

FRANCESCA MICHELETTI*
Scuola Normale Superiore di Pisa

IL VELO DI TISBE NEL MEDIOEVO, TRA INTERPRETAZIONI E SUGGESTIONI

RIASSUNTO – Lo studio si incentra su un elemento specifico del mito di Piramo e Tisbe: il velo macchiato di sangue e strappato che innesca il tragico equivoco che porta al doppio suicidio dei protagonisti. Nonostante il suo centrale ruolo narrativo, questo oggetto tematico è rimasto in gran parte inesplorato tra le numerose ricerche sulla tradizione medievale del mito. L'articolo analizza innanzitutto la funzione narrativa del velo, evidenziando le implicazioni simboliche come il motivo del doppio, della falsa morte e dell'antinomia tra amore e morte. Esamina poi i vari adattamenti medievali del mito, in particolare i loro tentativi di reinterpretare il velo di Tisbe come simbolo di lussuria e peccato. Tuttavia, come molti studiosi hanno notato, il mito è stato spesso letto attraverso lenti cristiane e cristologiche. Questa prospettiva permette un confronto con due passi biblici – dal Vangelo di Marco e dal *Cantico dei Cantici* – che offrono spunti intriganti e inaspettati sull'immaginario del velo strappato, un oggetto unico altrimenti assente dalla Bibbia.

PAROLE-CHIAVE: Piramo e Tisbe; velo; simboli; esegesi medievale; poesia medievale

ABSTRACT – This study focuses on a specific element in the myth of Pyramus and Thisbe: the blood-stained, torn veil that triggers the tragic misunderstanding, leading to the protagonists' double suicide. Despite its central narrative role, this thematic object has remained largely unexplored among the numerous studies on the medieval tradition of the myth. The paper first analyses the narrative function of the veil, highlighting symbolic implications such as the motif of the double, false death, and the antinomy between love and death. It then examines various medieval adaptations of the myth, particularly their attempts to reinterpret Thisbe's veil as a symbol of lust and sin. However, as many scholars have noted, the myth was often read through Christian and Christological lenses. This perspective allows for a comparison with two biblical passages – from the Gospel of Mark and *Song of Songs* – which offer intriguing and unexpected insights into the imagery of a torn veil, a unique object that does not appear elsewhere in the Bible.

KEYWORDS: Pyramus and Thisbe; veil; symbols; Medieval exegesis; Medieval poetry

* ✉ francesca.micheletti@sns.it;  <https://orcid.org/0009-0004-4664-874X>

È comprovata la fortuna del mito di Piramo e Tisbe lungo l'arco dei secoli XII-XVII della letteratura europea.¹ La sua notorietà attraversa non solo il tempo ma anche diversissimi ambiti culturali e intellettuali, a partire dal Basso Medioevo: troviamo versioni del mito nelle scuole di retorica, negli scolii ai maggiori autori classici, e perfino in romanzi cortesi.² Questo avviene per cause sia interne sia esterne al mito in sé. La storia dei due innamorati costretti alla reclusione che comunicano attraverso una fessura nel muro soddisfaceva un gusto innanzitutto lirico ed elegiaco. La seconda parte del racconto, con l'equivoco generato dal velo di Tisbe lacerato e insanguinato dal leone e la doppia morte suicida, si è prestata sia a riscritture che ne amplificano la tragicità, sia a interpretazioni morali, allegoriche, anagogiche. La cifra estremamente sorprendente nella storia del mito di Piramo e Tisbe è la coincidenza di diversi suoi oggetti e motivi con oggetti e motivi ora cortesi, ora biblici, ora esegetici. Da un censimento delle riscritture medievali, non si può non notare che la fessura nel muro, il leone, il velo strappato di Tisbe, l'albero del moro generano dei complessi campi di forze che ne orientano la simbologia, l'interpretazione. Proprio la sua diffusione e importanza nello scenario letterario europeo basso medievale autorizzano a isolare le componenti narrative del mito e i suoi motivi, come è stato fatto, per esempio, per l'albero di more.³ Mi pare si possa adottare una simile prospettiva su un oggetto centrale della trama, e che però pare trascurato dalla critica, ovvero il velo di Tisbe. I testi presi in esame sono lontani dall'esaurire il quadro della diffusione del mito nel Basso Medioevo; la loro selezione si deve piuttosto all'importanza accordata in ciascuno di essi a questo specifico oggetto.

Già a partire dalla versione ovidiana (*Met.* IV 55-166), la prima in cui è attestato il mito, il momento della lacerazione e della contaminazione del *velamen* è centrale, a livello anzitutto narrativo. Lo strappo è segno di una rottura, ma anche di un passaggio di stato, di una trasformazione; in un mito che si conclude con una metamorfosi, questo non è affatto casuale:

Callida per tenebras versato cardine Thisbe
egreditur fallitque suos *adopertaque vultum*
pervenit ad tumulum dictaque sub arbore sedit.
Audacem faciebat amor. Venit ecce recenti
caede leaena boum spumantis oblita rictus
depositura sitim vicini fontis in unda;

¹ Cfr. E. FRENZEL, *Stoffe der Weltliteratur*, Stuttgart, Kröner, 1962, pp. 531-533, e F. GRAZIANI, *Pyrame et Thisbé*, in *Dictionnaire des mythes littéraires*, a cura di P. Brunel, Paris, Éditions du Rocher, 1988, pp. 1163-1167. Quanto alla letteratura italiana, cfr. M. COLELLA, *Riscrivere il mito ovidiano. Piramo e Tisbe nella letteratura italiana*, Roma, Aracne, 2021.

² Rimando allo studio riassuntivo e completo di C. NOACCO, *L'amour, la mûre et la mort. Résurgences littéraires du mythe de Pyrame et Thisbé (XII^e-XVII^e siècles)*, in *Présences ovidiennes*, a cura di R. Poignault e H. Vial, Clermont-Ferrand, Centre de recherche A. Piganiol - Présence de l'Antiquité, 2020, pp. 407-426: 407, 425. Esemplicativo, inoltre, lo studio di Kibler sulle fonti di un poema in antico francese interamente dedicato al mito di Piramo e Tisbe: cfr. W. W. KIBLER, *Piramus et Tisbé: A Medieval Adapter at Work*, «Zeitschrift für Romanische Philologie», a cura di K. Baldinger, XCI, 1975, pp. 273-291. Una trafilata di fonti tardoantiche e medievali è leggibile in controluce anche alla *Commedia* dantesca, che ha due riferimenti al mito: cfr. F. MICHELETTI, *Il mito di Piramo e Tisbe negli ultimi canti del "Purgatorio"*, «L'Alighieri», LXI, 2023, pp. 121-143.

³ Cfr. J. FRECCERO, *Il segno di Satana*, nel suo *Dante. La poetica della conversione*, Bologna, Il mulino, 1997, pp. 227-244.

quam procul ad lunae radios Babylonia Thisbe
vidit et obscurum timido pede fugit in antrum,
dumque fugit, *tergo velamina lapsa reliquit*.
Ut lea saeva sitim multa conpescuit unda,
dum redit in silvas, *inventos forte sine ipsa
ore cruentato tenues laniavit amictus*.
(OVIDIO, *Metamorphosi*, IV 93-104)⁴

Piramo e Tisbe, un giovane e una fanciulla babilonesi, sono appassionatamente innamorati, ma le rispettive famiglie ostacolano la loro unione. La severità dei genitori fa sì che vengano segregati in stanze separate, ma adiacenti; Tisbe, però, nota una fessura nel muro, che permette ai due di comunicare, di accrescere il loro desiderio: la *tenuis rima* già in Ovidio ha una funzione ossimorica, dal momento che ostacola e contemporaneamente rinsalda il legame tra i due. Al lettore inoltre ispira una riflessione sull'uso della voce e della parola, che ha il potere di insinuarsi laddove l'uomo non può farlo, e che arreca assieme conforto e struggimento. Oltre ai sospiri e alle parole d'amore, Piramo e Tisbe si scambiano anche pensieri di evasione, e si accordano per fuggire clandestinamente: dopo aver pattuito l'ora e il luogo del loro incontro, i due innamorati attendono il calare della notte. Tisbe per prima rompe il divieto genitoriale abbandonando la propria casa, con il volto coperto da un velo per evitare il riconoscimento; raggiunge così il mausoleo di Nino, luogo prestabilito, riconoscibile anche per la presenza di una fonte e di un albero di moro dai frutti bianchi. L'attesa è però rotta dall'arrivo di una leonessa, fresca dell'uccisione di alcuni buoi, con le fauci spumanti e insanguinate; la belva placa la sua sete con l'acqua della vicina fonte.⁵ Nel vederla, Tisbe fugge impaurita in una grotta, ma lascia inavvertitamente cadere il suo velo. È a questo punto che la leonessa, finalmente dissetata, si imbatte casualmente in esso e lo dilania, cospargendolo di sangue. Proprio il velo strappato e insanguinato innesca la *Spannung* della scena immediatamente successiva:

[...] vidit in alto
pulvere certa ferae totoque expalluit ore
Pyramus; *ut vero vestem quoque sanguine tinctam
repperit*, "una duos" inquit "nox perdet amantes,
e quibus illa fuit longa dignissima vita;
[...]
sed timidi est optare necem" *velamina Thisbes
tollit et ad pactae secum fert arboris umbram,
utque dedit notae lacrimas, dedit oscula vesti,
"accipe nunc" inquit "nostri quoque sanguinis haustus!"*
(OVIDIO, *Metamorphosi*, IV 105-118)

⁴ Qui e altrove, cito il testo da OVIDIO, *Metamorphosi*, a cura di A. Barchiesi, Milano, Mondadori, 2005; i corsivi sono miei.

⁵ Tra i parallelismi che agiscono a livello narrativo in questo mito, si consideri anche quello tra la violenza della sete come impulso naturale, e l'altrettanto incontrollabile passione amorosa dei due amanti, come nota P. FORNARO, *Piramo e Tisbe al lazzaretto*, nel suo *Metamorphosi con Ovidio*, Firenze, Olschki, 1994, pp. 7-59.

Arrivato al luogo stabilito, Piramo constata tragicamente l'assenza di Tisbe e rinviene i resti del *velamen*. Immagina la morte di lei e si trafigge con la propria spada, dopo aver cosperso di baci e di lacrime quell'oggetto che gli ricorda la sua innamorata perduta. Il sangue versato da Piramo schizza sulle fronde del moro e ne impregna le radici, a tal punto che i frutti dell'albero cambiano nel loro colore, da bianchi si fanno sanguigni. Dirigendosi nuovamente verso l'albero di moro, Tisbe è sorpresa e confusa dall'oscurità dei suoi frutti; arrivata finalmente ai piedi dell'albero, quanto accaduto le si rivela nel vedere, sconvolta, Piramo morente con il velo tra le mani. Il velo, che trova a brandelli, insanguinato e stretto tra le dita di lui le mostra i segni della propria falsa morte, e anche i segni della disperazione di Piramo. Dopo un'accorata preghiera alle famiglie, si dà anch'essa la morte con la spada di lui: il colore scuro e rossastro delle more, ci dice Ovidio, ricorda ancora oggi quella duplice fine.

La trama, certamente nota, può essere illuminata nelle sue particolarità narrative da alcuni dettagli. Il velo di Tisbe – anticipato con delicatezza ora struggente fin dall'inizio della fuga – mantiene un ruolo narrativo di prim'ordine in tutta la seconda parte del mito, a partire dall'arrivo della leonessa.⁶ Diversi studiosi concordano infatti nel riconoscere in quest'oggetto un'anticipazione della metamorfosi del moro, per il passaggio dal colore bianco al rosso scuro – il *velamen* prima bianco, oltre a venire lacerato, viene macchiato di sangue. La metamorfosi cromatica, comune sia alle more sia al *velamen* di Tisbe, è assunta come simbolo del mito da parte di diversi autori di opere moralizzatrici, come le *Allegoriae super Ovidii Metamorphosin* di Arnolfo d'Orléans e gli *Integumenta Ovidii* di Giovanni di Garlandia: il passaggio dal bianco al rosso scuro è per questi autori simbolo di corruzione morale.⁷

Nel mito, inoltre, il velo strappato è trattato da Piramo come un vero e proprio sostituto della sua amata: lo copre di baci e di lacrime, lo stringe, e, soprattutto, gli parla, lo interroga, come si legge in Ovidio e in altre sue versioni medievali. In questo senso il *pallium*, il *velamen*, come viene chiamato nei testi, è per Piramo un feticcio, ma un feticcio inusuale, meglio, paradossale. Solitamente un oggetto diventa un sostituto della donna amata quando questa è del tutto assente o irraggiungibile, e ha il vantaggio di confortare la passione dell'innamorato. Nel caso del nostro mito, invece, il velo strappato di Tisbe non significa davvero la sua lontananza e la sua morte. Quest'oggetto è quindi anch'esso portatore di un ossimoro, nel suo rendere in modo straziante la vicinanza di Tisbe e al contempo la sua irrimediabile perdita; così come la *rima*, la fessura, anche il *velamen* è un *medium* tra i due, ma stavolta un *medium* inaffidabile, compromesso:

Quae postquam vestemque suam cognovit et ense
vidit ebur vacuum, “tua te manus” inquit “amorque
perdidit, infelix! [...]”
(OVIDIO, *Metamorfosi*, IV 147-149)

Procedendo nell'analisi della trama, quando Tisbe ritorna presso l'albero di more immagina grazie al velo – non più candido e integro – ciò che è accaduto mentre lei era lontana. Il *velamen* ospita quindi una vera e propria stratificazione semantica che si accresce nel corso del mito. A differenza

⁶ Cfr. anche COLELLA, *Riscrivere il mito ovidiano* cit., p. 40.

⁷ Cfr. F. GHISALBERTI, *Le allegorie delle favole ovidiane*, nel suo *Arnolfo d'Orléans, un cultore di Ovidio nel secolo XII*, Milano, Hoepli, 1932, pp. 189-200: 193, e ID., “*Integumenta Ovidii*”. *Poemetto inedito del secolo XIII*, Messina, Principato, 1933, p. 51.

di Piramo, Tisbe interpreta correttamente i segni presenti sul proprio velo; soprattutto, da quei segni deduce l'errata interpretazione di Piramo.

Se ho finora tentato di spiegare il ruolo narrativo e tematico del *velamen*, procederò ora a esaminare alcune versioni del mito che mostrano un trattamento particolare di quest'oggetto, e a proporre a partire da essi dei percorsi di lettura simbolico-interpretativi. Come anticipato, il mito ebbe una fortuna smisurata nel Basso Medioevo, che vede accumularsi diversissimi suoi riusi e riscritture. Per lunghezza e complessità spicca un poema in francese antico di 920 versi, scritto attorno alla prima metà del secolo XII, interamente dedicato al mito. Ne sono enfatizzati i motivi cortesi e amorosi, nonché le allusioni, accuratamente velate, all'unione sessuale, come il colloquio dei due amanti attraverso la fessura nel muro, oppure l'oltraggio al velo di Tisbe da parte del leone.⁸ Come spiega Lucken, questa scena infatti è simbolicamente interpretata da Piramo come la prova di un peccato carnale di Tisbe, e quindi di un avvenuto tradimento.⁹ Il modo pervasivo con cui il mito di Piramo e Tisbe penetra diversi settori culturali nei secoli dal XII al XIV è ben rappresentato anche da un corpus di testi molto particolare. Si tratta di sei poemetti mediolatini – non più lunghi di qualche centinaio di versi – risalenti tutti attorno al 1200 e provenienti da ambienti scolastici di area francese e tedesca, tra cui spiccano i centri di Parigi ed Erfurt. Come illustra bene Glendinning, il mito è impiegato come matrice tematica per una sorta di esercizio poetico che segnava il passaggio a un superiore livello di istruzione. Questo corpus è di un certo interesse perché due di questi poemetti sono riconducibili a studenti d'eccezione, ovvero ai giovani Gervaso di Melkley e Matteo di Vendôme, poi maestri di grammatica e retorica.¹⁰ Sulla scorta di Lucken, merita approfondimento la scelta di questo mito come marcatore di una duplice prova di passaggio all'interno di questi ambienti scolastici. Da una parte la sua riscrittura in poesia richiedeva l'aver acquisito delle capacità retoriche; dall'altra, la tematica amorosa e moralmente ambigua ben si prestava a testare la maturità etico-affettiva degli allievi.¹¹ Le letture moralizzanti di Arnolfo d'Orléans e Giovanni di Garlandia condannano l'eccessiva passione amorosa; altre riscritture, invece, esaltano quella stessa passione, in un'ottica che possiamo definire cortese.¹² I sei poemetti latini da poco citati si collocano ora sul primo ora sul secondo binario morale. Il componimento attribuito a Matteo di Vendôme,

⁸ Il testo è leggibile in *Piramus et Tisbé*, a cura di F. Branciforti, Firenze, Olschki, 1959. Sul rapporto con le fonti mediolatine, cfr. M. GAGGERO, *Il "Piramus et Tisbé" e la tradizione mediolatina di Ovidio: primi sondaggi*, in *Parole e temi del romanzo medievale*, a cura di A. P. Fuksas, Roma, Viella, 2007, pp. 247-279. Cfr. anche A. M. CADOT, *Du récit mythique au roman: étude sur "Piramus et Tisbé"*, «Romania», CCCLXXXVIII, 1976, pp. 433-461, e K. S.-J. MURRAY, *Poetry and Metamorphosis in the OF "Piramus et Tisbé"*, «South Central Review», XXIII, 2006, pp. 80-98.

⁹ Cfr. CHR. LUCKEN, *Le suicide des amants et l'"enseignement" des lettres: "Piramus et Tisbé" ou les métamorphoses de l'amour*, «Romania», CXVII, 1999, pp. 363-395.

¹⁰ Cfr. R. GLENDINNING, *Pyramus and Thisbe in the Medieval Classroom*, «Speculum», LXI, 1986, pp. 51-78. Il testo del poemetto di Gervaso di Melkley si legge solo in E. FARAL, *Les arts poétiques du XII^e et XIII^e siècles*, Paris, Champion, 1923, mentre quello di Matteo di Vendôme in *Mathei Vindocinensis Opera*, II, a cura di F. Munari, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1982, pp. 45-56.

¹¹ Cfr. LUCKEN, *Le suicide des amants* cit., p. 365.

¹² Il mito, infatti, permea anche nei più celebri romanzi arturiani, come il *Chevalier de la Charrete*: cfr. J. DORNBUSH, *Ovid's "Pyramus and Thisbe" and Chrétien's "Le Chevalier de la Charrete"*, «Romance Philology», XXXVI, 1982, pp. 34-43.

per esempio, lascia trapelare un giudizio decisamente positivo sui due amanti,¹³ mentre l'anonimo autore di un altro poemetto, identificato con l'emistichio incipitario «Querat nemo decus», condanna esplicitamente l'amore di Piramo e Tisbe. Questo testo interessa particolarmente per il trattamento poetico e simbolico del velo di Tisbe:

Pars vestimenti delapsa fuit fugienti
 quam lea, dum repredat, levat ore curoreque fedat,
 scindens fedatam, sed rejiciens laniatam.
 Hec manet et nemorum latebras petit illa suorum.
 [...]
 [Piramus] Procedens inde Tysbes invenit amictum,
 fedum nam scissum, velut a comedente relictum-
 Hinc viventis adhuc mors est sibi certificata,
 et querula voce sic dixit veste levata:
 "Quo pergam? Quid agam? Mala nunciat hec mihi vestis,
 Tisben indicis periisse probans manifestis;"
 [...]
 His dictis morum gemebundus adit memoratam,
 dilecte secum portans vestem laniatam.
 Cui multas lacrimas infundens oscula fixit [...]
 (ANON., *Querat nemo decus*, 93-119)¹⁴

La reazione di Piramo alla vista del velo strappato e macchiato è quella di chi vede infranto non solo un desiderio, ma un voto, una promessa. Al verso 100-101 leggiamo «invenit amictum, / fedum nam scissum, velut a comedente relictum»: il velo è *foedus*, cioè vergognoso, deturpato, perché induce a pensare che per Piramo un patto è stato infranto, *scissum* appunto. Si tratta di parole inaspettate, perché sembra che lascino trapelare senza troppi filtri il piano simbolico della scena, ovvero la perdita della castità di Tisbe, il suo tradimento nei confronti di Piramo. Simbolo di purezza per il suo candore e la sua integrità, il velo viene rinvenuto lacerato e macchiato di sangue.¹⁵ Il *velamen* suggerisce l'intramontabile compresenza di Amore e Morte, nel suo alludere al talamo nuziale e alla violenza di un'uccisione, e in ultimo alla forza potenzialmente distruttrice della passione amorosa.

Secondo un meccanismo tipico della simbolica medievale, ogni realtà evocata per rappresentare qualcosa che la supera è passibile di interpretazioni anche opposte. Questo avviene anche per il nostro mito. Abbiamo già visto come alla condanna morale della lussuria si oppone un giudizio positivo sull'amore di Piramo e Tisbe. Ci sono però testi che presentano interpretazioni radicalmente diverse, come le *Gesta Romanorum*. Anonime e risalenti all'inizio del secolo XIV, consistono

¹³ Cfr. gli ultimi versi del poemetto: «Fletu flebilibus compaciente malis./ Flendo legat lector: lacrimas lacrimabile triste/ tristiciam, fletum flebile poscit opus», in *Mathei Vindocinensis Opera* cit., pp. 55-56.

¹⁴ P. LEHMANN, *Pseudo-Antike Literatur des Mittelalters*, Leipzig, Teubner, 1927, pp. 46-51.

¹⁵ Questo significato simbolico potrebbe del resto essere implicato anche nella versione ovidiana, latina, del mito: in ambito classico, esisteva un rituale nuziale che prevedeva la rimozione del velo della giovane sposa al momento delle nozze. Lo strappo forzato e violento del velo apparirebbe quindi come una sorta di profanazione. Sul rituale dell'*anakalupyerion*, cfr. J. F. TOUTAIN, *Le rite nuptial de l'anakalupyerion*, «Revue des études anciennes», XLII, 1940 (= *Mélanges d'études anciennes offerts à Georges Radet*), pp. 345-353.

in una corposa compilazione in prosa di aneddoti e fatti notevoli della Roma antica, accompagnati da una spiegazione moraleggiante e allegorica. La favola di Piramo e Tisbe, di presunta ambientazione romana, è riassunta in pochi cenni, mentre spicca per rilevanza interpretativa la lettura moralizzata. L'approccio di Arnolfo d'Orléans e di Giovanni di Garlandia è qui realizzato in modo organico e allo stesso tempo semplificato, dal momento che a ogni attore narrativo è attribuito un ruolo preciso, e orientato in senso cristiano:

Iste juvenis est dei filius qui videns genus humanum sanguinolentum et maculatum a leone i.e. dyabolo, qui hominem tenebat more i.e. potestate. Unde pars de ore leonis etc. Hic filius dei compatiens homini veniens in mundum fecit se necari, ut postea que libet fidelis anima se mortificat jejuniis et bonis operibus ipsum diligendo.

(ANON., *Gesta Romanorum*, 231, p. 35)¹⁶

Con una riscrittura che si troverà più tardi anche nell'*Ovide moralisé*, Piramo simboleggia Cristo per il suo sacrificio, Tisbe l'anima umana che è contaminata dall'azione del demonio (la leonessa), e che dopo la morte di Gesù si dedica alle pratiche penitenziali ed espiatorie. Proprio il velo insanguinato è il dettaglio cruciale che conferisce coesione alla vicenda allegorica, stabilendo un nesso tra l'azione del diavolo e l'anima umana. Attributo di pudicizia, il velo inizialmente bianco simboleggia quindi la condizione di temporanea innocenza di cui gode l'anima umana: questa, deturpata dal peccato, si allontana dall'iniziale oggetto d'amore e devozione. La leonessa rabbiosa della favola ovidiana suggerì al compilatore delle *Gesta* l'immaginario demonologico, anche sulla base delle letture allegoriche diffuse nei bestiari, in cui il leone è corrispettivo del diavolo.¹⁷ L'arrivo improvviso della leonessa simboleggia allora l'imprevedibilità della tentazione al peccato; la contaminazione e la lacerazione del velo di Tisbe, che inducono Piramo a credere che la sua amata sia morta, corrispondono all'azione corrottrice del demonio che allontana l'anima umana da Dio. Nell'interpretazione del mito delle *Gesta*, tuttavia, la morte ha una connotazione bifronte: se quella presunta di Tisbe mostra la gravità del peccato, la morte reale di Piramo e quella reale di Tisbe hanno una valenza assolutamente positiva. Il suicidio di Piramo simboleggia il sacrificio di Gesù, salvifico per l'intera umanità. Il successivo suicidio di Tisbe, ovvero dell'anima, è invece da intendere in termini penitenziali, ovvero come una mortificazione; per usare le parole di Pietro Delcorno, «un morire al mondo per amore di Cristo attraverso la pratica penitenziale».¹⁸

Contigit ergo ex casu quod leo venit et ipsa fugiens velum capitis sui dereliquit et leo maculavit velum sanguine bestie, quam leo apprehendit et mactavit. Post decessum leonis venit juvenis tendens ad prefatum locum fontis; ubi cum pannum sanguinolentum invenit putavit virginem esse a bestia interfectam.

(ANON., *Gesta Romanorum*, 231, p. 35)

All'interno dell'allegoria delle *Gesta*, l'elemento dell'equivoco legato al velo strappato è del tutto assente. Non si tratta di un evento accidentale erroneamente interpretato e che conduce a una

¹⁶ Qui e altrove, cito il testo da F. SCHMITT - VON MÜHLENFELS, "Pyramus und Thisbe". *Rezeptionstypen eines Ovidischen Stoffes in Literatur, Kunst und Musik*, Heidelberg, Winter, 1972, p. 56.

¹⁷ Cfr. G. LEDDA, *Il bestiario dell'aldilà. Gli animali nella "Commedia" di Dante*, Ravenna, Longo, 2019, p. 9.

¹⁸ Cfr. P. DELCORNIO, *La parabola di Piramo e Tisbe. L'allegoria della fabula ovidiana in una predica di Johann Meder (1494)*, «Schede umanistiche», XXIII, 2009, pp. 67-106: 79.

tragica fine; il fatto che il «filius dei» trovi, veda il genere umano insozzato è la condizione necessaria perché si compiano il suo sacrificio e la sua azione salvifica. Sia nel riassunto del mito sia nella sua interpretazione allegorica, non vi è alcun riferimento alla disperazione di Piramo nel ritrovare il *pannum sanguinolentum*; il che è forse un sintomo di questa prospettiva cristologica sul mito. Alla tragedia dovuta a un'interpretazione sbagliata si sostituisce la salvezza dovuta alla prontezza dell'intervento di Cristo. Inoltre, il velo lacerato e insanguinato non è, in questa versione del mito, un'anticipazione della doppia morte finale, perché di natura diversissima, opposta a essa. Il sangue che tinge il velo è segno dell'avvenuta corruzione, mentre quello che sgorga dalla ferita di Piramo è simbolo della redenzione. Come notò sempre Pietro Delcorno, non vi è alcun riferimento, nelle *Gesta*, alla colorazione delle more, cioè alla metamorfosi, che in altre riscritture era il vero e proprio fulcro narrativo.

Se le macchie di sangue sul velo inizialmente immacolato non lasciano effettivamente molto spazio per interpretazioni virtuose di quest'oggetto, forse merita interrogarsi sul significato scritturale dello strappo. Seguono due testi biblici che offrono una prospettiva diversa sul motivo del *velamen* strappato e che illuminano la sua simbologia su un livello ulteriore, spirituale, slegato dalla singolarità di un autore o di un'opera. La modalità con cui la Bibbia agisce nel delineare campi simbolici è per tanto diversa, dal momento che prescinde dalla lettura e rimanda a un serbatoio di conoscenze e verità profondamente assimilate, perché immediatamente disponibili alla memoria del fedele. All'interno dell'intera Bibbia, l'unico episodio di un velo strappato è raccontato parallelamente nei vangeli di Matteo, Marco e Luca, e consiste nella lacerazione del velo del Tempio nell'istante preciso in cui avvenne la morte di Gesù sulla croce.

Iesus autem emissa voce magna exspiravit et velum templi scissum est in duo.

(*Eu. Marc.*, XV 37-38)¹⁹

Ut arcam testamenti et omnia legis sacramenta quae tegebantur appareant et ad gentes transeant. Ante dicebatur: "Notus in Iudaea Deus in Israhel magnum nomen eius". Nunc autem: "Exaltare super caelos Deus et in omni terra gloria tua". Et in evangelio prius. "In viam gentium ne abieritis". Et post passionem: "Ite et docete omnes gentes".

Moraliter: *Velum templi scissum est*. 1. *Corin.* 3. d. dicitur: "Templum Dei sanctum est quod estis vos" et ideo velum huius templi scinditur quando per compassionem mortis Christi fidelis ab omni terrenorum inordinato amore separatur.

(*Glossa ordinaria, ad loc.*)²⁰

I commenti offerti dalla *Glossa ordinaria* sono concordi nell'interpretare il versetto 38 del vangelo di Marco, «velum templi scissum est», come la caduta di ogni ostacolo al raggiungimento della salvezza per tutti i fedeli. Lungi dal voler applicare senza filtri questo esatto significato allo strappo del velo

¹⁹ Cito da *Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem*, a cura di R. Gryson e R. Weber, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2007, tenendo in conto quanto in apparato; per la problematica della Bibbia nei secoli XII e XIII si veda almeno *La Bibbia del XIII secolo. Storia del testo, storia dell'esegesi*, a cura di F. Santi e G. Cremascoli, Firenze, SISMEL – Edizioni del Galluzzo, 2004.

²⁰ Cito da *Biblia sacra cum glossa ordinaria*, V, Venezia, Baldassarre Belleri, 1603 (per l'*editio princeps* cfr. ora *Biblia latina cum glossa ordinaria. Facsimile Reprint of the "editio princeps" Adolph Rusch of Strassburg 1480-81*, introduzione di M. Templeton Gibson e K. Froehlich, 4 voll., Turnhout, Brepols, 1992). In attesa dell'edizione definitiva della *Glossa*, cfr. <https://gloss-e.irht.cnrs.fr/> (ultima consultazione: 11 ottobre 2025).

di Tisbe, mi limito a far notare che una riscrittura cristologica come quella delle *Gesta Romanorum* poteva suggerire al lettore del secolo XIV il legame con l'episodio evangelico appena citato. Tale suggestione permette di avanzare un'ulteriore ipotesi, e cioè che la contaminazione del sangue e lo strappo del velo siano da considerare distintamente, e come elementi forieri di letture anche contrastanti. Il *velum* che subisce uno strappo può quindi aprire una finestra simbolica positiva, ed essere inteso come la rimozione definitiva di un ostacolo, di un impedimento. Lo strappo di cui si è parlato finora, cioè, può essere letto anche come uno squarcio, un varco; questo senso pertiene anche al secondo riferimento biblico, proveniente dai libri sapienziali, in particolare dal *Cantico dei cantici*.

Tilliette ha notato che oggetti, temi, situazioni del *Cantico* affiorano in alcune riscritture del mito di Piramo e Tisbe. Questi parallelismi sono rinvenibili anche a prescindere da strette corrispondenze testuali, e agiscono su un piano prettamente simbolico.²¹ L'identificazione della coppia *sponsus/sponsa* con Piramo e Tisbe è infatti suggerita da un elemento troppo particolare per non suscitare la memoria del testo biblico, ovvero la fessura come canale di unione tra i due innamorati, che cela – velatamente nel mito e apertamente nel *Cantico* – un'allusione all'unione sessuale tra i due. Da una parte, quindi, la fessura nel muro che separa le due camere recluse di Piramo e Tisbe, dall'altra l'incavo della serratura che nel *Cantico* funge da diaframma tra i due sposi. Per quanto ho potuto verificare, nessun testo fino al secolo XV fa esplicita menzione di tale parallelismo, anche laddove questo è sicuramente stato pensato e dall'autore e dal lettore. Studi come quello di Smeets e di Tilliette, infatti, individuano nella versione dell'*Ovide moralisé* alcuni puntuali elementi del *Cantico*.²² Ciò che si è voluto qui proporre è la possibilità di individuare nell'oggetto del velo strappato un ulteriore punto di contatto tra i due *plot*. Il velo di Tisbe, come abbiamo visto, trascina con sé molteplici stratificazioni semantiche e simboliche.

Si considerino ora alcuni versetti del capitolo V del *Cantico*:

⁶Pessulum ostii aperui dilecto meo at ille declinaverat atque transierat anima mea liquefacta est ut locutus est quaeivi et non inveni illum vocavi et non respondit mihi

⁷invenerunt me custodes qui circumcunt civitatem percusserunt me vulneraverunt me tulerunt pallium meum mihi custodes murorum

⁸adiuro vos filiae Hierusalem si inveneritis dilectum meum ut nuntietis ei quia amore langueo

⁹qualis est dilectus tuus ex dilecto o pulcherrima mulierum qualis est dilectus tuus ex dilecto quia sic adiurasti nos

¹⁰dilectus meus candidus et rubicundus electus ex milibus

(*Cant.*, V 6-10)²³

La sposa apre la porta al suo *dilectus*, ma lui se n'è andato, lo cerca e non lo trova, lo chiama e lui non risponde. Le guardie che girano e sorvegliano la città la incontrano, la percuotono e le strappano il velo, nel testo «tulerunt pallium». La sposa, in seguito, prega le figlie di Gerusalemme di

²¹ Cfr. J.-Y. TILLIETTE, *Le "Cantique des cantiques" relu par l'"Ovide moralisé". Interprétations allégoriques du conte de Pyrame et Thisbé*, in *Il "Cantico dei cantici" nel Medioevo*, a cura di R. E. Guglielmetti, Firenze, SISMEL – Edizioni del Galluzzo, 2008, pp. 553-564.

²² Il testo si legge in *"Ovide moralisé". Poème du commencement du quatorzième siècle*, a cura di C. De Boer, t. 2, Amsterdam, Müller, 1920, pp. 18-39.

²³ Cito il testo da *Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem* cit.

referire al suo amato la propria sofferenza amorosa. Le analogie, come anticipavo, si riscontrano a livello tematico o, meglio, narrativo, come notato da Murray e Tilliette.²⁴ Non è solo la presenza dell'oggetto 'velo' che viene strappato alla donna a essere condivisa dai due racconti, ma anche l'antefatto. Tisbe, con il volto coperto per non essere riconosciuta durante la sua fuga, si ritrova da sola nel luogo stabilito per l'incontro; la *sponsa*, analogamente, apre l'uscio aspettandosi di trovare il suo amato, ma lui «declinaverat atque transierat»: è lontano. Il contesto narrativo in cui avviene lo strappo del velo, la sottrazione del velo alla sposa – che a suo modo è essa stessa uno strappo – sembra coincidere. Nei commenti al *Cantico* confluiti nella *Glossa ordinaria*, inoltre, il *pallium* della sposa viene glossato come «velamen ignorantiae»;²⁵ la sua separazione forzata dalla sposa ha un significato simbolico non del tutto distante dall'interpretazione del velo macchiato e strappato vista per le *Gesta Romanorum*. Pare che anche questa lettura simbolica del *pallium* strappato nel senso di sottratto avalli l'ipotesi che la contaminazione del sangue e la lacerazione siano da considerare separatamente: la prima come ispirazione di allegorizzazioni negative, la seconda come spunto per un rimando virtuoso a testi biblici.

Oltre a questa coincidenza che chiamiamo “narrativa”, agisce anche una precisa identità simbolica sulle figure di Tisbe e della sposa da una parte, e di Piramo e Cristo dall'altra. Da molti secoli si tramanda l'interpretazione della coppia di sposi del *Cantico* come simbolo dell'unione tra Cristo e la Chiesa; tale lettura si afferma, però, già a partire dal secolo IV, con i Padri della Chiesa. Nel *De institutione virginis*, sant'Ambrogio avanza una lettura e una spiegazione del *Cantico* per cui la *sponsa* simboleggia contemporaneamente la Chiesa, la Vergine, e l'anima umana,²⁶ unita allo sposo cioè Cristo. Nel secolo XII, grazie a diverse altre opere esegetiche sul *Cantico* come quelle di Bernardo di Chiaravalle e Guglielmo di Saint-Thierry quest'interpretazione sedimenta e si arricchisce.²⁷ Il lettore che frequentasse testi compilativi e allegorizzanti come le *Gesta* poteva quindi trovare un riscontro nelle sue conoscenze in materia di esegesi biblica, sebbene queste godessero di una considerazione nettamente maggiore per le verità spirituali in esse contenute. Sul versante del mito, questo poteva avvenire per l'identificazione tra Tisbe e l'anima umana e tra Piramo e Cristo, introdotta dalle *Gesta Romanorum*, agli inizi del Trecento e poi assimilata in altri testi, dall'*Ovide moralisé* fino ad alcuni sermoni del secolo XV.²⁸

Un'altra versione del mito di Piramo e Tisbe è presente in un'opera tra le meno conosciute di un'autrice invece molto nota, ovvero Christine de Pizan. *L'Epistre d'Othéa*, composta attorno all'anno 1400, è una raccolta di cento lettere rivolte dall'immaginaria dea Othéa a Ettore quando questi aveva quindici anni; ciascuna lettera contiene un paradigma morale racchiuso in una storia

²⁴ Cfr. MURRAY, *Poetry and Metamorphosis* cit., p. 87, e J.-Y. TILLIETTE, *L'art poétique de Philippe le Chancelier. Sur quelques vers du lai lyrique "O Maria virginei"*, nel suo *La saveur des mots. Essais sur l'art d'écrire au Moyen Âge*, Genève, Droz, 2024, pp. 198-217.

²⁵ *Glossa ordinaria pars 22 in Canticum canticorum*, a cura di M. Dove, Turnhout, Brepols, 1997, p. 291.

²⁶ Cfr. J.-R. SMEETS, *Le dais de Piramus et Thisbe dans la Bible de Malkraume: paenisme et chrétienté*, in *Langue et littérature françaises du Moyen Âge*, a cura di R. E. V. Stuip, Assen-Amsterdam, Van Gorcum, 1978, pp. 74-83 : 80.

²⁷ Cfr. l'introduzione di C. E. PICKFORD, *The Song of Songs: A Twelfth-Century French Version*, London - New York - Toronto, Oxford University Press, 1974, pp. I-XXXVIII: XXIV.

²⁸ Cfr. DELCORNO, *La parabola di Piramo e Tisbe* cit., e ID., «Christ and the Soul Are Like Pyramus and Thisbe»: *An Ovidian Story in Fifteenth-Century Sermons*, «Medieval Sermon Studies», LXI, 2016, pp. 37-61.

mitologica. Si tratta di un prosimetro: ogni lettera è divisa in tre parti, il *testo*, in versi, e due sezioni in prosa, la *glossa* e l'*allegoria*, che richiamano naturalmente il genere dell'esegesi biblica. Il *testo* evoca in una quartina il riferimento al mito, la *glossa* fornisce dei consigli di condotta morale del buon cavaliere, mentre l'*allegoria* espone i contenuti spirituali e impartisce consigli per la vita dell'anima.²⁹ Anche il nostro mito entra in questa raccolta, e in termini abbastanza nuovi:

Texte XXXVIII

Ne cuide pas estre certain
Ançois la verité attain;
pour un pou de presompçion,
Pyramus t'en fait mencion

Glose XXXVIII

[...]

Elle [Tisbé] paine de paour s'enfouy cacher en un buisson auques prochain, mais en la voye lui chay sa blanche guimpe. Piramus vint, qui a la lueur de la lune aperceut la guimpe, mais toute l'ot souillee et ensanglantee li lyons qui sus ot vomy l'entraille d'une beste qu'il ot devouree. Oultre mesure fu grande la douleur de Piramus qui cuida s'amie devouree des fiere bestes, dont après moult piteux reclaims s'occist de son espee [...] Et pour ce que par petite occasion avint si grant male aventure, dit au bon chevalier que a petite enseigne ne dot donner grant foy. A ce propos dit un sage: "Ne te rens mie certain des choses qui sont en doubte, ains que tu en ayes fait couvenable informacion".

(CHRISTINE DE PIZAN, *Epistre Othea*)³⁰

Nonostante nella spiegazione morale del mito non sia esplicitamente menzionato il velo di Tisbe, da essa capiamo che è proprio il velo, lacerato e insanguinato, l'oggetto mitologico su cui è imperniato l'insegnamento di Christine de Pizan. «Non ritenerti certo, disse un saggio, delle cose che sono in dubbio, prima di esserti debitamente informato». Non vi è alcuna traccia della moralizzazione negativa e scolasticheggiante del mito, ovvero della condanna della lussuria. Per l'autrice a Piramo è bastata «un pou de presompçion» per andare incontro alla morte; non ha saputo, cioè, aspettare abbastanza a lungo per scoprire la verità. Come capiamo dalla conclusione della *Glose*, l'errore maggiore di Piramo è in un certo senso gnoseologico, conoscitivo: ha scambiato il velo di Tisbe per Tisbe stessa. Dalle poche righe dedicate all'imperativo morale sul mito, si deduce che Christine de Pizan considerava la *guimpe*, cioè il velo, strappato e insanguinato, come un *signum*. Con una sottile distinzione, si può quindi dire che per Christine de Pizan l'errore di Piramo non è solo gnoseologico ma anche ermeneutico. Si tratta pur sempre di una prospettiva moralistica, che agisce con un'angolatura diversa rispetto ai maestri francesi del secolo XII, ma che in realtà mantiene la loro medesima postura e il loro medesimo giudizio.

Nella rassegna di testi finora presi in analisi, il velo di Tisbe non è trattato esplicitamente come un simbolo. Eppure la sua rilevanza narrativa autorizza a considerarlo tale. Ho quindi tentato di scoperciare alcuni filoni interpretativi sul mito di Piramo e Tisbe nel Basso Medioevo, su base tematica invece che testuale. Rinunciando alla certezza in queste conclusioni, si può intanto ribadire la particolarità dell'oggetto considerato: non sembra ricorrere, infatti, in altri miti classici, e non ha

²⁹ Sul trattamento dei miti classici nell'*Epistre*, cfr. E. CARRARA, *Mitologia antica in un trattato didattico-allegorico della fine del Medioevo: l'“Epistre d'Othéa” di Christine de Pizan*, «Prospettiva», LXVI, 1992, pp. 67-86.

³⁰ CHRISTINE DE PIZAN, *Epistre Othea*, a cura di G. Parussa, Genève, Droz, 1999, pp. 253-255.

altri riscontri biblici oltre ai due segnalati, rispetto ai quali, tuttavia, il velo di Tisbe mantiene ancora forza speciale. Le ipotesi di ricezione del mito che sono state avanzate si fondano anzitutto su questa specificità tematica, e mirano a tracciare possibili percorsi di fruizione e lettura di un mito che nel Medioevo è così pervasivo da diventare quasi sfuggente.