

La grammatica del diavolo Titivillus e il potere della parola nel Medioevo

Antonio Sordillo*

English title: The grammar of the devil: Titivillus and the power of words in the Middle Ages.

Abstract: In the Middle Ages, the ability to write constituted a form of privileged power, and demons were indeed considered powerful due to their expertise in the *ars grammatica*. Among them, the figure of the demon Titivillus elicits great interest for the various roles assigned to him over the medieval centuries: he is the demon who records the sins of men on parchment or distracts monk scribes from their work. Additionally, he is portrayed as the one who notes the gossip exchanged by women during religious ceremonies, or the impish little devil who takes note on the omissions and grammatical errors uttered during the recitation of the Hours, later presenting them as incriminating evidence in God's tribunal on the day of the Last Judgment (Doomsday). Occurring in the works of Augustine, William of Auvergne, and Jacques de Vitry, the figure of Titivillus gives a clear and enlightening view of the medieval conception of writing and the central role of grammar in the history of medieval thinking.

Keywords: Grammar; Titivillus; Power; Writing; Sin.

Au siècle que j'ai essayé de faire revivre en cet ouvrage, un démon nommé Titivillus mettait chaque soir dans son sac toutes les lettres omises ou changées par les copistes durant la journée et les portait en enfer, pour que Saint-Michel, alors qu'il pèserait les âmes de ces scribes négligents, mît la part de chacun dans le plateau des iniquités. Je crois que ce diable, justement vétilleux, s'il a survécu à la découverte de l'imprimerie, assume aujourd'hui la lourde tâche de relever les coquilles semées dans les livres qui prétendent à l'exactitude.

Anatole France, *Préface*, in *Vie de Jeanne d'Arc*, Paris, Calmann-Lévy, 1908, 2 voll., I, LXXXII-LXXXIII.

* Università degli Studi di Salerno. E-mail: asordillo@unisa.it

Sono note le espressioni che Gilson utilizza per descrivere il disprezzo che avrebbe avuto Pier Damiani per le lettere e, in particolare, per la grammatica. Parafrasando il suo *De sancta simplicitate*, infatti, Gilson scrive:

Se la filosofia fosse stata necessaria alla salvezza degli uomini (...), Dio avrebbe mandato dei filosofi per convertirli; invece egli ha mandato dei pescatori e delle persone semplici (...); è l'esempio, non la scienza che ottiene le conversioni. Da dove proviene dunque la filosofia? È un'invenzione del diavolo, corrotta dalla grammatica. Vediamo dei monaci che preferiscono le regole di Donato a quelle di san Benedetto; eppure, chi fu il primo professore di grammatica se non il demonio? "Eritis sicut dii, scientes bonum et malum" (*Gn* 3, 5). Ecco fratello: "Vuoi imparare la grammatica? Impara a declinare 'Deus' al plurale!" (Gilson, 1973: 286)¹.

Qui, come altrove nella sua produzione scritta, l'avellanita combatte la presunzione razionale, propria della nuova generazione di maestri di dialettica, di poter determinare con le regole delle arti liberali la presenza e l'efficacia del divino nella vita dell'uomo. Nel classico binomio ragione-fede, dunque, il percorso di acquisizione della conoscenza razionale verso Dio deve essere subordinato alla fede, facendo attenzione a non valicare i limiti propri all'uomo. Per questo Pier Damiani ricorda l'evento del peccato originale e la sua conseguenza: Adamo ed Eva, su invito del serpente, simbolo del diavolo, hanno voluto "conoscere" il bene e il male. Lì si paventa per Pier Damiani il dramma della grammatica, il cui utilizzo smodato, fuori dai canoni della fede, porta all'errore teologico più estremo, ovvero la blasfemia del politeismo. Secondo Pier Damiani, dunque, le ragioni della scienza dei giovani maestri del suo secolo, gonfia d'orgoglio, non dovranno mai prevalere sulla *simplicitas* della fede. Le arti, che sono comunque necessarie per la corretta lettura della Scrittura, devono poi tacere al disvelarsi del vero divino².

Nel marcare la devianza cui conduce un utilizzo non controllato della grammatica da parte dei *moderni* maestri del suo tempo,

¹ Il brano cui fa riferimento lo studioso francese è in Pier Damiani (1989: 317). Il monito dell'avellanita all'uso della grammatica e della *philosophia* non deve tuttavia far pensare che quella di Pier Damiani sia una condanna assoluta della *scientia* pagana: a dimostrarlo c'è la testimonianza damiana del pagano convertito Eleucadio, che mette le proprie competenze filosofiche al servizio della Chiesa. Sulla rivalutazione del ruolo e dell'impiego della filosofia in Pier Damiani cfr. soprattutto de Filippis (2021).

² Cfr. d'Onofrio (1996; 2005).

Pier Damiani concede al diavolo, che istiga all'errore teologico e lo favorisce fin dal principio della storia biblica, una competenza nel campo delle lettere tanto straordinaria quanto pernicioso per l'uomo. In un Medioevo che, per larga parte, è da considerarsi completamente illetterato, saper scrivere può assurgere al ruolo di privilegiato strumento di controllo del popolo di credenti, dalla catechesi alla politica, sia ecclesiastica che laica; pertanto la prassi scrittoria è solita talvolta convertirsi nel corso dei secoli del Medioevo, ma non soltanto nel Medioevo, a esercizio di dominio della classe colta su quella incolta³.

L'utilizzo retorico che Pier Damiani fa, in questo testo, della figura del diavolo è perciò di natura per così dire repulsiva e deterrente poiché, nell'associare il Maligno alle derive extra-fideistiche della grammatica, egli intende esattamente inibire il lettore rispetto ad un uso iper-razionalistico (e dunque blasfemo) della disciplina. Dalle sue parole emerge tuttavia anche l'implicita ammissione, quasi data per scontata nel diavolo, di una padronanza eccezionale in campo grammaticale, padronanza subdolamente razionale e, per questo stesso motivo, ingannatoria, che rende dunque il diavolo potente e prepotente sull'uomo che si lascia deviare.

Il Medioevo colto utilizza dunque la figura del diavolo o di più o meno generici demoni per costruire o favorire l'educazione morale del lettore o, ancor più propriamente, dell'uditorio⁴. Parimenti, Pier Damiani, nel *De sancta simplicitate*, usa il diavolo con intenti moralizzanti per tracciare il perimetro della fede entro cui la *ratio* grammaticale può esercitarsi, e dunque, in ultima istanza, la condanna dell'uno, Satana, serve per onorare il suo opposto, Dio.

L'esempio damiano ci suggerisce ciò che la demonologia medievale, già a partire da Agostino, insegna a proposito dei demoni, potenti in quanto esperti nelle lettere, ingannatori degli uomini, tormentatori e seduttori dei santi⁵. Il loro dominio sulla realtà, tuttavia, è sempre limitato, in ottemperanza alla volontà di Dio, ai *mirabilia*, mai ai *miracula*. Questa distinzione, già tomista, che segnerà tutta

³ A titolo d'esempio sulla complessità di questa tematica cfr. Casagrande – Vecchio (1987); Sardella (1995); Maggi (2001); Hundsbichler (2011); Barrau (2013); Bériou *et al.* (2014).

⁴ Cfr. Dupras (2015).

⁵ Cfr. Gregory (2013).

la demonologia tardo-medievale e moderna, relega infatti il demoniaco non nella superstizione o nell'irrazionalità, ma nella sfera di una *natura errans*, corrotta, allontanatasi dal retto corso dei fenomeni naturali⁶. Nel contesto altomedievale, così intriso di neoplatonismo cristiano, in cui il male è connotato certo negativamente, ma è privo di ogni dignità e non ha sussistenza ontologica, anche i demoni non sono malvagi che negli accidenti, non nella sostanza⁷.

Su questo tema, il caso di Guglielmo di Alvernia risulta emblematico. Il *De universo creaturarum*, corposo capitolo del suo monumentale *Magisterium divinale*, ci ha permesso di conoscere molto sulla magia e sulla demonologia medievali⁸. Per Guglielmo i demoni non sono nient'altro che angeli decaduti per una colpa esiziale originaria, ma restano strumenti nelle mani della volontà divina. È Dio, infatti, che li invia tra gli uomini per vessarli, ma anche per aiutarli, nella prospettiva di chi ammonisce e li pone di fronte alla scelta tra bene e male. Guglielmo, che scrive a ridosso dell'irruzione nell'Occidente latino delle traduzioni dei testi aristotelici, arabi ed ebraici di carattere magico, filosofico e scientifico, è a buon diritto da annoverarsi tra i fondatori della demonologia cristiana: non fosse altro dal momento che egli abbozza una delle prime teorie contrattuali tra uomo e demone (il folkloristico patto col diavolo), teoria che si sofferma sull'aspetto verbale del contratto, sul legame tra formula e incantesimo, dunque sulla potenza delle parole⁹. Se, però, Guglielmo discute di incantesimi, di magia, della potenza espressiva e performativa delle parole, lo fa sempre nell'interesse di relegarli nell'ambito delle superstizioni. Richiamandosi al *De doctrina christiana* di Agostino, infatti, la fonte per eccellenza per la demonologia medievale, Guglielmo chiarisce che non vi è alcuna virtù soprannaturale nella formula magica, ma ammette al contempo l'efficacia di

⁶ Cfr. Parigi (2022). Nel Medioevo e fino a tutto il Seicento era credenza comune che il diavolo potesse ingannare i sensi (si pensi anche soltanto all'esperienza cartesiana del genio maligno) e, di conseguenza, che fosse capace di controllare i processi cognitivi degli uomini. Per la storia dell'affermazione di tale teoria, che parte dalla distinzione tra *mirabilia* e *miracula*, da Tommaso d'Aquino al *Malleus maleficarum*, cfr. Clark (2008).

⁷ Esplicativo, al riguardo, lo pseudo-Dionigi l'Areopagita (1990: 170-171). Sulla tradizione esegetica di questo passo, cfr. Sordillo (2022).

⁸ Cfr. Guillaume d'Auvergne (1674). Per una panoramica su Guglielmo d'Alvernia, si rimanda a Morenzoni-Tilliet (2005) e in particolare sul *De universo* a Cessalli (2005).

⁹ Cfr. Federici Vescovini (2008: 41-43); Rosier-Catach (2004, 112-139).

determinati amuleti, ad esempio, perché questi costituiscono il segno di un accordo tra uomo e demone. Negando, dunque, la magia naturale, ovvero rifiutando l'ipotesi che gli elementi fisici possano contenere nella loro stessa natura un potere occulto, Guglielmo concede ai demoni la facoltà di penetrare nei quattro elementi di cui è composto il mondo, guidati dalla provvidenza divina. Le loro mistificazioni, perciò, restano *mirabilia*, non *miracula*, e le virtù per le quali riescono a mutare l'apparenza fenomenica del reale rimangono in ogni modo a loro occulte¹⁰.

Secondo Guglielmo, perciò, le parole non posseggono in sé una virtù occulta intrinseca, ma questa è data solo nel momento in cui la venerazione dell'uomo che le pronuncia viene rivolta a soggetti sovranaturali diversi da Dio¹¹. Ebbene, sfogliando la vasta enciclopedia demoniaca del suo *De universo*, si scopre la presenza di un singolarissimo demone, che nella tradizione prende il nome di Titivillus (in una delle varianti più note), il quale lavora proprio con le parole. Il suo compito, scrive Guglielmo, è di prendere minuziosamente nota delle sillabe che i monaci omettono per incuria o negligenza nella recita dei *Salmi* delle Ore. L'incarico è affidato al demone direttamente da Dio e, configurandosi come un vero e proprio contrappasso, Tintinillus (in un'altra variante del suo nome), giocoforza esperto nelle lettere, date le sue mansioni, annota ogni sillaba, ogni lettera, ogni omissione, per poi renderne conto a Dio stesso. Una sorta di delegato, dunque, alla sorveglianza, che è in grado di rendere ragione al giudice supremo degli errori, delle omissioni e della loro somma nel giorno del Giudizio finale e che per questo è lì ad attendere l'aberrazione teologica involontaria, ma ugualmente grave e peccaminosa, sulle labbra dei monaci distratti¹².

¹⁰ In Guglielmo d'Alvernia i tentativi di corruzione dei demoni non ottengono successo in quanto Dio non concede loro, salvo rari casi, di operare con la loro propria volontà («nisi raro ut daemones operantur pro voluntate daemonum»). Cfr. Federici Vescovini (2008: 43-46).

¹¹ Cfr. *ibid.* Per Guglielmo, dunque, che in questo segue la lezione agostiniana, la virtù operativa delle parole dipenderebbe esclusivamente dal culto idolatrico rivolto ai demoni e non a Dio, e non da una effettiva potenza delle parole in sé. Ad ogni modo, restando i demoni impotenti di fronte all'impero divino, tali parole non producono alcun atto performativo in grado di modificare sostanzialmente il reale.

¹² Cfr. Guillaume d'Auvergne (1674: coll. 1032FG): «Et in istis adjuti sumus plurimum ex apparitionibus eorum, quemadmodum in illo, qui se dicit vocar Tintinillum, et apparuit quasi colligens minutias, et omnes partes alias psalmodum, quae elabebantur

Pochi anni dopo Guglielmo, Jacques de Vitry, nella sua *Historia Occidentalis*, fa dire a Satana queste parole:

Hee sunt syllabe in psalmodia monachis istis sincopate, dictiones etiam et versus psalmodum quos hac nocte tamquam fures a dei servitio subtraxerunt, de quibus reddituri sunt rationem¹³.

Come Titivillus, Satana annota su pergamena le sbadate sgrammaticature dei monaci durante la recita dei Salmi, ma l'atto pedissequo della registrazione dell'errore da parte del diavolo non è una mera pratica burocratica, così come non deve intendersi come ufficio amministrativo l'ufficio liturgico: il monaco che non svolge il proprio servizio con le dovute attenzioni, infatti, ruba come un ladro quel tempo che deve essere consacrato al servizio di Dio ed è di questo che dovrà rendere conto alla fine dei tempi.

Ancora, in un manoscritto della fine del XII secolo che contiene il commento ai Salmi di Pietro Lombardo, il copista riporta alcune righe aggiuntive di ammonimento ai monaci che non dovessero recitare correttamente la salmodia, ricordando loro che il pagano re Plutone (*rex Pluto*) è sempre pronto a collezionare i loro errori:

Cum Domino psalles, psallendo bis tria serves
Dirige cor sursum, bene profer, respice sensum
Mens sit sublimis, genu flexum, visus in imis.
Nunquam posterior versus prior incipiatur.
Quam suus anterior sub debito fine fruatur.
Qui psalmos resecat et verba Davitica curtat,
Non magis inde feret quam si sua lingua taceret.
Fragmina verborum rex Pluto colligit horum¹⁴.

de ore psallentium monachorum per incuriam et negligentiam ipsorum. Innovit igitur per hoc ipsum esse deputatum ad officium talia colligendi, sive ex propria malignitate in odium Deo psallentium illud usurpasse, sive ex creatoris justissimo iudicio hoc illi in poenam impositum esse; ex quo non mediocriter proficere debent in cantationibus et hymnologiis divinis, quicumque se divinis officiis obsequiis et laudibus obstrinxere, dum per hoc quod patefactum est eis, non unum solum malignum spiritum insidiatorem habere, qui labia eorum tanta observet diligentia, ut nec syllabam, nec literam et forte, nec vocalem praetermitrat, nec apicem, cuius omissionem, et elapsam, quem dixi in accusationem eorum non reservet, propositurus eam ante districtissimum iudicem creatorem».

¹³ Jacques de Vitry (1972: 168).

¹⁴ Cfr. ms. Reims, Bibliothèque Carnegie, CGM 150, fol. 288v, cit. parz. in Montañés (2015: 20).

Si potrebbero addurre ancora moltissimi esempi, grazie all'ottimo lavoro pionieristico di repertorio condotto da Jennings (1977) e continuato e ampliato, in tempi più recenti, da Montañés (2015; disponibile anche online)¹⁵, ma i tre testi proposti permettono già di costruire la presenza di una creatura infernale che dimostra una notevole competenza in fatto di grammatica, e che compare, finora, in contesti prettamente monastici o, comunque, ecclesiali, fungendo da strumento di controllo e condanna della scorretta condotta degli uomini di chiesa che si distraggono dai loro uffici.

Gli studi di Jennings e poi di Montañés hanno segnalato dunque l'invenzione di un demone grammatico dal nome mutevole – Satana, re Plutone o Titivillus nei *case studies* presentati, ma nei repertori è quest'ultimo ad apparire più sovente –, le cui mansioni la tradizione ha spesso confuso, utilizzandone la perizia grammaticale a seconda delle esigenze teologiche, escatologiche, parentetiche o politiche. Il racconto seguente, fornito da Jacopo da Varazze, che vede Titivillus col suo sacco da riempire con le omissioni verbali e i peccati dell'umanità, permette di riflettere ulteriormente sulle strategie di impiego di questo singolare demone.

Legitur de sancto Syro Ianuensi episcopo quod, semel in ecclesia confitens, in risum maximum est provocatus, afferens se vidisse demonem qui verba loquentium in ecclesia scribebat. Et, cum charta deficeret et ille dentibus eam elongare vellet, charta subito fracta fuit et ille cum capite suo sic ad murum percussit ut sonitus collisionis audiretur et vulnus capitis sequeretur. Audit et illos clericos et monachos qui negligenter cantant et psalmos et versus et lectiones multas omittunt. Legitur quod quidam sanctus monachus vidit quemdam demonem nomine Titivillum, per sedes monachorum discurrentem, qui videbatur aliqua colligere et in sacco recondere. Qui, a sancto viro adiuratus, dixit se colligere omissiones psalorum, et quolibet die mille vicibus saccum adimplebat. Unde de hoc quidam facit huiusmodi versus: Fragmina psalorum Titivillus colligit horum, qui psalmos resecat et verba davidica curtant quotidie mille vicibus se sarcinat ille¹⁶.

Le formule sono evidentemente ripetitive, perciò si avverte sottotraccia l'ordito che rivela l'esistenza di una vasta tradizione del tema sulla quale si innestano aneddoti, producendo varianti più o

¹⁵ Cfr. <http://titivillus.juliomontanes.synology.me/>. Si vedano inoltre Veilliard (1957); Presley (1998: 112-117).

¹⁶ Jacopo da Varazze (2005: 74).

meno significative. Jacopo da Varazze descrive qui infatti una duplice mansione spettante al demone che abita i luoghi consacrati. Se infatti è finora emerso il suo ruolo di compilatore, cui qui si aggiunge semplicemente l'elemento caratteristico del sacco da riempire di peccati (il quale consegna, tra l'altro, la forte immagine di denuncia della lassità e della negligenza della chiesa del tempo), le risate incontrollate di san Siro, vescovo di Genova, dicono di più. Il demone che provoca il riso in san Siro è infatti nel pieno assolvimento delle sue mansioni, che stavolta coinvolgono anche i laici che frequentano la chiesa. Questi, come i monaci del secondo esempio di Jacopo da Varazze, entrano nelle mire del demone in quanto rompono l'ordine della liturgia: i monaci, infatti, omettendo o sbagliando le parole dei Salmi, annullano il tempo da consacrare al servizio di Dio, poiché rendono vano il loro officio; al contempo, le chiacchiere dei laici in chiesa, magari durante la messa o i sermoni, rompono anch'esse l'ordine liturgico, esattamente nel punto in cui il messaggio di salvezza che viene pronunciato dall'altare non giunge più alle loro orecchie distratte.

Il demone grammatico, di cui Titivillus rappresenta una delle incarnazioni più frequenti nella tradizione manoscritta, diventa dunque nel Medioevo il protagonista di storie ideate al fine di incoraggiare, ammonire, redarguire i fedeli, siano essi laici o ecclesiastici, al rispetto della liturgia e ad astenersi dal peccato. Il suo primo strumento di controllo, perciò, in quanto demone, è dato dalla paura che incute: conosce infatti bene l'Inferno che rende turpe il suo aspetto e malvagia e corrotta la sua indole; l'uditorio, di conseguenza, di fronte alla minaccia della dannazione eterna e allo spauracchio di un onnipotente e attento notaio registratore di peccati, saprà guardarsi bene dal cadere in tentazione¹⁷.

Ad una rapida rassegna delle occorrenze di demoni scrivani nei testi del Medioevo latino e poi volgare, sembra che il timore per il grammatico Titivillus sia inversamente proporzionale all'incre-

¹⁷ Cfr. Cawsey (2005: 436). La paura che dovrebbe incutere il demone sembrerebbe però stridere col meccanismo comico che innesta Jacopo da Varazze quando racconta della pergamena dei peccati: questa, strappata coi denti, si rompe prima del dovuto causando una ferita alla testa di Titivillus, che la sbatte sonoramente contro le pareti della chiesa. San Siro, però, nella narrazione agiografica di Jacopo, nulla ha da temere per sé, data la sua pia condotta, e per questo si può concedere una fragorosa risata, a voler esprimere la vittoria, al contempo virtuosa e sprezzante, della santità sul demoniaco.

mento dell'alfabetizzazione della cultura dominante¹⁸. È rilevante notare, infatti, come, in un primo momento, quando tale demone compare in un ambiente laico, il suo ruolo deterrente e di controllo del peccato si eserciti ancora attraverso il raro potere della scrittura da lui posseduto. La condanna di un fenomeno quale quello del gossip, del pettegolezzo, che avvenga durante la celebrazione eucaristica o durante i momenti della predica, vede ancora il demone nell'atto consueto della registrazione scritta del peccato, sovente associato alla sfera femminile. Stando alla rigorosa disamina di Cawsey (2005), la figura di Titivillus diventa la proiezione di un timore sociale nella manifestazione stessa del suo compito, poiché l'esercizio della scrittura è visto, dalle donne non istruite che frequentano le chiese medievali, come lontano, inarrivabile, misterioso, come pure misteriosi, ignoti e indecifrabili sono i grafemi di chi scrive dalla prospettiva dell'analfabeta. Se a questo elemento si aggiunge l'equazione che lega chi sa scrivere a chi detiene il potere, si ottiene l'invenzione di un demone che abita i luoghi in cui il potere esercita il suo controllo sul popolo dei fedeli anche attraverso le proprie competenze grammaticali. Le chiacchiere durante le funzioni religiose, perciò, romperebbero l'opera di indottrinamento del potere delle classi alfabetizzate sul popolo incolto: le ragioni della loro condanna, dunque, sarebbero da ascrivere, ancora una volta, all'interruzione dell'ordine di una liturgia, ora intesa in senso politico, poiché altrimenti verrebbe meno l'equilibrio sociale, col paventato rischio di sovvertimenti popolari¹⁹.

La deriva verso il comico e il grottesco della figura del demone grammatico si ha alle soglie della modernità, quando egli abbandona i luoghi di culto per abitare il *Morality Play*, ovvero quella forma di drammatizzazione didattico-religiosa che ebbe sviluppo soprattutto in Inghilterra tra la fine del Quattrocento e l'inizio del Cinquecento. Gli autori di questi versi in volgare, più vicini all'opera teatrale che al dramma sacro, raccolgono la storia di Titivillus dalla tradizione omiletica e moraleggiante del Medioevo, ma trasformano il demone dei copisti in un personaggio quasi esilarante, la cui missione, spiegata in un miscuglio di vernacolo e latino maccheronico,

¹⁸ Cfr. Scattergood (2000: 40).

¹⁹ Sul tema politico e sociale del pettegolezzo, lo studio di Cawsey (2005: 441-447) riprende soprattutto Craun (1997: 13-15); Phillips (1999: 23-26, 31).

consiste ormai non più nella registrazione dei soli mormorii e delle omissioni durante le funzioni, ma di tutti i peccati dell'umanità²⁰. Del resto, l'evoluzione di tale figura demoniaca ben si inserisce nel nuovo genere letterario del *Morality Play* inglese, che non disdegna di trattare temi filosofici sulla condizione umana, sulla vita e la morte, attingendo, come del resto accadeva già nel Medioevo, a tutta una simbologia antropomorfizzante, a tutta una serie di figure allegoriche funzionali alla visualizzazione di concetti astratti²¹.

Alle dirette dipendenze di Dio, dunque, il demone grammatico, solerte notaio dell'errore teologico nell'alto Medioevo, diventa nel corso dei secoli strumento di controllo del potere costituito e, ancora, allegoria grottesca di quella parte corrotta dell'umanità che nasce peccatrice e cerca l'espiazione per guadagnarsi il paradiso²². Egli concluderà infine la sua esistenza nelle vesti di capro espiatorio, ovvero come il diretto responsabile dei refusi commessi dai copisti e, poi, con l'avvento della stampa, da tipografi e stampatori. Il caso più eclatante è forse quello della versione latina della *Missae ac Missalis Anatomía* di Antonio di Adamo (pseudonimo di Agostino Mainardo) del 1561. L'editore, il vescovo Pietro Paolo Vergerio, fu costretto ad aggiungere ben 15 pagine di *errata corrigé (emendatio errorum)* al testo (quasi il 10% del totale): come giustificare una catastrofe editoriale di tale portata? Colpa del Maligno:

Sia maledetto Satana che in ciò impresse tutta la Tragedia della messa (...): mentre già questo libello veniva alla luce, ancora una volta sembrò che avesse usato le sue arti in modo egregio, quando tante volte ebbe cura che [il libello] venisse macchiato da errori (così che in molti punti non soltanto non fosse possibile cogliere chiaramente alcuna espressione ma, piuttosto, quella opposta), così da far emergere la sua lezione direttamente dalle mani degli uomini pii (...), così nuovamente passava in rassegna il libello, emendato; eppure, ritengo

²⁰ Cfr. Montañés (2015: 36). Ciò avviene, per esempio, nello *Iudicium* dei *Towneley Plays*, dove Titivillus dice di sé: «My name is Tutivillus, (...) briefs in my bag, man, of synnes dampnabill», mentre il suo malcapitato aiutante si lamenta dell'enorme carico di rotoli di pergamena contenenti i nomi dei peccatori che è suo malgrado costretto a trasportare. Sul ruolo di Titivillus nello *Iudicium* dei *Towneley Plays*, cfr. Hicks (1990, 213-215).

²¹ Sui *Morality Plays*, cfr. soprattutto Watkins (1999); King (2008); Wright (2019). Specificamente su Titivillus in uno di questi drammi morali, cfr. Ashley (1975); Kendrick (2005).

²² Cfr. Cawsey (2005: 436-437; 447-451).

che valga la pena segnalare qui gli errori, per quanto numerosi (infatti, non credo che mai in nessun altro libro ne siano stati commessi tanti, certamente anche più di cento), in modo tale che per chiunque sia facile emendare la lezione da sé²³.

Nota per il lettore: l'autore di queste pagine sente pertanto di poter delegare la responsabilità di ogni eventuale refuso al demone Titivillus.

Riferimenti bibliografici

Agostino Mainardo

1561, *Missae ac missalis anatomia: hoc est, dilucida ac familiaris ad minutissimas usque particulas Missae ac Missalis enucleatio*, ed. P.P. Vergerius.

Ashley, K.M.

1975, «Titivillus and the Battle of Words in *Mankind*», in *Annuaire Mediaevale*, 16, pp. 128-150.

Barrau, J.

2013, *Bible, lettres et politique. L'écriture au service des hommes à l'époque de Thomas Becket*, Paris, Classiques Garnier.

Bériou, N. et al. (a cura di)

2014, *Le pouvoir des mots au Moyen Âge*, Turnhout, Brepols.

Casagrande, C. - Vecchio, S.

1987, *I peccati della lingua. Disciplina ed etica della parola nella cultura medievale*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana.

Cawsey, K.

2005, «Titivillus and the “Kyrkchaterars”: Strategies of Control in the Middle Ages», in *Studies on Philology*, 102, 4, pp. 434-451.

Cessalli, L.

2005, «Guillaume d'Auvergne et l'enunciabile. La solution profane d'un problème théologique», in F. Morenzoni - J.-Y. Tilliette (a cura di), *Guillaume d'Auvergne, Études réunies*, Turnhout, Brepols, pp. 117-136.

Clark, S.

2008, «La storia della stregoneria e il senso della vita», in D. Corsi - M. Duni (a cura di), «*Non lasciar vivere la malefica*». *Le streghe nei trattati e nei processi (secoli XIV-XVII)*, Firenze, Firenze University Press (Biblioteca di storia, 7), pp. 97-114.

²³ Agostino Mainardo (1561: 177-178), cit. e trad. in Montañés (2015: 33). Sulla particolare vicenda bibliografica dell'*Anatomia missae* cfr. Pierce (1993).

- Craun, E.,
1997, *Lies, Slander and Obscenity in Medieval English Literature*, Cambridge, Cambridge University Press.
- d'Onofrio, G.
1996, «*Sapientia terrena e philosophia coelestis* tra decadenza e *renovatio* dell'impero (876-1030 ca.)», in G. d'Onofrio (dir.), *Storia della teologia nel Medioevo*. I, *Principi*, Casale Monferrato, Piemme, pp. 339-405.
2005, «Tra 'antiqui' e 'moderni'. Parole e cose nel dibattito teologico alto-medievale», in *Comunicare e significare nell'alto Medioevo* (Spoleto, 15-20 aprile 2004), Spoleto, CISAM (Atti delle Settimane CISAM, LII), pp. 821-893.
- de Filippis, R.
2021, «*Philosophus e philosophia* in Pier Damiani: una nuova prospettiva per un antico problema», in *Noctua*, VIII, 1-2, pp. 176-203.
- Dupras, E.
2015, «*Séducteurs, bourreaux, cuisiniers, perdants, souffredouleur, faire-valoir*. Le rôle paradoxal des diables sur la scène religieuse médiévale», in M. Ostorero - J. Véronèse (cur.), *Penser avec les démons. Démonologues et démonologies (XIII^e-XVII^e siècles)*, Firenze, SISMEL. Edizioni del Galluzzo (Micrologus Library, 71), pp. 253-276.
- Federici Vescovini, G.
2008, *Medioevo magico: la magia tra religione e scienza nei secoli XIII e XIV*, Torino, UTET libreria; Santarcangelo di Romagna, Rusconi, 2021².
- Gilson, É.
1973, *La filosofia nel Medioevo: dalle origini patristiche alla fine del XIV Secolo*, Firenze, La Nuova Italia (ed. orig. *La philosophie au Moyen Âge. Des origines patristiques à la fin du XIV^e siècle*, Paris, 1944).
- Gregory T.
2013, «Il diavolo nell'Occidente medievale», in *Il diavolo nel Medioevo*. Atti del XLIX Convegno storico internazionale. Todi, 14-17 ottobre 2012 Spoleto (Perugia), Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo (CISAM) (Accademia tudertina. Centro di studi sulla spiritualità medievale. Centro italiano di studi sul basso medioevo. Atti dei convegni. N.S. 26) pp. 1-28.
- Guillaume d'Auvergne
1674, *De universo creaturarum*, Parisiis, apud Joannem Lacaille, 2 voll. in-fol., in Id., *Opera omnia*, vol. I, pp. 593-1074 (trad. parz. *The universe of creatures*, trad. R.J. Teske, Milwaukee, Marquette University Press, 1998).
- Hicks, J.E.
1990, «Majesty and Comedy in the Towneley "Iudicium". The Contribution of Property to Spectacle», in *Rocky Mountain Review of Language and Literature*, 44, 4, pp. 211-228.

Hundsichler, H.

2011, «Devils in Visual Proximity», in G. Jaritz (ed.), *Angels, Devils. The Supernatural and Its Visual Representation*, Budapest, Central European University (CEU) Press (Central European University (CEU). *Medievalia* 15), pp. 51-74.

Jacopo da Varazze

2005, *Sermones aurei quadragesimales*, ed. P. Maggioni, Firenze, Sismel. Edizioni del Galluzzo (Edizione Nazionale dei Testi Mediolatini, 13. Serie I, 8).

Jacques de Vitry

1972, *The Historia occidentalis of Jacques de Vitry. A critical Edition*, ed. J.F. Hunnebusch, Fribourg (CH), The University Press (Spicilegium Friburgense, 17).

Jennings, M.

1977, «Tutivillus. The Literary Career of the Recording Demon», in *Studies in Philology*, 74, 5, pp. 1-95.

Maggi, A.

2001, *Satan's Rhetoric. A Study of Renaissance Demonology*, Chicago-London, University of Chicago Press.

Kendrick, L.

2005, «“In bourde and in pleye”: *Mankind* and the Problem of Comic Derision in Medieval English Religious Plays», in *Études anglaises*, 58, 3, pp. 261-275.

King, P.M.

2008, «Morality Plays», in R. Beadle - A.J. Fletcher (eds.), *The Cambridge Companion to Medieval English Theatre*, Cambridge, Cambridge University Press.

Montañés, J.I.G.

2015, *Tutivillus. El demonio de las erratas*, Madrid, Turpin Editores (trad. it. R. Russo, Perugia, Graphe.it Edizioni, 2018).

Morenzoni, F. - Tilliette, J.-Y. (a cura di)

2005, *Guillaume d'Auvegne, Études réunies*, Turnhout, Brepols.

Parigi, S.

2022, *Magia e scienza nell'età moderna. Spiriti, effluvi e fenomeni occulti*, Roma, Carocci.

Phillips, S.

Gossip's Work: The Problems and Pleasures of Not-So-Idle Talk in Late Medieval England, PhD diss., Harvard University.

Pier Damiani

1989, *De sancta simplicitate scientiae inflanti anteponenda*, 117, ed. K. Reindel, Die Briefe des Petrus Damianus, I-IV, München, Monumenta Germaniae Historica 1983-1993 (MGH. Epistolae. Die Briefe der deutschen Kaiserzeit, IV.1-4).

Pierce, R.A.

1993, «Agostino Mainardo, Pier Paolo Vergerio, and the *Anatomia Missae*», in *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 55, 1, pp. 25-42.

Presley, P.L.

1995, «The Revenge of Titivillus», in R.B. Barnes (ed.), *Habent sua fata libelli, or, Books Have Their Own Destiny*. Essays in Honor of Robert V. Schnucker, Kirksville (MO), Thomas Jefferson University Press, pp. 111-120.

Pseudo-Dionigi l'Areopagita

1990, *De divinis nominibus*, PG 3 [585-996], ed. B.R. Suchla, in *Corpus Dionysiacum*, I, Berlin, Walter De Gruyter (PTS, 33).

Rosier-Catach, I.

2004, *La Parole efficace. Signe, rituel, sacré*, Paris, Éditions du Seuil.

Sardella, T.

1995, «*Diabolus instrumentum regni*: il diavolo nella politica papale (484-518)», in S. Pricoco (a cura di), *Il demonio e i suoi complici. Dottrine e credenze demonologiche nella Tarda Antichità*, Soveria Mannelli (CZ), Rubbettino (Armarium. Biblioteca di storia e cultura religiosa 6), pp. 207-236.

Scattergood, J.

2000, *The Lost Tradition. Essays on Middle English alliterative poetry*, Dublin, Four Courts Press.

Sordillo, A.

2022, «La triade dell'essere da Eirico di Auxerre a Egidio Romano», in R. de Filippis - E.S. Mainoldi (a cura di), *La triade dell'Essere. Essenza - Potenza - Atto nel pensiero tardo-antico, medievale e rinascimentale*, Turnhout, Brepols (Nutrix, 13), pp. 343-364.

Veilliard, J.

1957, «Titivillus, démon des copistes et des moines étourdis», in *Revista Portuguesa de Historia*, 7, 2, pp. 399-403.

Watkins, J.

1999, «The Allegorical Theatre: Moralities, Interludes, and Protestant Drama», in D. Wallace (ed.), *The Cambridge History of Medieval English Literature*, Cambridge, Cambridge University Press.

Wright, C.

2019, «Empathy with the Devil: Movement, Kinesthesia, and Affect in The Castle of Perseverance», in *Theatre Survey*, 60, 2, pp. 179-206.