

Questo volume si pubblica con il patrocinio dell'Università degli Studi di Verona e grazie al sostegno della Fondazione Cassa di Risparmio di Verona Vicenza Belluno e Ancona nell'ambito del progetto di ricerca "Salute, malattia e luoghi di cura nella tradizione letteraria".

Le salut par les eaux et par les herbes

Medicina e letteratura tra Italia e Francia
nel Cinquecento e nel Seicento

a cura di
ROSANNA GORRIS CAMOS
con la collaborazione di Riccardo Benedettini e Sara Arena

Cierre Grafica
2012

Indice

PREFAZIONE	9
«Muse pensose»: le acque e le erbe ai confini tra letteratura e scienza	
I. LE ERBE E LE ACQUE	
EUGENIO REFINI (Università di Warwick)	51
<i>Mirabilia naturae</i> tra scienza e poesia nel carne <i>In Ther- mas Pythias</i> tradotto e commentato da Claudio Ancan- tero (1585)	
ANNA BETTONI (Università di Padova)	73
Pazienti francesi, medici padovani alla fine del Cinque- cento: la fama di Bernardino Tomitano	
RICCARDO BENEDETTINI (Università di Verona)	93
Scrivere di agricoltura nel Cinquecento: la traduzione italiana dell' <i>Agriculture et maison rustique</i> di Charles Estienne <i>per curare l'infirmità de gli huomini, et d'ogni specie d'animali, arbori, piante, et herbe</i>	
DANIELE SPEZIARI (Università di Milano)	125
«Colui che da la stigia riva l'alme richiama»: Louis de Rochefort, medico del Rinascimento (con un poema ine- dito sulle Terme di Valdieri)	



Stampato in Italia - Printed in Italy

Cierre Grafica - Caselle di Sommacampagna (Verona) - www.cierrenet.it

JULIETTE FERDINAND (Università di Verona - EPHE Paris) «À l'imitation du souverain fontenier». Eaux et fontaines dans l'œuvre de Bernard Palissy	153
MONIA MEZZETTI (Università di Bergamo) La biblioteca farmacognosica dell'autore della <i>Création</i>	181
JACQUELINE VONS (CESR di Tours, Université François Rabelais, Tours) Jacques Cousinot, médecin du roi, et le <i>Discours sur les eaux minérales de Forges</i> (1631)	205
II. LE ACQUE TERMALI E ALTRE TERAPIE NELLO SPAZIO LETTERARIO FRANCESE	
ANDERSON MAGALHÃES (Università di Verona) «Trouver une eau vive et saine»: la cura del corpo e dell'anima nell'opera di Margherita di Navarra	227
VIOLAINE GIACOMOTTO-CHARRA (Université de Bordeaux 3 - MSHA) La médecine du troisième jour: eaux et plantes thérapeutiques dans <i>La Sepmaine</i> de Du Bartas	263
VALERIO CORDINER (Università di Roma "La Sapienza") <i>De la Vérole, De la Goutte & alia</i> . Pillole di medicina empirica (e ricreativa) nei <i>Contes et Discours d'Eutrapel</i>	283
VINCENZO ROSSI ERCOLANI (ENS de Lyon) Curare l'ego. La duplice medicina di Rabelais	317
ALBERTO FRIGO (Università di Caen) Gli umori del corpo mistico. Medicina e ragion di stato	349
LAURA COLOMBO (Università di Verona) Sorgenti di femminilità: la donna e l'acqua terapeutica e taumaturgica nella prosa del Seicento francese	369

III. "J'AY VU, PAR OCCASION DE MES VOYAGES, QUASI TOUS LES BAINS FAMEUX DE CHRESTIENTÉ" (II, 37): MONTAIGNE E LE ACQUE	
FRANÇOIS RIGOLOT (Princeton University) Hydrographie, hydrophilie et hydrothérapie: l'écriture comme «surgeon d'eau» chez Montaigne	395
CONCETTA CAVALLINI (Università di Bari) Montaigne et le thermalisme. Débats de critique littéraire	415
GIAMPAOLO CALIARI (Università di Verona) I libri italiani di Montaigne sulle terme	435
IV. LA LINGUA DELLE TERME: PER LA COSTITUZIONE DI UN LESSICO FRANCESE DELLE CURE TERMALI	
PIERLUIGI LIGAS (Università di Verona) Le vocabulaire des eaux et des bains «de vertu» (XVI ^e -XVII ^e siècles). Définitions, concordances, collocations	469
PAOLO FRASSI (Università di Verona) <i>Thermes, thermal et bain(s)</i> aux XVIII ^e et XIX ^e siècles	501
V. SCRIVERE E TRADURRE UN ROMANZO SULLE TERME: IL CASO MAUPASSANT	
SARA ARENA (Università di Verona) L'acqua, il corpo, l'ironia. Note per uno studio stilistico di <i>Mont-Oriol</i> di Maupassant	535
Bibliografia generale	565

ANDERSON MAGALHÃES

«Trouver une eaue vive et saine»:
la cura del corpo e dell'anima
nell'opera di Margherita di Navarra

Donc en mangeant et en buvant cest eau
Je gousté et voy en tout l'homme Nouveau,
Par qui le Père à tous se communique.

Comédie du Désert, vv. 1175-1777

Acqua. Sostanza liquida, essenziale per la vita, alla quale si associa spesso l'idea di purezza e salute; una salute che può essere intesa tanto in senso letterale, "fisico", quanto in senso spirituale, suggerito dalla stessa etimologia latina: da *salus*, "salvezza". Nel corso del Cinquecento e, nello specifico, nella biografia della regina di Navarra, questa duplice valenza dell'acqua trova espressione sia negli scritti, che nelle pratiche di vita. Il presente studio intende indagare quale ruolo gioca l'immagine dell'acqua all'interno della riflessione religiosa della sorella di Francesco I e nei componimenti che di essa sono lo specchio; nonché quanto il ricorso terapeutico alle acque termali abbia avuto rilevanza per questa intellettuale, tanto da lasciarne traccia nella sua stessa produzione letteraria.

LA «DISTRIBUCION DE L'EAUE EVANGELIQUE»
E LA SALUTE DELL'ANIMA

Nella formazione del pensiero teologico di Margherita d'Angoulême¹ gli studiosi della storia religiosa della Francia del Cinquecento sono concordi nell'attribuire al magistero di Guillaume Briçonnet² un ruolo primario e determinante. Le altre esperienze dottrinali a cui ella ebbe modo di attingere si configurano come un arricchimento e una conferma di quelle meditazioni di ordine religioso e filosofico che le furono offerte dalla corrispondenza del vescovo di Meaux articolatasi dal 1521 al 1524;³ giova ricordare che si trattò di anni segnati dall'irradiarsi dello spirito dell'umanesimo cristiano di Erasmo e delle idee di riforma promosse da Lutero, che via via pervasero svariati strati della società francese.

¹ La bibliografia dedicata alla vita e alle opere di Margherita di Navarra risulta vastissima, perciò ci si limita a rinviare all'utile strumento bibliografico offerto da H.P. CLIVE, *Marguerite de Navarre. An annotated Bibliography*, London, Grant & Cutler Ltd, 1983; nonché all'ampio studio di J. REID, *King's sister - queen of dissent: Marguerite of Navarre (1492-1549) and her evangelical network*, 2 voll., Leiden, Brill, 2009; inoltre alla bibliografia contenuta in appendice al nostro recente studio *Le Comédies bibliques di Margherita di Navarra, tra evangelismo e mistero medievale*, in *La mujer: de los bastidores al proscenio en el teatro del siglo XVI*, ed. de I. Romera Pintor y J.L. Sirera, Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2011, pp. 171-201. Ulteriori approfondimenti bibliografici verranno segnalati ove opportuno nel corso di questo intervento.

² Su di lui, anche per ampi riferimenti bibliografici, basti il rinvio allo studio di M. VEISSIÈRE, *L'évêque Guillaume Briçonnet (1470-1534). Contribution à la connaissance de la Réforme catholique à la veille du Concile de Trente*, Provens, Société d'histoire et archéologie, 1986.

³ La corrispondenza con Briçonnet non rappresentò per Margherita un epistolare scambio epistolare, ma una vera guida spirituale, tanto che ella ne conservò le lettere e le fece trascrivere in un unico codice (BnF, Ms. fr. 11495). Per tutte le citazioni tratte da questo carteggio ci si avvale dell'edizione G. BRIÇONNET - M. D'ANGOULÈME, *Correspondance (1521-1524)*, éd. du texte et annotations par C. Martineau et M. Veissière, avec le concours de H. Heller, t. I (années 1521-1522), coll. «Travaux d'Humanisme et Renaissance», CXLI, Genève, Droz, 1975; t. II (années 1523-1524), CLXXIII, Genève, Droz, 1979 (d'ora in poi, per brevità, *Correspondance*).

Tali missive aprono allo studioso l'accesso ai pensieri di Briçonnet sia in merito alla direzione dottrinale cui intendeva orientare la sua regale allieva spirituale, sia riguardo le aspirazioni all'effettivo appoggio che quest'ultima avrebbe potuto assicurare alla realizzazione di quegli ideali di rinnovamento ecclesiale e filologico che egli veniva attuando nella sua sede episcopale.⁴

In base a queste premesse ci si prefigge, tramite la lettura di alcuni brani di lettere, di mettere in luce come Briçonnet si propose di dimostrare alla sua corrispondente il ruolo centrale del Messia nel piano salvifico, l'inutilità delle opere e della mediazione delle istituzioni in tale disegno, oltreché la necessità di una profonda riforma morale e dottrinale della Chiesa mediante la più assidua diffusione delle Sacre Scritture; temi destinati a costituire il fondamento del pensiero del nascente evangelismo francese, di cui l'influente sorella di Francesco I divenne la voce più autorevole. Per rendere meglio comprensibili tali ingarbugliati argomenti ecclesiologici e di carattere teologico Briçonnet fa spesso ricorso nei propri scritti a descrizioni di natura metaforica: molto frequente è l'immagine dell'acqua, autentico simbolo evangelico del Cristo spirituale, metafora che assume accezioni correlate di volta in volta ai differenti aspetti appena enucleati e che spicca, in particolare, in due epistole datate Meaux, 22 dicembre 1521.

Segnale del carattere didattico-teologico delle missive è la pregnanza semantica che l'acqua riveste nel modulo interpretativo a cui il vescovo riformatore sottopose la concezione dell'unione

⁴ Sull'evangelismo francese si vedano almeno N. LE CADET, *L'Évangélisme fictionnel. Les Livres rabelaisiens, Le Cymbalum Mundi, L'Heptaméron (1532-1552)*, Paris, Garnier, 2010 (per il quale si veda la recensione di D. Speziari per il bollettino del Gruppo di Studio sul Cinquecento francese, «L'Universo Mondo», 37, www.cinquecentofrancese.it), e il III terzo volume dell'imponente opera di P. IMBART DE LA TOUR, *Les origines de la Réforme, L'évangélisme (1521-1538)*, Genève, Slatkine, 1978 (ristampa anastatica dell'edizione Parigi, 1914).

estatica dell'anima cristiana con Dio,⁵ teorizzata dallo Pseudo-Dionigi nel capitolo I della *Gerarchia Ecclesiastica*.⁶ Attenendosi alla struttura tripartita delle condizioni progressive di purgazione della volontà, illuminazione dell'intelletto e perfezione dell'amore, Briçonnet sostituisce la classica metafora dei tre gradini della scala mistica con l'immagine di tre ruscelli di acque salvifiche, che assumono un valore precipuamente spirituale di suggello di un intimistico e consapevole cammino culminante nell'incontro diretto e perenne con Cristo, il quale «par habondance des eaux de grace» purga, illumina e perfeziona la natura umana:

Et, pour continuer nostre eaue beneficque et salvificque, d'icelle trouvons yssir trois russeaux qui ne sont que ung. Par l'ung, en l'amour et

⁵ Sul tema dell'ascensione nell'opera di Margherita cfr. P. SOMMERS, *Celestial Ladders: Reading in Marguerite de Navarre's Poetry of Spiritual Ascent*, coll. «Travaux d'Humanisme et Renaissance», CCXXXIII, Genève, Droz, 1989; R.D. COTTRELL, *The Grammar of Silence: a Reading of Marguerite de Navarre's Poetry*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 1986 (cfr. anche la traduzione francese a cura di J.P. Coursodon, Genève, Droz, 1995) e R. GORRIS, «*Ses montz tres haultz haulsent notre desir*»: *Marguerite de Navarre, Peletier du Mans, poètes de la montagne*. Avec l'édition de l'Épître *Ses montz tres haultz haulsent notre desir* de Marguerite de Navarre (BnF, Ms. fr. 883, ff. 30-32) in *Éléments naturels et paysage*, Actes du Colloque de Paris-École des Chartes, réunis par D. de Courcelles, Paris, École des Chartes, 2006, pp. 151-175.

⁶ Sull'influenza dello Pseudo-Dionigi nella letteratura francese della prima metà del Cinquecento, cfr. J. MIERNOWSKI, *Les noms divins comme "signes dissimilaires": Pseudo-Denys l'Aéropagite*, in ID., *Signes dissimilaires. La quête des noms divins dans la poésie française de la Renaissance*, Genève, Droz, 1997, pp. 11-32. Per un'edizione recente della produzione dionisiana cfr. DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le opere*, con testo greco a fronte. Introduzione di G. Reale, traduzione di P. Scazzoso, revisione di I. Ramelli, saggio introduttivo, prefazioni, parafrasi, note e indici di E. Bellini, saggio integrativo di C.M. Mazzucchi, coll. «Il pensiero occidentale», Milano, Bompiani, 2009. Su questo corpus sono fondamentali gli studi che si segnalano di seguito: M. SCHIAVONE, *Neoplatonismo e Cristianesimo nello Pseudo Dionigi*, coll. «Pubblicazioni dell'Istituto di filosofia dell'Università di Genova», XXVI, Milano, Marzorati, 1963 e R. ROQUES, *L'univers dionysien: structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1983,² per il quale si veda la versione italiana di C. Ghielmetti e G. Girgenti, presentazione e revisione di C. Moreschini, Milano, Vita e pensiero, 1996.

nectoiant, il purge et est eaue purgative. Par l'aultre, ouvre les yeulx et oste la taye de cecité et ygnorance, et, par ce, est illuminatisve. Par la troiziesme, par ce qu'il ne laisse riens imparfaict, elle est eaue perficente. La purgacion et illumination, et, pour aultrement exprimer, le doulx Jesus, est, par habondance des eaux de grace, purgeant, illuminant et parfaissant en luy nature humaine, de laquelle est purgation, illumination et perfection.⁷

La tappa primaria per intraprendere il sentiero dell'ascesi mistica è costituita dal ruscello della purificazione dei desideri, percorso mediante il quale l'uomo può superare la schiavitù della carne e incamminarsi verso la via dell'illuminazione; in questa prospettiva assume particolare rilievo il simbolismo della purgazione per opera dell'acqua spirituale che disseta l'umanità peccatrice. Tale concetto viene sviluppato attraverso il ricorso a talune immagini riprese dalla narrazione dell'incontro di Gesù con la Samaritana al pozzo di Giacobbe⁸ (*Giovanni*, 4: 4-42); analogamente a quanto espresso nel racconto evangelico, l'acqua come elemento naturale ha la sola proprietà di calmare temporaneamente la sete del corpo: «Qui boit une ou plusieurs fois il a tousjours soif, car l'eaue qu'il prent ne faict que passer et n'est pas vive»,⁹ essa viene contrapposta all'acqua viva dello Spirito di Dio attingibile dalla fede in Cristo, che placa la sete dell'anima:

mais s'il avoit en son cœur une source de fontaine vive, qui continuellement distillât par la bouche, il n'auroit jamais soif par ce que

⁷ *Correspondance*, vol. I, p. 79.

⁸ Tale episodio è trattato da Briçonnet in una delle lettere del 22 dicembre 1521: «C'est l'eaue vive que ne pavoit comprendre la Samaritaine qui la demandoit affin qu'elle fust exempte de soif. Qui a ceste foy a la source et fontaine de ceste eaue vive dedans soy saillant en vie eternelle, comme dict: "Aqua quam ego dabo fit in eo fons aque salientis in vitam eternam". Et en aultre passaige: "qui credit in me flumina fluent de ventre ejus aquae vive. Hoc autem dicebat de spiritu sancto quem accepturi erant credentes". Qui croit en Jesus Crist, fleuves flueront et courront de son ventre. Voulant par ce exprimer la plenitude du Saint-Esperit qui se donne en vraye foy». Cfr. *Ibid.*, p. 80

⁹ *Ibid.*, p. 81.

l'eau vive sans intermission arrouze sa bouche et les conduictz de son corps, voullant, par ce, nostre Seigneur donner à congnoistre que qui boyt par foy l'esperit de Dieu en perfection d'amour il a en son cœur une fontaine d'eau vive satiative de tous biens et contemptive de honneurs, pompes et plaisirs mondains purgative de tous desirs charnelz et concupiscences.¹⁰

Lo stadio successivo prende forma tramite l'illuminazione divina concessa all'uomo per fede e per mezzo del battesimo: «Foy est grande lumiere et eue baptismale illuminative».¹¹ Appare significativo come nel prosiegua dell'epistola Briçonnet descriva il mondo che lo circonda ricorrendo a termini quali «pauvre et miserable», «aveuglé» e chieda a Margherita di pregare per i fedeli e di invitare ciascuno di loro a «oster les taiez et bandeaulx qui les aveuglent», affinché possano superare la cecità spirituale e raggiungere la consapevolezza del valore salvifico del battesimo, sacramento della nascita in spirito e rito di passaggio dell'ingresso nella vita eterna, che concede all'uomo un'anima immortale e recante in sé l'immagine di Cristo, loro «Seigneur et Capitaine». Da tali considerazioni si può desumere l'intento del vescovo Briçonnet di coinvolgere la sorella del re nel suo programma pastorale teso ad attuare un profondo rinvi-gorimento della fede presso il più ampio tessuto sociale:

Helas, Madame, larmoez et plourez (en demandant torrens de larmes) la verité de ce pauvre et miserable monde ainsy aveuglé; suppliez à la vraie illumination qu'il luy plaise avoir pitié des alengoris, sitibunds et miserables mondains, chasser les tenebres qui regnent et des pauvres tenebreuz (qui sont plongéz ou fons de insatiable desir) estre lumiere pour les retirer; soiez desplaisante que vostre bien aymé est sy peu gousté, servy et aymé; invitez chacun à oster les taiez et bandeaulx qui les aveuglent et qu'ilz reconnoissent que comme ilz

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*

sont baptiséz qu'ilz soient chrestiens par suite et emulacion de leur Seigneur et Capitaine.¹²

L'accesso al terzo ruscello rappresenta il culmine dello slancio dell'anima verso Dio; un percorso segnato da un'ormai maturata esperienza mistica divenuta fonte conoscitiva verace, necessaria solo in quanto utile a predisporre l'anima alla via della perfezione e all'esercizio dell'amore unitivo, che conducono al perdersi e all'annullarsi in Cristo, conformandosi a lui per mezzo della fede, «son seul necessaire».¹³ Appare opportuno osservare come nel pensiero del vescovo di Meaux la volontà di una schietta rinascita spirituale del gregge si coniugasse con una più o meno esplicita disponibilità al confronto con le novità dottrinali provenienti dalla Germania, prima tra tutte quella della giustificazione per sola fede, fatta propria con tale convinzione da diventare una cifra distintiva della religiosità e degli scritti non solo di Briçonnet, ma di tutti gli esponenti del preriformismo francese. Non è forse una coincidenza il fatto che nei tre passi fin qui analizzati accanto all'immagine del ruscello comparisse il riferimento proprio alla fede, poiché «C'est l'eau de foy qui ouvre les yeulx et illumine pour veoir dès à present jusques en paradis et au trosne de la divinité».¹⁴ Per il maestro e protetto di Margherita la fede costituisce il perno attorno a cui ruota l'esperienza del cristiano nella sua integralità e per mezzo di essa l'anima si unisce misticamente a Cristo:

L'ame fidelle, après qu'elle se trouve aiant les yeulx de l'aigle, voiant clairement et en parfaicte congnoissance de foy son seul necessaire,

¹² *Ibid.*

¹³ Sull'impiego dell'aggettivo *seul* nel linguaggio evangelico, anche in connessione con l'assioma della *sola fides*, cfr. I. GARNIER MATHEZ, *L'épithète et la connivence. Écriture concertée chez les Évangéliques français (1523-1534)*, Genève, Droz, 2005, pp. 125-155 (capitolo *Unité, unicité, exclusivité: pluralité d'emplois de l'adjectif "seul"*).

¹⁴ *Correspondance*, vol. I, p. 80.

veult aussi en prendre les helles pour vollen en son unyon, cognoissant que là gist sa perfection, qu'elle ne peult avoir tant qu'elle sera chargée du bast corporel, désirant se debaster et sortir hors de sa captivité et prison. Lors ce pendant gecte par contemplacion ses yeulx pour entrer au troisisme russeau, qui donne eaue perficiente et qui parfaict nature humaine.¹⁵

Sotto il profilo ecclesiologico, Briçonnet estende all'intero orizzonte dei fedeli l'assunto evangelico che assimila l'acqua, linfa vitale, al nutrimento della fede: impiega l'immagine dell'acqua per esporre alla sorella del re i problemi religiosi comuni a tutte le diocesi del tempo e la reale necessità di riportare i costumi della Chiesa all'evangelica semplicità e purezza dei tempi primitivi. Per il vescovo di Meaux le pristine abitudini cristiane costituivano il modello genuino della perfetta realizzazione degli insegnamenti di Cristo: «En la primitive Eglise l'on purgeoit les cathecumines par eaue de doctrine, d'exemplarité de vie et de bonnes meurs».¹⁶ Tale ideale viene presentato in aperta antitesi con la drammatica realtà religiosa del tempo, lo stato di decadenza in cui giaceva la Chiesa, determinato dalle gravi carenze morali ed intellettuali del clero, dalla scarsa alacrità e soprattutto dal mancato adempimento ai propri doveri da parte dei ministri: «L'Eglise est de present aride et sèche comme le torrent en la grand challeur australe. La challeur d'avarice, ambition et voluptueuse vie a deseché son eaue de vie, doctrine et exemplarité»,¹⁷ l'attaccamento ai beni materiali come la canicola estiva ha seccato il corso d'acqua pura che vivificava la cristianità. Non meno grave agli occhi di Briçonnet appariva lo stato di abbandono in cui versavano i fedeli, trascurati da vescovi e canonici assenteisti e distratti dai loro doveri di cura d'anime, di guida e sorveglianza della moralità e della pratica re-

¹⁵ *Ibid.*, p. 81.

¹⁶ *Ibid.*, p. 80.

¹⁷ *Ibid.*, p. 85.

ligiosa: «Les brebis peuvent dire qu'elles sont demeurées, comme la terre sans eaue, infructueuses et languissantes: *Facti sumus sicut terra sine aqua*».¹⁸

La visione cristologica del vescovo assume particolare rilievo nella descrizione del mistero dell'incarnazione, dell'opera salvifica e redentrice del Messia: Egli ha tratto l'anima dall'abisso del peccato, dalle tenebre della materialità per unirla alla sua perfetta natura, per vivificarla alla fonte della vita perenne: «L'union du doux Jesus a esté pour oster nostre terrestrité, en laquelle sommes plus que jamais, et n'est nouvelle de vie spirituelle qui tire à l'honneur de Dieu».¹⁹ La natura umana è tuttavia distratta da questo ideale, poiché ha perduto ormai l'apporto di quell'acqua vivificatrice non più distribuita come dovrebbe essere: «Nous sommes tous terrestres, qui debvrions estre tout esperit. Et ce procede par faulte d'eaue de sapience et de doctrine evangelique qui ne court et n'est distribuée comme elle deveroit».²⁰

In un crescendo di aspirazioni riformatrici il pensiero di Briçonnet esprime il proprio culmine nel passo seguente, in cui, con veemenza e sdegno, vengono evidenziate incurie, carenze, nonché abusi d'ogni sorta:

Madame, c'est pour reprendre les erres laissées és dernieres lettres, que l'eaue qui est yssue de l'abisme de sapience et doctrine evangelique n'estoit distribuée par ceulx qui en avoient la charge, dont procede(nt) la sterilité et secheresse des ames, et non par faulte d'eaue, car les cantaractes de celeste grace sont ouvertes et les abismes (comme dict le saige: «Sapientiam domini eruperunt abissi») sont non seulement ouvers, mais, comme par vehemente et indicible impetuosité la terre, laquelle est fondée («Qui fundavit terram super aquas», et ailleurs: «super maria fundavit eam et super flumina preparavit eam»)

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*

sur les eaues de grace, qui est le doulx Jesus, par lequel, comme dict Monsieur saint Pol, tout ce qui est en ciel et en terre est crée.²¹

Come si è già anticipato l'analisi della corrispondenza con la sorella del re stimola anche valutazioni relative agli intenti di diffusione, quasi di proselitismo, che Briçonnet nutriva e, non secondariamente, al ruolo ad ella attribuibile. Tale legame rappresentava per il vescovo di Meaux il più funzionale mezzo attraverso cui aggiudicarsi il favore della corona francese in merito alla realizzazione delle sue idee di riforma che dovevano penetrare prima di tutto a corte; ciò si evince da una lettera datata Meaux, 11 novembre 1521:

[...] vous aurez à faire au Roy et à Madame [Louise de Savoie], que Dieu, par sa bonté, a touché de grandes et excellentes graces et jà sont navrés au cœur pour l'honneur de Dieu. Il sera facile d'allumer ung grand feu quant les trois cœurs seront à ce uniz.²²

Le esigenze di un cambiamento spirituale della Chiesa e dei fedeli, nel senso della più autentica metanoia paolina, erano lampanti e improrogabili; tali frangenti avevano portato il vescovo Briçonnet ad attuare un progetto anzitutto culturale, teso a ridonare alla fede l'autenticità del contatto diretto dell'anima con la Parola di Dio; una riforma al di fuori di ogni ribellione e scisma, eppur mirante ad un effettivo rinnovamento dei costumi del clero. In quel 1521 il chierico riformatore aveva riunito attorno a sé un gruppo di teologi, filosofi e umanisti, il cui principale esponente ed ispiratore fu Jacques Lefèvre d'Étaples,

²¹ *Ibid.*, p. 87.

²² *Ibid.*, p. 61. Per approfondimenti sull'immagine della cosiddetta "reale trinità", cfr. lo studio di A.M. LECOQ, *François I^{er} imaginaire. Symbolique et politique à l'aube de la Renaissance française*, préface de M. Fumaroli, Paris, Macula, 1987. Ringrazio Guillaume Berthon (Université du Sud Toulon-Var) per avermi segnalato questo testo.

figura di primo piano dell'umanesimo francese e massimo esponente delle tendenze riformatrici nel campo della filosofia e dell'esegesi biblica.

L'impianto programmatico propugnato dal cosiddetto cenacolo di Meaux era teso ad assicurare ai fedeli la conoscenza degli articoli basilari della fede cristiana, a stabilire una fissa residenza dei chierici, a realizzare visite pastorali e, infine, a fornire al laicato un diretto accesso alle Sacre Scritture, per mezzo anzitutto dell'uso del volgare francese e di una serie di altrettanto perspicue istruzioni per la lettura in forma di commenti esegetici. Nel 1523 il gruppo di Meaux raggiunse le vette del suo dissenso nei confronti della Chiesa di Roma con la pubblicazione della versione francese del Nuovo Testamento tradotta da Lefèvre d'Étaples, che venne distribuita gratuitamente a molti fedeli. Tale versione causò, nel corso del medesimo anno, la condanna da parte della Facoltà di teologia di Parigi verso tutte le versioni francesi della Bibbia; l'anno seguente la «sacra Facultas» censurò invece la lettura e la discussione del testo sacro da parte dei laici.²³

La prigionia di Francesco I a Madrid, in seguito alla disfatta di Pavia nel 1525, e il conseguente indebolimento dell'appoggio reale di cui si fregiava il gruppo di Meaux, mutarono drasticamente le sorti della causa evangelica in terra francese: il parlamento di Parigi mise sotto processo per eresia alcuni membri del cenacolo e vietò la discussione e la traduzione in francese delle Sacre Scritture, determinando il fallimento dei piani di Briçonnet.

Malgrado la dissoluzione del cenacolo di Meaux, Margherita serbò l'insegnamento del maestro, che risulta fondamentale allo sviluppo delle idee espresse nella sua produzione letteraria, dal-

²³ Più ampiamente su queste vicende, cfr. gli studi svolti da F.M. HIGMAN, *Censorship and the Sorbonne. A Bibliographical study of books in French censored by the Faculty of Theology of the University of Paris, 1520-1551*, Genève, Droz, 1979 e *Lire et découvrir. la circulation des idées au temps de la Réforme*, préface de J.-F. Gilmont, Genève, Droz, 1998.

la quale affiora un'eco profonda del pensiero del vescovo, come è stato ben messo in luce da alcuni studiosi.²⁴

Un altro lascito della sua guida spirituale consiste nell'intento divulgativo e didattico che sembra animare l'opera della sorella di Francesco I: un'aspirazione a promuovere la fede e la conoscenza diretta della materia scritturistica presso le più vaste frange della popolazione, quale era stata propugnata dal cenacolo di Meaux e che prende forma per iniziativa della regina di Navarra tanto nella protezione accordata a predicatori e intellettuali evangelici, quanto nella produzione autografa per la quale risultano elette alcune forme letterarie, proprio in funzione della più facile fruibilità.

In tale contesto appare significativo come Margherita faccia ricorso a un genere tradizionale e familiare quale la *chanson* che, proprio in virtù della sua popolarità, venne scelta come tramite per diffondere contenuti di fede, sviluppandosi nella forma comunemente definita *chanson spirituelle*. Brantôme ne dà testimonianza nel suo *Vies des Dames illustres...* con queste parole: «Elle aymoît fort à composer des chansons spirituelles, car elle avoit le cœur fort adonné à Dieu...»,²⁵ aggiungendo un elemento prezioso, ovvero il riferimento alla profonda spiritualità, quasi una motivazione del ricorso a tale genere popolare: una forma di propaganda evangelica atta a penetrare nel tessuto sociale e particolarmente idonea a infiltrarsi in modo capillare, il cui compito principale consisteva nel riportare il Verbo nella vita religiosa con nuova vitalità. In tal modo il limpido evangelismo

²⁴ Si vedano in proposito C. MARTINEAU - C. GROUSELLE, *La source première et directe du Dialogue en forme de vision nocturne: la lettre de Guillaume Briçonnet à Marguerite de Navarre, du 15 septembre 1524. Publication et commentaire*, in «B.H.R.», XXXII, 1970, pp. 559-567 e il saggio introduttivo all'edizione del *Miroir de Jhesus Christ crucifié*, a cura di L. Fontanella, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 1984.

²⁵ Si cita da MARGUERITE DE NAVARRE, *Chansons spirituelles*, éd. critique par G. Dottin, coll. «Textes littéraires français», Genève, Droz, 1971, p. IX.

di Margherita di Navarra si veste degli abiti della pietà popolare, quotidiana. In quest'uso della *chanson* si esprime la grande tensione ad ascoltare i moti interiori e a seguire le ispirazioni, così caratteristica di una spiritualità individualistica e intimistica, volutamente estranea al conflitto tra protestanti e cattolici, collocata nell'area di un dissenso religioso la cui cifra sfugge alla rigidità delle categorie confessionali.

Appare opportuno soffermarsi sulla lettura in particolare di due *chansons spirituelles*²⁶ (nn. 14 e 30) in ragione delle immagini che vi compaiono, senza dubbio frutto di suggestioni derivate dalla cultura e dall'*engagement* spirituale dell'autrice, riguardo cui si può essere indotti a riconoscere come primaria l'influenza di Briçonnet e delle sue lettere citate nelle pagine precedenti.

In particolare nella *chanson* 30 (pp. 140-141) spicca il *topos* della fontana mistica: il motivo dell'acqua pura, nutrimento spirituale, che compariva nelle lettere del vescovo di Meaux sotto forma di limpidi ruscelli, di linfa vivificatrice, o come ripresa della narrazione evangelica dell'episodio di Gesù e la Samaritana al pozzo di Giacobbe, viene ora intessuto con altre suggestioni quali l'immagine della cerva assetata presente nel *Salmo* 41 (42):

²⁶ Per tutte le citazioni ci si avvale dell'edizione a cura di M. Clément, *Œuvres complètes*, vol. IX, *La complainte pour un detenu prisonnier et Les chansons spirituelles*, Paris, Champion, 2001. Il saggio introduttivo di G. Dottin all'edizione Droz, 1971, cit. pp. VII-LXXI, resta un importante riferimento. Per studi critici cfr. J. COSTRA, *Sentiment et humanisme dans les Chansons spirituelles de Marguerite de Navarre*, in «Revue de l'Université de Laval», 2, 1966, pp. 767-774; E. AHMED, *Regenerating feminine poetic identity: Marguerite de Navarre's song of the Peronnelle*, in «Romanic Review», 3, 1987, pp. 165-176; Id., *Marguerite de Navarre's Chansons spirituelles and the poet's passion*, in «B.H.R.», LII, 1, 1990, pp. 37-52. Più in generale sulla *chanson spirituelle* nel Cinquecento, cfr. H. BROWN, *The "Chanson Spirituelle", Jacques Buus, and Parody Technique*, in «Journal of the American Musicological Society», XV, 2, 1962, pp. 145-173. Ringrazio Maria Grazia Dalai (Università di Verona) per avermi segnalato questo saggio.

Comme le cerf qui va courant,
Mordz de la couleuvre vilaine,
Au chauld du jour est desirant
De trouver une eaue vive et saine,
Ainsy à toy vraye Fontaine,
Qui tous bons cœurs vas attirant,
Mon ame court en esperant. (vv. 8-14)

Fuor di metafora il cervo simboleggia l'anima della regina stessa, tormentata dalla calura del giorno, forse da interpretarsi come i difficili tempi che correivano, tesa a «trouver une eaue vive et saine»,²⁷ attingibile solo alla vera Fonte divina. Tale ricerca è intensa e piena di speranza e vena di sé anche altri passi della medesima *chanson*: ancora l'immagine della «Fontaine» connota una reale preghiera a Dio, significativa anche per l'associazione di Carità e Verità, riconducibili alla mistica cristocentrica:

O Fontaine de Charité,
Rassasie de ton serf l'Ame;
O port de salut, Verité,
Sauve la nef qui te reclame;
O voye de tout homme et femme,
Donne au captif ta liberté;
Par CHRIST qui seul l'a merité. (vv. 29-35)

Ancor più palesemente che nel componimento appena citato, nella *chanson* 14 (pp. 114-116) l'immagine di quella fontana d'acqua viva, suggeritale dalle lettere di Briçonnet: «car qui a soif et veult boire, la fontaine est ouverte où l'eaue de vie

²⁷ L'immagine della fontana di acqua viva e quella del cervo assetato sono presenti anche in una delle strofe della *chanson* 6 (p. 98): «S'il vous plaisoit seoir et poser / Dessus le bort d'une fontaine, / Et corps et Esprit reposer, / Puissant de l'eau tres vive et saine, / Certes sans y prendre autre peine, / Le cerf viendroit à vous tout droit; / Et pour l'arrester, ne faudroit / Que la retz de vostre humble cœur, / Oû par Charité se prendroit; / Mais vous estes mauvais chasseur» (vv. 41-50).

se donne liberallement»,²⁸ viene impiegata e amplificata dallo spicco metrico-retorico dell'anafora; la «clere Fontenelle», nella quale trova piena personificazione la figura di Cristo, è metafora della comunione eterna e della purificazione da ogni peccato, ed appare nell'*incipit* del primo verso e poi ripetuta ogni volta in chiusura delle singole stanze:

A la clere Fontenelle,
Qui est l'eau vive et d'enhault le parfait don,
Tous povres pecheurs appelle
Dieu tout seul bon,
Pour vray pardon
Recevoir en abandon. (vv. 1-6)

Mon amy, si vous voulez
Boire de ceste eau Vive,
Des maux dont vous vous dolez,
Aurez santé naïve:
Ne soyez point empeché
Par la crainte de peché;
Courez au prix attaché,
D'une amour non craintive,
A la clere Fontenelle. (vv. 7-15)

Si può notare come la regina di Navarra non si esima dal propugnare la materia scritturale nel modo più diretto, tanto attraverso l'impiego di un lessico popolare, per rendere più immediata quell'apostrofe ai fedeli, quell'invito a «Boire de ceste eau Vive»; quanto per mezzo di citazioni neotestamentarie o riferimenti agiografici che rievocano taluni emblematici personaggi, originari delle più disparate esperienze di vita e spirituali, che abbandonarono la condizione di peccatori per abbracciare la fede cristiana mediante la personale conoscenza di Gesù, o per opera dei suoi ministri:

²⁸ *Correspondance*, vol. I, p. 84.

Ne craingnez que refusé
 Soyez d'amour sy ample;
 Voyez comme en ont usé
 Ceux qui sont vostre exemple:
 Paul, Pierre, et le bon Larron,
 Mille autres que nous lison,
 Publicain, Pecheur, Marion,
 Ne refuse en son temple,
 A la clere Fontenelle. (vv. 16-24)

Voyez qu'en luy a trouvé
 Marie Magdeleine,
 Et ce qu'en a esprouvé
 La povre Egyptienne;²⁹
 Mesmement le faux Judas
 Il ne refusa pas,
 Ny André, ny Matthias,
 Ny la Samaritaine,
 A la clere Fontenelle. (vv. 25-33)

La metafora dell'acqua purificatrice e iniziatrice di nuova vita viene accostata all'immagine del sangue di Cristo: in questo modo il messaggio della fontana di grazia che riconduce a novella vita e cancella i peccati si arricchisce di un'ulteriore suggestione derivata dal pensiero evangelico, vale a dire quanto sia sufficiente al fine della salvezza il potere espiatorio, riconciliatore e riparatore del sangue, «Le sang de l'Agneau occis»:

Venez tous boire de l'eau
 Qui à tous maux est saine:
 C'est un breuvage nouveau,
 De nouvelle fontaine.

²⁹ Si tratta di Maria Egiziaca la quale – secondo la tradizione agiografica – si era prostituita per lunghi anni fino a quando si recò a Gerusalemme per adorare la Croce di Gesù: pentitasi della propria esistenza dissoluta, si immerse nelle acque del fiume Giordano per purificarsi, ricevendo in seguito la comunione eucaristica nella basilica di san Giovanni Battista, allora sita sulle rive del fiume.

Le sang de l'Agneau occis,
 Qui blanchist tous les noircis;
 Et ne veult qu'un grand mercis
 Dit d'amour, pour sa peine,
 A la clere Fontenelle. (vv. 34-42)

Il ruolo della fede, la concezione della salvezza e della redenzione, la negazione del valore dei meriti rimangono un punto fermo nella visione religiosa di Margherita. In aggiunta a questi principi e in realtà a integrazione di essi, secondo l'ottica eterodossa già trasmessa dal maestro Briçonnet, nella seconda parte di questa *chanson*, la regina affronta l'eresia più combattuta dalla Chiesa in quegli anni, il dono gratuito della salvezza, ottenuta non per «merite» o per «puissance», ma per «pure Election»:

Sans or, argent ny avoir,
 L'eau donne en abundance,
 Non par labeur ne devoir,
 Par merite ou puissance;
 Mais par pure Election
 D'une grande affection,
 Nous donne fruition
 De l'eau de congnoissance,³⁰
 A la clere Fontenelle. (vv. 43-51)

Qui le congnoit tel qu'il est,
 Plein de misericorde,
 De le chercher est tout prest,
 Et humblement s'accorde
 De boire l'eau sans cesser,
 Et jamais ne s'en lasser;
 Et tout outré bien laisser,
 Dont plus ne se recorde,
 A la clere Fontenelle. (vv. 52-60)

³⁰ Il tema dell'«eau de clere congnoissance» è espresso nella lettera di Briçonnet del 10 aprile 1524. Cfr. *Correspondance*, vol. II, p. 145.

Il n'y a grand ne petit
 Beuvant l'eau delectable,
 Qui ne perde l'appetit
 Et tout soif damnable;
 Dont le Monde boire fait
 De cisterne ou puits infect,³¹
 Ceste cy le satisfait
 De tout bien desirable,
 A la clere Fontenelle. (vv. 61-69)

In questi versi non solo viene affermato il principio della gratuità del perdono e della salvezza, esso viene anche rafforzato con l'idea che si tratta di un dono assolutamente equo e universale, «Il n'y a grand ne petit». Fin qui la *chanson* ha letteralmente percorso i gradi ascendenti del cammino verso la fede, eppure mai è stata fatta menzione della necessità di una mediazione, del ruolo di sacerdoti o di strutture ecclesiastiche. L'avvicinamento alla fede è e consiste nell'avvicinamento a Cristo e, in chiave metaforica, nell'attingere all'acqua vivificatrice della «clere Fontenelle»:

Or courez viste, pecheurs,
 A ceste Eau pure et belle;
 Remplissez en tant voz cœurs
 Que vous puissiez par elle,
 Bien lavez de tous pechez
 Dont vous estes tachez,
 Saillir d'amour destachez
 A la vie eternelle,
 A la clere Fontenelle. (vv. 70-78)

³¹ Appare qui un evidente rimando alle epistole di Briçonnet (e forse molti altri ve ne sono), si veda l'epistola datata 22 dicembre 1522: «Helas, Madame! Moulit en y a qui ont delaissé la fontaine et la vaine de eae vive et par contempnement ont fait des citernes qui ne peuvent retenir les eaus. Ilz cuident estre assouviz et quant viennent au point de la mort, pour passer le grand pas, trebuchent et se trouvent abisméz ès eaus vehementes et sulphurées». Cfr. *Correspondance*, vol. I, p. 85.

La lettura di un altro componimento di Margherita consente di ampliare ulteriormente il campo d'analisi pertinente la metafora dell'acqua, pure nei connotati deteriori di cui si arricchisce: la *Méditation 5*,³² intitolata «La foy de la Magdalene» (p. 244):

Amour sans foy faict plorer Magdelaine
 Car foy cherchant chose plus souveraine
 En nostre dieu, que n'est l'humanité
 Ne seuffre point que si grant deuil on maine
 Perdant ung corps quant la chose est certaine 5
 Qu'il est pour nous de mort ressusité.
 L'ignorance de ceste verité
 Luy faict sentir une increable peyne,
 Amour la met en telle cecité
 Que l'on la voit oublier deyté 10
 Pour s'arrester à la nature humaine.
 O povre amour, et esperance vaine,
 Vous la traictez en grande austerité.
 Foy luy donne la source et la fontaine
 Et vous faictes que sans fin se pourmaine 15
 Cherchant de l'eaue par infidelité
 Dans ung ruyseau: mais ceste charité
 Aveuglant foy n'est louable ne saine
 Car ayant tout elle a neccessité.

Come si è visto nella canzone *A la clere Fontenelle*, la figura della Maddalena è annoverata fra coloro che ebbero i propri peccati cancellati (v. 26), in virtù del potere liberatorio dell'acqua di quella «divine et celeste fontaine» che «fait saillir en la vie eternelle / Ceux qui par Foy et Charité l'ont beuë».³³ La santa di Magdala godette di una straordinaria fortuna nella let-

³² Si cita dall'edizione a cura di R. COOPER, *Œuvres complètes*, vol. VIII, *Chrétiens et mondains, poèmes épars*, Paris, Champion, 2007.

³³ *Comédie du Désert*, vv. 1153 e 1137-38. Ci si avvale dell'edizione a cura di B. Marczuk, Genève, Droz, 2000.

teratura agiografica del Rinascimento francese,³⁴ non stupisce dunque che la regina di Navarra le dedicasse questa *Méditation*, nella quale viene stigmatizzato l'amore terreno, che ella esplicitò al momento della crocifissione, nei confronti della natura umana di Cristo, e condannato proprio perché risulta una sorta di negazione, intesa come oblio, della ben più sublime natura divina: «O povre amour, et esperance vaine» (v. 12).

Il dato significativo che emerge da tale meditazione, e che la avvicina ancora alla *clere Fontenelle*, è la ripresa della valenza negativa dell'acqua: nella *chanson* si contrapponeva la sorgente di vita perenne alle acque peccaminose provenienti da «cisterne ou puits infect» (v. 66), incapaci di dissetare l'anima, poiché simbolo di effimere passioni terrene; qui l'«Amour sans foy fait plorer Magdelaine» (v. 1) la induce ad abbandonare «la source et la fontaine» (v. 14), per cercare «de l'eau par infidélité / Dans ung ruyseau...» (vv. 16-17); l'acqua dunque assume esplicitamente una connotazione negativa e viene posto in questi versi, in modo molto evidente e netto, il contrasto tra l'acqua pura e vivificatrice della fontana celeste e l'acqua mondana del ruscello al quale la Maddalena giunge «par infidélité», resa cieca e dimentica d'essersi già abbeverata alla *clere Fontenelle*. In qualche modo, la Maddalena ha perduto quella consapevolezza che è un canale di conoscenza trascendente, quello della fede, indispensabile per riconoscere la natura divina di Cristo.

³⁴ Su questi aspetti si rinvia a M. HOLBAN, *François du Moulin de Rochefort et la querelle de la Madeleine*, in «Humanisme et Renaissance», II, 1935, pp. 26-43 e 147-171; M.-M. FONTAINE, *Marie Madeleine, une sainte courtisane pour les dames de cour*, in *Female Saints and Sinners: Saintes et mondaines (France 1450-1650)*, edited by J. Britnell and A. Moss, coll. «Durham Modern Languages Series», 21, Durham, University Press, 2002, pp. 1-37; N. CAZURAN, *Marguerite de Navarre: le deuil en dialogues*, in *Cité des hommes, cité de Dieu*, Travaux sur la littérature de la Renaissance en l'honneur de D. Ménager, Genève, Droz, 2003, pp. 343-357 e P.-E. DAUZAT, *L'invention de Marie-Madeleine*, Paris, Bayard, 2001.

AI BAGNI DI CAUTERETS: TERAPIA PER IL CORPO E PER L'ANIMA

La fonte di acqua spirituale è celebrata nelle opere della regina di Navarra secondo il valore metaforico attribuitole e la grande importanza del messaggio che ne deriva; giova ricordare tuttavia quale valenza tale sostanza rivestisse anche in ordine alla più fisica salute del corpo. All'alba del Rinascimento si verifica un intensificarsi della consapevolezza che attraverso l'igiene e la pratica delle cure idrologiche si può ristabilire la salute.³⁵ le sorgenti di *eaux sulfureuses* costituivano all'epoca un'efficace risorsa della medicina naturale, conferendo vieppiù diffusione a tali pratiche. Le stazioni termali dei Pirenei sono nel Cinquecento assai visitate e quella di Cauterets, che dall'aggettivo latino *calidus* trae la propria etimologia, è la prima fra tutte le destinazioni, tanto che François Rabelais, in un passo del *Pantagruel* in cui propone una satirica interpretazione circa le origini delle *aquae calidae*, non manca di annoverare i «bains chaulx» del villaggio pirenaico accanto a noti luoghi termali francesi e italiani, rivelando al contempo la dimensione europea del termalismo.³⁶

³⁵ Si pensi ai vari trattati scientifici sorti nel corso del Cinquecento sulle località termali e le proprietà delle loro acque. Cfr. in proposito la bibliografia contenuta in questo volume.

³⁶ «Peu de temps après le bon Pantagruel tomba malade, et feut tant prins de l'estomach qu'il ne pouvoit boire ny manger, et par ce q'un malheur ne vient jamais seul, luy print une pisse chaulde qui le tormenta plus que ne penseriez: mais ses medecins le secoururent et tresbien avecques force de drogues lenitives et diurettiques le feirent pisser son malheur. Son urine tant estoit chaulde que depuis ce temps là elle n'est encores refroydie. Et en avez en France en divers lieux selon qu'elle print son cours: et l'on l'appelle les bains chaulx, comme à Coderetz, à Limous, à Dast, à Balleruc, à Neric, à Bourbonnensy: et ailleurs. En Italie: à Mons grot, à Appone, à Sancto Petro dy Padua, à Sainte Helene, à Casa nova, à Sancto Bartholomeo. En la conté de Bouloigne, à la Porrette, et mille autres lieux. Et m'esbahis grandement d'un tas de folz philosophes et medecins, qui perdent temps à disputer dont vient la chaleur de ces dictes eaulx, ou si c'est à cause du Baurach, ou du Souldphre, ou de l'Allun, ou du Salpetre qui est dedans la minere: car ilz ne y font que ravasser, et mieulx leur vouldroit se aller froter le cul au panicault que de perdre ainsi le temps à disputer de ce dont ilz ne sça-

La figura dell'intellettuale risulta in qualche misura legata a doppio filo all'ambiente termale: sia in quanto elemento di spicco di una società che si appassiona alla frequentazione delle terme, tanto per i benefici terapeutici, quanto per i risvolti mondani; sia per una sorta di promozione che di tale ambiente si ritrova a svolgere attraverso la propria produzione. Non stupisce dunque come il termalismo abbia fornito a poeti e scrittori dell'epoca un'ispirazione che ci consente di considerare e valutare come poesia e letteratura abbiano influito tanto sulla promozione delle terme e delle località balneari, quanto sulla creazione di una 'moda' e talora di un 'mito', trasfigurando i siti termali in autentiche sedi di cura del corpo e dell'anima, talvolta anche luoghi di dissolutezza e carnalità, come non mancò di osservare Auger Gaillard nel suo *Discours des bains de Cauterets* del 1593,³⁷ e più in generale luoghi comuni dell'immaginario

vent l'origine. Car la resolution est aysée et n'en fault enquister davantaige, que lesdictz bains sont chaulx par ce qu'ilz sont yssuz par une chauldepeisse du bon Pantagruel». Si cita dall'edizione *Œuvres complètes*, a cura di M. Huchon, Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque de la Pléiade», 1994, pp. 333-334.

³⁷ La frequentazione delle stazioni termali era nel Cinquecento indicata anche per la cura dell'infertilità femminile; tuttavia a tale terapia veniva talvolta associata la fama di promiscuità legata a questi luoghi: sul tema Auger Gaillard sviluppa il suo *Discours des bains de Cauterets* del 1593. In tale componimento, costituito da 134 versi, l'autore racconta come fosse consueto da parte di alcuni uomini mandare le proprie mogli infertili «à Cauterets, pour s'y faire froter» (v. 8). Gaillard, pur riconoscendo l'efficacia di queste acque sorgive nella cura di certe patologie, «Les eaux de Cauterets pour les playes sont bonnes» (v. 9), rievoca, con sdegno e avversione, quanto gli era stato riferito qualche decennio prima della stesura dell'opera, vale a dire che le donne si recavano presso tali bagni per farsi «frotter» nude «devant et derrière» (v. 14) non da una «chambrière» (v. 15), ma da «hommes tout exprès pour faire cet office» (v. 20). Tale pratica doveva apparire alquanto scandalosa agli occhi dell'autore ugonotto, talché egli arriva a dichiarare che «d'ouir seulement raconter un tel conte, / Il n'est homme de bien qui n'en rougist de honte» (vv. 53-54). La disapprovazione espressa dal Gaillard, rimarcata da un tono piuttosto beffardo, talvolta quasi di censura, raggiunge il proprio culmine nella parte conclusiva del componimento, in cui l'autore manifesta al dedicatario dell'opera, «Monsieur de la Roze de Bayonne», l'auspicio di non dover mai mandare «femme, ou fille naturelle» ai bagni di Cauterets: «Et que jamais aussi, vous, Monsieur de

collettivo. La stazione di Cauterets vide il proprio nome e la propria fama legati a quelli di illustri personaggi, fra cui si annoverano i sovrani di Navarra, Henri II d'Albret e, soprattutto, la moglie Margherita d'Angoulême che vi soggiornò e paradigmaticamente trasfuse in ambito letterario la propria esperienza di tale contesto.³⁸

la Roze, / Votre femme n'ait point besoin de telle chose, / D'aller à Cauterets, ni aucune autre part, / Car quant à votre endroit vous me semblés gaillard. / Que si vous avez femme, ou fille naturelle, / Je crois que vous avez assez bonne escarcelle, / Pour mettre en sa malette un couple de jumeaux, / Sans aller çà ni là pour boire telles eaux» (vv. 121-128). Si cita dalla versione contenuta nel volume A. GAILLARD, *Œuvres complètes*, publiées, traduites et annotées par E. Nègre, Paris, PUF, 1970, pp. 543-546. L'esigua quantità di edizioni dell'opera ci ha indotto ad accluderla in appendice a questo studio.

Riflessi etico-morali della frequentazione promiscua degli ambienti termali non erano sfuggiti neanche a Michel de Montaigne, tanto che ne fa menzione nel suo *Journal de Voyage*, in riferimento alle misure tese a sopprimere comportamenti ritenuti licenziosi, contenute nel regolamento dei «beings de Plommiers». Fra gli altri provvedimenti, l'autore segnala quanto fosse vietato «à toutes filles prostituées et impudiques d'entrer ausdits beings n'y d'en approcher de cinq cens pas, à peine du fuet des quatre carres desdits beings; et sur les hostes qui les auront receues ou recelés, d'emprisonnement de leurs personnes et d'amande arbitraire. Soubs mesme peine est defendu à tous, user envers les dames, damoiselles et autres fames et filles, estans ausdits beings, d'aucuns propos lascifs ou impudiques, faire aucuns attouchemens deshonestes, entrer ni sortir desdits beings irreveremment contre l'honesteté publique». Cfr. l'edizione a cura di F. Garavini, Paris, Gallimard, 1983, p. 85.

³⁸ Sui rapporti di Margherita con tale località termale, cfr. il saggio introduttivo di R. GORRIS CAMOS al volume *Les montagnes de l'esprit: imaginaire et histoire de la montagne à la Renaissance*, Atti del Convegno di Saint-Vincent, novembre 2002, Aosta, Musumeci, 2005; EAD., «*Ses montz tres haultz haulsent notre desir*»: *Marguerite de Navarre, Peletier du Mans poètes de la montagne*, cit.; R. RITTER, *Les solitudes de Marguerite de Navarre (1527-1549)*, Paris, Champion, 1953; ID., *Marguerite de Navarre à Cauterets et le Prologue de l'Heptaméron*, in «*Revue Pyrénéenne*», X, avril-juin 1952, pp. 129-148; F. FRANK, *Dernier voyage de la reine de Navarre Marguerite d'Angoulême, sœur de François I^{er}, avec sa fille Jeanne d'Albret aux bains de Cauterets (1549)*, *Épîtres en vers, inconnues des historiens de ces princesses et des éditeurs de leurs œuvres*. Étude critique et historique suivie d'un Appendice sur le vieux Cauterets, ses thermes et leurs transformations, Toulouse, E. Privat, 1897. Più in generale sulle terme di Cauterets, cfr. R. FLURIN, *Histoire de Cauterets des origines à nos jours*, Nonette, Créer, 2006; A. MEILLON, *Esquisse toponymique sur la Vallée de Cauterets (Hautes-Pyrénées)*, Cauterets, Librairie Cazaux, 1908.

Nel 1546 la dotta regina si recò presso tale villaggio e lo scelse come scenario della sua opera maggiore, l'*Heptaméron*.³⁹ Nel prologo della raccolta l'autrice, pur precisando da subito di trovarsi ad anticipare soltanto una contestualizzazione, funzionale alla materia sulla quale veramente intende concentrarsi, conferisce all'acqua connotazioni ambivalenti, insistendo tanto su effetti salutiferi, quanto sulla potenza distruttiva di questo elemento naturale.

Ponendo l'accento sulle proprietà medicali dell'acqua e sui suoi benefici, Margherita riporta come questa stazione termale venisse allora frequentata da «plusieurs personnes tant de France que d'Espagne; les ungs pour y boire de l'eau, les autres pour se y baigner et les autres pour prendre de la fange»; con toni iperbolici ne esalta le qualità «si miraculeuses», tanto da affermare che i «malades habandonnez des medecins» grazie ai soggiorni presso queste fonti «s'en retournent tout guariz», avendovi comunemente soggiornato per un tempo sufficiente alla guarigione: «En ces baings là demeurèrent près de trois semaines tous les mallades, jusques à ce que par les medecins fut ordonné qu'ilz s'en pouvoient retourner».⁴⁰

Ben presto il prologo assume un tono più spiccatamente narrativo: vi si racconta dell'arrivo a Cauterets nel giorno in cui i bagni principiavano «d'entrer en leur vertu», di come le condizioni atmosferiche fossero improvvisamente e nettamente peggiorate, tanto da provocare una vera alluvione: «vindrent les pluyes si merveilleuses et si grandes, qu'il sembloit que Dieu eut oblyé la promesse qu'il avoit faicte à Noé de ne destruire plus le monde par eau; car toutes les cabanes et logis dudit Cauderès furent si remplies d'eau qu'il fut impossible de y demourer».⁴¹

Risulta evidente e in realtà forse prevalente in questo prologo la connotazione deteriorata dell'acqua, come elemento impetuoso e simbolo della potenza divina, privo di ordine ed equilibrio e pertanto non controllabile dall'uomo, la cui forza, anzi, è capace di travolgere e sconvolgere qualsiasi creazione o struttura che egli abbia impiantato: «Et quant se vint à passer le Gave Bearnoys qui, en allant, n'avoit point de profondeur, le trouverent tant grand et impetueux qu'ilz se destournerent pour sercher les pontz, lesquelz, pour n'estre que de boys, furent emportez par la vehemence de l'eau».⁴²

Nella fervida spiritualità della sorella del re cristianissimo doveva apparire immediata l'associazione tra queste acque impetuose e quelle del diluvio universale, le acque torbide del peccato che, come si legge nelle lettere di Briçonnet, sommergono l'anima umana nel limo e nel fango.⁴³ Il vescovo di Meaux completa il quadro affermando che Mosé col suo passaggio del Mar Rosso e la sua passione fu redentore del genere umano, prodromo dello stesso Cristo: «Le doux Jesus est vrai Moïse qui est venu par eau e sang» e in un passo successivo: «Et ce fust figuré par les eaux du Déluge qui couvroient toute la terre jusques ad ce que le grand Moïse, en passant, nous a seché la mer Rouge par sa douloureuse passion et, par ce, est en luy et par luy la mer de peché tarie».⁴⁴

In sostanza la regina descrive un paesaggio che, in balia della forza dirompente dell'alluvione, è privato di tutte le infrastrutture, al punto che i personaggi sono costretti ad attendere la ricostruzione di queste e, durante tale attesa, colgono l'occasione per essere intrattenuti dalla saggia Oisille. Nella consapevolezza del profondo misticismo e della costante tensione di Margherita a riflettere sui temi della fede e a ritrovare i segni del giusto

³⁹ Per tutte le citazioni nel testo ci si avvale dell'edizione a cura di R. Salminen, coll. «Textes littéraires français», Genève, Droz, 1999.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 1.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*, pp. 1-2.

⁴³ *Correspondance*, vol. I, p. 79.

⁴⁴ *Ibid.*

cammino nelle esperienze che andava compiendo, si può cedere alla suggestione di dare già a questa prima descrizione del prologo un valore metaforico: l'alluvione sarebbe al tempo stesso l'acqua del peccato e lo strumento divino che rimuove i segni dell'azione umana talvolta retta, tal'altra fuorviata dalla dissolutezza, è l'evento dirompente che costringe i fedeli ad una sosta nella quale sarà possibile l'avvicinamento alle verità bibliche.

Si entra a questo punto della narrazione nel contesto del vero argomento portante del prologo, la cura dell'anima, tema peraltro assai diffuso negli ambienti eterodossi del tempo.⁴⁵

Il personaggio di Parlamante chiede dunque all'anziana Oisille, così ricca di esperienza, di accordare quasi come una madre la propria attenzione, offrendo un passatempo che allenti e allontani la noia della lunga attesa, una noia che sembra profilarsi come un'indolenza dello spirito: «Car, si nous n'avons quelque occupation plaisante et vertueuse, nous sommes en danger de devenir malades».⁴⁶ Oisille accetta questo ruolo di guida, espli-

⁴⁵ Si pensi ad esempio alle varie traduzioni in vernacolo del trattato *Medicina animae* del luterano tedesco Urbanus Rhegius: LA MEDE- | CINE DE L'AME, | VTILE ET NECESSAIRE | NON SEVLEMENT AVX | malades; mais à tous qui sont en bonne disposition corporelle. | Avec la forme & maniere de consoler les | malades. | Plus un sermon de saint Cecile Cyprien | intitulé de MORTALITE | [Genève] | [Jean Girard] | M. D. XLI. | in 8°. L'unico esemplare conosciuto di questa edizione è conservato presso l'Universitäts- und Landesbibliothek di Halle (Germania), sotto la coll. Ab 67: 12g (3). La Bibliothèque de Genève possiede il microfilm di questa edizione, coll. Fi 122/2 (3). Cfr. anche la versione italiana: TRATTATO VTILISSIMO, | CHIAMATO MEDICINA DEL'A- | nima, tanto per sani, come per infermi. | AGGIVNTOVI UV TRATTATO BEL- | lissimo di San Cypriano Martire, ilquale dimo- | stra quanto sia dolce il morire. | ET VN TRATTATO DI SAN GIO. | vanni Chrisostomo, della preparazione alla morte. | Tutte cose utili, e necessarie à quelli che in | verita confessano il santissimo nome | di Giesu Christo, Signore, e | Salvatore nostro. | CON GRATIA ET PRIVILE- | GIO. | [fregio decorativo] | IN VENETIA PER COMIN DE | TRINO DI MON- | FERRATO | L'ANNO M D XLIIII. Presso la Biblioteca del Seminario Vescovile della Facoltà Teologica del Triveneto dell'Istituto Filosofico Aloisianum di Padova risulta un esemplare di questa edizione; pare sia l'unico sopravvissuto in Italia.

⁴⁶ *Heptaméron*, p. 8.

citando come per tutta la vita ella abbia cercato un rimedio a tale malattia, trovandone infine soltanto uno «qui est la lecture des saintes lectres, en laquelle se treuve la vraye et parfaicte joye de l'esprit, dont precedde le repos et la santé du corps».⁴⁷

Giova precisare che Oisille si rivolge a una platea di personaggi riuniti casualmente con uno scopo comune: la cura del corpo attraverso le acque termali; ma è implicito nel discorso dell'anziana vedova che non solo il corpo può essere malato, ma anche l'anima, e che, anzi, è proprio alla cura di quest'ultima che occorre primariamente dedicarsi, ribaltando il motto classico *mens sana in corpore sano* e ponendo la priorità in un terzo elemento, l'anima appunto. Per la guida spirituale del gruppo, la gioia dello spirito deve essere la vera priorità poiché da essa deriva la salute del corpo; ma tale gioia può generarsi unicamente dalla pratica della lettura della Bibbia.

Pertanto Oisille fornisce ai suoi interlocutori la 'recepte' che rende gioiosa e sana la sua vecchiaia, una vera ricetta medica⁴⁸ consistente nella lettura dei testi sacri e nella riflessione sulla parola divina dal mattino appena sveglia, «incontinent que je suis levée, je prans la Sainte Escripiture et la liz», per tutto il corso della giornata. La ricetta di Oisille si trasforma in una vera esortazione a scegliere questa via terapeutica, l'incontro diretto con il libro sacro, sfondando il muro di un'ostilità e pure quello di un pregiudizio, poiché esso era all'epoca considerato fonte di eresia per i semplici o per le donne.⁴⁹ Al contrario la saggia

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 8-9.

⁴⁸ L'idea suggestiva che vuole la Bibbia come uno strumento per mezzo del quale si può ottenere la salute è espressa in una lettera di Briçonnet, datata Meaux, 25 febbraio 1524, in cui il vescovo definisce il testo sacro come «livre des receptes medecinales». Cfr. *Correspondance*, vol. II, p. 130.

⁴⁹ Si vedano in proposito le significative considerazioni di R. GORRIS CAMOS, nel saggio introduttivo al volume che raccoglie gli atti del convegno *Le donne della Bibbia, la Bibbia delle donne. Teatro letteratura e vita*, Verona, 16-17 ottobre, 2009, Fasano, Schena, 2012, pp. 7-28.

Oisille prescrive ed esorta ad applicarsi con costanza alla lettura mattutina delle Sacre Scritture: «car qui congnoist Dieu veoit toutes choses belles en luy, et sans luy tout laid. Parquoy, je vous pryé, recevez mon conseil, sy vous voulez vivre joyeusement».⁵⁰

L'idea che le acque termali, pur efficaci per la cura di malattie del corpo, siano tuttavia prive di effetto per i mali metafisici ingenerati dalla stessa natura umana che tende al sublime e all'astrazione spirituale, ricorre anche nell'epistola in versi⁵¹ che Margherita di Navarra scrisse al genero Antoine de Bourbon, proprio dal villaggio pirenaico, il 31 maggio 1549, giorno dell'Ascensione (pp. 203-205). Tale componimento testimonia come gli ultimi anni di vita della regina furono segnati da un indebolimento fisico, che la indusse a cercare riposo e a dedicarsi alle cure termali in funzione di un rinnovamento delle proprie forze, e da un intensificarsi del suo misticismo, con una maggior esigenza di sentire il rapporto con Dio e di vivere la meditazione.

In quel 1549 Margherita aveva fatto ritorno a Cauterets, dove venne raggiunta poco dopo dalla figlia Jeanne d'Albret; le alture delle montagne del villaggio costituivano un luogo di solitudine, favorivano meditazione e ascensione spirituale, secondo quel *topos* per cui la montagna eleva lo spirito in quanto più vicina a Dio, come emerge dall'*incipit* dell'epistola indirizzata al genero con l'intento di invitarlo a recarvisi:

[C]es monts treshaultz haulsent nostre desir
De vous y veoir pour avoir le plaisir
De contempler ceste grande machine,
Où l'on cognoist la puissance divine,
Voyre et l'ouvrier par l'ouvrage admirable,
[Que l'on] jugeroit veoir d'estre louable. (vv. 1-6)

⁵⁰ *Heptaméron*, p. 10.

⁵¹ Per tutte le citazioni tratte dalle *Épîtres en vers* si fa riferimento all'edizione a cura di R. Cooper, *Œuvres complètes*, vol. VIII, *Chrétien et mondain, poèmes épars*, Paris, Champion, 2007.

In tale invito trova posto anche la descrizione suggestiva della potenza delle acque e della maestosità dei luoghi che non può non evocare ammirazione e venerazione per l'«ouvrier parfait» (v. 20), il Creatore di tale paesaggio:

La profondeur de cest eaue, qui destruiet
Terre et rochers et menne si grand bruiet,
Qu'à le souffrir defaillent noz oreilles,
Declaire assez que ce dieu des merveilhes
N'a son pareil au ciel ny à la terre. (vv. 7-11)

In questa epistola Margherita descrive come la bontà divina trovi concretezza nell'essenza positiva dell'acqua come fonte di guarigione: i malati accorrono presso la sede termale per trovare la salute, «Voyons aux baings où l'on trouve santé, / Et où l'on veoit malades à planté» (vv. 43-44). Ma la vera ragione di questo invito ad Antoine non è connessa alla cura del corpo, bensì al più squisito sentimento di protezione che una madre manifesta verso la propria figlia e il piccolo del quale ella è in attesa: «... le doux fruit d'un beau petit enfant» (v. 76).

Ritorna qui l'idea che le acque termali non possono guarire i mali dell'animo, sebbene in questo caso non si tratti di tensione spirituale, quanto piuttosto dell'affettuoso rimpianto di una moglie per il marito: «Dedans les baings ne trouve guérison: / Cest eaue ne peult estaindre le tyson / De son amour...» (vv. 57-59). Jeanne d'Albret aveva sposato il duca di Vendôme nell'ottobre del 1548, egli avrebbe dovuto presentarsi a Parigi per l'ingresso trionfale del nuovo re Enrico II nel giugno del '49, pertanto non poté recarsi a Cauterets; quantunque fosse sollecitato con calorosi inviti, densi di *pathos*: «De jour en jour nous l[a] voyons perir, / Puisque sans vous mon fils, elle est sans vie» (vv. 66 e 68), sarà infine Jeanne ad andare a raggiungerlo, lasciando da sola Margherita, la quale, nel corso di quel 1549, e più precisamente il 21 dicembre, si spense a Odos-en-Bigorre.

L'esame di altre opere della sorella del re cristianissimo in

cui ricorre il tema della malattia e della sua cura, talvolta come esperienza vissuta, tal'altra come immagine metaforica da ricondursi ad una espressione di dissenso religioso, suggerisce alcune considerazioni conclusive riguardo l'intreccio tra malattia, salute e fede evangelica. Il tema della malattia si accompagna alla diffidenza della regina verso i medici e alla sua totale fiducia, per contro, nell'azione divina al fine della guarigione: tali aspetti sono riscontrabili in vari *loci* della sua produzione,⁵² ne appare un esempio emblematico l'epistola in versi che ella indirizzò al «prothenotaire d'Arte, abbé de St Sever» (pp. 226-227), nella quale spicca un tono faceto che maschera un sostanziale disprezzo nei confronti della medicina:

Après avoir entendu le dessain
Des medecins qui tous au but pretendent
De vous guerir, mais cra[i]gnans qu'ilz n'entendent
La cause et fin de vostre fascheux mal. (vv. 6-9)

⁵² Si veda ad esempio il passo nella *Épître* 10 (pp. 156-161), in cui Margherita ricorda la prigionia del fratello a Madrid:

[...] Veoyez comme en prison,
Iniquement detenù à grand tort,
En son Dieu seul a eu son reconfort:
En remectant à son divin plaisir
Sa liberté, sa santé, son desir:
Dont Dieu donna (regardant sa grand foy),
A luy santé, et aux François leur Roy.
Son tresgrand mal monstra sa patience,
Et sa santé sa bonne conscience.
Car en ayant sa vie recouverte
Et sa prison par liberté ouverte,
Pas n'en donna aux medecins l'honneur,
Mais au Dieu seul, de sa vie donneur. (vv. 64-76)

Cfr. inoltre l'*épître* 17 (pp. 198-200), indirizzata al «Roy de Navarre, malade»: «Et à celuy, qui donne santé / Sera de cœur un Te Deum chanté» (vv. 73-74) e la *chanson spirituelle* 1 (pp. 83-87): «O grand Medecin tout puissant / Redonnez luy santé parfaite» (vv. 73-74).

Margherita lascia intendere di aver compreso che il male del suo interlocutore è incurabile solo per un difetto di diagnosi, perciò presenta l'epistola come una «recepte» (v. 13) atta a guarire «toute douleur mortelle» (v. 14) e assicura il suo destinatario che «Ayans laissé faire le principal / Au medecin tresprudent et tressaige» (vv. 10-11), egli deve essere buon paziente non lesinando pace, coscienza e fiducia; inoltre, in chiusa dell'epistola, ella garantisce a supporto della cura di non risparmiare le proprie forze nel rivolgere a «celuy qui peult santé donner» costante preghiera:

Et pour servit à vostre guerison
N'espargnerons pour vous nulle oraison,
Priant celuy qui peult santé donner
Qu'en ce lieu saint vous face retourner. (vv. 47-50)

La critica verso la medicina tradizionale e le superstizioni popolari, anche con allusioni alla Chiesa di Roma, si fa più aspra nel dramma allegorico *Le Mallade*⁵³ (c. 1535), nel quale un malato chiede alla moglie di procurargli un medico che possa guarire il suo male; il medico tuttavia non riesce a trovare il rimedio per la sua malattia; la moglie, a sua volta, suggerisce delle inefficaci ricette caserecce; sarà invece la *chambrière* a proporre la soluzione per la sua salute, poiché il ricorso diretto a Dio, senza l'intervento di alcuna scienza umana, può guarire il corpo e l'anima di colui che ha la fede:

LE MALLADE
Qui est celluy qui peult oster,
Comme vous dictes, tous mes maux? (vv. 65-66)

⁵³ Ci si avvale dell'edizione *Théâtre profane*, a cura di V.L. Saulnier, Genève, Droz, 1963. Per studi su *Le Mallade*, si veda almeno il contributo di C.H. WINN, *Témoignage de l'actualité médicale du temps: Le Mallade de Marguerite de Navarre (c. 1535)*, in «Renaissance and Reformation / Renaissance et Réforme», XXVI, 4, 2002, pp. 91-111.

LA CHAMBRIÈRE

C'est ung, si le pouvez gouster,
 Qui feroit valloir voz travaux,
 Et jamais plus n'yriez aux faulx
 Médecins [...]. (vv. 67-70)

LE MALLADE

En bonne foy je congnois bien
 Que de Dieu vient toute santé:
 Mon cueur s'est si fort contanté
 De vous oyr de luy parler
 Que le mal qui m'a tourmenté
 J'ay senty tout soubdain aller. (115-120)

Fuor di metafora il malato rappresenta l'uomo che pecca; il medico e la medicina tradizionale sono un'immagine della Chiesa romana e dei suoi ministri, incapaci di mostrare ai fedeli il vero sentiero della fede; la moglie impersona le superstizioni popolari e, infine, la *chambrière* la nuova fede evangelica.

Le parole del malato con cui si chiude la *pièce* evocano un concetto di Dio come «nostre grand medecin»,⁵⁴ espresso già in una lettera del maestro Briçonnet a Margherita:

LE MALLADE

Mais puisque, sans ung seul moyen,
 Dieu m'a mis hors de tout danger,
 A luy seul (où gist tout mon bien),
 Doresnavant me veulx renger
 Sans jamais ce propoz changer,
 En priant à tous chrestiens
 En Celluy, d'où ne veulx bouger,
 Tenir telle foy que je tiens. (vv. 433-440)

⁵⁴ Cfr. *Correspondance*, vol. II, p. 130.

APPENDICE

AUGER GAILLARD, *Discours des bains de Cauterets* (1593)⁵⁵
 A Monsieur de la Roze de Bayonne.

Il y a bien trente ans, ou vingt, que je ne mente,
 Que je cognois qu'en vain le monde se tourmente;
 Car j'en cognois plusieurs, qui pensent prou savoir,
 Que si leur pauvre femme enfans ne peut avoir,
 Ils se vont adresser aux sorciers et sorcières. 5
 Les autres font aller leurs femmes à Banières;
 Aucuns en autres bains les font aller trotter,
 Ou bien à Cauterets, pour s'y faire froter.
 Les eaux de Cauterets pour les playes sont bonnes. 10
 Mais je m'estonne fort de beaucoup de personnes,
 Qui font aller leur femme en une telle part,
 Pour se faire froter, alors qu'il est bien tard.
 Et là se font froter leur devant et derrière;
 Mais savez-vous à qui? Non pas à leur chambrière,
 Car ceux de Cauterets ne veulent pas souffrir 15
 Que femme que ce soit les vienne là fourbir:
 Les poltrons de ce lieu, tous remplis de malice,
 Ont hommes tout exprès pour faire cet office.
 A des femmes qui sont *revenues* de là,
 Je demandais comment souffraient elles cela, 20
 Et qu'ainsi dans le bain tout leur corps, estant nues,
 Se laissassent froter à des gens incognues.
 Elles me répondaient, pour leur cas couvrir mieux,
 Que tous ces frotteurs-là estoient des hommes vieux,
 Disans que pour tel cas un homme ne se damne. 25
 Mais leur allégois les vieillars de Susanne;
 Après je leur disois, sans nullement flatter,
 Qu'un homme trop agé ne les pourroit froter;
 Disant aussi qu'un vieil palefrenier d'estable

⁵⁵ Ci si avvale dell'edizione A. GAILLARD, *Œuvres complètes*, cit., pp. 543-546.

Ne pourroit estriller une mule indomtable, 30
 Combien qu'un sexe tel ne rue ni ne mord;
 Mais pour les bien frotter faudroit un homme fort,
 Autrement dans le bain de femme maigre ou grasse
 En frottant laschement n'en sortiroit la crasse.
 Et puis si la vieillesse empesche tels frotteurs 35
 De ne penser en mal, ils sont des affronteurs,
 Car je suis assuré que, pour petite somme,
 Ils prestent leurs habits à quelque mauvais homme,
 Qui entre dans ces bains, pour frotter leur corps nu,
 Pensant qu'ainsi vestu ne sera recogneu, 40
 Et se pensant aussi que la nuit les empesche.
 Mais les femmes souvent sçavent cacher la mesche,
 Et cognoissent très bien que ce n'est pas le vieux.
 Mais à cause qu'un tel les frotte beaucoup mieux,
 Et que d'un tel office il est bien meilleur maistre, 45
 Elles ne font aucun semblant de le cognoistre,
 Tant bien en cet endroit savent dissimuler.
 Que si femme j'avois, et qu'ell'me vint parler
 D'aller là pour frotter ses honteuses parties,
 Si je ne luy frottois avecques des orties 50
 Incontinent son cas, et des fueilles de hou,
 Je veux qu'incontinent on me coupe le cou;
 Car d'ouir seulement raconter un tel conte,
 Il n'est homme de bien qui n'en rougist de honte:
 Quelque chose on doit faire en ramounant leur corps, 55
 Car mesme quand j'y songe, hors de mon sens je sors;
 Combien que j'aye d'ans pour le moins deux fois trente,
 Nonobstant tout cela ma propre chair me tente.
 Après, pour abréger, je leur veux soustenir
 Que si de leur mari ne peuvent retenir, 60
 De se faire frotter une femme s'abuse;
 Car j'ay esté soldat, et quand mon harquebuse
 Ne vouloit prendre feu, au lieu de la frotter,
 Le plus expédient estoit la desmonter:
 Si la poudre, et l'amorce estoit humide et grasse, 65
 Faloit pour la vuider lui ouvrir la culasse.
 Il faloit pour faire ainsi, voulussé-je ou non,

Et le petit pertuis près du cul du canon,
 S'entend le petit trou auquel on met l'amorce. 70
 Et puis dans le canon d'eau je mettais à force,
 Tant quelle regorgeoit par tous les deux pertuis,
 Si claire qu'elle sort d'une fontaine ou puis.
 Puis je la chargeois, comme à l'accoustumée,
 En y mettant le feu d'une mesche allumée: 75
 L'arquebuse prenoit sans doute promptement.
 Mais si les femmes ont un peu d'entendement,
 Elles feront purger leur corps, par ordonnance,
 Et puis après cela boiront en abondance
 Aux Eaux chaudes de l'eau, ou dedans leur maison;
 Mais faut que de cette eau l'on boive grand foison, 80
 Jusqu'à ce qu'elle sorte aussi claire du ventre,
 Comme claire on la voit à l'heure qu'elle y entre.
 Et après tout cela, si leur masle vaut rien,
 Il ne faut pas douter que leur cas n'aille bien:
 Si la femme fleurit, et que l'homme fournisse, 85
 La femme sans douter remplira sa matrice.
 Il ne faut se fier à tous ces frottements;
 Il suffit de laver très bien les instruments.
 O! qu'une que je sçay, qui de Sainte Chrestie
 Est dame, sçait user de plus grand modestie! 90
 Aux Eaux chaude'elle va pour boire tous les ans,
 Parce qu'elle ne peut concevoir des enfans.
 D'aller à Cauterets elle n'est pas si sotté,
 Ni moins d'y envoyer Olympe de la Motte,
 Ni l'autre qu'ell'menoit, Magdelaine du Gos, 95
 Car si chacune avoit son mari à propos,
 Et qu'un chacun d'iceux eust un peu de courage,
 Elles n'auroint besoin d'aller en tel voyage.
 Mais quant à la susdite, elle n'a volonté
 D'aller à Cauterets pour telle volupté. 100
 Car on sait qu'en frottant une truie se couche,
 Pour voir si le verrat viendrait à l'escarmouche.
 En frottant une femme, on ne pense qu'en mal:
 Non pas que l'homme soit comme un canart brutal,
 Qui dans l'estang paillardé, et dedans la rivière: 105

Un homme ne sauroit faire de la manière.
 Mais afin de garder les gens de mal parler.
 Aux bains de Cauterets elle ne veut aller,
 Sachant que tout cela ne sert d'aucune chose.
 Mais pource que souvent vous, Monsieur de la Roze, 110
 Avez ouy conter à des gens de raison,
 Que pourveu que la chèvre alors soit de saison,
 Pour si peu que le boue de son côté travaille,
 Ils feront des chevreaux pour entrer en gazaille.
 Ainsi pour le désir qu'elle ha d'enfans avoir, 115
 D'aller boire telle eau ne fait que son devoir,
 Comme vous avez veu, la noble damoiselle,
 Afin qu'il ne soit dit que le deffaut vient d'elle.
 Dieu donne à son mari veille donner vigueur,
 Afin que tous seulet ne vivent en langueur. 120
 Et que jamais aussi, vous, Monsieur de la Roze,
 Votre femme n'ait point besoin de telle chose,
 D'aller à Cauterets, ni aucune autre part,
 Car quant à votre endroit vous me semblés gaillard.
 Que si vous avez femme, ou fille naturelle, 125
 Je crois que vous avez assez bonne escarcelle,
 Pour mettre en sa malette un couple de jumeaux,
 Sans aller çà ni là pour boire telles eaux.
 Et si vous aujourd'huy ou demain estiez hoste
 De l'autre damoiselle, Olympe de la Motte, 130
 Elle n'auroit désir sans doute d'autre chose,
 Sinon de recevoir du just de telle Roze
 Par loyal mariage, et sans querre autre part.
 Votre bon serviteur je suis, Auger Gaillard.

VIOLAINE GIACOMOTTO-CHARRA

La médecine du troisième jour:
 eaux et plantes thérapeutiques dans
La Sepmaine de Du Bartas

Lorsque Du Bartas écrit sa *Sepmaine*,¹ la botanique en général, mais aussi et surtout l'histoire des plantes médicinales, et celle, qui lui est liée, des plantes vénéneuses, suscitent une importante curiosité, dont la littérature se fait le témoin:

S'il y a quelque chose digne d'être considérée en toutes les principales parties de Médecine, certainement c'est celle qui verse en connaissance et recherche de la nature et propriété des plantes: car outre la commune utilité qu'elles apportent au genre humain, encore y découvrirons nous une antiquité si grande, que nous ne la pourrons appréhender, sans une extrême admiration: Car estant presque tous les arts inventés si tost que l'homme fut créé de Dieu, et par après augmentés par l'industrie de plusieurs, les seules herbes, et plantes soudain après la Creation des Elemens, et lors qu'il n'y avoit encores homme vivant sur terre, sortirent (suyvant le commandement du Seigneur) des cavernes et entrailles de la terre, garnies de leurs propres et divines vertus.²

Les meilleurs témoins de cet engouement qui dépasse de

¹ Édition utilisée: *La Sepmaine*, 1581, édition Y. Bellenger, Paris, STFM, 1992.

² P. BOAISTUAU, *Histoires mémorables de plusieurs Plantes avec les propriétés et vertus d'icelles*, dans *Histoires prodigieuses*, édition G. Mathieu-Castellani, Paris-Genève, Slatkine, 1996, p. 226.