farne un romanzo coerente. È su questa traduzione-ricostruzione che si basa il film di Wojciech Jerzy Has (1964), su di essa si fonda anche l'edizione curata da René Radrizzani nel 1989 per la casa editrice José Corti e tradotta in italiano nel 2008 da Giovanni Bogliolo per la casa editrice Corbaccio². Ma né l'edizione di Edmund Chojecki, né quella di René Radrizzani tengono conto del fatto che il *Manoscritto trovato a Saragozza* fu a lungo un'opera *in fieri*, il cui senso profondo risiedeva proprio nella sua incompiutezza³.

Nel 2002, sei manoscritti inediti sono stati portati alla luce negli archivi di Poznań da François Rosset e Dominique Triaire, che hanno rivelato l'esistenza di due diverse versioni dell'opera. Questa scoperta ha indotto i due studiosi a pubblicare separatamente le due versioni che acquistano un significato più chiaro e più profondo dal confronto reciproco e dall'apprezzamento delle loro differenze. Esse sono il riflesso dell'evoluzione del progetto estetico di Potocki: «Commencé avant 1794, réécrit pendant près de vingt ans jusqu'au suicide de son auteur, le *Manuscrit trouvé à Saragosse*, d'abord baroque, foisonnant et libertin (version de 1804), fut par la suite entièrement remanié et achevé sous une forme plus sérieuse et encyclopédique (version de 1810)»⁴. I riferimenti all'Antichità dei quali qui mi occuperò afferiscono ad una sezione del *Manoscritto* che non ha subito particolari modifiche tra un'edizione e l'altra. Tuttavia, lo vedremo, la rielaborazione dell'opera tra il 1804 e il 1810 non è priva di incidenza sulla loro portata.

¹ Sulla vita di Potocki, vedi Rosset-Triaire 2004; vedi anche l'introduzione di Rosset-Triaire 2008, 7-56 (versione del 1804) e 2008, 3-54 (versione del 1810).

² Un'edizione parziale del *Manoscritto trovato a Saragozza* era già apparsa in Francia nel 1958 ad opera di Roger Caillois per la casa editrice Gallimard. Sulla genesi dell'opera e la storia delle sue varie edizioni vedi l'introduzione di Rosset-Triaire citata alla nota 1.

³ Sulla tematica del non-finito, vedi Fraisse 2006, 143-152.

⁴ Citazione tratta dalla quarta di copertina dell'edizione GF Flammarion 2008; si troverà una più ampia descrizione di queste differenze nell'introduzione della versione del 1804 (p. 36) e in quella della versione del 1810 (p. 31).

Il *Manoscritto trovato a Saragozza* è un romanzo ‘in prima persona’, suddiviso in decameroni che narrano ognuno 10 giorni della vita di Alfonso van Worden, giovane ufficiale delle guardie vallone in missione in Spagna: un diario, quindi, in sei decameroni nella versione del 1810, cinque in quella del 1804 che si interrompe alla 45° giornata. Questo racconto omodiegetico inserisce numerosi racconti secondari che si succedono, si incastrano e si confondono al punto che capita al lettore – come ai narratori intradiegetici – di perdersi in queste complesse stratificazioni⁵. Questi racconti inseriti narrano le avventure di una moltitudine di personaggi pittoreschi, che incrociano il cammino dell’eroe principale nella cornice selvaggia e misteriosa della Sierra Morena popolata da demoni, empuse e altri fantasmi.

Ad una lettrice di Apuleio quale sono, i paralleli con le *Metamorfosi* risultano già a prima vista numerosi, a cominciare dalla tecnica narrativa di base: un ‘io’ narra le sue avventure secondo la prospettiva limitata che aveva al momento in cui si svolgevano gli eventi (‘io narrato’), senza anticipazioni, e in modo da porre il lettore davanti a delle alternative esegetiche che avrebbero fatto la gioia di John Winkler⁶. Sebbene il narratore conosca la fine delle sue avventure (almeno nella versione del 1810), non fa uso della sua conoscenza ‘a posteriori’, preparando così la rivelazione finale; come nel caso delle *Metamorfosi*, il ‘lettore secondo’ non leggerà più questo racconto con gli stessi occhi e cercherà i ‘segni’ che potrebbero annunciare la fine della storia⁷. Dal punto di vista tematico, Alfonso van Worden è, come Lucio in Apuleio, un giovane uomo curioso, avido di nuove scoperte. Puntando verso Madrid, sceglie di giungervi attraverso il percorso più breve, la Sierra Morena, la cui reputazione non ha niente da invidiare alla Tessaglia, terra di maghe. Durante il cammino, si imbatte nella forca di *Los Hermanos*, dove si agitano al vento i cadaveri di due briganti, fratelli di un brigante chiamato Zoto, dei quali si dice che di notte i corpi si staccano e lasciano la forca «pour aller désoler les vivants». Questo riferimento al sovrannaturale, uno dei primi nel romanzo, introduce un tema centrale del *Manoscritto trovato a Saragozza* – come delle *Metamorfosi*: il tema della credulità e dell’incredulità, legato a quello dell’apparenza e della realtà, della finzione e della menzogna:

Ce fait passait pour si certain qu’un théologien de Salamanque avait fait une dissertation dans laquelle il prouvait que les deux pendus étaient des espèces de vampires et que l’un n’était pas plus incroyable que l’autre, ce que les plus incrédules lui accordaient sans peine⁸.

Durante la prima giornata di viaggio, Alfonso van Worden vede scomparire misteriosamente i suoi due compagni di viaggio; fa allora tappa alla *venta* Quemada, una pensione deserta e sinistra. A mezzanotte, al rintocco di una campana, una bella donna nera seminuda entra nella sua camera per condurlo da due More di una bellezza perfetta, che iniziano a lusingare il giovane uomo. La situazione ricorda il primo libro delle *Metamorfosi*, nel quale Aristomene assiste

⁵ Nella versione del 1804, il geometra Velasquez interrompe così il racconto del capo degli Zingari: «Mais Monsieur le Bohémien ne vous serait-il pas possible de nous raconter toutes ces histoires séparément et non pas de les entremêler comme vous faites?» (p. 684); vedi anche pp. 588-589 e 531-532, dove Velasquez immagina un sistema, «un rapporto di scala» («une échelle de relation»), per orientarsi in mezzo a queste stratificazioni narrative.

⁶ Winkler 1985.

⁷ Per «lettore secondo» («lecteur second»), intendo un lettore che abbia già letto il *Manoscritto* e che lo legga per la seconda (o terza) volta: la sua conoscenza è superiore a quella che aveva quando scopriva il romanzo per la prima volta, e superiore anche a quella dei personaggi della storia. La sua attività esegetica ne risulta modificata: vedi van Mal-Maeder 2001, 9-10 (a proposito delle *Metamorfosi* di Apuleio). Le nozioni di prima lettura e di riletture sono introdotte da Barthes 1970, 22-23.

⁸ *Manuscrit*, p. 66 (versione del 1804), p. 65 (versione del 1810).

all'intrusione nella sua camera di albergo di due streghe, una delle quali aveva sedotto il suo compagno di viaggio, Socrate⁹. Come in Apuleio, l'episodio è raccontato secondo la prospettiva limitata dell' 'io-narrante', così da accrescere la *suspense* e da lasciare aleggiare il dubbio sulla vera natura delle due donne, che si lanciano in una danza ammaliante:

Je les contemplai quelque temps avec une sorte de sang-froid; enfin leurs mouvements pressés par une cadence plus vive, le bruit étourdissant de la musique mauresque, mes esprits soulevés par une nourriture soudaine, en moi, hors de moi, tout se réunissait pour troubler ma raison. Je ne savais plus si j'étais avec des femmes ou bien avec d'insidieux succubes¹⁰.

La notte continua in chiacchiere. Alfonso apprende dalle due donne, Emina e Zibbeda, che sono sue cugine, che appartengono alla famiglia dei Gomelez, e che vorrebbero convertirlo alla loro religione, come gli sussurra una di loro:

- Cher Alphonse, que n'êtes-vous musulman! (...) Il ne tiendrait peut-être qu'à vous d'être le chef de notre maison qui est prête à s'éteindre. Il ne faudrait pour cela qu'ouvrir les yeux aux saintes vérités de notre loi.

Ceci me parut ressembler si fort à une insinuation de Satan que je croyais déjà voir des cornes sur le joli front de Zibeddé¹¹.

Al canto del gallo, le due belle si congedano da Alfonso non prima di avergli fatto giurare che non avrebbe tradito il segreto della loro esistenza. Il giovane uomo si addormenta subito, assalito da sensazioni voluttuose che non sa se siano reali o immaginarie, per svegliarsi l'indomani sotto la forca di *Los Hermanos*, disteso tra gli impiccati:

Les cadavres des deux frères de Zoto n'étaient point pendus, ils étaient couchés à mes côtés. J'avais apparemment passé la nuit avec eux. Je reposais sur des morceaux de cordes, des débris de roues, des restes de carcasses humaines et sur les affreux haillons que la pourriture en avait détachés¹².

Questo risveglio da incubo può essere paragonato ancora una volta con quello di Aristomene che, dopo essere stato testimone dell'assassinio di Socrate e della sua apparente resurrezione – poiché tutto sembra esser stato un sogno – deve affrontare l'indomani la realtà della sua morte, che sopraggiunge in modo sovranaturale¹³.

Il secondo giorno, Alfonso fa la conoscenza di un eremita e di un invasato, l'indemoniato Pacheco, che gli racconta la sua storia: suo padre aveva sposato in seconde nozze una donna, che si era infatuata del figliastro; questa stessa aveva una sorella, di cui egli si era innamorato. In seguito a vicende troppo complesse per essere raccontate, Pacheco si era ritrovato nella stessa *venta* di Alfonso. Gli era apparsa la sua matrigna e l'aveva portato a guardare attraverso il buco di una serratura sua sorella sdraiata in un letto, nel quale entrambe poi l'avevano accolto¹⁴. Il classicista confronterà questo episodio, che insiste sui motivi del racconto-cornice, con il decimo libro delle *Metamorfosi*, nel quale, in un racconto ugualmente a incastro, imperversa

⁹ Apul. *Met.* I 11-17.

¹⁰ *Manuscrit*, p. 72 (versioni del 1804 e del 1810).

¹¹ *Manuscrit*, p. 78 (versione del 1804), p. 77 (versione del 1810).

¹² *Manuscrit*, p. 86 (versioni del 1804 e del 1810).

¹³ Apul. *Met.* I 18-19.

¹⁴ *Manuscrit*, p. 94 (versioni del 1804 e del 1810).

una matrigna da tragedia innamorata del suo figliastro¹⁵. Per quanto riguarda la scena di voyeurismo, essa ricorda il momento in cui Lucio assiste alla trasformazione della strega Panfile in gufo, o ancora il passo del *Satyricon* di Petronio in cui Quartilla invita Encolpio a spiare l'unione di Gitone e della giovane Pannichide¹⁶.

Rispondendo poi alle domande dell'eremita, Alfonso espone i fondamenti della sua educazione. Suo padre, un uomo di smisurata fierezza e coraggio, gli aveva insegnato a non mostrare alcuna paura. Una sera, aveva chiesto di far leggere a suo figlio delle storie prodigiose estratte da un libro voluminoso («gros volume»), «un in-folio relié en parchemin blanc que le temps avait rendu jaune»¹⁷. La prima di queste storie racconta di un giovane uomo, chiamato Trivulzio, che aveva commesso un delitto passionale in una chiesa; alcuni anni più tardi, questi aveva visto, di notte, nella stessa chiesa, le tombe aprirsi ed i morti uscirne. Il padre di Alfonso interrompe la lettura per domandare: «Mon fils Alphonse, à la place de Trivulce, auriez-vous eu peur?» e, poiché la risposta del figlio è positiva, quasi gli trapassa il corpo con la sua spada. È interrotto da uno sottoposto:

- Monseigneur, si j'osais dire mon avis à Votre Excellence, ce serait de prouver à monsieur votre fils qu'il n'y a point de revenants ni de spectres ni de morts qui chantent des litanies, et qu'il ne peut y en avoir. De cette manière-là, il n'en aurait sûrement pas peur.
- Monsieur Hierro, répondit mon père avec un peu d'aigreur, vous oubliez que j'ai eu l'honneur de vous montrer hier une histoire de revenants écrite de la propre main de mon bisaïeul.
- Monseigneur, reprit Garcias, je ne donne pas un démenti au bisaïeul de Votre Excellence.
- Qu'appellez-vous, dit mon père, «je ne donne pas un démenti»? Savez-vous que cette expression suppose la possibilité d'un démenti donné par vous à mon bisaïeul?¹⁸.

L'episodio non è privo di humor; permette di descrivere il padre di Alfonso come un uomo più preoccupato delle questioni d'onore che dell'esistenza o della non-esistenza dei fantasmi. Come gli eventi precedenti che ho riassunto, come altre vicende del *Manoscritto trovato a Saragozza*, questo passaggio illustra l'importanza del tema della credulità e dell'incredulità, e di quello dell'apparenza e della realtà, entrambi legati alla questione della fonte d'informazione: testimonianza diretta basata sull'esperienza personale (sono i racconti di Alfonso e di Pacheco), libro o scritto (il «gros volume dans lequel il y a tant d'histoires merveilleuses»).

Si tratta di un elemento centrale nel romanzo di Potocki che si apre, nella versione del 1810, con un 'Avertissement' nel quale ricorre il *topos* del manoscritto trovato. Un 'io' anonimo, ufficiale nell'armata francese, riferisce di aver scoperto a Saragozza, assediata dalle truppe di Napoleone (tra il giugno 1808 e il febbraio 1809), dei manoscritti in spagnolo, che parlano «de brigands, de revenants, de cabalistes, et rien n'était plus propre à me distraire des fatigues de la campagne que la lecture d'un roman bizarre»; romanzo che l'ufficiale aveva poi trascritto in francese sotto dettatura di un traduttore¹⁹. Questo narratore principale scomparirà in seguito, dissolvendosi dinanzi al testo che riporta²⁰. Così, nella sua versione più tarda, il *Manoscritto*

¹⁵ Apul. *Met.* X 2-12. Ai capitoli 9-17 del primo libro delle *Etiopiche* di Eliodoro, si incontra un'altra matrigna impudica in un racconto secondario.

¹⁶ Apul. *Met.* III 21; Petron. 26.

¹⁷ *Manuscrit*, p. 111 (versioni del 1804 e del 1810).

¹⁸ *Manuscrit*, p. 115 (versioni del 1804 e del 1810).

¹⁹ *Manuscrit*, pp. 57-58 (versione del 1810); vedi Rosset 1999. Per il motivo del manoscritto ritrovato, vedi anche Speyer 1970.

²⁰ Si può confrontare questa situazione con il prologo del romanzo di Achille Tazio, nel quale il narratore principale, anonimo, racconta di aver incontrato l'eroe, che gli narra le sue avventure; dal momento in cui cede la

trovato a Saragozza si apre ad un «effetto di realtà» che comporta la menzione del luogo, della data e delle circostanze della scoperta del manoscritto; un «effetto di realtà» che, per il suo carattere topico, come per il fatto che è assente nella versione del 1804, svela il lavoro letterario e costituisce un «effetto di creazione»²¹.

Prima di continuare, vorrei ancora aggiungere alla mia rapida presentazione del romanzo la sua dimensione spirituale e religiosa: durante i sessanta giorni che trascorre nella Sierra Morena, Alfonso van Worden incontra cristiani, musulmani ed ebrei, tra i quali un certo Pedre de Uzeda. Cabalista, Uzeda è destinato secondo gli astri ad unirsi a due spose celesti, figlie di Salomone e della regina di Saba. Si ritrova anche lui nella *venta* Quemada, vi incontra l'oggetto dei suoi desideri (o piuttosto gli oggetti: si tratta di due sorelle gemelle) e, dopo una divina notte d'amore, si ritrova a sua volta l'indomani disteso tra i due impiccati di *Los Hermanos*. Così, a prescindere dalle loro credenze e dalla loro religione, i personaggi in questo romanzo devono affrontare gli stessi fantasmi, gli stessi tormenti e le stesse incertezze: dove inizia la realtà, dove finisce, c'è una spiegazione razionale per i fenomeni soprannaturali? Queste sono alcune delle domande che pone il *Manoscritto trovato a Saragozza*. Il riassunto e i rapporti che ho stabilito con il romanzo antico sono evidentemente parziali e di parte: l'intertestualità è una nozione fondamentalmente soggettiva; dipende dall'attività interpretativa di ciascun lettore, dotato di un bagaglio e di una sensibilità letteraria che gli sono propri. È vero che, tranne una rapida allusione a Psiche nella quinta giornata²², non si evidenzierà alcun riferimento puntuale alle *Metamorfosi* di Apuleio, né ad altri romanzi antichi. Le corrispondenze sono vaghe, essenzialmente di ordine tematico, o dipendono, come ho detto, dalla tecnica narrativa di base. Tuttavia, è accertato che Potocki conoscesse il greco e il latino. La sua cultura letteraria era molto ampia. Ma l'autore del *Manoscritto trovato a Saragozza* ama confondere le tracce. Intesse nella sua opera un'immensa matassa di riferimenti letterari e di citazioni di opere che sono ben difficili da identificare, poiché alcune hanno subito modifiche ed altre sono state completamente inventate. Sia che alluda ad opere di finzione sia che alluda ad opere scientifiche, Potocki sembra divertirsi a mascherare le sue fonti²³.

Per quanto riguarda l'Antichità, ci sono però due eccezioni sulle quali vorrei ora concentrarmi. Alfonso ha trovato rifugio, con l'eremita incontrato in precedenza, nel castello del cabalista ebreo Uzeda. Scosso da tutto ciò che ha visto e sentito (i racconti che ho riassunto sopra), si interroga sulla natura della sua avventura con le due donne More nella *venta* Quemada, cercando invano nei libri della biblioteca delle risposte alle sue domande:

Je pris un livre dans la bibliothèque, mais je lus peu. J'étais distrait et préoccupé. Enfin on se mit à table. La conversation roula comme à l'ordinaire sur les esprits, les spectres et les vampires. Notre hôte dit que l'Antiquité en avait eu des idées confuses sous les noms d'empuses, larves et lamies, mais que les cabalistes anciens valaient bien les modernes, bien qu'ils ne fussent connus que sous le nom de philosophes qui leur était commun avec beaucoup de gens qui n'avaient aucune teinture des sciences hermétiques. L'ermitte parla de Simon le Magicien, mais Uzeda soutint qu'Apollonius de Thyane devrait être regardé comme le plus grand cabaliste de ces temps-là, puisqu'il avait pris un empire extraordinaire sur tous les êtres du monde pandémoniaque. Et là-dessus, étant allé chercher

parola a Clitofonte, scompare.

²¹ Per un gioco simile all'inizio dei romanzi greci, mi permetto di rinviare a Maeder 1991.

²² Quinta giornata, p. 141 (versione del 1804), p. 140 (versione del 1810); il passaggio a cui si fa allusione è Apul. *Met.* V 23.

²³ Sull'intertestualità nel *Manoscritto*, vedi Herman-Pelkmans-Rosset 2001; Fraisse 2006, 241-269.

un Philostrate de l'édition de Morel 1608, il jeta les yeux sur le texte grec, et sans paraître éprouver le moindre embarras à le bien comprendre, il lut en espagnol, ce que je vais raconter²⁴.

Questa discussione tra l'eremita cristiano e il cabalista ebreo sfocia quindi nella lettura di un episodio della *Vita di Apollonio di Tiana*, che narra come il saggio Apollonio avesse liberato il filosofo cinico Menippo (*sic*) dall'influenza di un'empusa, che aveva accecato i suoi sensi dispiegando attorno a lui l'illusione di piaceri terrestri. Si noterà il parallelismo tematico tra questo aneddoto e le avventure di Alfonso, sedotto non da una, ma da due donne, delle quali il giovane uomo ignora se siano esseri umani o creature sovranaturali. Si rileverà parimenti lo sfoggio di un apparato volto alla verosimiglianza con il riferimento all'edizione di Filostrato che il grecista francese Frédéric Morel aveva realmente pubblicato nel 1608. Per rafforzare l'affidabilità della citazione-garanzia, il testo di Filostrato è letto da Uzeda «dans sa version grecque originale, et traduit sur le vif en espagnol à l'intention des auditeurs»²⁵. Segnaliamo comunque *en passant* la possibilità che Potocki abbia letto questo aneddoto nell'*Anatomia della Malinconia* di Robert Burton, della quale Jean Starobinski ha scritto «une bibliothèque tient en ce livre»; non è infatti improbabile che questo trattato, che pullula di numerose citazioni in particolar modo di autori greci e latini, abbia influenzato la composizione del *Manoscritto trovato a Saragozza*, che è percorso, come si potrebbe facilmente mostrare, dal tema della malinconia²⁶.

Qualunque sia la sua prima fonte, la storia di Apollonio che libera Menippo dall'influenza di un'empusa si legge veramente nella *Vita di Apollonio*. Questa biografia romanzata del filosofo pitagorico Apollonio di Tiana si pretende basata sulle memorie di un certo Damete, discepolo di Apollonio, che avrebbe scritto il racconto dei viaggi di Apollonio su alcune tavolette; queste tavolette sarebbero poi giunte nelle mani dell'imperatrice Giulia che le avrebbe affidate a Filostrato per la pubblicazione. Il racconto della liberazione di Menippo ad opera di Apollonio fa parte appunto degli avvenimenti riferiti da Damete, in qualità di testimone oculare. C'è dunque, tra i nostri due testi, un'evidente affinità nel dispiegamento di “effetti di realtà” attorno al sovranaturale. In Filostrato, l'episodio ha la funzione di mettere in luce la chiaroveggenza del *theios anèr* Apollonio. È riferito dal narratore principale, onnisciente, che svela in anticipo il carattere irrealistico dell'essere che ha sedotto Menippo, e non lo rimette in discussione:

ἐρᾶσθαι δὲ τὸν Μένιππον οἱ πολλοὶ ὄντο ὑπὸ γυναιίου ζένου, τὸ δὲ γύναιον καλή τε ἐφαίνετο καὶ ἰκανῶς ἀβρὰ καὶ πλουτεῖν ἔφασκεν, οὐδὲν δὲ τούτων ἄρα ἀτεχνῶς ἦν, ἀλλὰ ἐδόκει πάντα. κατὰ γὰρ τὴν ὁδὸν τὴν ἐπὶ Κεγχρεᾶς βαδίζοντι αὐτῷ μόνῳ φάσμα ἐντυχὸν γυνή τε ἐγένετο καὶ χεῖρα ζυνηψεν ἐρᾶν αὐτοῦ πάλαι φάσκουσα, Φοίνισσα δὲ εἶναι καὶ οἰκεῖν ἐν προαστείῳ τῆς Κορίνθου, τὸ δεῖνα εἰποῦσα προάστειον, „ἐς ὃ ἐσπέρας“ ἔφη „ἀφικομένῳ σοι ὧδὴ τε ὑπάρξει ἐμοῦ ἀδούσης καὶ οἶνος, οἶον οὐπω ἔπιες, καὶ οὐδὲ ἀντεραστῆς ἐνοχλήσει σε, βιώσομαι δὲ καλῆ ζῶν καλῶ²⁷.

²⁴ *Manuscrit* pp. 215-216 (versione del 1804), p. 208 (versione del 1810).

²⁵ Rosset 1991, 85-86. La traduzione francese (attribuita, nella versione del 1810, p. 58 al narratore anonimo scopritore del *Manoscritto*) è basata sulla traduzione francese di Castillon, pubblicata a Berlino nel 1773, con una prefazione di Federico II di Prussia: Rosset-Triaire 2008, n. 2 p. 216 (versione del 1804), p. 208 (versione del 1810).

²⁶ Vedi l'introduzione di Jean Starobinski all'edizione francese del 2000, che sottolinea l'immenso successo che conobbe nel XVIII e XIX secolo quest'opera apparsa nel 1621. Il passo di Filostrato è riassunto nell'*Anatomia della malinconia*, terza parte, sezione 2, membro 1, sotto-divisione 1 (t. 2 pp. 1243-1244).

²⁷ Philostr. *Vita Apoll.* IV 25.

In Potocki, l'aneddoto assume una dimensione fantastica, nel senso todoroviano del termine²⁸. Letto da Uzeda è infatti uno dei numerosi elementi con i quali Alfonso van Worden si confronta – esperienze personali, incontri o letture – che devono portarlo a formarsi un'opinione su ciò che ha vissuto nella *venta* e sulla questione dell'esistenza o della non-esistenza degli esseri sovrannaturali. Per questo gli interventi di commento del narratore onnisciente del testo di Filostrato sono scomparsi: l'episodio è riscritto secondo la tecnica narrativa che domina nel *Manoscritto*, quella del dispiegamento progressivo dei dati narrativi, senza alcuna anticipazione da parte del narratore principale. Inserita nella trama romanzesca con la quale presenta delle corrispondenze tematiche, la disavventura di Menippo si piega alle strategie narrative. Così presentata, acquista una dimensione fantastica, poiché, lungi dall'eliminare i dubbi di Alfonso (e del lettore), contribuisce a rafforzarli. Questo testo di Filostrato, che celebra la chiaroveggenza di un saggio pitagorico che è stato ben presto opposto a Gesù, innesca d'altra parte un dibattito teologico che oppone l'ebreo Uzeda e l'eremita. Quest'ultimo nega che Apollonio, un pagano (e cosa ancor più grave, nato dopo Cristo), abbia potuto scacciare un demone:

- Je pense, dit l'ermite, que c'était l'âme de Ménipe qu'elle voulait dévorer plutôt que son corps, et que cette empuse n'était que le démon de la concupiscence. Mais je ne conçois pas quelles étaient ces paroles qui donnaient un si grand pouvoir à Apollonius. Car enfin il n'était pas chrétien et ne pouvait user des armes terribles que l'Église met entre nos mains. De plus les philosophes ont pu usurper quelque puissance sur les démons avant la naissance du Christ, mais la croix qui a fait taire les oracles doit à plus forte raison avoir anéanti tout autre pouvoir des idolâtres. Et je pense qu'Apollonius, bien loin de pouvoir chasser le moindre démon, n'en aurait pas imposé au dernier des revenants, puisque ces espèces d'esprits reviennent sur la terre avec la permission divine, et cela toujours pour demander des messes, preuve qu'il n'y en avait pas au temps du paganisme²⁹.

A questa curiosa obiezione un po' sofisticata che nega l'esistenza degli spiriti al tempo dei pagani, Uzeda risponde facendo appello all'*auctoritas* di un secondo testo antico: si tratta questa volta della famosa lettera di Plinio il Giovane a Licinio Sura, nella quale Plinio interroga il suo corrispondente sulla sua fede nei fantasmi. Questa lettera permette al cabalista di affermare che degli spiriti avevano tormentato anche dei pagani, prova, questa, che non si trattava di un fenomeno proprio del cristianesimo:

Uzeda fut d'un avis différent: il soutint que les païens avaient été obsédés par les revenants autant que les chrétiens, bien que ce fût sans doute pour d'autres motifs; et pour le prouver, il prit un volume des *Lettres* de Pline où il lut ce qui suit³⁰.

Nel *Manoscritto*, l'aneddoto è introdotto da un titolo («Histoire du philosophe Athénagore»): assente nella traduzione curata da De Sacy nel 1722, che è stata probabilmente quella utilizzata da Potocki³¹. Esso narra di come il filosofo Atenagora avesse preso in affitto ad Atene una casa infestata da un fantasma; lungi dall'essere turbato dalle urla dello spettro che agitava le sue

²⁸ Todorov 1970, 165: «le fantastique est fondé essentiellement sur une hésitation du lecteur – un lecteur qui s'identifie au personnage principal – quant à la nature d'un événement étrange» e p. 29: «Le fantastique occupe le temps de cette incertitude; dès qu'on choisit l'une ou l'autre réponse, on quitte le fantastique pour entrer dans un genre voisin, l'étrange ou le merveilleux».

²⁹ *Manuscrit*, p. 219 (versione del 1804), p. 211 (versione del 1810).

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Rosset-Triaire 2008, n. 1 p. 220 (versione del 1804), n. 1 p. 212 (versione del 1810), che menzionano un'edizione del 1752. L'aneddoto è rievocato da Robert Burton nell'*Anatomia della malinconia*, prima parte, sezione 2, membro 1, sotto-divisione 1 (t. 1, p. 319).

catene, questi l'aveva seguito e aveva scoperto che le sue ossa non avevano ricevuto sepoltura. Nella sua lettera, Plinio si rivolge al suo corrispondente per domandargli se creda nei fantasmi:

Et mihi discendi et tibi docendi facultatem otium praebet. Igitur perquam uelim scire, esse phantasmata et habere propriam figuram numenque aliquod putes, an inania et uana ex metu nostro imaginem accipere³².

Plinio narra poi di seguito tre storie delle quali *ha sentito parlare* (bisogna sottolineare il carattere orale della fonte d'informazione), che lo inducono a credere che i fantasmi esistano veramente e che degli esseri sovrannaturali comunichino con i mortali per trasmettere loro un messaggio. La prima storia riguarda Curzio Rufo, al quale una donna sovrannaturale che si era presentata come l'Africa aveva predetto un avvenire glorioso e una misera fine; il secondo è l'aneddoto della casa infestata ripreso da Potocki; l'ultima, un'avventura capitata ad un liberto di Plinio che il grande uomo (un po' egocentrico) interpreta come un segno sovrannaturale volto a rivelargli che era scampato ad un'accusa sotto Domiziano³³. Tre racconti fantastici, quindi, che necessitano di essere accreditati, cosa che Plinio si cura di fare: il primo è introdotto dall'espressione: *Ego ut esse credam in primis eo ducor, quod audio accidisse Curtio Rufo*. Il secondo dalla frase *Iam illud nonne et magis terribile et non minus mirum est, quod exponam ut accepi?* Infine, Plinio passa all'avvenimento che lo riguarda notando: *Et haec quidem adfirmantibus credo; illud adfirmare aliis possum*.

Di questi tre aneddoti Potocki conserva solo il secondo. Eliminando la forma epistolare, non mantiene niente neppure dei dubbi e delle incertezze di Plinio. Il racconto della casa infestata è presentato come un fatto accertato, una prova dell'esistenza dei fantasmi al tempo dei pagani, offerta da un testo antico. Per rafforzarne l'autorevolezza, Potocki trasforma quella che, nell'autore romano, era presentata come una relazione orale in una fonte di garanzia scritta. Come il primo testo letto da Uzeda, la rispettabilità di questo *exemplum* dipende parimenti dal fatto che riguarda un'avventura occorsa ad un saggio.

Sofferamoci un momento sul nome di questo personaggio coraggioso e lucido. Secondo Plinio, si tratta di Atenodoro, probabilmente il filosofo stoico originario di Tarso, amico di Augusto³⁴. Secondo Potocki, si tratta di Atenagora, forse il filosofo platonico del II secolo della nostra era, la cui conversione al cristianesimo è ricordata da Filippo di Side (V secolo) e che «fut amené à la foi des chrétiens par la lecture de leurs livres qu'il avait étudiés pour les combattre»³⁵. La probabilità di questa identificazione è confermata dal fatto che Atenagora ha scritto un trattato *De resurrectione*, che dimostra il suo interesse per quanto vi è al di là della vita o della morte. In ogni caso, questa confusione circa il nome dell'eroe di questa storia non è priva di precedenti: lo stesso aneddoto si legge negli *Amanti della menzogna* di Luciano (par. 30 e seguenti), un'opera che si può avvicinare al *Manoscritto trovato a Saragozza* soprattutto per quel che riguarda la concatenazione di racconti straordinari narrati alla prima persona da un gruppo di saggi filosofi; in quest'opera ricorre anche il tema del binomio credulità *versus* incredulità. Ora in questo testo, è il filosofo pitagorico Arignoto che libera una casa dal fantasma che la infestava, a Corinto. Luciano ci trasmette il (preteso) racconto di Arignoto, in qualità di

³² Plin. *Epist.* VII 271.

³³ Si noterà per inciso come Plinio il Giovane si opponga qui all'incredulità espressa dallo zio naturalista all'inizio del libro 30 della *Naturalis Historia* a proposito delle pratiche magiche e delle predizioni sull'avvenire.

³⁴ Scherwin-White 1966, 436 *ad loc.*

³⁵ Rosset 1991, 86, che cita la voce «Athénagore» della *Grande Encyclopédie*, Paris 1885-1902; su Atenagora, vedi Pouderon 1989 et 1992.

testimone oculare, che racconta lui stesso, alla prima persona, il suo confronto con il fantasma. Per tornare al *Manoscritto*, François Rosset sottolinea giustamente come la confusione fortuita o volontaria tra il nome dato da Plinio e quello dato da Potocki «met en lumière le substitut Athénagore», un uomo convertito al cristianesimo dalla lettura dei testi cristiani³⁶. Si ha così nel *Manoscritto* una sorta di inversione complessa, raffinata e divertente: un cabalista ebreo adduce l'autorità di un testo pagano (la lettera di Plinio) che riferisce un'avventura occorsa ad un filosofo greco convertito al cristianesimo dalla lettura dei testi cristiani (Atenagora) per convincere i suoi interlocutori (l'eremita, Alfonso) che esistevano dei fantasmi al tempo dei pagani.

Resta da chiedersi se queste due storie di fantasmi derivate dall'Antichità, con la loro veneranda autorevolezza, aiutino Alfonso a vedere più chiaro nella sua disavventura. Nella versione del 1810, la verità sulla sua esperienza gli sarà svelata proprio alla fine del romanzo, alla sessantesima giornata, dall'eremita che, in modo quanto meno inatteso, si rivela essere il grande sceicco dei Gomelez, un musulmano ... L'abito non fa decisamente l'eremita. L'ebreo Uzeda risulta essere Mamun, suo vassallo. Alfonso apprende così di essere stato vittima di un complotto destinato se non a convertirlo, almeno a mettere alla prova la sua lealtà a suon di narcotici, di messe in scena teatrali e di racconti affabulatori (racconti di Pacheco e di Uzeda). Queste rivelazioni, tanto rapide quanto contorte, ottengono come effetto di eliminare il fantastico dall'ultima versione del *Manoscritto* a favore di un razionalismo poco meno contorto³⁷. Retrospectivamente, esse fanno del dibattito tra Uzeda e l'eremita sulla questione dei fantasmi una farsa e gettano discredito sui testi antichi evocati. I libri sarebbero dunque una fonte di conoscenza meno affidabile dei racconti orali? Così sembra, se Alfonso (e il lettore) impara a distinguere i racconti menzogneri dalle rivelazioni veridiche. Nella versione del 1804, incompleta, l'autorità degli Antichi non è invece rimessa in discussione. Spetta ad Alfonso (e al lettore) di formarsi un'opinione confrontando le diverse fonti di informazione, scritte, orali, che si mescolano. Se può supporre una spiegazione razionale, almeno il riferimento ai testi di Filostrato e di Plinio non esclude il fantastico.

Così, tolte dal loro scaffale, le opere degli Antichi, con la loro autorità millenaria, partecipano, allo stesso modo dei racconti orali a incastro, alla costruzione di un universo nel quale Alfonso deve imparare a distinguere il vero dal falso, il reale dall'immaginario – o dal costruito. I riferimenti all'Antichità di cui si è trattato in questo studio fanno parte di un'immensa biblioteca di citazioni e di allusione che, nella versione del 1804 come in quella del 1810, hanno come effetto di dichiarare il carattere libresco del *Manoscritto trovato a Saragozza*³⁸.

³⁶ Rosset 1991, 86; p. 87: «Le nom d'Athénagore dans notre *Manuscrit* soi-disant trouvé à Saragosse, qu'il soit le résultat d'une erreur ou d'une manœuvre consciente, vient rappeler – peut-être bien malgré lui – que la littérature est un corps organique dont toutes les parties, réciproquement, dépendent les unes des autres, s'engendrent les unes les autres et se répondent au-delà des frontières temporelles, spatiales, idéologiques ou génériques. Lisant dans les livres, les personnages du *Manuscrit* remontent à la source qui leur a donné vie, rejoignent et invoquent en même temps les personnages et les livres antérieurs, suggèrent les personnages et les livres à venir».

³⁷ A dire il vero molteplici indizi suggeriscono che il razionalismo troverà posto nelle avventure di Alfonso: e.g. pp. 197-198 (versione del 1804), dove Alfonso si abbandona a delle riflessioni che si riveleranno molto vicine alla verità rivelata nella versione del 1810, cf. anche p. 191 e 596 (versione del 1810). Nelle due versioni, la storia fantastica del cavaliere di Toledo troverà una spiegazione razionale intersecandosi con quella di Lopez Soarez.

³⁸ Ringrazio Julien Pingoud, Olivier Thévenaz e il Prof. François Rosset per aver letto questo lavoro con attenzione, e Alessandra Rolle per averlo tradotto in italiano.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Barthes 1970

R.Barthes, *S/Z*, Paris 1970.

Burton 2000

R.Burton, *Anatomie de la mélancolie*, traduction de B.Hoepffner-C.Goffaux, préface de J.Starobinski, postface de J.Pigeaud, Paris 2000.

Fraisse 2006

L.Fraisse, *Potocki et l'imaginaire de la création*, Paris 2006.

Herman-Peckmans-Rosset 2001

J.Herman-P.Peckmans-F.Rosset (edd.), *Le Manuscrit trouvé à Saragosse et ses intertextes*, Louvain–Paris–Sterling Virginia 2001.

Maeder 1991

D.Maeder, *Au seuil des romans grecs. Effets de réel et effet de création*, in H. Hofmann (ed.), *Groningen Colloquia on the Novel 4*, Groningen 1991, 1-33.

Mal-Maeder van 2001

D.van Mal-Maeder, *Apuleius Madaurensis Metamorphoses, livre II. Texte, introduction et commentaire*, Groningen 2001.

Pouderon 1989

B.Pouderon, *Athénagore d'Athènes, philosophe chrétien*, Paris 1989.

Pouderon 1992

B.Pouderon, *Athénagore, Supplique au sujet des chrétiens et Sur la résurrection des morts. Introduction, texte et traduction*, Paris 1992.

Rosset 1991

F.Rosset, *Le théâtre du romanesque. Manuscrit trouvé à Saragosse entre construction et maçonnerie*, Lausanne 1991.

Rosset 1999

F.Rosset, *Saragosse ou le siège du lecteur*, in J.Herman-F.Hallyn (edd.), *Le Topos du manuscrit trouvé. Hommages à Christian Angelet*, Louvain-Paris 1999, 255-266.

Rosset-Triaire 2004

F.Rosset-D.Triaire, *Jean Potocki. Biographie*, Paris 2004.

Rosset-Triaire 2008

J.Potocki, *Manuscrit trouvé à Saragosse* (version de 1804 et version de 1810), ed. François Rosset et Dominique Triaire, Paris 2008.

Sherwin-White 1966

A.N.Sherwin-White, *The letters of Pliny: a historical and social commentary*, Oxford 1966.

Speyer 1970

W.Speyer, *Bücherfunde in der Glaubenswerbung der Antike : mit einem Ausblick auf Mittelalter und Neuzeit*, Göttingen 1970.

Stramaglia 1999

A.Stramaglia, *Res inauditae, incredulae. Storie di fantasmi nel mondo greco-latino*, Bari 1999.

Todorov 1970

T.Todorov, *Introduction à la littérature fantastique*, Paris 1970.

Winkler 1985

J.Winkler, *Auctor & Actor. A Narratological Reading of Apuleius' The Golden Ass*, Berkeley-Los Angeles-London.