

## **Il *Secreto secretorum* dello *scriptorium* di Juan Fernández de Heredia**

Gaetano Lalomia  
Università di Catania

Il manoscritto Z-I-2 della Biblioteca del Monasterio de El Escorial (Madrid) è un codice miscelaneo proveniente dallo *scriptorium* avignonese di Juan Fernández de Heredia; esso contiene il *Flor de las ystorias de Orient*, il *Libro de Marco Polo*, il *Rams de flores* e il *Secreto de los secretos*. Il codice risulta tematicamente interessante per diversi aspetti: da una parte esso è prevalentemente costituito da testi che parlano di Oriente, dall'altra esso può essere suddiviso in due rami tematici di cui uno interamente dedito ai testi di viaggio in Oriente, e l'altro da testi di carattere gnomico-sapienziale provenienti dall'Oriente. Indipendentemente da tale duplice prospettiva, non c'è dubbio che il codice non pare essere una miscellanea casuale, bensì il frutto di una precisa visione culturale che guarda all'Oriente nella duplice prospettiva di entità geopolitica e culturale.

Se il codice si presenta organicamente ben organizzato, sorprende tuttavia notare che i testi in esso contenuti sono ben diversi da quelli prodotti dal *taller* herediano. In realtà, Juan Fernández de Heredia ha mostrato sempre un profondo interesse verso la letteratura storiografica; se si osservano attentamente i titoli prodotti dal suo laboratorio, si può rilevare non solo la costante attenzione verso testi di carattere cronachistico, ma per di più verso prodotti di matrice classica. Non è un caso, infatti, che Heredia sia il primo a ordinare la traduzione in una lingua romanza di Plutarco e di Tucidide. È evidente che Fernández de Heredia sia intriso di spirito umanistico, di quella scoperta dei classici che invade l'Europa romanza nel corso del secolo XIV e che vede proprio Avignone rivelarsi un poderoso punto d'incontro culturale dal quale trarre materiali da tradurre in diverse lingue romanze (Cacho Blecua 1991,174)<sup>1</sup>. Non si dimentichi, solo per citare un caso, che Pero López de Ayala entra in contatto, proprio ad Avignone, con la versione francese della cronaca troiana di Tito Livio e che tradurrà in lingua castigliana. Appare così evidente che Juan Fernández de Heredia fa parte di una corrente culturale che vede nella traduzione la possibilità di appropriarsi e di diffondere cultura, tanto più che proprio ad Avignone si genera, intorno al secolo XIV, un singolare incontro di culture: da quella latina e germanica, a quella greca e orientale (Cacho Blecua 1991)<sup>2</sup>. E non è un caso che Heredia doveva guardare allo *scriptorium* alfonsino quale modello di un *taller* nel quale accogliere testi per tradurli, divenendo egli stesso un grande promotore di cultura e valorizzando la lingua letteraria aragonese.

L'interesse verso testi cronachistici si può giustificare con il ruolo politico ricoperto dallo stesso Juan Fernández; letteralmente sprofondato nell'attività diplomatica tra Occidente e Oriente, egli svolge un ruolo di primissimo piano nelle relazioni politiche per conto della corona aragonese nel corso del regno di Pedro IV (detto il Cerimonioso). Ciò lo deve aver spinto a guardare alla storiografia spagnola, e più da vicino a quella classica, con l'idea di cogliere strategie politiche dal passato per trarne un profondo insegnamento. Se pertanto nel suo *scriptorium* si producono così tante traduzioni di opere storiografiche, ciò va rintracciato, e giustificato, con la visione politica herediana, una visione che guarda senza dubbio al dominio politico aragonese sul Mediterraneo. D'altra parte, tra le varie attività diplomatiche svolte da Heredia bisogna segnalare il

---

<sup>1</sup> Non tutti sono concordi nel poter definire Heredia un umanista (cfr. Riquer 1969, 229 e 1935; Sanz Julián, XLI).

<sup>2</sup> Sulla traduzione Gómez Redondo (89).

suo coinvolgimento nella conquista della Terrasanta con lo specifico obiettivo di sottomettere gli infedeli, e ciò deve averlo spinto a elaborare una visione della storia come gioco di domini territoriali (Cacho Blecua 1991, 175). È un'ipotesi, questa, che scaturisce dall'osservare le scelte culturali effettuate dallo stesso Heredia. In realtà, manca a tutt'oggi una visione globale del suo pensiero politico al quale non s'intende qui sopperire; ciò che invece mi propongo è di comprendere la ragione che può aver spinto Heredia a fare intraprendere la traduzione del *Sirr al-asrar* in lingua aragonese.

### 1. Gli infedeli e i barbari

Com'è noto, il *Sirr al-asrar* giunge in Occidente in due diverse forme: una breve, che poi in Castiglia prenderà il titolo di *Poridat de las poridades*, e una più ampia che sarà successivamente tradotta in latino da Filippo di Tripoli. È questa versione latina che praticamente dà accesso a una delle opere attribuite ad Aristotele più nota nell'Occidente non solo romanzo; C.B. Schmitt e D. Knox giungono a recensire più di seicento manoscritti, un dato che da solo fornisce l'idea di quanto tale testo sia stato apprezzato (Schmitt-Knox, 54-75)<sup>3</sup>. È questa versione, quella latina di Filippo di Tripoli, con la quale il *taller* herdiano entra in contatto e che sarà quindi tradotta in lingua aragonese, verosimilmente attraverso un intermediario perduto catalano (Cacho Blecua 2002, 713)<sup>4</sup>. Indipendentemente dalla versione che Heredia, o chi per lui, abbia avuto fra le mani, l'Aragona costituisce un ulteriore tassello di un mosaico molto ampio attestante la diffusione e ricezione di questo straordinario testo. Non si tratta solo di un tassello da valutare su una mappa europea, ma da esaminare anche in una dimensione più ristretta relativamente alla penisola iberica. C.B. Schmitt e D. Knox, infatti, ritengono che nella sola penisola iberica - con esclusione del Portogallo - è dato rilevare la presenza di almeno quindici manoscritti della versione latina di Filippo di Tripoli, un numero decisamente provvisorio ma che seppur ridotto rispetto ad altre aree europee è significativo (Schmitt-Knox)<sup>5</sup>.

Preso atto di ciò, rimane da rispondere alla questione posta poc'anzi, cioè capire le ragioni che possono aver indotto Juan Fernández de Heredia a promuovere la traduzione in lingua aragonese del *Secretum secretorum*, il che, implicitamente, fornisce anche una risposta del motivo per cui in un'area come quella aragonese si generi la necessità di entrare in contatto con tale testo.

Il *Secretum secretorum* aragonese presenta un prologo del tutto diverso da quello castigliano; in esso si colgono in filigrana le ragioni che hanno spinto Filippo di Tripoli a compiere la traduzione del testo in latino, ma è soprattutto l'elogio indirizzato a Guido di Valenza a richiedere particolare attenzione, poiché esso è finalizzato a metterne in risalto l'intelligenza, la profondità, la cultura, doti che il destinatario privilegiato del testo mostra di possedere in misura maggiore di tutto l'orbe. Le lodi nei confronti del principe Guido sono moltissime: ne viene esaltato l'ingegno, inteso quale intelligenza, attraverso la metafora celeste (*el rayo del sol es mas resplandiente de la luz de la luna*)<sup>6</sup>,

<sup>3</sup> In merito alla diffusione del testo, cfr. Grignaschi, 1976 e 1980. Il testo è stato anche oggetto di interesse presso le corti papali (cfr. Williams). Un aspetto da non trascurare è che il *Secretum secretorum* è stato oggetto anche di studio presso gli ambienti universitari, fino al punto che Ruggero Bacone lo commentava intorno alla metà del secolo XIII ([Pseudo-Aristotele] 1920).

<sup>4</sup> In merito alla diffusione del *Sirr al-asrar* si veda Bizzarri 2010 con relativa bibliografia (in particolare p. 16, n. 13).

<sup>5</sup> In merito alla diffusione del testo nella penisola iberica, cfr. Bruce Jones 1984. Per quanto riguarda l'area castigliana, cfr. Bizzarri 1996.

<sup>6</sup> Tutte le citazioni sono tratte da Juan Fernández de Heredia, Grand Master of the Knights of St. John of Jerusalem 1999.

p. 1), una luminosità che supera addirittura quella di tutti gli uomini, *assi los barbaros como a los latinos* (p. 1). In questa bipartizione c'è da cogliere una visione piuttosto tradizionale della categoria umana; questa, evidentemente, viene percepita come divisa in due entità ben distinte e separate: i barbari, e i latini. Con tutta probabilità s'intende qui operare una distinzione tra coloro che sono cristiani, i *latinos*, e coloro che non lo sono, i *barbaros*. La distinzione potrebbe, pertanto, riferirsi alla fede, e non ad altri elementi, quali la lingua, per esempio.

Rispetto agli infedeli si mostra un chiaro atteggiamento ostile quando si accenna a come viene trasmesso il contenuto del libro; la scelta di utilizzare uno stile oscuro<sup>7</sup>, e di parlare per *senyales*, si motiva con il bisogno di tutelare i contenuti del libro affinché estranei non possano avere accesso a essi:

[...] faulando con tu, te declaro por enxienplos scuros et por senyales, car yo temo muyto que aquesti libro uenga en magnos de los infieles et al poder de los superbios, assi que acabadament uernya a ellos el sobirano bien et çaguero et el secreto diuinal, al qual çaguero secreto Dios los iuçgo no seyer merecientes ni dignos (p. 11).

Gli infedeli sono qui categorizzati allo stesso livello dei *superbios*, non meritevoli della grazia di Dio. Ma chi sono realmente questi infedeli? Dal punto di vista della finzione si può ovviamente pensare a tutti coloro che non appartenevano al mondo di Alessandro Magno, ai popoli conquistati e sottomessi al potere macedone che praticavano un credo ben diverso da quello greco. In realtà Alessandro non pare porsi poi il problema della fede più di tanto, per lo meno secondo le testimonianze storiche; è vero che comunque egli aveva una chiara percezione della differenza tra il "sé" e l'altro, ma non mi pare che ciò costituisca una ragione di conquista. È verosimile, pertanto, ritenere che gli infedeli sono qui citati perché si fa riferimento a una realtà contestuale alla traduzione, a un'epoca nella quale la distinzione tra Occidente e Oriente si basava sulla categoria di fede, e non altro. L'opposizione *barbaros/latinos* ne è un chiaro esempio. Non si tratta, però, solo di questo; nella distinzione "barbari"/"latini" è dato cogliere, a mio avviso, la tradizionale opposizione "selvaggi" e "civilizzati," con le implicazioni che tale bipartizione indica: i barbari sono quelli che trasgrediscono le leggi della vita comune, sono quelli che rappresentano una frattura tra sé e gli altri, sono, infine, quelli che stanno dalla parte del caos e che non conoscono l'ordine sociale (Todorov, 26-28).

Una simile prospettiva orienta anche il senso del timore illustrato da Aristotele; questi, infatti, dichiara di ricorrere a uno stile ermetico, a un "parlare oscuro" finalizzato a depistare un eventuale lettore occasionale del testo. Più che occasionale, Aristotele teme un lettore "nemico," che nel caso della versione aragonese è chiaramente individuato, e non generico. Si manifesta, in altre parole, la necessità di preservare l'integrità di ciò che viene considerato "proprio," tanto più che il testo contiene un sapere che non può essere trasmesso a tutti, né, a maggior ragione, divulgato in mano di "nemici" (Todorov, 82).

Questi due passaggi, assenti nella versione castigliana<sup>8</sup>, orienterebbero il testo in una particolare direzione; è probabile che la versione di Filippo di Tripoli posseduta dallo *scriptorium* herediano sia stata di un ramo diverso da quella presente nell'area

<sup>7</sup> In merito all'*obscuritas* cfr. Rapisarda 2003.

<sup>8</sup> L'acceso al ricorso dell'*obscuritas* si trova nel *Poridat de las poridades* castigliano: «Pues pensat en sus palabras encerradas con la manera que sabedes de mi e entenderlo edes ligera mente, pero non çerre tanto sus poridades si non por miedo que non caya my libro en manos de omnes de mal sen e demesuraros que sepan de lo que n merçen nin quiso Dios que lo entiendessen que yo faria grant traycion en descubrir poridat que Dio me mostro» (Pseudo-Aristóteles 2010, 104-105).

castigliana, ragione per cui si giustificerebbero le profonde diversità tra i due prologhi (e non solo), ma ciò che importa qui cogliere è che il testo aragonese prospetta un problema specifico che potrebbe giustificare l'interesse da parte di Heredia e dell'*entourage* culturale al quale il testo poteva essere indirizzato, verso il *Secretum*. Se il trattato, come ritiene Lloyd Kasten, è stato tradotto nello *scriptorium* herediano con l'intento di fornire utili e pratici consigli su come amministrare la Terrasanta conquistata, è evidente che le categorie di "barbaro" e di "infedele" indicavano soprattutto ambiti religiosi non cristiani. L'aspetto pratico del trattato andrebbe così interpretato in una direzione specifica volta a capire come poter governare i territori del Mediterraneo mediorientale ai quali la corona d'Aragona guardava con indubbio interesse. Non si dimentichi, infatti, che nel lungo periodo che va dal regno di Giacomo II di Aragona a quello di Pietro IV (1291-1387), la corona aragonese elabora l'idea della costruzione di un impero che si estende dalla Spagna meridionale al vicino Oriente, dominando così tutto il Mediterraneo (Abulafia, 107-31.). C'è, pertanto, una sorta di risentimento nell'uso di "infedeli" e di "barbari," poiché la conquista della Terrasanta si configura come un bisogno di appropriarsi di ciò che in realtà viene considerato come proprio, e che una serie di circostanze ha tolto a chi spettava di diritto (Todorov, 14)<sup>9</sup>. Tale considerazione risulta ancora più sorprendente se si pensa che il testo proviene proprio da quell'Oriente che si pretende di sottomettere, ma ciò sfugge ai traduttori del *Secretum secretorum*, poiché, pur sapendo che esso proviene da una cultura "altra," quella araba, è stato tradotto in latino, il che, evidentemente, implica una sorta di appropriazione, per quanto indebita, che fa riconoscere il testo come "proprio." Si tratta di un passaggio ideologicamente molto delicato, ma che illumina, a mio avviso, sul senso della traduzione aragonese, soprattutto, come già detto, in vista del ruolo politico rispetto ai paesi del Medioriente ricoperto dallo stesso Juan Fernández de Heredia. Confermerebbe, peraltro, tale lettura il fatto che il manoscritto che conserva il *Secreto* contiene anche la *Flor de las ystorias de Orient* la cui seconda sezione presenta un carattere propagandistico redatto con l'intento di voler ispirare nei principi occidentali un nuovo impulso alla guerra santa per riconquistare Gerusalemme per strapparla agli "infedeli."

## 2. La gestione del regno e dei territori conquistati

Dal punto di vista pratico la traduzione del *Secretum* offriva l'opportunità di individuare degli aspetti pratici per la gestione dei territori conquistati in Oriente; in altre parole, la corona d'Aragona, che in quel tempo doveva gestire il potere politico nei suoli orientali, avrebbe potuto trarre da questo testo una serie di pratici consigli. Gli assi tematici messi in evidenza proprio nell'introduzione di Filippo di Tripoli puntano proprio al *senyorio* e a *la guarda de la sanidat del cuerpo*, cioè al dominio sulla terra e sul popolo, e al buon mantenimento fisico del monarca:

Yo [è Aristotele che parla], su sieruo, siguiet el mandamiento a mi comendado, atorgue et di la obra pora demandar las buenas costumbres et pora el regimiento de la sanyoria (p. 7).

È senza dubbio nella sezione iniziale che tale aspetto gestionale viene messo in evidenza attraverso la formazione di un poderoso esercito e il controllo dei sudditi. Nel primo caso, la *fortaleza de varones* (p. 12) permette la difesa del regno, mentre nel secondo, il controllo sui sudditi permette la buona gestione del regno. Tutto ciò, però, non si traduce in una visione dittatoriale, poiché alla base del buon governo del monarca

<sup>9</sup> Todorov osserva che il risentimento è un atteggiamento che deriva da un'umiliazione, reale o presunta, provata da chi ritiene di aver subito un torto da un più forte, o da un più ricco.

risiede la generosità, sebbene questa non debba essere smodata. Tanto la generosità, quanto l'avarizia, se non ben equilibrate, diventano dei vizi che arrecano danni al regno:

O Alexandre, si tu puedes mudar el ayre de aquexa tierra, et el agua, et la ordenacion de las çiudades, aquella ora cumple tu uoluntad; et si aquesto no puedes fer, ensenyora te sobre ellos con buenas obras, et huyr lo sas mansament. Si aquesto faras, auras sperança que con la ayuda de Dios seran a tu iusmesos et a tu uoluntad, et por la amor que auran en tu ensenyoriar te as de ellos mansament et simple.

Alexandre recibio aquesta letra, et fizo diligentemente l consello; et con aquesto los persianos eran mas obedientes al imperio et al senyorio de Alixandre que todas las otras naciones (pp. 8-9).

In queste poche righe si coglie il problema posto da Alessandro, nonché la soluzione proposta da Aristotele: impossessarsi della terra e dominare tanto essa, quanto il popolo, ma senza tuttavia ridurre a obbedienza forzata il popolo sottomesso (i persiani).

Il libro, pertanto, è orientato a ritrarre le qualità del monarca che deve governare sia la propria terra di origine, sia, soprattutto, quella conquistata; ecco perché nella prima parte del testo aragonese si evidenziano le qualità necessarie per il buon governo (generosità, *entendimiento*, sapienza, sanità, continenza, castità, discrezione, misericordia, fede e scienza). Sono doti che richiamano alla memoria quei virtuosi uomini presentati nella traduzione delle *Vite* plutarchiane, alle quali, ovviamente, si aggiunge pure Alessandro quale modello di virtù ed esempio di grande eroe conquistatore<sup>10</sup>. Proprio la coppia Alessandro/Aristotele diventa cruciale per l'acquisizione del potere politico; il testo pare suggerire che un buon monarca non può fare a meno dell'ausilio di un buon consigliere; ma non solo, ma che tale consigliere debba presentarsi con delle caratteristiche precipue, quelle, appunto, che si riscontrano in Aristotele:

sauio ingenio, et muy letrado, et de entendimiento traspasable sobre los otros en la sciencia de las leys, [...] sauio, discret, homil, amador de iusticia, recontador de la uerdat (p. 7).

Dall'altra c'è Alessandro, tratteggiato nel suo più tipico aspetto di conquistatore del mondo e figura autorevole:

[...] Alexandre subiugo a si las ciudades, et uincio et gano todos los regnos et todo el mundo. Et el sol tuuo el senyorio de todo el mundo, et su fama salio por todo el mundo; et todas las gentes de diuersas naçiones sosmetio a su senyorio et a su mandamiento, et a las gentes de Arabia et a los persanos; no fue gente en el mundo que gosaz contradexir ad Alexandre ni de dicto ni de feyto (p. 8).

Non, quindi, l'Alessandro conoscitore del mondo, viaggiatore infaticabile guidato da una curiosità mai appagata del mondo "altro," bensì l'Alessandro conquistatore e governatore di terre; è questa, in pratica, l'immagine che poteva interessare Heredia e l'*entourage* aragonese di cui egli fa parte. È con tale ottica che probabilmente poteva essere fruita la terza sezione dell'opera, quella dedicata alla giustizia e alla conoscenza degli altri attraverso le qualità, una sorta di trattatello fisiognomico attraverso il quale poter scegliere i consiglieri e gli uomini fidati del governo.

<sup>10</sup> Le *Vite* di Plutarco costituiscono un chiaro esempio di galleria di conquistatori che hanno ottenuto successo attraverso un'emplare scalata al potere, talché l'opera aragonese ha un valore didattico da assimilare alla più tradizionale letteratura degli specchi per principi (cfr. Marín Pina y Montaner Frutos 1996, 274).

**Opere citate**

- [Pseudo-Aristotele] *Secretum secretorum cum glossis et notulis*, in *opera hactenus inedita Rogeri Baconi*. R. Steele ed. Oxford: Clarendon Press, 1920.
- Abulafia, D. *I regni del Mediterraneo occidentale dal 1200 al 1500. La lotta per il dominio*. Roma/Bari: Laterza, 1997.
- Bizzarri, H. O. “Difusión y abandono del «Secretum secretorum» en la tradición sapiencial castellana de los siglos XIII y XIV.” *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 63 (1996): 95-137.
- . “Estudio introductorio” a Pseudo-Aristóteles. In Hugo Oscar Bizzarri ed. *Secreto de los secretos. Poridat de las poridades*. València: PUV, 2010. 13-62.
- Bruce Jones, P. “Three iberian manuscripts of the Secret of the Secrets.” In A. Torres-Alcalá ed. *José María Solà-Solé: homage, homenaje, homenatge (Miscelánea de estudios de amigos y discípulos)*, I. Barcelona: Puvill Libros, 1984. 297-309.
- Cacho Bleca, J. M. “Introducción a la obra literaria de Juan Fernández de Heredia.” In J. M.<sup>a</sup> Enguita ed. *I curso sobre lengua y literatura en Aragón (Edad Media)*. Zaragoza: Institución “Fernando el Católico,” 1991. 171-95.
- . “Juan Fernández de Heredia.” In C. Alvar & J. M. Lucía Megías eds. *Diccionario filológico de literatura medieval española*. Madrid: Editorial Castalia, 2002. 696-717.
- Gómez Redondo, F. “Los orígenes del pensamiento literario (1214-1513).” In J. M. Pozuelo Yvancos dir. *Historia de la literatura española. 8 Las ideas literarias (1214-2010)*. Barcelona: Crítica, 2011. 3-143.
- Grand Master of the Knights of St. John of Jerusalem. In Ll. Kasten ed. *The Aragonese Version of the Secreto Secretorum (From the Unique Escorial MS. Z.I.12)*. Madison: Seminary of Hispanic Medieval Studies, 1999.
- Grignaschi, M. “L’origine et la métamorphose du Sirr al-asrâr.” *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 43 (1976): 7-112.
- . “La diffusion du Sirr al-Asrar (“Secretum secretorum”) dans l’Europe occidentale.” *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 47 (1980): 7-70.
- Marín Pina, M.<sup>a</sup> C. & A. Montaner Frutos. “Estado actual de los estudios sobre la vida y la obra de Juan Fernández de Heredia.” In A. Egido & J. M.<sup>a</sup> Enguita eds. *Juan Fernández de Heredia y su época. IV curso sobre lengua y literatura en Aragón*. Zaragoza: Institución “Fernando el Católico,” 1996. 217-83.
- Pseudo-Aristóteles. *Secreto de los secretos. Poridat de las poridades*, estudio y edición Hugo Oscar Bizzarri. València: PUV, 2010.
- Rapisarda, S. “Enigmi per il principe. Dal «Secretum secretorum» al «Conde Lucanor» di Juan Manuel.” In G. Carbonaro, E. Creazzo & N. L. Tornesello eds. *Medioevo romanzo e orientale. Macrotesti fra Oriente e Occidente (IV Colloquio Internazionale, Vico Equense, 26-29 ottobre 2000)*. Soveria Mannelli, Catanzaro: Rubbettino, 2003. 31-54.
- Riquer, M. de. “Joan Fernández d’Heredia.” *Comentaris crítics sobre clàssics catalans*. Barcelona: Publicaciones de “La Revista,” 1935.
- . “Medievalismo y humanismo en la Corona de Aragón a fines del siglo XIV.” In *VIII Congreso de Historia de la Corona de Aragón*, II. Valencia: Sucesor de Vives Mora, 1969. 221-35.
- Sanz Julián, M. “Introducción” a Juan Fernández de Heredia. In M.<sup>a</sup> Sanz Julián ed. *Crónica troyana*. Zaragoza: Larumbe, 2012. XI-CII.
- Schmitt, Ch. B. & D. Knox. *Pseudo-Aristoteles Latinus. A guide to Latin Works Falsely Attributed to Aristotle Before 1500*. London: Warburg Institute, 1985.

- Todorov, T. *La paura dei barbari. Oltre lo scontro delle civiltà*. Milano: Garzanti, 2009.
- Williams, S. J. "The Early Circulation of the Pseudo-Aristotelism Secret of Secret in the West: The Papal and Imperial Courts." *Micrologus* 2 (1994): 127-44.