

Filologie medievali e moderne 7
Serie occidentale 6

La Bibbia nelle letterature germaniche medievali

a cura di

Marina Buzzoni, Massimiliano Bampi,
Omar Khalaf



Edizioni
Ca' Foscari

La Bibbia nelle letterature germaniche medievali

Filologie medievali e moderne

Serie occidentale

Serie diretta da
Eugenio Burgio

7 | 6



Edizioni
Ca' Foscari

Filologie medievali e moderne

Serie occidentale

Direttore

Eugenio Burgio (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Comitato scientifico

Massimiliano Bampi (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Saverio Bellomo (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Marina Buzzoni (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Serena Fornasiero (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Lorenzo Tomasin (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Tiziano Zanato (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Serie orientale

Direttore

Antonella Ghersetti (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Comitato scientifico

Attilio Andreini (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Giampiero Bellingeri (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Paolo Calvetti (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Marco Ceresa (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Daniela Meneghini (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Antonio Rigopoulos (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Bonaventura Ruperti (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

La Bibbia nelle letterature germaniche medievali

a cura di

Marina Buzzoni, Massimiliano Bampi, Omar Khalaf

Venezia

Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing

2015

La Bibbia nelle letterature germaniche medievali
Marina Buzzoni, Massimiliano Bampi, Omar Khalaf (a cura di)

© 2015 Marina Buzzoni, Massimiliano Bampi, Omar Khalaf per il testo
© 2015 Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing per la presente edizione

Qualunque parte di questa pubblicazione può essere riprodotta, memorizzata in un sistema di recupero dati o trasmessa in qualsiasi forma o con qualsiasi mezzo, elettronico o meccanico, senza autorizzazione, a condizione che se ne citi la fonte.

Any part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means without permission provided that the source is fully credited.

Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing
Università Ca' Foscari Venezia
Dorsoduro 1686
30123 Venezia
<http://edizionicafofoscari.unive.it/>
ecf@unive.it

1a edizione maggio 2015
ISBN 978-88-6969-021-1 (pdf)
ISBN 978-88-6969-024-2 (stampa)

Progetto grafico di copertina: Studio Girardi, Venezia | Edizioni Ca' Foscari

Certificazione scientifica delle Opere pubblicate da Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing: tutti i saggi pubblicati hanno ottenuto il parere favorevole da parte di valutatori esperti della materia, attraverso un processo di revisione anonima sotto la responsabilità del Comitato scientifico della collana. La valutazione è stata condotta in aderenza ai criteri scientifici ed editoriali di Edizioni Ca' Foscari.

Scientific certification of the works published by Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing: all essays published in this volume have received a favourable opinion by subject-matter experts, through an anonymous peer review process under the responsibility of the Scientific Committee of the series. The evaluations were conducted in adherence to the scientific and editorial criteria established by Edizioni Ca' Foscari.

Sommario

Fulvio Ferrari Prefazione	7
Nota dei curatori	9
Fabrizio D. Raschellà Le traduzioni bibliche come testimonianza di storia della lingua islandese tra medioevo e prima età moderna	11
Lucrezia Pezzarossa Bibbia, guerra e liturgia Una nuova prospettiva sulla traduzione alfrediana del <i>Libro dei Salmi</i>	37
Giuseppe Pagliarulo Le glosse merciche all'evangelario Rushworth Fonti e interferenze testuali	51
Silvia Geremia Il Giorno del Giudizio in <i>Judgement Day I</i>	65
Federico Pantaleoni La conflazione fra Caino e Cam nel <i>Beowulf</i>: il problema delle fonti	87
Carla Falluomini Il Giuda del <i>Heliand</i>	107
Rosella Tinaburri <i>Thô uuarð uuind mikil, hōh uueder afhāben</i> La tempesta, il poeta del <i>Heliand</i> e la rielaborazione della fonte	119
Jlenia D'Andrea Funzionalità, specificità semantiche, morfologiche e sintattiche dei <i>verba rogandi</i> nel <i>Diatessaron</i> in alto tedesco antico	133
Maria Grazia Saibene Osservazioni sulla <i>Genesi di Millstatt</i>	167
Claudia Händl Il sogno di Nabucodonosor nella <i>Sangspruchdichtung</i> tedesca medievale	189
Profili biobibliografici	213

La Bibbia nelle letterature germaniche medievali

a cura di Marina Buzzoni, Massimiliano Bampi, Omar Khalaf

Prefazione

Fulvio Ferrari

(Presidente dell'Associazione Italiana di Filologia Germanica, 2009-2014)

È certamente un luogo comune affermare che la Bibbia è il testo fondamentale della cultura occidentale, o almeno che lo è stato fino a che i processi di secolarizzazione degli ultimi tre secoli non hanno profondamente modificato l'intero quadro della civiltà europea, mentre l'incontro con le tradizioni anche religiose degli altri continenti ha reso assai più complesso il panorama delle credenze e dei testi investiti di autorevolezza religiosa, filosofica ed etica. Il fatto che si tratti di un luogo comune, tuttavia, non rende l'affermazione meno vera: per tutta l'epoca medievale il testo biblico è fondamento imprescindibile delle credenze socialmente accettate, è modello di comportamento etico, è repertorio di storie esemplari che permettono di conferire un senso agli eventi storici come al vissuto quotidiano. Certo, il testo biblico è tutt'altro che univoco e vi si possono trovare schemi e modelli tra loro anche molto diversi, ma proprio questo ne fa un codice simbolico inesauribile, un sistema di segni con cui catturare l'esperienza dell'uomo medievale e sostenere la riflessione, l'interpretazione del mondo e, spesso, anche i conflitti.

La partecipazione dei popoli germanici alla costruzione del sistema culturale europeo, dalla tarda antichità fino all'età moderna, è dunque percorsa e pervasa dai processi di traduzione, rielaborazione e riuso dei libri dell'Antico e del Nuovo Testamento. Ognuna di queste operazioni comporta un progetto, una finalità, un pubblico non sempre facili da individuare con certezza da parte dello studioso di oggi e, tuttavia, la comprensione di questi fenomeni storici rappresenta un tassello fondamentale per la ricostruzione del quadro delle culture germaniche medievali. Bene ha fatto, quindi, l'Associazione Italiana di Filologia Germanica a scegliere *La Bibbia nelle letterature germaniche medievali* come tema del suo XXXIX convegno scientifico, svoltosi a Venezia nel giugno del 2012.

Sarebbe stato naturalmente impossibile, nell'arco di tre giorni di convegno, discutere in modo esauriente tutte le tradizioni germaniche e affrontare tutte le questioni relative alla diffusione e alla trasformazione del testo biblico nell'area linguistica germanica. Scorrendo gli interventi pubblicati in questo volume, tuttavia, mi sembra che, proprio grazie alla varietà dei testi e dei problemi specifici analizzati, si sia riusciti a fornire un quadro piuttosto preciso degli ambiti di discussione e dei principali temi che oc-

cupano il centro del dibattito nazionale e internazionale. La base comune rappresentata dalla Bibbia - pur con la necessaria cautela, dettata soprattutto dalla diversità dei testi di partenza utilizzati per le traduzioni e le rielaborazioni - determina una comparabilità sia diacronica sia sincronica delle versioni germaniche, o almeno di alcune di esse, che costituisce un prezioso presupposto per il confronto linguistico. L'esame dei testi tradotti o rielaborati, d'altro canto, permette di individuare significativi indizi sui processi di adattamento che hanno segnato l'incontro tra tradizioni germaniche e cultura cristiana e apre la strada all'indagine sui contesti di ricezione. Mi pare dunque significativo che proprio questa attenzione al pubblico, questo tentativo di ricostruzione delle modalità e delle situazioni di comunicazione, si ripresentino in molti dei saggi qui pubblicati. Anche gli aspetti codicologici, la presenza di illustrazioni o di glosse forniscono elementi utili alla ricostruzione della tradizione testuale e all'analisi della diffusione delle diverse versioni. Altrettanto importante, infine, appare la questione della presenza di figure e motivi di origine biblica all'interno di testi che religiosi non sono, della funzione di questa presenza e di come essa testimoni una conoscenza più o meno precisa dell'originale biblico.

A tutti questi ambiti di discussione i contributi qui raccolti offrono apporti interessanti e spesso originali, inserendo così la riflessione dei filologi germanici italiani nel più ampio dibattito internazionale e contribuendo in misura significativa a svilupparlo e ad approfondirlo.

La Bibbia nelle letterature germaniche medievali

a cura di Marina Buzzoni, Massimiliano Bampi, Omar Khalaf

Nota dei curatori

I saggi pubblicati in questo volume sono stati, per quanto possibile, uniformati alle norme editoriali della collana *Filologie medievali e moderne*. Le difformità che ancora permangono sono dovute a motivate scelte degli autori, oppure a esigenze specifiche delle singole tradizioni testuali.

I curatori rivolgono un sentito ringraziamento ai tre revisori anonimi, che hanno fornito un contributo fondamentale per la pubblicazione dell'opera, e a Fulvio Ferrari, autore della prefazione.

Un grazie particolare va anche a Claudia Händl - *she knows why*.

Venezia, 15 maggio 2015
Marina Buzzoni, Massimiliano Bampi, Omar Khalaf

La Bibbia nelle letterature germaniche medievali

a cura di Marina Buzzoni, Massimiliano Bampi, Omar Khalaf

Le traduzioni bibliche come testimonianza di storia della lingua islandese tra medioevo e prima età moderna

Fabrizio D. Raschellà (Università degli Studi di Siena, Italia)

Abstract Bible translation and language questions have always been two intimately connected issues in Iceland's cultural history. The present paper aims to overview the main stages that characterize the relations between the translation of the Holy Scriptures and language evolution in Iceland during the Middle Ages and the Early Modern period. This is done by comparing and discussing some of the most relevant linguistic (mainly lexical and syntactical) differences between two milestones in Icelandic biblical translation, the *Icelandic Homily Book* (ca 1200) and the *New Testament of Oddur Gottskálksson* (1540), as well as by taking into account the relationship of the two texts to their respective models, the Latin Vulgate (for both texts) and Luther's Bible (for Oddur's translation). From the comparison it emerges, among other things, that, in spite of the considerable formal differences between the two texts, both translators tend to use a language as plain and close to the current use of their time as possible, exhibiting a continuity of tradition which is rarely found in other linguistic areas of the Western world.

Sommario 1. Osservazioni introduttive. – 2. Quadro storico. – 3. Quadro linguistico. – 4. Testi a confronto. – 4.1. Ortografia e fonologia. – 4.2. Morfologia. – 4.3. Lessico. – 4.4. Sintassi. – 5. Riepilogo e conclusioni. Tavola comparativa.

1 Osservazioni introduttive

L'essenza del tema che pongo all'attenzione del lettore in questa raccolta di studi sulla Bibbia nelle letterature germaniche medievali è riassunta efficacemente nelle parole di uno dei maggiori studiosi di lingua islandese contemporanei, Guðrún Kvaran, che cito qui in traduzione:

Pochi scritti sono così affascinanti per la ricerca sulla lingua islandese come la Bibbia. Nelle sue traduzioni si possono riconoscere i cambiamenti della lingua e dello stile di quasi otto secoli, e nella sua lettura è possibile cogliere la fioritura della lingua islandese, la sua decadenza e la sua rinascita.¹

1 «Fá rit eru jafn heillandi til rannsókna á íslenskri tungu og biblían. Í þýðingum hennar má kynnast breytingum á málfari og stíl í nær átta hundruð ár og í henni má lesa blómaskeið íslenzkrar tungu, hnignun hennar og endurreisn» (Guðrún Kvaran 1990, p. 39). Lo stesso

In effetti, come pochi altri testi nella storia della cultura occidentale, le traduzioni della Bibbia - in quanto veicolo e divulgazione dei fondamenti di una potente tradizione etico-religiosa, che ha inciso profondamente sull'indole e la mentalità dei popoli professanti la fede cristiana - coinvolgono e pongono in relazione reciproca aspetti prettamente linguistici e aspetti culturali. In Islanda, poi, estremo avamposto occidentale del cristianesimo per diversi secoli prima della scoperta del Nuovo Mondo, traduzione delle Sacre Scritture e questione della lingua sono sempre state due entità intimamente connesse nella storia culturale del paese, forse più che altrove.²

L'importanza che assume la traduzione biblica dal punto di vista della storia della lingua (non solo islandese, ovviamente) risiede, oltre che nel fenomeno culturale in sé e nella portata dei suoi riflessi sul piano dell'uso linguistico, nel fatto che nessun altro testo è stato mai tradotto e citato, nel corso del tempo, con la stessa continuità e la stessa frequenza della Bibbia; il che ne fa una specie di osservatorio privilegiato per chi vuole indagare sull'evoluzione della lingua e in particolare delle sue risorse espressive, vale a dire lessicali, semantiche e stilistiche, anche se - bisogna riconoscere - non è sempre facile, data la peculiarità del testo, caratterizzato da una forte componente polisemica, enucleare gli aspetti puramente linguistici da quelli storico-culturali e dottrinali.

Scopo di questo contributo è quello di ripercorrere le principali tappe che caratterizzano il rapporto tra l'opera di volgarizzazione delle Sacre Scritture e l'evoluzione della lingua in Islanda in età medievale e protomoderna, illustrando a grandi linee quanto di interessante e significativo si può ricavare dall'esame di questo materiale sul piano storico-linguistico.

Prima di poter procedere a questo, tuttavia, è necessario tracciare un quadro storico essenziale dell'attività di traduzione dei testi sacri del cristianesimo in Islanda nell'arco di tempo oggetto della nostra osservazione, vale a dire dall'inizio della tradizione manoscritta fino alla comparsa dei primi testi a stampa, che, come vedremo, riguardano proprio la pubblicazione delle prime traduzioni complete della Bibbia in questa lingua.

concetto è ribadito in Guðrún Kvaran 2007, p. 4. Vedi anche quanto osserva, a proposito dell'interesse linguistico e letterario rivestito dalle traduzioni islandesi della Bibbia, Jón Sveinbjörnsson (1990, p. 86).

2 Varie opere sono state dedicate, in tempi diversi, allo studio di questo aspetto; tra queste ricordiamo i saggi di Steingrímur J. Þorsteinsson (1950) e di Einar Sigurbjörnsson (2007), la dissertazione di Sigurður Ægisson (1985) e il volume collettaneo curato da Gunnlaugur A. Jónsson (1990). Per un'informazione essenziale sulle traduzioni bibliche nella Scandinavia medievale vedi Johannsson et al. (1956, pp. 517-520), Olrik Frederiksen et al. (1993) e Raschellà (2001).

2 Quadro storico

Tra i primi scritti islandesi di cui si ha notizia sono annoverate le *býðingar helgar*, un termine piuttosto ambiguo che può alludere tanto a generiche interpretazioni di testi religiosi (come omelie e vite di santi), quanto a traduzioni vere e proprie di parti più o meno estese della Bibbia.³ Un'informazione del genere ci viene offerta, ad esempio, nella sezione introduttiva del *Primo trattato grammaticale* islandese (metà del XII secolo) (Hreinn Benediktsson 1972, p. 208). A questa indubitabile importanza che assume la volgarizzazione degli scritti di ambito religioso in Islanda agli inizi della tradizione letteraria non fa riscontro, tuttavia, una regolare e compatta documentazione.

Non è possibile stabilire a quando risalgano le primissime traduzioni bibliche in norreno, ma il fatto che fossero utilizzate come testi liturgici e a fini di evangelizzazione fa ritenere che siano state eseguite in un'epoca piuttosto antica, forse già nel tardo XI secolo (cfr. Kirby 1986, pp. 33-34; 1993, p. 41[a]) (l'introduzione del cristianesimo in Islanda avvenne, come si ricorderà, nell'anno 1000). Ad ogni buon conto, le traduzioni più antiche di cui possediamo testimonianze tangibili vengono ricondotte al XII secolo, e consistono perlopiù in brevi passi o citazioni della Bibbia, spesso inframezzati in testi omiletici (in particolare, nella *Íslenzk hómilíubók* 'Omeliario islandese', ca 1200⁴) e agiografici (*Heilagra manna sǫgur* 'Storie dei santi'⁵). Si tratta in tutti i casi di traduzioni anonime, anche se sono state formulate varie ipotesi sulla loro paternità. Le citazioni dall'Antico Testamento, che rappresentano circa un terzo del totale delle attestazioni, riguardano in particolare i testi di carattere storico, come i Libri dei Maccabei e il Pentateuco. I restanti due terzi – quindi la maggior parte – delle citazioni si riferiscono invece al Nuovo Testamento, il che induce a ritenere che una traduzione completa dei Vangeli esistesse già in epoca protoletteraria. Ci sono inoltre indizi di una possibile utilizzazione di sinossi evangeliche, come quella del *Diatessaron* di Taziano. Per quanto riguarda gli altri scritti neotestamentari, esistono traduzioni di singole vite degli apostoli (*Postola sǫgur*⁶), ed è probabile che esistesse anche una traduzione completa degli Atti degli Apostoli (Kirby 2004, pp. 6[b]-7[a]).

Nel XIII secolo si cominciò a lavorare in maniera più mirata alla traduzione, parafrasi e commento di singoli libri o sezioni della Bibbia, e intorno al 1320 questi scritti cominciarono ad essere raccolti in una compilazione,

3 Vedi, al riguardo, Hreinn Benediktsson (1972, pp. 181-184) e Þórir K. Þórðarson (1990, pp. 228-229).

4 Edizione critica: Wisén (1872). Edizioni in facsimile: Paasche (1935); Leeuw van Weenen (1993).

5 Edizione standard collettiva: Unger (1877).

6 Edizione standard collettiva: Unger (1874).

redatta probabilmente in Norvegia, nota come *Stjórn*.⁷ Iniziata nei primi anni del Trecento da un ecclesiastico presso la corte del re norvegese Hákon V Magnússon e tramandata in diversi manoscritti islandesi del XIV e XV secolo, la *Stjórn* – che si suddivide in tre sezioni, distinte per contenuto e epoca di redazione – si compone di traduzioni, alternate a commentari, di alcuni libri dell'Antico Testamento (dal Genesi al Secondo libro dei Re). Una parte delle traduzioni poggia con ogni probabilità su precedenti traduzioni norrene, come sembra emergere anche dal confronto con alcune citazioni in testi norvegesi e islandesi più antichi, ovvero si rifanno a fonti comuni. Alcune sezioni, come ad esempio il Primo libro di Mosè, devono esser state tradotte in norreno molto presto, cioè intorno al 1100. Successivamente il testo della *Stjórn* ha subito interpolazioni dalle opere enciclopediche ed esegetiche di eminenti autori quali Onorio di Autun (*Imago mundi*), Pietro Comestore (*Historia scholastica*) e Vincenzo di Beauvais (*Speculum historiale*) (Kirby 1986, pp. 51-69).

Dalla *Stjórn* sono derivati frammenti di traduzioni bibliche islandesi del XIV e XV secolo. Al XV secolo risale inoltre il frammento di un manoscritto islandese contenente un'altra traduzione apparentemente indipendente dalla *Stjórn* (Kirby 1986, pp. 69-73). Non è peraltro da escludere che nell'arco di questi due secoli sia stata tradotta in islandese l'intera Bibbia, ma non si hanno elementi sufficienti per dimostrarlo.

Fu soltanto nel XVI secolo che in Islanda si cominciò a lavorare sistematicamente alla traduzione delle Sacre Scritture, e ciò avvenne particolarmente in virtù e sotto l'impulso della stampa, che fece il suo ingresso nell'isola intorno al 1530. Ad introdurla fu Jón Arason, vescovo di Hólar dal 1524 al 1550 e ultimo vescovo cattolico del paese. Alla figura di Jón si collegano, tra l'altro, forti indizi dell'esistenza di un «Libro dei Vangeli» (*Guðspjallabók*) che sarebbe stato stampato, e probabilmente anche tradotto, dal vescovo islandese. Se ne fa menzione nella biografia di un altro vescovo, vissuto nel secolo successivo, Brynjólfur Sveinsson (1605-1675), dove si legge che, alla sua morte, questi «fu posto nella bara insieme al suo Nuovo Testamento in greco, i Salmi di Davide e *I Quattro Evangelisti*, che Jón il vecchio, vescovo di Hólar [= Jón Arason], fece tradurre e stampare, com'è detto nella sua prefazione, se ne esiste [ancora] qualche esemplare».⁸ Da nessuna parte, tuttavia, risulta quando o dove il libro sarebbe stato stampato. Se, com'è molto probabile, la notizia riferita nella biografia di Brynjólfur rispondesse a realtà, ciò significherebbe che la prima traduzione completa

7 Letteralmente 'guida, governo'. Il nome, la cui origine e motivazione sono controverse, è attestato solo a partire dal XVI-XVII secolo; per una sintesi delle diverse opinioni vedi Astås (2010, pp. 11-13). L'edizione critica più recente è quella di Astås (2009).

8 «var hann kistulagður með hans N[ýja] T[estamenti] Græco, Davíðs psaltara og Fjórum guðspjallamönnum, er biskup Jón gamli að Hólum lét útleggja og þrykkja, sem hans formáli útvisar, ef þar af finnst nokkurt exemplar» (Hannes Þorsteinsson 1911-1915, p. 377).

dei Vangeli in islandese sarebbe avvenuta prim'ancora della traduzione del Nuovo Testamento ad opera di Oddur Gottskálksson – di cui si dirà fra un momento – e quindi in epoca precedente, sia pure di poco, alla Riforma protestante.

La prima traduzione integrale del Nuovo Testamento in islandese fu dunque realizzata nel 1540 da Oddur Gottskálksson (ca 1515⁹-1556), figlio del norvegese Gottskálk Nikulásson, vescovo di Hólar dal 1496 al 1520. La traduzione fu completata nel 1538 e fu stampata a Roskilde, in Danimarca, nel 1540.¹⁰ La sua comparsa coincide con un altro evento di rilevanza epocale per la storia dell'Islanda: si tratta infatti del primo libro a stampa in islandese. Formatosi in Norvegia, Danimarca e Germania, e convertitosi segretamente al luteranesimo, Oddur fu per alcuni anni (ca 1534-37) il segretario di Ögmundur Pálsson, ultimo vescovo cattolico della diocesi di Skálholt. Fu in questo periodo che egli iniziò segretamente la sua opera di traduzione (lavorando, a quanto si racconta, in una stalla, non solo per ripararsi dal freddo ma anche per sottrarsi all'attenzione dell'anziano vescovo, fermo oppositore del protestantesimo).¹¹ Questa traduzione riveste, fra tutte le traduzioni islandesi della Bibbia esistenti, un ruolo di prim'ordine: non solo, infatti, fu utilizzata alcuni decenni più tardi – in epoca protestante – per la prima traduzione completa della Bibbia, ma, a detta degli esperti, continua ad esercitare la sua influenza anche sulle traduzioni islandesi contemporanee (cfr. Sigurður Nordal 1933, pp. 17-18 e 30-31 e Sigurbjörn Einarsson et al. 1988, pp. xxvi-xxvii). Come base per la sua traduzione Oddur utilizzò, oltre alla Vulgata (e, probabilmente, alla traduzione latina del Nuovo Testamento di Erasmo da Rotterdam), la traduzione tedesca di Lutero,¹² e, sebbene il vocabolario e la sintassi risentano, come vedremo, in notevole misura del modello tedesco, la scrittura è in genere assai fluida ed efficace e rappresenta degnamente la continuazione della prosa religiosa antico-islandese.¹³

9 L'anno di nascita di Oddur non è determinabile con certezza, ed oscilla tra il 1500 e il 1515. La data più recente è stata sostenuta in particolare da Jón Helgason (1929, pp. 3-4) ed è ad oggi la più accreditata.

10 Una riproduzione fotografica della stampa originale è reperibile sul sito web *Baekur.is* (vedi Oddur Gottskálksson 1540). Edizione in facsimile: Sigurður Nordal 1933.

11 Un'ampia sintesi sulla vita e l'opera di Oddur è quella, a cura di Sigurbjörn Einarsson, preposta all'edizione del Nuovo Testamento di Oddur del 1988 (Sigurbjörn Einarsson et al. 1988, pp. vii-xx). Per le notizie qui riportate vedi anche Sigurður Nordal (1933, pp. 14 e 27-28).

12 Si ritiene tra l'altro che, durante il suo soggiorno in Germania, Oddur sia stato anche a Wittenberg, al seguito di Lutero e Melantone. (cfr. «Biblían á íslensku» in: *Hið íslenska Biblíufélag*. Disponibile all'indirizzo <http://www.biblian.is/default.asp?page=article&sort=general&parent=33/> [2012-06-10]).

13 Sui testi che furono alla base della traduzione di Oddur, e sul grado di dipendenza della lingua di Oddur dai modelli latino e tedesco, vedi in particolare Jón Helgason (1929, pp. 176-

Più o meno negli stessi anni in cui Oddur traduceva il Nuovo Testamento, due libri dell'Antico Testamento, i Proverbi e il Siracide (o Ecclesiastico), venivano tradotti in islandese da Gissur Einarsson, coetaneo e amico di Oddur, anch'egli fautore del luteranesimo e futuro primo vescovo protestante d'Islanda (diocesi di Skálholt, 1540-1548).¹⁴

La prima traduzione integrale della Bibbia in islandese data invece all'anno 1584, e fu pubblicata a Hólar, sede episcopale dell'Islanda settentrionale, ad opera del vescovo Guðbrandur Þorláksson (1542-1627), da cui la denominazione corrente di *Guðbrandsbiblía*.¹⁵ Dopo i primi studi compiuti a Hólar, Guðbrandur proseguì la sua formazione all'università di Copenaghen, dove studiò teologia, lingue classiche, matematica e astronomia. Al ritorno in patria fu per breve tempo rettore della scuola diocesana di Skálholt e quindi, nel 1571, fu nominato vescovo di Hólar, incarico che detenne fino alla morte. Guðbrandur fu uno degli Islandesi più eruditi e poliedrici del suo tempo, e pose le sue maggiori energie nel rafforzamento della dottrina luterana. Proprio in questa prospettiva acquistò la tipografia che il suo predecessore cattolico Jón Arason aveva impiantato a Hólar quarant'anni prima e si dedicò intensamente alla stampa di opere religiose e dottrinali di ogni genere, prima fra tutte, appunto, la Bibbia, che egli stesso tradusse con l'aiuto di alcuni collaboratori. Fu inoltre autore e traduttore di molti altri libri, nonché esperto cartografo: a lui si deve, tra l'altro, la prima mappa moderna dell'Islanda.¹⁶ Per la sua impresa Guðbrandur utilizzò, finché possibile, le traduzioni dei suoi immediati predecessori, in particolare quella del Nuovo Testamento di Oddur Gottskálksson e dei libri dell'Antico Testamento di Gissur Einarsson, apportandovi, laddove lo ritenne necessario, modifiche ortografiche, grammaticali e lessicali.¹⁷ Anche Guðbrandur, come Oddur, fu un abile traduttore, dallo stile chiaro e scorrevole, anche se

203), Sigurbjörn Einarsson et al. (1988, pp. xxii-xxvi) e Þórir Óskarsson (1990). L'opera di Jón Helgason appena menzionata costituisce peraltro lo studio più ampio e approfondito finora esistente sulla lingua del Nuovo Testamento di Oddur.

14 Edizione: Westergård-Nielsen (1955) (testo critico) e (1957) (introduzione). Sulla vita e il profilo intellettuale di Gissur, vedi l'appena citato Westergård-Nielsen (1957, pp. 113-122) e Vilborg A. Ísleifsdóttir-Bickel (1996, pp. 138-143).

15 Una riproduzione fotografica della stampa originale è reperibile sul sito web *Baekur.is* (vedi Guðbrandur Þorláksson 1584). L'edizione in facsimile più recente è quella a cura di Sigurbjörn Einarsson et al. (1984).

16 Notizie essenziali sulla vita e la multiforme attività - editoriale, traduttiva, letteraria - di Guðbrandur Þorláksson si troveranno in Stefán Einarsson (1957, pp. 172-177) e Böðvar Guðmundsson et al. (1993, pp. 398-407).

17 Sugli interventi correttivi di Guðbrandur vedi Stefán Karlsson (1984, pp. 54-55). La lingua della *Guðbrandsbiblía* è stata oggetto di un ampio e approfondito studio da parte di Bandle (1956).

non immune da concessioni all'elemento dano-tedesco.¹⁸ La stampa del volume, pubblicato in 500 esemplari, durò due anni. La monumentale impresa di Guðbrandur ebbe un forte impatto sulle traduzioni islandesi della Bibbia apparse nei due secoli successivi, le quali, di fatto, furono essenzialmente delle riedizioni della sua (cfr. Guðrún Kvaran 1990, p. 39).

3 Quadro linguistico

Il primo e più vistoso effetto prodotto dalle traduzioni bibliche sulle lingue volgari è, notoriamente, quello di un ampliamento quantitativo e di un'estensione semantica del lessico, conseguente alla necessità di esprimere referenti e concetti propri delle nuove istanze religiose - e, più in generale, culturali - veicolati dai testi biblici e dunque precedentemente estranei alle lingue e alle culture riceventi. Segue, in seconda battuta, l'influsso esercitato sulla sintassi, in parte determinato dall'esigenza, presente soprattutto nelle traduzioni più antiche, di mantenere quanto più possibile inalterata la struttura linguistica originale del testo sacro. Tuttavia, come si vedrà meglio più avanti, per le traduzioni islandesi, e in particolare per le quelle di epoca più tarda, questa sequenza appare rovesciata: mentre infatti per il lessico si attinge perlopiù al patrimonio linguistico autoctono, forte di una plurisecolare tradizione narrativa e poetica, più frequenti appaiono le concessioni al modello sintattico della lingua da cui si traduce, e non solo per motivi di ordine dottrinale.

Nell'esame del processo traduttivo che ha condotto nelle diverse epoche alla realizzazione di testi biblici in islandese, i due termini di confronto linguistico sono chiaramente il latino - quello letterario, ma 'popolare', della Vulgata - e il volgare scandinavo: 'norreno' per la prima e più ampia

¹⁸ Riguardo all'influsso dano-tedesco sull'islandese nel XV-XVI secolo, si noti quanto osserva Stefán Karlsson (1990, p. 164), in particolare alla nota 75, che qui, per economia di spazio, traduco direttamente in italiano, omettendo i rinvii bibliografici ivi contenuti: «L'influsso dano-tedesco sulla lingua islandese comincia a farsi sentire nel XV secolo, e all'inizio proviene, almeno in parte, attraverso la Norvegia. Dunque non inizia affatto con la Riforma, sebbene con essa aumenti e sia noto soprattutto dagli scritti dei riformatori, il che è dovuto in parte al fatto che ci sono conservati pochi scritti, a parte le lettere, dal periodo tra la Peste Nera [1347-1353, NdT] e la Riforma, in parte al fatto che la storia della lingua di questo periodo è stata poco studiata. Tra gli scritti in prosa tradotti dal tedesco e dal danese che ci sono pervenuti dalla fase più tarda di tale periodo vi sono le vite dei santi, dal tedesco [...], e una *postilla* danese, tradotta almeno in parte [...]. Parecchi testi islandesi tardomedievali, in particolare preghiere, attendono ancora di essere pubblicati, ed alcuni di essi sono evidentemente tradotti da altre lingue nordiche [...]». A questo riguardo è anche importante sottolineare che il termine 'tedesco', riferito all'influsso esercitato da questa lingua sull'islandese del XVI secolo (sovente con l'intermediazione del danese o di un'altra lingua scandinava), va inteso perlopiù come *basso*-tedesco, specialmente per quanto riguarda la lingua dell'uso comune (cfr. Westergård-Nielsen 1946, pp. lxxiv-lxxx e, con riferimento alla traduzione del Nuovo Testamento di Oddur Gottskálksson, Þórir Óskarsson 1990, p. 211).

parte del periodo che ci interessa, più specificamente islandese per il periodo più tardo.¹⁹ Va tuttavia subito evidenziato che, nel caso dell'Islanda, questo rapporto diretto e bilaterale tra latino e volgare, che caratterizza, come per altri paesi di lingua germanica, l'intero periodo medievale, viene intaccato e reso più complesso, dal XVI secolo in poi, dall'entrata in campo di un terzo soggetto linguistico, quello che fa capo al danese e al tedesco.²⁰ Ciò è dovuto, come appare chiaramente anche da ciò che si è detto sopra, alla forte attrazione esercitata sulle chiese dell'intera Scandinavia dalla Riforma protestante. In Islanda (come in Norvegia, anche se in misura assai minore, data la forte coesione sociale e culturale dell'isola) gli effetti di questo nuovo modello confessionale sul piano linguistico, e sulla traduzione dei testi biblici in particolare, non tardarono a farsi sentire, assommandosi a quelli già in atto da circa un secolo in conseguenza dell'assoggettamento politico e culturale del paese alla Danimarca dopo l'Unione di Kalmar (1397).²¹ Fu proprio all'epoca della Riforma - e sotto il suo impulso -, infatti, che vennero eseguite in Islanda le prime traduzioni complete delle Sacre Scritture, prima del Nuovo e poi dell'Antico Testamento.²²

4 Testi a confronto

Data la discontinuità e la frammentarietà della tradizione, è assai difficile, se non impossibile, seguire i cambiamenti linguistici che interessano la traduzione islandese delle Sacre Scritture prendendo come riferimento un unico testo e seguendone passo passo la variazione nel tempo a tappe abbastanza ravvicinate. Di fatto, l'unico testo biblico che si presta pienamente ad un'operazione siffatta è il «Padre nostro», di cui si hanno

19 Per il periodo delle origini sono state ipotizzate anche traduzioni attraverso la mediazione dell'anglosassone, ma di ciò non esistono prove concrete (vedi ad es. Belsheim 1884, p. 5). È comunque del tutto verosimile che, data la vicinanza tra le due lingue, specialmente nel periodo più antico, e soprattutto in considerazione del fatto che tra i primi missionari della Scandinavia occidentale erano presenti degli Anglosassoni, che anche l'inglese abbia influito in una certa misura sulla costituzione del lessico cristiano norreno (cfr. Foote 1993, p. 106[b]). Lo stesso vale - anzi, a maggior ragione - anche nei confronti del sassone, poiché una consistente parte dei missionari cristiani inviati in Islanda proveniva dalla sede episcopale di Brema e Amburgo (cfr. Foote 1993, pp. 106[b] e 107[b]).

20 Non diversa è la situazione per quanto riguarda gli altri paesi scandinavi, dove naturalmente l'influsso del tedesco, e in particolare del bassotedesco, fu assai più diretto.

21 Ricordo che l'Islanda aveva perso la propria indipendenza nel 1262, divenendo parte del regno di Norvegia; e dunque, insieme a quest'ultima, fu inclusa nel trattato stipulato nel 1397 fra Danimarca, Norvegia e Svezia che stabiliva l'unione dei tre paesi nordici sotto un unico sovrano. Di fatto, la Danimarca conservò sempre, all'interno dell'Unione (scioltasi nel 1523), un ruolo predominante, specialmente nei confronti della Norvegia.

22 Per un quadro dettagliato sugli inizi del protestantesimo in Islanda, e sulle circostanze storiche, sociali e politiche che ne furono alla base, vedi Vilborg A. Ísleifsdóttir-Bickel (1996).

attestazioni numericamente cospicue per tutte le epoche; ed in effetti un ampio e accurato studio diacronico della fondamentale preghiera cristiana è stato condotto, circa due decenni or sono, dal filologo e linguista islandese Stefán Karlsson (Stefán Karlsson 1990).

Tuttavia, per illustrare come le traduzioni bibliche possano offrire un significativo spaccato del mutare della lingua islandese nel periodo compreso tra i primordi della sua tradizione letteraria e l'inizio dell'era moderna – ovvero, volendosi esprimere in termini di storia religiosa, dalla conversione al cristianesimo fino all'avvento della Riforma protestante –, dobbiamo necessariamente ricorrere a delle comparazioni. A questo fine ci serviremo del confronto tra due versioni di un passo evangelico (Matteo 22, 1-14; la «parabola del banchetto nuziale») tratte da due dei più significativi monumenti della letteratura religiosa islandese, collocati ai due estremi del periodo suddetto: l'Omeliario islandese (*Íslenzk hómilíubók*; d'ora in poi abbreviato in OI)²³ e il Nuovo Testamento di Oddur Gottskálsson (d'ora in poi abbreviato in NTO).²⁴ Queste, a loro volta, saranno messe a confronto con i due testi basilari che hanno funto da modello a ciascuna versione: la Vulgata latina, per entrambe le traduzioni, e il Nuovo Testamento di Lutero, per la traduzione di Oddur²⁵ (vedi tavola comparativa in appendice).

Naturalmente si tratta di un campione molto limitato, e per avere risultati di validità generale dovremmo operare su un campione – o meglio, su un insieme di campioni – ben più esteso. A ciò si aggiunga che la traduzione dell'OI, al cui interno si frappongono passi di commento più o meno estesi, è spesso riassuntiva e perifrastica, sì che un perfetto confronto con il testo di Oddur non è possibile. Tuttavia, pur con questi limiti, il campione esaminato sarà sufficiente a darci un'idea concreta almeno di alcune caratteristiche prevalenti, sia riguardo al rapporto fra traduzioni islandesi appartenenti ad epoche diverse, sia tra queste e i rispettivi modelli di riferimento.

23 Per il testo si è seguito Kirby (1976-1980, I, pp. 182-184) (basato su Wisén 1872, pp. 162-168 *passim*). Mi preme qui ricordare che, molto prima della pubblicazione di Kirby, un'analoga, sebbene più modesta ed essenziale, raccolta di citazioni di testi biblici in norreno era stata realizzata dal norvegese Belsheim (1884).

24 Vedi nota 10 *supra*.

25 Per il testo latino è stato utilizzato il classico *Novum Testamentum Graece et Latine* di Nestle-Aland (1994). Per quanto riguarda il testo tedesco, non è possibile stabilire con certezza di quale delle numerose edizioni della Bibbia di Lutero si sia servito Oddur per la sua traduzione. Jón Helgason (1929, pp. 177-180) indica come maggiormente probabili le due edizioni del Nuovo Testamento del 1530; osserva inoltre che Oddur potrebbe aver utilizzato contemporaneamente anche una delle versioni bassotedesche stampate prima del 1533. Ai fini della nostra comparazione si è ricorsi alla prima delle due edizioni del Nuovo Testamento del 1522, il cosiddetto *Septembertestament* (vedi Luther 1522), che, tra le edizioni più comunemente accessibili, ci sembra quella in cui meglio si rispecchia il testo di Oddur.

Per una corretta interpretazione della tavola, si noti quanto segue:

- In grassetto sono evidenziati i casi in cui le traduzioni islandesi risentono in maniera evidente, a livello lessicale e/o sintattico, dell'influsso del modello latino (grassetto corsivo) o tedesco (grassetto tondo);
- La sottolineatura indica le differenze morfologiche, sintattiche e lessicali più significative tra i due testi islandesi dal punto di vista dell'evoluzione della lingua negli oltre tre secoli che separano la prima traduzione dalla seconda, a prescindere dall'eventuale influsso esercitato su ciascuna di esse dai rispettivi modelli.
- La lineetta orizzontale tra parentesi quadre, [-], indica parti del passo di Matteo non tradotte dall'estensore dell'OI e pertanto non confrontabili con la traduzione del NTO.
- Le differenze puramente ortografiche e fonologiche, di cui pure si dirà brevemente nel commento alla tavola, non sono segnalate in maniera particolare.²⁶

4.1 Ortografia e fonologia

Passo rapidamente in rassegna gli aspetti ortografici e fonologici, non perché siano meno importanti degli altri – anzi, alcuni di essi sono particolarmente significativi e meriterebbero da soli una trattazione approfondita –, ma perché il nostro fine principale, in questa sede, è quello di osservare gli aspetti più direttamente inerenti al processo traduttivo e quindi lessicali, semantici e sintattici. Tuttavia, almeno un accenno a qualcuna delle differenze più vistose sul piano grafico e fonologico è opportuno farlo (altre risulteranno evidenti dal diretto confronto tra le due versioni islandesi).

Così, ad esempio, si noterà che, mentre nell'OI si fa uso di un solo grafema, ⟨p⟩, per indicare la spirante dentale, in tutte le posizioni e nelle due varianti sorda e sonora (es.: *þorp*, *þrála*; *gerþi*, *varþ*), nel NTO tale grafema viene utilizzato soltanto per la variante sorda (*þionar*, *þeir* etc.), mentre la sonora viene costantemente resa con ⟨d⟩, cioè con lo stesso grafema denotante l'occlusiva dentale sonora (es.: *giordi*, *vard*). Più in generale, si noterà che è assente, nel testo cinquecentesco, qualsiasi segno diacritico, a cominciare dall'accento acuto (o apice), utilizzato con varie funzioni nella scrittura più antica (alcune sue occorrenze sono visibili anche nel testo dell'OI),²⁷ così come non viene graficamente distinta dalla semplice /o/ la

²⁶ Si noti inoltre che alcune delle differenze tra i due testi islandesi evidenziate nella tavola non sono espressamente trattate nel commento che segue; tuttavia esse concorrono ad offrire al lettore un quadro d'insieme più completo. Per contro, non tutte le differenze discusse nel commento sono segnalate nella tavola, e ciò al fine di evitare un eccessivo appesantimento grafico che potrebbe comprometterne una chiara lettura.

²⁷ Le originarie vocali lunghe, dunque, non sono segnalate nella traduzione di Oddur, se

vocale media centrale /ö/, entrambe rappresentate con ⟨o⟩ (es.: *sofnudu, ollum*, contro *sofnuþo, ællom* dell'OI).²⁸

Tra le differenze di ordine fonologico che trovano riscontro anche nell'ortografia notiamo in particolare, nel testo di Oddur, il dittongamento di /e/ in /ei/ davanti a /ng/ (*geingu*, in due occorrenze) e a /gi/ (*seigit*) e quello di /ē/ in /je/ (*fīe, þier, þienara*),²⁹ entrambi tipici della transizione da islandese antico a islandese moderno. Altrettanto dicasi del passaggio da /k/ a /g/ finale nei monosillabi *eg* (OI: *ec*) e *og* (OI: *oc*). Rilevanti anche sul piano morfologico, poiché investono la sostanza fonica di elementi grammaticali, sono la riduzione delle terminazioni maschili forti in *-rr* ad *-r* semplice (es.: OI *aNaR* = *annarr* e *heR* = *herr* contro NTO *annar* e *her*) e il passaggio generalizzato della desinenza della II persona plurale di indicativo presente e imperativo *-ið* a *-it* (es.: OI *comiþ, finniþ* contro NTO *komit, finnit*).³⁰

4.2 Morfologia

Sul piano strettamente morfologico non si riscontrano tra le due versioni islandesi differenze di particolare rilievo oltre a quelle già menzionate nel precedente paragrafo a proposito di alcune terminazioni desinenziali. Le più importanti riguardano le forme della particella relativa e del pronome di II persona plurale.

La particella relativa, che nell'OI è espressa dalla forma 'classica' *es ~ er* (in entrambe le varianti - la prima più conservativa, la seconda più recente), assume nel NTO la forma *sem*, predominante nella lingua moderna. Alcune occorrenze di *sem* sono riscontrabili anche nell'OI (al di fuori del campione considerato), ma con una frequenza decisamente inferiore rispetto

non, occasionalmente, per mezzo del raddoppiamento grafico; unico esempio nel nostro campione: *saa* (altrove è attestato anche ⟨w⟩ per /ū/; cfr. Jón Helgason 1929, p. 14).

28 A questo proposito si noterà che l'assenza di particolari caratteri tipografici nei primi testi a stampa in lingua islandese è dovuta anche al fatto che alcuni di questi testi furono stampati all'estero, dove l'uso di tali caratteri era sconosciuto o quantomeno inconsueto. È questo, appunto, il caso del NTO, stampato, come si è detto, in Danimarca. Sugli adattamenti grafici che Oddur dovette far apportare allo stampatore del suo manoscritto vedi Jón Helgason (1929, pp. 9-13).

29 Diverso è il caso di *gieck* e *giecktu* (per i più antichi *gekk* e *gekktu*), dove il dittongamento di /e/ (breve) è solo apparente: qui infatti la ⟨i⟩ ha unicamente la funzione (ridondante) di evidenziare il valore palatale di /g/ [j] davanti a vocale anteriore.

30 In quest'ultimo caso, tuttavia, si deve osservare che probabilmente la differenza sul piano fonologico è solo apparente. Infatti, poiché Oddur, nella resa della dentale finale nelle sillabe desinenziali, oscilla fra *-t* e *-d* (es.: *gefit, varpat*, ma *latid, ritad*), e poiché, come si è visto, il grafema ⟨d⟩ può rappresentare anche la spirante dentale [ð], è possibile che la grafia *-t* sia soltanto una variante di *-d* e che quindi possa di fatto indicare la spirante sonora, esattamente come nell'OI (dove lo stesso fonema è rappresentato da ⟨þ⟩). Per l'intera, complessa questione del valore di ⟨t⟩ e ⟨d⟩ nel NTO si rinvia a Jón Helgason (1929, pp. 29-31).

alla prima forma, così come nel NTO è attestata anche la presenza di *er*, ma solo come alternativa secondaria (cfr. Jón Helgason 1929, pp. 128-129).

La forma del pronome di II persona plurale è *ér* nell'OI, *þier* nel NTO. Ciò rispecchia l'esito combinato di due mutamenti: il primo, già illustrato nel trattare delle differenze fonologiche, riguardante la dittongazione di /ē/ in /je/; il secondo, di natura fonosintattica, conseguente alla risegmentazione di forme imperativi del tipo *gefiþ ér* come *gefi þér*.³¹

4.3 Lessico

Deviando da quello che è l'ordine solitamente seguito nella trattazione dei diversi piani linguistici, antepongo la trattazione del lessico a quella della sintassi, lasciando questa per ultima, poiché la sintassi è l'ambito in cui si manifestano le maggiori diversità fra le due traduzioni islandesi, nonché quello in cui è più forte l'influsso esercitato dai loro modelli.

Come accennato in precedenza, una delle caratteristiche più evidenti dell'OI è il suo frequente ricorrere a una resa perifrastica, in alcuni casi semplificativa, in altri decisamente interpretativa, di singole parole – sostantivi, aggettivi, verbi – del testo latino. Del resto ciò appartiene allo stile tipico dell'omelia, il cui fine precipuo è appunto quello di spiegare, chiosando e commentando il testo, l'intimo significato della parola divina.³² C'è inoltre, rispetto alla traduzione di Oddur, molta più variazione lessicale e un ricorso molto più ampio ai sinonimi.

Come esempio di variazione lessicale nell'OI possiamo considerare la traduzione del sostantivo latino *servi* (sempre al plurale nel nostro campione). A fronte di quattro occorrenze nel testo latino,³³ vengono utilizzati tre diversi termini islandesi: *ørindrecar* (messi, messaggeri), *sendimen* (idem) e *þrælar* (schiavi). Al contrario, nel NTO troviamo sempre la stessa forma: *þionar*. Da notare che *þrælar* traduce anche *ministri*, al v. 13; in questo caso anche Oddur usa un termine diverso, *þienarar*, di origine tedesca (corrispondente a *diener* nel testo di Lutero).³⁴ Un caso analogo è quello di

31 A riguardo di quest'ultimo vedi anche il par. 4.4 *infra*.

32 È questa, tra l'altro, una delle prerogative delle *þýðingar helgar*, di cui si è detto al par. 2 *supra*.

33 In realtà le occorrenze presenti nel campione sono cinque, ma il passo contenente la seconda occorrenza non viene tradotto dall'estensore dell'Omeliario.

34 Cfr. btm. *dêner* e danm. *thiænere*. Ricordo qui che per i prestiti dal tedesco si deve presumere, in linea generale, una mediazione bassotedesca ed eventualmente danese (cfr. nota 18 *supra*). Da qui la necessità di indicare, per ogni termine di questo tipo, le corrispondenti forme del bassotedesco medio (btm.) e del danese medio (danm.). Negli esempi che seguono, i confronti con i termini bassotedeschi e danesi sono effettuati sulla base del glossario contenuto in Westergård-Nielsen (1946, pp. 1-404).

nuptiae, che nel testo più antico viene reso ora con *brufcaup*, ora con i più generici *bob* (banchetto) e *foġnoþr* (festa), e che in Oddur è tradotto uniformemente con *brudkaup* (alternante con le varianti *brudlaup* e *brullaup*).

Un breve accenno meritano anche le rese di *prandium* e di *occisa* al v. 4: in entrambi i casi, ai genuini *doġorþr* e *hogner* norreni dell'OI si oppongono, rispettivamente, il *maltid* e lo *slatrader* di Oddur, entrambi modellati sul tedesco (Lut.³⁵ *maltzeyt*³⁶ e *geschlacht*³⁷). Sempre all'influsso del modello (dano-)tedesco sembra doversi attribuire, nella traduzione di Oddur, la scelta di forme verbali come *forsmadu* (da *forsmá* [disdegnare])³⁸ e *utualder* (da *útvelja* [eleggere])³⁹ per tradurre, rispettivamente, il lat. *neglexerunt* (v. 5) ed *electi* (v. 14) ovvero il ted. *verachten* e *auzerwelet*; ad esse fanno riscontro nell'OI, termini e locuzioni propri del vocabolario tradizionale norreno, vale a dire *gerþo eige fara* (non vollero andare) e *kørner*.⁴⁰ Altri casi analoghi sono presenti nel brano preso a campione, e non è difficile individuarli se si osserva attentamente la tavola comparativa.

In linea generale, considerando ciò che accade anche in altri scritti contemporanei o di poco anteriori al NTO, anche di ambito non religioso, possiamo osservare che nella fase più tarda del periodo medievale, e ancor più all'epoca della Riforma, viene messa in atto una graduale e sempre più frequente sostituzione di termini ed espressioni tradizionalmente islandesi con altrettanti di provenienza o quanto meno di ispirazione dano-tedesca.

Nella frase *gerþo eige fara* abbiamo già visto un esempio di resa perifrastica-interpretativa tipica dell'OI. Esaminiamo ora altri due casi, presenti entrambi al v. 11. La frase latina *ut videret discumbentes* (per vedere i commensali) recita nell'OI *sa yfer liþ þat er comit var til bobþsens* (vide la gente che era venuta al banchetto), poiché evidentemente il sostantivo *discumbentes* non si presta facilmente ad una traduzione letterale islandese con una sola parola; in Oddur abbiamo *at sia gestina* (per vedere gli ospiti), esattamente come nel modello tedesco (*die gest zu besehenn*), che non comporta una dilatazione del testo ma che certamente non coglie il significato puntuale dell'originale latino. La seconda frase, *hominem non vestitum veste nuptiali*, che Oddur traduce letteralmente con *mann, eigi*

35 D'ora in poi si userà questa abbreviazione per indicare la traduzione tedesca di Lutero (vedi nota 25 *supra*).

36 Cfr. btm. *mâltit* e danm. *mal-* ~ *moltid*.

37 Part. pass. di *schlachten*; cfr. btm. *slachten* e danm. *slakte*.

38 Cfr. btm. *vorsmân* e danm. *forsma*.

39 Cfr. btm. *úterwelen* e danm. *uduelje*.

40 Oppure *ór kørner* – che corrisponderebbe in maniera ancora più puntuale al lat. *electi* –, se il *ró* che precede immediatamente *kørner* nel versetto in questione (un evidente errore di scrittura, poiché il termine *ró* (quiete), non ha alcun senso in questo contesto) è da leggersi *ór* piuttosto che *ero* (sono).

klæddann med brullaups klædum, appare nell'OI come *man þan ein er eige hafpi þopsómilict cláþi* (un uomo che non aveva un abito adatto alla festa); in questo caso è più difficile trovare una motivazione alla riformulazione dell'originale latino operata dall'estensore dell'OI e dunque non resta altro che interpretare la traduzione presente nella versione islandese più antica come una semplice variazione stilistica.

4.4 Sintassi

Come sottolineato in precedenza, quello della sintassi è l'ambito linguistico in cui più numerose e notevoli sono sia le variazioni diacroniche che il grado di dipendenza delle due traduzioni dai loro rispettivi modelli. Ciò del resto non sorprende, dal momento che la combinazione e l'ordine delle parole nella frase possono, in una lingua fortemente flessiva come l'islandese, essere variati entro certi limiti senza gravi conseguenze sulla corretta comprensione dell'enunciato.

Una delle differenze sintattiche più vistose tra i due testi in esame riguarda sicuramente la posizione del pronome possessivo rispetto al sostantivo di riferimento. Nelle traduzioni bibliche islandesi più antiche i pronomi possessivi sono di regola collocati, in conformità sia al testo latino della Vulgata che alla normale sintassi norrena, dopo il sostantivo cui si accompagnano. L'ordine inverso, POSS + SOST, non è del tutto sconosciuto alla lingua più antica, ma vi si ricorre solo occasionalmente a scopo di enfasi, quando, cioè, si intende dare maggior risalto al possessivo rispetto al sostantivo;⁴¹ e non v'è dubbio che questa inversione di tendenza, che prende piede nel XV-XVI secolo e che si consolida all'epoca della Riforma, sia dovuta al generale influsso esercitato sull'islandese del tempo da parte del danese e soprattutto del tedesco (per convincersene, basta dare un'occhiata al testo di Lutero nell'ultima colonna della tavola comparativa) (cfr. Stefán Karlsson 1990, p. 164). L'anteposizione del possessivo al sostantivo comincia dunque a diffondersi, nella lingua letteraria islandese, verso la fine del periodo medievale e si intensifica dal 1500 in poi. Ma vediamo alcuni esempi documentati nel nostro testo.

Nell'OI il possessivo è invariabilmente collocato dopo il sostantivo; alcuni esempi: *seoni sínom* (Vulg.⁴² *filio suo*, v. 2), *þrindreca sína* (Vulg. *servos suos*, v. 3), *þogorþ mín* (Vulg. *prandium meum*, v. 4), *gríþungar minner* (Vulg. *tauri mei*, v. 4), *i þorp sír* (Vulg. *in villam suam*, v. 5), *heR síN* (Vulg.

41 Questa regola, come si dirà anche più avanti, si è mantenuta fin nella lingua moderna, nonostante la forte sollecitazione al cambiamento proveniente da modelli, soprattutto letterari (tra cui gli stessi testi biblici), stranieri.

42 D'ora in avanti useremo occasionalmente questa abbreviazione per indicare la Vulgata latina (vedi nota 25 *supra*).

exercitibus suis, v. 7). Nel testo di Oddur, con due sole eccezioni – una riguardante la prima occorrenza menzionata (*syne sinum*, v. 2), l'altra, *borg þeira*, che traduce il lat. *civitatem illorum* (v. 7) – il possessivo compare sempre davanti al sostantivo; dunque abbiamo, nello stesso ordine di citazione, *sina þiona*, *mjna maltid*, *miner uxar*, *a sinn bustad*, *sinn her*, in perfetta corrispondenza con il testo tedesco. È interessante notare che il testo di Oddur presenta due occorrenze di POSS + SOST anche laddove nella traduzione tedesca non compare il pronome possessivo: *hans þionar* (Vulg. *servi eius*, Lut. *die knecht*; v. 10) e *hans hendr og fætr* (Vulg. *manibus et pedibus eius*, Lut. *hend und fuesz*; v. 13), la qual cosa è indicativa di quanto questo costrutto fosse radicato nello stile del traduttore cinquecentesco. A questo riguardo è importante osservare che l'originario e spontaneo ordine sintattico SOST + POSS non è mai stato completamente ripristinato nelle traduzioni bibliche islandesi, nemmeno col purismo del XIX secolo, nonostante nella lingua corrente si sia continuato ad utilizzare (e si utilizzi tutt'oggi) il costrutto tradizionale (cfr. Stefán Karlsson 1990, p. 164). Un esempio significativo è dato dal «Padre nostro», dove, a parte l'invocazione iniziale *Faðir vor*, tutti i sintagmi contenenti pronomi possessivi (evidenziati dal corsivo nella citazione che segue) presentano l'ordine SOST + POSS:⁴³

Faðir vor, þú sem ert á himnum. Helgist þitt nafn, til komi þitt ríki, verði þinn vilji, svo á jörðu sem á himni. Gef oss í dag vort daglegt brauð. Fyrirgef oss vorar skuldir svo sem vér og fyrirgefum vorum skuldunautum. Og eigi leið þú oss í freistni heldur frelsa oss frá illu. Því að þitt er ríkið, mátturinn og dýrðin að eilífu, amen.

Un'altra differenza cospicua fra i due testi islandesi riguarda l'uso del pronome personale enclitico nell'imperativo. La presenza del pronome di II persona dopo le forme di imperativo (es.: sing. *gef þú* 'dai!', talvolta agglutinato al verbo: *gefðu*; duale e plurale, rispettivamente, *gefið it* e *gefið ér* 'date!'), normale nell'islandese antico come nel moderno, è prevalente nelle traduzioni più antiche, ma si dirada in epoca tardomedievale, fino a scomparire del tutto (*gef*; *gefið* ~ *gefit*) nelle traduzioni di epoca protestante, anche in questo caso almeno in parte per effetto del modello dano-tedesco. Talora – com'è accaduto per il possessivo anteposto al sostantivo – la forma tradizionale non è mai stata ripristinata, come dimostra, ad esempio, ancora una volta il «Padre nostro» islandese contemporaneo (vedi *supra*), dove la formula «dacci oggi il nostro pane quotidiano» suona *gef oss í dag vort daglegt brauð* e non *gefðu oss* etc. come sarebbe norma-

43 Il testo (secondo Matteo 6, 9-13) è tratto da *Hið íslenska Biblíufélag*. Disponibile all'indirizzo <http://www.biblian.is/default.asp?action=pick&book=39&chap=6/> (2012-06-10).

le oggigiorno.⁴⁴ Il nostro campione presenta cinque occorrenze di imper. plur. nel testo latino,⁴⁵ una di imper. sing. e tre di imper. plur. nell'OI,⁴⁶ sette di imper. plur. nel NTO,⁴⁷ una di imper. sing. e sei di imper. plur. nel testo tedesco.⁴⁸ Questa disparità è dovuta, da un lato, al fatto che l'Omeliario non rende tutte le forme di imperativo presenti nella Vulgata con altrettante forme di imperativo islandesi, dall'altro al fatto che nel testo di Lutero e nella traduzione di Oddur vengono aggiunte forme di imperativo assenti nella Vulgata.⁴⁹ Per quanto attiene all'uso del pronome personale enclitico, si osserverà che esso compare solo in due delle tre forme plurali presenti nell'OI: *comiþ ér* e *fareþ ér*. La terza forma, *bióþit*, ne è priva; tuttavia, se si considera che essa è preceduta a breve distanza dal sintagma *fareþ ér* appena menzionato, è possibile ipotizzare che il traduttore abbia deliberatamente voluto evitare la ripetizione del pronome, già di per sé semanticamente ridondante. Nel NTO, invece, tutte le forme di imperativo sono prive di pronome enclitico, in perfetta concordanza sia con il modello latino che con quello tedesco.

Un altro caso interessante, in cui si possono osservare e confrontare scelte diverse nella resa di costrutti sintattici di ordine più complesso, riguarda la coordinazione di principale e subordinata relativa che troviamo al v. 8, Vulg. *sed qui invitati erant, non fuerunt digni*. Mentre il traduttore dell'OI inverte la posizione reciproca delle due frasi: *en þeir voro óverþer at niota er bobit var*, discostandosi dall'originale ma realizzando un costrutto genuinamente norreno, Oddur non solo mantiene l'ordine del testo latino ma usa anche un discutibile *þeim* (dativo) in luogo dell'atteso *þeir* (nominativo) per il pronome soggetto della principale: *enn þeim, sem bodit var, voru þess eigi verduger*, e questo verosimilmente per rendere esplicito il dativo 'soggiacente' all'oggetto indiretto della relativa che non può essere espresso dalla particella relativa *sem*, invariabile. A meno che l'incongruenza non sia dovuta a una banale svista, si tratta probabilmente di un costrutto corrente nella lingua parlata e informale del tempo, che

44 Di fatto, il testo del «Padre nostro» islandese è rimasto immutato dall'epoca della Riforma, e molti tratti linguistici che lo caratterizzano sono assolutamente inattuali. Per dirla con Stefán Karlsson (1990, p. 164), la plurisecolare tradizione di preghiera ha pesato più della normale consuetudine linguistica.

45 *Dicite* (v. 4), *venite* (v. 4), *ite* (v. 9), *vocate* (v. 9), *mittite* (v. 13).

46 *Se* (v. 4), *comiþ ér* (v. 4), *fareþ ér* (v. 9), *bióþit* (v. 9).

47 *Seigit* (v. 4), *siaet* (v. 4), *komit* (v. 4), *farit* (v. 9), *biodit* (v. 9), *bindit* (v. 13), *varpit* (v. 13).

48 *Saget* (v. 4), *sihe* (v. 4), *kompt* (v. 4), *gehet* (v. 9), *ladet* (v. 9), *bindet* (v. 13), *werfft* (v. 13).

49 Le due forme di singolare presenti nell'Omeliario e in Lutero, rispettivamente *se* (*herna*) e *sihe* (vedi [qua]!), vengono utilizzate per tradurre il latino *ecce* (v. 4), e come tali esprimono una sorta di generica esortazione, non necessariamente rivolta ad un singolo interlocutore. In questo caso Oddur, usando (coerentemente con il contesto) il plurale *siaet*, si mostra indipendente da ambedue i modelli.

Oddur in questo caso sembra aver privilegiato. Un'altra differenza tra le due versioni islandesi nella resa del collegamento tra frase principale e relativa la ritroviamo al v. 10, Vulg. *congregaverunt omnes, quos invenerunt*, e consiste nell'assenza, nel testo di Oddur, della particella relativa (con funzione di oggetto) prima del pronome soggetto della relativa stessa: mentre infatti nell'OI leggiamo *þomnoþo saman ællom þeim er þeir fundu* (dove la funzione relativizzante è svolta da *er*), nella traduzione di Oddur abbiamo *saman sofnudu ollum þeim, þeir fundu*, dove *þeim* svolge la funzione di oggetto sia della principale che, implicitamente, della relativa (un caso di costrutto 'apò koinoû'), in maniera del tutto analoga a quanto avviene con il pronome relativo *wen* nel testo tedesco (*brachten tzu samen wen sie funden*); non è detto, tuttavia, che la scelta di Oddur sia dovuta unicamente all'influsso del modello tedesco: poteva infatti trattarsi anche in questo caso di un costrutto spontaneo e comune nell'islandese corrente dell'epoca, come del resto sembra confermare la sua occasionale presenza anche in altri luoghi del NTO (cfr. Jón Helgason 1929, p. 153).⁵⁰

Consideriamo ora due divergenze sintattiche, presenti entrambe al v. 13, che riguardano la posizione reciproca di determinante e determinato nel sintagma nominale. Il primo caso interessa la traduzione del lat. *in tenebras exteriores*, che viene reso nell'Omeliario con *i myrcr en ytri* (con lo stesso ordine, dunque, del testo latino), in Oddur con *i ydztu myrcr*, con l'anteposizione dell'aggettivo al sostantivo (cfr. Lut. *ynn das euszerste finsternis*). Poiché entrambe le costruzioni erano ugualmente possibili in islandese - la differenza consisteva solo in una diversa enfasi posta sull'aggettivo, maggiore nel caso della posposizione -, la discordanza tra le due versioni non è necessariamente attribuibile al modello predominante in ciascuna di esse (latino nel caso dell'OI, tedesco nel caso del NTO), ma può essere dovuta ad una semplice diversa scelta stilistica. L'altro esempio riguarda la resa del lat. *stridor dentium*. Qui osserviamo nella traduzione dell'Omeliario, *gní sting tana*, lo stesso ordine del latino, che è anche quello normale dell'islandese, mentre in Oddur abbiamo l'ordine opposto, *tanna gnistran*. Anche in questo caso la differenza tra i due costrutti riguarda unicamente l'enfasi posta sull'elemento determinante, *tanna*, sicché nessuno dei due può dirsi necessariamente indotto dal rispettivo modello; resta comunque il fatto che anche qui, mentre l'autore dell'Omeliario si mostra in linea con il modello latino, il traduttore cinquecentesco sceglie una costruzione che è la stessa presente nella versione tedesca (*zeenklappen*).

Concludiamo evidenziando due casi in cui la traduzione di Oddur, contrariamente a quanto abbiamo constatato finora, si mostra assai più vicina e

⁵⁰ Un caso opposto è quello rappresentato dalla sequenza *biodit til brudkaupsins huerium, sem þier finnit* al v. 9 (Vulg. *quoscumque inveneritis, vocate ad nuptias*), dove, nonostante il modello tedesco presenti una costruzione identica alla precedente (*ladet zur hochtzeit wen yhr findet*), la frase relativa islandese viene regolarmente introdotta dalla particella *sem*.

subordinata al modello latino che a quello tedesco. Si tratta di due costruzioni participiali, tipiche della sintassi latina ma relativamente inconsuete in islandese. La prima, *mann eigi klæddann (med brullaups klædum)*, traduce l'espressione latina *hominem non vestitum (veste nuptiali)* (v. 11); la seconda, *hafandi eigi brudlaups klædi*, sta per il latino *non habens vestem nuptialem* (v. 12). Come si vede, in entrambi i casi si ha una resa letterale delle forme participiali latine (*vestitum: klæddann; habens: hafandi*), e ciò in disaccordo sia con il testo dell'Omeliario che con quello di Lutero, che risolvono i due sintagmi con delle frasi esplicite: una relativa e una concessiva il primo, una relativa e una coordinata alla principale il secondo. Per quanto raro, e sorprendentemente in contrasto con lo stesso modello tedesco, l'uso dei participi in funzione appositiva si riscontra anche altrove nella traduzione di Oddur (vedi Jón Helgason 1929, pp. 143-144). Esso è documentato anche in testi islandesi di più antica data, ma è significativo il fatto che la maggior parte delle attestazioni appartenga alla prosa erudita, anche di ambito religioso, o a opere basate su modelli stranieri.⁵¹

5 Riepilogo e conclusioni

Se vogliamo tentare una sintesi riepilogativa di quanto detto fin qui ad illustrazione delle differenze più cospicue fra le due traduzioni bibliche islandesi oggetto del nostro confronto, eseguite in tempi e contesti culturali diversi e con diversa disposizione nei confronti dello stesso testo-fonte, possiamo osservare quanto segue:

La versione dell'Omeliario islandese, così come accade in genere in tutte le traduzioni bibliche di epoca norrena, presenta un notevole grado di aderenza alla sintassi della Vulgata, specialmente laddove questo non comporta particolari distorsioni della sintassi islandese. Essa appare invece più libera nella resa del lessico, dove spesso si ricorre a perifrasi, vuoi per la necessità di esprimere compiutamente il significato di certe parole o espressioni latine per le quali non esisteva un immediato corrispondente islandese, vuoi per rendere il testo tradotto quanto più possibile attuale e vicino alla sensibilità dell'ambiente sociale e culturale cui esso era destinato.⁵² Le variazioni, sia lessicali che sintattiche, possono dipendere talora

51 Per una campionatura di esempi, vedi Nygaard (1905, pp. 240-242 e 249-250).

52 Degne di nota, oltre agli esempi già menzionati, appaiono a questo riguardo espressioni del tipo *lét drepa vikinga þá*, al v. 7, equivalente a un dipresso a 'fece eliminare quei manigoldi', con cui viene reso l'asettico latino *perdidit homicidas illos* e da cui risulta subito evidente la parabola semantica del termine *vikingr* in quattro secoli di storia; o anche l'aggiunta, apparentemente priva di motivazione, di *i hollena* (nella sala [del banchetto]) nella frase *conungr geckc in i hollena* (v. 11), che traduce il latino *intravit autem rex*, la quale evoca immagini di residenze regali o addirittura divine della letteratura classica norrena. Vedi anche quanto osserva, a proposito del lessico dei primi testi religiosi islandesi, Stefán Karlsson (2000, p. 413).

da variazioni già presenti nel testo della Vulgata, ma nella maggior parte dei casi ciò avviene indipendentemente dal modello latino. Ciò vale in una certa misura anche per la traduzione di Oddur, nei riguardi della quale, però, dobbiamo sempre fare i conti anche con il compresente e concorrente modello tedesco, in alcuni casi – come nella sintassi dei pronomi possessivi e dei costituenti di specificazione e nelle scelte lessicali – decisamente determinante.

Entrambi i traduttori sembrano dunque sforzarsi di usare una sintassi e un lessico il più possibile informali e vicini a quelli della lingua corrente. Questo è forse meno evidente in Oddur, il quale, se da un dato si mostra incline allo stile colloquiale, grammaticalmente meno accurato e anticonvenzionale ma forse più efficace in un'ottica catechetica, dall'altro indulge sovente all'adozione di forestierismi, vale a dire di prestiti e calchi dal tedesco (e forse anche dal danese): tendenze, comunque, entrambe attribuibili ad un atteggiamento generale proprio dei fautori e dei divulgatori della Riforma protestante, non soltanto in Islanda ma anche nella Scandinavia continentale e, più in generale, nell'Europa settentrionale.

In conclusione, le traduzioni bibliche, oltre a caratterizzare importanti fasi della storia religiosa e culturale (nonché politica) dell'Islanda, segnano momenti cruciali anche per il divenire della lingua islandese. In questo contesto assume naturalmente particolare rilevanza la fase di transizione da cattolicesimo a protestantesimo, che non a caso coincide, sul piano linguistico, con la definitiva affermazione di molti tratti che caratterizzano, ai vari livelli strutturali, l'islandese moderno.

Tavola comparativa

Matteo 22, 1-14. Versioni islandesi a confronto, con riferimenti ai modelli latino e tedesco

Latino (Vulgata)	Omeliario islandese (ca 1200)	Nuovo Testamento di Oddur Gottskálksson (1540)	Nuovo Testamento di Lutero (1522)
<p>1 Et respondens Iesus, dixit iterum in parabolis eis, dicens:</p> <p>2 <i>Simile factum est regnum caelorum homini regi</i>, qui fecit nuptias filio suo.</p> <p>3 Et misit servos suos vocare invitatos ad nuptias, et nolebant venire.</p> <p>4 Iterum misit alios servos, dicens: Dicitis invitatis: <i>Ecce prandium meum paravi, tauri mei, et altilia occisa sunt, et omnia parata: venite ad nuptias.</i></p> <p>5 Illi autem neglexerunt: et abierunt, alius in villam suam, alius vero ad negotiationem suam:</p> <p>6 reliqui vero tenuerunt servos eius, et contumeliis affectos occiderunt.</p>	<p>1 [-]</p> <p>2 <i>glíct es himinriki conungmani þeim</i> es gerþi brúþcaúp seoni sínom.</p> <p>3 Hann <u>sende</u> <u>örindreca sína</u> at bióþa monnom til brúþcaups þessa [-].</p> <p>4 [-] <i>Se herna dogorþ min.</i> bió ec til. <u>griþungar miner</u> oc alifoglar <u>hogner</u>. oc aller hluter búner. <u>comiþ ér</u> til boþ<s>ins.</p> <p>5 En þeir <u>gerþo eige fara es boþit var.</u> oc fór <u>aNaR i þorp siT</u> en <u>aNaR til caupskapar síns.</u></p> <p>6 sumer [...] <u>toço sendi men hans</u> [-] oc drópo.</p>	<p>1 Og Jesus suaradi og taladi i annat sinni epter likingum til þeira, og sagdi:</p> <p>2 <u>Himna riki er lickt þeim konungi, sem</u> brudkaup giordi syne sinum,</p> <p>3 og <u>sendi ut sína þiona</u> at kalla bodzmennina til brudkaupsins; og þeir villdu eigi koma.</p> <p>4 J annat sinn sendi hann adra þiona ut og sagdi: seigit bodzmonnu<n>um: <u>Siaet, mjna maltid</u> hefi eg til buit, <u>miner uxor slatrader</u>, og allt er reidubuit; <u>komit</u> til brudkaupsins.</p> <p>5 enn þeir <u>forsmadu þat</u>, og geingu i burt, <u>einn a sinn bustad</u>, enn annar <u>til sinnar syslunar</u>;</p> <p>6 enn sumer <u>gripu hans þiona</u>, darudu þa og drapu.</p>	<p>1 Unnd Jhesus antworttet, unnd redet aber mal durch gleychnisse zu yhn, und sprach:</p> <p>2 Das hymelreych ist gleych eynem konig, der seynem son hochtzeyt machte</p> <p>3 unnd sandt seyne knechte aus, das sie den gesten zur hochtzeyt rufften, und sie wolten nicht kommen.</p> <p>4 Abermal sand er andere knechte aus unnd sprach: saget den gesten: <u>Sihe, meyn maltzeyt</u> hab ich bereyt, <u>meyn ochszen</u> unnd meyn mastfich ist <u>geschlacht</u>, und alles bereytt; kompt zur hochtzeyt.</p> <p>5 Aber sie verachten das und giengen hyn, <u>eyner auff seynen acker</u>, der ander <u>tzu seyner hantierunge</u>;</p> <p>6 ettlich aber <u>griffen seyne knechte</u>, honeten sie und todten sie.</p>

<p>7 Rex autem cum audisset, iratus est: et missis exercitibus suis, perdidit homicidas illos, et civitatem illorum succendit.</p>	<p>7 En þa er conunginóm var sagt hvat þeir hæfþo gort [-]. Þa sende hann <u>her sín</u> oc lét drepa <u>vikinga þá</u>. oc brendi upp borger þeira.</p>	<p>7 enn þa konungrinn heyrði þat, vart hann reidr og <u>sendi ut sinn her</u> og fyrefor <u>þessum mordingium</u>, og brendi upp borg þeira.</p>	<p>7 Da das der konig horet, ward er tzornig, und schickt aus seyn here, und bracht disze morder umb, unnd tzund yhre stadt an.</p>
<p>8 Tunc ait servis suis: Nuptiae quidem paratae sunt, sed qui invitati erant, non fuerunt digni.</p>	<p>8 Þá mælti conungr en <u>viþ þræla sína</u>. Buin fognofr en. <u>en þeir voro óverþer at nióta er bobit var</u>.</p>	<p>8 Þa sagdi hann <u>til sinna þiona</u>: brullaupit er at sonnu reidubuit, <u>enn þeim, sem bodit var</u>, voru þess eigi verduger.</p>	<p>8 Do sprach er zu seynen knechten: die hochtzeyt ist tzwar bereytt, aber die geste warens nitt werd;</p>
<p>9 Ite ergo ad exitus viarum, et quoscumque invenerunt, vocate ad nuptias.</p>	<p>9 Fareþ ér nu <u>til gatna móta</u>. oc <u>bióþit ællom þeim</u> er ér finþ til brupcaups ens.</p>	<p>9 fyrer þui farit ut <u>a strætin</u>, og <u>biodit til brudkaupsins huerium, sem þier finnit</u>.</p>	<p>9 darumb gehet hyn auff die strassen, und ladet zur hochtzeyt wen yhr findet.</p>
<p>10 Et egressi servi eius in vias, congregaverunt omnes, quos invenerunt, malos et bonos: et impletae sunt nuptiae discumbentium.</p>	<p>10 Nu fara þeir sendimen conungs ens oc sømnoþo saman ællom <u>þeim er þeir fundo góþom</u> oc illom. oc varþ þa manna fiolþi mikill.</p>	<p>10 og hans þionar <u>geingu ut</u> a strætin, og saman sofnudu ollum <u>þeim, þeir fundu</u>, vondum og godum, og brudlaupit vart alskipat af monnum.</p>	<p>10 Und die knecht giengen aus auff die strassen, unnd brachten tzu samen wen sie funden, bose und gute, und die tische wurden alle voll.</p>
<p>11 Intravit autem rex ut videret discumbentes, et vidit ibi hominem non vestitum veste nuptiali.</p>	<p>11 Conungr geckc in i hollena oc sa yfer <u>liþ þat er comit var til þopsens</u>. oc getr hann at líta þar man þan ein <u>er eige hafþi</u> þopsómilic clæþi.</p>	<p>11 þa gieck konungrinn inn at sia <u>gestina</u>, og hann saa þar mann, <u>eigi klæddann</u> med brullaups klædum,</p>	<p>11 Da gieng der konig hyneyn, die gest zu besehenn, unnd sahe alda eyneyn menschen, der hatte keyn hochtzeytlich kleyt an,</p>
<p>12 Et ait illi: Amice, quomodo huc intrasti non habens vestem nuptialem? At ille obmutuit.</p>	<p>12 Þa mælti hann <u>viþ þan</u>. Vinr huí <u>fórtþu</u> sva hingat til þops <u>at þu hafþer eige</u> þopsómilic klæþi. En sa þagnaþi vesall.</p>	<p>12 og <u>sagdi til hans</u>: Vinr, Huernen <u>giecktu</u> inn hingat <u>hafandi eigi</u> brudlaups klædi? enn hann þagdi.</p>	<p>12 unnd sprach tzu yhm: freundt, wie bistu hier Reyn komen, unnd hast doch keyn hochtzeytlich kleyd an? Er aber verstummet;</p>

<p>13 Tunc dixit rex ministris: Ligatis manibus et pedibus eius, mittite eum in tenebras exteriores: ibi erit fletus et stridor dentium.</p> <p>14 Multi enim sunt vocati, pauci vero electi.</p>	<p>13 Síþan mælti conungr en <u>víp</u> <u>þræla sína</u> at þeir scylldi binda <u>hendr hans oc fótr</u>. oc <u>casta</u> honom [...] i <u>myrcr en ytri</u> þar es <u>grátr</u> oc <u>gnísting taNa</u>.</p> <p>14 þuier marger ero callaðer en fáer ró [<i>recte</i>: <u>ór?</u> ero?] <u>kórner</u>.</p>	<p>13 Konungrinn sagdi þa <u>til sinna þienara</u>: bindit <u>hans hendr og fætr</u>, og <u>varpit</u> honum <u>i ydztu myrkr</u>, þar man vera <u>op</u> og <u>tanna gnistran</u>.</p> <p>14 Þuier marger eru kallader, fær <u>utualder</u>.</p>	<p>13 do sprach der konig <u>zu seynen dienern</u>: bindet yhm hend und fuesz, und <u>werfft</u> yhn <u>yinn das euszerste finsternis</u>; da wirt seyn <u>heulen</u> und <u>zeenklappen</u>.</p> <p>14 Denn viell sind beruffen, aber wenig sind <u>auszerwelet</u>.</p>
---	--	---	---

Bibliografia

- Astås, Reidar (utg.) (2009). *Stjórn: Tekst etter håndskriftene*, 1-2. Oslo: Riksarkivet. Norrøne Texter, 8.
- Astås, Reidar (2010). *Et bibelverk fra middelalderen: Studier i Stjórn I* [online]. 2. utg. Tønsberg: Reidar Astås. Disponibile all'indirizzo <http://www-bib.hive.no/tekster/Astaas-2010-Et-bibelverk-fra-middelalderen.pdf/> (2015-02-11). 1. utg.: Oslo: Novus, 1987. 2 Bd. with an English summary.
- Bandle, Oscar (1956). *Die Sprache der Guðbrandsbiblía: Ortographie und Laute; Formen*. Kopenhagen: Munksgaard. Bibliotheca Arnamagnæana, 17.
- Belsheim, J[ohannes] (udg.) (1884). *Af Bibelen paa norsk-islandsk (norröna) i Middelalderen*. Christiania: Malling.
- Böðvar Guðmundsson et al. (ritstj.) (1993). *Íslensk bókmenntasaga*, 2. Reykjavík: Mál og Menning.
- Einar Sigurbjörnsson (2007). «Þýðingar á íslensku». In: *Heilög ritning - orð Guðs og móðurmálið. Sýning og málþing í Þjóðarbókhöðunni 19. október-31. desember 2007*. [Reykjavík]: Landsbókasafn Íslands - Háskólabókasafn, pp. 13-23.
- Foote, Peter (1993). «Conversion». In: Pulsiano, Phillip (ed.), *Medieval Scandinavia: An Encyclopedic*. New York; London: Garland, pp. 106[a]-108[a].
- Guðbrandur Þorláksson (þýð. og útg.) (1584). *Biblia: Þad Er, Øll Heilög Ritning, vtlögd a Norrænu*: Med Formalum Doct. Martini Lutheri, Holm, [Guðbrandur Þorláksson] [online]. Disponibile all'indirizzo <http://baekur.is/is/bok/000036975/Biblia/> (2015-02-11).
- Guðrún Kvaran (1990). «Bibliuþýðingar og íslenskt mál». In: Gunnlaugur A. Jónsson (ritstj.), *Bibliuþýðingar í sögu og samtíð*. Reykjavík: Háskóli Íslands, Guðfræðistofnun, pp. 39-56.
- Guðrún Kvaran (2007). «Ný þýðing Bibliunnar». In: *Heilög ritning - orð Guðs og móðurmálið: Sýning og málþing í Þjóðarbókhöðunni 19. október-31. desember 2007*. [Reykjavík]: Landsbókasafn Íslands - Háskólabókasafn, pp. 4-12.
- Gunnlaugur A. Jónsson (ritstj.) (1990). *Bibliuþýðingar í sögu og samtíð*. Reykjavík: Háskóli Íslands, Guðfræðistofnun. Ritroð Guðfræðistofnunar - Studia Theologica Islandica, 4.
- Hannes Þorsteinsson (útg.) (1911-1915). *Biskupasögur Jóns prófasts Halldórssonar í Hítardal. Með viðbæti*, II: *Hólabiskupar 1551-1798*. Reykjavík: Sögufélag. Sögurit, 2/II.
- Hreinn Benediktsson (ed.) (1972). *The First Grammatical Treatise: Introduction, text, notes, translation, vocabulary, facsimiles*. Reykjavík: Institute of Nordic Linguistics. University of Iceland Publications in Linguistics, 1.

- Johannsson, Hilding; Gallén, Jarl; Seip, D[idrik] A. (1956). «Bibelöversättning». In: *Kulturhistorisk Leksikon for Nordisk Middelalder*, I. København: Rosenkilde og Bagger, pp. 515-520.
- Jón Helgason (1929). *Málið á Nýja testamenti Odds Gottskálkssonar*. Kaupmannahöfn: Hið Íslenska Fræðafjelag í Kaupmannahöfn. Safn Fræðafjelagsins um Ísland og Íslendinga, 7.
- Jón Sveinbjörnsson (1990). «Ný viðhorf við bibliúpýðingar». In: Gunnlaugur A. Jónsson (ritstj.), *Bibliúpýðingar í sögu og samtíð*. Reykjavík: Háskóli Íslands, Guðfræðistofnun, pp. 85-120.
- Kirby, Ian J. (1976-1980). *Biblical Quotation in Old Icelandic-Norwegian Religious Literature*, vol. 1, *Text*; vol. 2, *Introduction*. Reykjavík: Stofnun Árna Magnússonar á Íslandi. Rit Stofnunar Árna Magnússonar á Íslandi, 9-10.
- Kirby, Ian J. (1986). *Bible Translation in Old Norse*. Genève: Librairie Droz. Publications de la Faculté des Lettres, Université de Lausanne, 27.
- Kirby, I[an] J. (1993). «Bible – 2. West Norse». In: Pulsiano, Phillip (ed.), *Medieval Scandinavia: An Encyclopaedia*. New York; London: Garland, pp. 40[b]-41[b].
- Kirby, Ian [J.] (2004). «Biblían á Íslandi á miðöldum». *Merki krossins*, 1, pp. 4[a]-9.
- Leeuw van Weenen, Andrea de (ed.) (1993). *The Icelandic Homily Book: Perg. 15 4° in the Royal Library, Stockholm*. Reykjavík: Stofnun Árna Magnússonar á Íslandi. Íslensk Handrit – Icelandic Manuscripts, Series in quarto, 3.
- Luther, Martin (übers.) (1522). *Das Neue Testament Deüttsch* [= ‘Septembertestament’] [online]. Vuittemberg, [Melchior Lotther d. J. für Christian Döring und Lukas Cranach d. Ä.]. Disponibile all’indirizzo <http://bibles-online.net/luther/> (2015-02-11).
- Nestle-Aland (ed.) (1994). *Novum Testamentum Graece et Latine*. Textum Graecum post Eberhard Nestle et Erwin Nestle communiter ediderunt Barbara et Kurt Aland [...]. Textus Latinus Novae Vulgatae Bibliorum Sacrorum editioni debetur. Utriusque textus apparatus criticum recensuerunt et editionem novis curis elaboraverunt Barbara et Kurt Aland [...]. 3., neuarb. Aufl. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Nygaard, M[arius] (1905). *Norrøn syntax*. Kristiania: Aschehoug.
- Oddur Gottskálksson (þýð.) (1540). *Þetta er hid nya Testament, Jesu Christi eigenlig ord og Euangelia huer hann sialfr predikadi og kendi, hier i heime, Sem hans postular og Gudz spialla menn sidan skrifudu. Þau eru hier utlogd a Norrænu [...]* [online]. [Roschylld (= Roskilde): Hans Barth]. Disponibile all’indirizzo http://baekur.is/bok/000037812/Thetta_er_hid_nya_Testament/ (2015-02-11).
- Orlik Frederiksen, Britta; Laurén, Christer; Kirby, I[an] J. (1993). «Bible». In: Pulsiano, Phillip (ed.), *Medieval Scandinavia: An Encyclopaedia*. New York; London: Garland, pp. 39[b]-42[a].

- Paasche, Fredrik (ed.) (1935). *Homiliu-bók (Icelandic Sermons): Perg. 4to no. 15 in the Royal Library, Stockholm*. With an introduction by F.P. Copenhagen: Levin & Munksgaard. Corpus Codicum Islandicorum Medii Aevi, 8.
- Raschellà, Fabrizio D. (2001). «Le prime traduzioni della Bibbia in Scandinavia». *Annali: Sezione Germanica* (Università degli Studi di Napoli «L'Orientale»), n.s., 11, pp. 47-56.
- Sigurbjörn Einarsson et al. (útg.) (1984). *Guðbrandsbiblía 1584. 400 ára minningarútgáfa 1984*. Gefin út í samvinnu við Kirkjuráð, Hið íslenska Biblíufélag og Stofnun Árna Magnússonar á Íslandi. [Reykjavík]: Lögberg.
- Sigurbjörn Einarsson et al. (útg.) (1988). *Nýja testamenti Odds Gottskálkssonar*. Reykjavík: Lögberg. (Sigurbjörn Einarsson, «Oddur Gottskálksson», pp. vii-xx; Guðrún Kvaran; Gunnlaugur Ingólfsson; Jón Aðalsteinn Jónsson, «Um þýðingu Odds og útgáfu þessa», pp. xxi-xxxii).
- Sigurður Nordal (ed.) (1933). *Hið Nya Testament 1540: Oddur Gottskálksson's Translation of the New Testament (Roskilde, Hans Barth, 1540)*. Published in facsimile with an introduction in English and Icelandic. Copenhagen: Levin & Munksgaard. Monumenta Typographica Islandica, 1.
- Sigurður Ægisson (1985). «Þýðingar helgar. Saga íslenskra biblíuþýðinga frá öndverðu til okkar daga», I-II [Námsritgerð við Háskóla Íslands (Guðfræði)]. Reykjavík.
- Stefán Einarsson (1957). *A History of Icelandic Literature*. Baltimore: Johns Hopkins Press.
- Stefán Karlsson (1984) «[Fjórar aldir frá útkomu Guðbrandsbiblíu:] Um Guðbrandsbiblíu». *Saga. Tímarit Sögufélags*, 22, pp. 46-55.
- Stefán Karlsson (1990). «Drottinleg bæn á móðurmáli». In: Gunnlaugur A. Jónsson (ritstj.), *Biblíuþýðingar í sögu og samtíð*. Reykjavík: Háskóli Íslands, Guðfræðistofnun, pp. 145-174.
- Stefán Karlsson (2000). «Samfellan í íslensku biblíumáli». In: Guðvarður Már Gunnlaugsson (ritstj.), *Stafkrókar*, ritgerðir eftir Stefán Karlsson gefnar út í tilefni af sjötugsafmæli hans 2. desember 1998. Reykjavík: Stofnun Árna Magnússonar á Íslandi, pp. 405-414. Rist. da: *Bókaormurrinn. Tímarit um bækur og samtímamálefni* 14 [1985], pp. 14-19.
- Steingrímur J. Þorsteinsson (1950). «Íslenzkar biblíuþýðingar». *Víðförli. Tímarit um guðfræði og kirkjumál*, 4, pp. 48-85.
- Unger, C[arl] R. (udg.) (1874). *Postola Sögur: Legendariske Fortællinger om Apostlernes Liv [...]*. Christiania: Trykt hos B.M. Bentzen.
- Unger, C[arl] R. (udg.) (1877). *Heilagra Manna sögur: Fortællinger og Legender om hellige Mænd og Kvinder*, I-II. Christiania: Trykt hos B.M. Bentzen.
- Vilborg A. Ísleifsdóttir-Bickel (1996). *Die Einführung der Reformation in Island 1537-1565: Die Revolution von oben*. Frankfurt am Main et al.: Peter Lang. Europäische Hochschulschriften, Reihe III, 708.

- Westergård-Nielsen, Chr[istian] (1946). *Låneordene i det 16. århundredes trykte islandske literatur*. København: Munksgaard. Bibliotheca Arnamagnæana, 6.
- Westergård-Nielsen, Chr[istian] (udg.) (1955). *Gissur Einarssons islandske oversættelse af Ecclesiasticus og Prouerbia Salomonis*. København: Munksgaard. Bibliotheca Arnamagnæana, 15.
- Westergård-Nielsen, Chr[istian] (1957). *To bibelske visdomsbøger og deres islandske overlevering: En filologisk studie over Ecclesiasticus og Prouerbia Salomonis i det 16. århundrede*. København: Munksgaard. Bibliotheca Arnamagnæana, 16.
- Wisén, Theodor (utg.) (1872). *Homiliu-bók - Isländska Homilier*, efter en håndskrift från tolfte århundradet [...]. Isländska skinnboken 15 qv. af Kungl. Bibliotheket i Stockholm. Lund: Gleerup.
- Þórir Óskarsson (1990). «Sundurgreinilegar tungur. Um mál og stíl Nýja testamentis Odds Gottskálfssonar». In: Gunnlaugur A. Jónsson (ed.), *Biblúþýðingar í sögu og samtíð*. Reykjavík: Háskóli Íslands, Guðfræðistofnun, pp. 203-221.
- Þórir K. Þórðarson (1990). «Eru þýðingar vísindi?». In: Gunnlaugur A. Jónsson (ritstj.), *Biblúþýðingar í sögu og samtíð*. Reykjavík: Háskóli Íslands, Guðfræðistofnun, pp. 223-236.

Bibbia, guerra e liturgia

Una nuova prospettiva sulla traduzione alfrediana del *Libro dei Salmi*

Lucrezia Pezzarossa

Abstract This paper considers the *Old English Prose Psalms* – a key constituent of the so-called ‘Alfredian canon’ – in the context of eighth and ninth-century continental liturgies of war, that is to say a complex system of public ceremonies, religious services and prayers of intercession connected to military activity. My aim is to show how these liturgical practices can help us to shed light on the origin and meaning of the *Prose Psalms*, as well as on the role of the Old Testament in informing ideas about war in Alfredian England.

Secondo Guglielmo di Malmesbury, l’ormai cinquantenne Alfredo del Wessex intraprese la traduzione del *Libro dei Salmi*, ma la morte lo colse prima che fosse riuscito a rendere nella sua lingua natia poco più della prima sezione del testo biblico.¹ L’opera descritta da Guglielmo è oggi comunemente identificata con i cosiddetti *Salmi in prosa*,² una trasposizione in lingua anglosassone dei primi cinquanta capitoli del Salterio, contenuta in unica copia nel ms Fonds latin 8824 della Bibliothèque Nationale de France, altrimenti noto con il nome di *Paris Psalter*.³

Sebbene i *Salmi in prosa* presentino significative analogie con lo stile ed il vocabolario di quelle opere che compongono il *corpus* alfrediano,⁴

1 *De gestis regum Anglorum*, II, cap. 123: *Psalterium transferre aggressus, vix prima parte explicata, vivendi finem fecit* (avendo cominciato a tradurre il Salterio, [Alfredo] morì [quando] solo la prima parte era stata portata a termine).

2 Nella presente comunicazione, tutte le citazioni dai *Salmi in prosa* sono tratte dall’edizione di O’Neill (2001), mentre le traduzioni sono state realizzate da me personalmente.

3 Il *Paris Psalter* è un manoscritto miscelaneo redatto in Inghilterra attorno alla metà del secolo XI contenente testi di carattere principalmente liturgico. Al suo interno, i *Salmi in prosa* sono seguiti da una più tarda traduzione in versi dei salmi 51-150 (Krapp 1932). Anche se queste due opere sono state trascritte dallo stesso copista e sono entrambe affiancate dal testo latino del *Libro dei Salmi*, sembra non vi sia alcuna relazione diretta tra di esse. È al contrario probabile che il loro accorpamento sia da attribuire esclusivamente agli estensori del manoscritto parigino. Per una dettagliata analisi del *Paris Psalter*, del suo contenuto e delle più recenti ipotesi sulla datazione di tale manoscritto, vedi O’Neill (2001, pp. 9-22).

4 Vedi, in particolare, Bately (1982) e O’Neill (2001, pp. 73-96).

e cioè gli adattamenti in antico-inglese dei *Soliloquia* di Agostino, della *Regula Pastoralis* di Gregorio Magno e del *De consolatione philosophiae* di Boezio, la traduzione del Salterio è da sempre considerata profondamente diversa dal resto della produzione letteraria legata alla figura del sovrano inglese. È infatti opinione diffusa che i *Salmi in prosa* costituiscano un testo adibito principalmente ad un uso privato da parte di Alfredo.⁵ Tuttavia, i recenti e controversi studi di Malcolm Godden (2003, 2007), che hanno messo profondamente in discussione l'effettivo e personale coinvolgimento del re anglosassone nella composizione delle opere a lui attribuite,⁶ ci stimolano a riconsiderare i *Salmi in prosa* in una prospettiva più ampia. Alla luce dell'attuale dibattito sull'*authorship* delle opere alfrediane è infatti possibile guardare ai *Salmi* anglosassoni non come a un testo compilato da Alfredo in persona per una lettura individuale, ma ad una traduzione probabilmente solo commissionata dal sovrano a uno o più intellettuali che lavoravano presso la sua corte, e successivamente diffusa in diverse copie all'interno dell'*élite* politica e religiosa del Wessex (Pratt 2007, p. 261).⁷

Partendo quindi dal presupposto che i *Salmi in prosa* siano parte integrante del programma formativo-culturale di Alfredo diretto all'*Engla lond* nel suo complesso, nella presente comunicazione mi propongo di mettere in luce gli aspetti salienti della dimensione pubblica della traduzione alfrediana attraverso un confronto con le cosiddette «liturgie della guerra», un complesso sistema di cerimonie pubbliche, servizi religiosi e particolari preghiere di intercessione, inni, litanie e sermoni legati alla pratica dell'attività militare.⁸

Questi rituali, il cui scopo precipuo era quello di invocare il sostegno divino in occasione di battaglie o campagne militari, ebbero origine nel mondo classico, dove vissero un momento di particolare splendore nel periodo imperiale romano.⁹ Nel corso della tarda antichità, queste cerimonie furono

5 Cfr., per esempio, Keynes e Lapidge (1983, pp. 31-32), secondo i quali «it is possible to regard Alfred's translation of the Psalter as a personal handbook of consolation and guidance in times of affliction». Della stessa opinione O'Neill (2001, pp. 95-96).

6 *Contra*, per esempio, Bately (2009).

7 L'ipotesi che i *Salmi in prosa* abbiano avuto una diffusione abbastanza ampia, o comunque non limitata ad un unico esemplare, è confermata dal fatto che la sola copia dell'opera sopravvissuta fino ai giorni nostri è contenuta in un manoscritto molto più tardo dell'epoca alfrediana, mentre le prefazioni che accompagnano la traduzione dei salmi in lingua anglosassone si trovano anche all'interno del *Vitellius Psalter* (London, British Library, ms Cotton Vitellius E. xviii), realizzato a Winchester attorno al 1060 (O'Neill 2001, p. 28).

8 Sulle liturgie della guerra del periodo altomedievale, vedi McCormick (1984 e 1986, pp. 328-387) e Bachrach (2003, pp. 32-63).

9 Sul complesso sistema ideologico e rituale che circondava le campagne militari nel mondo romano, vedi Hölscher (2006) e Heckster (2007).

fatte proprie dall'emergente religione cristiana e, come tali, continuarono ad essere ampiamente praticate nel mondo bizantino per tutto il Medioevo. Al contrario, le liturgie della guerra caddero presto in disuso dopo la fine dell'Impero Romano d'Occidente, e fu solo nella seconda metà del secolo VIII che i sovrani carolingi le riportarono in auge, trasformandole ben presto in un elemento cardine del loro programma imperiale.¹⁰

La ragione che mi ha spinta a prendere in considerazione queste pratiche religiose nel contesto dell'analisi dei *Salmi* alfrediani è proprio il ruolo centrale del *Libro dei Salmi* all'interno delle liturgie della guerra del periodo carolingio, dove il testo biblico fungeva sia da modello per comprendere tali rituali che come parte integrante degli stessi. Per esempio, in un capitolare emanato probabilmente intorno al 792,¹¹ Carlo Magno esorta tutti i vescovi del *Regnum Francorum* ad intraprendere una serie di «misure spirituali» per supportare la sua campagna contro gli Avari. Tra queste troviamo che *unusquisque episcopus tres missas et psalteria tria cantet, unam pro domno rege, alteram pro exercitu Francorum, tertiam pro presenti tribulatione* (ogni vescovo canti tre Salteri e tre messe, una per il [nostro] signore il re, l'altra per l'esercito dei Franchi, la terza per le difficoltà del presente), mentre *presbiteri vero unusquisque missas tres, monachi et monachae et canonici unusquisque psalteria tria* (ogni prete [canti] invece tre messe [e] ogni monaco, monaca o canonico tre Salteri) (Werminghoff 1906, 29-30, p. 108; 1-2, p. 109).

Nell'805, invece, il clero franco fu invitato ad organizzare una serie di iniziative per ben nove giorni consecutivi a favore delle armate di Carlo, impegnate a combattere nemici pagani ai confini dell'impero. Un documento emesso dalla cancelleria palatina (*Karoli ad Ghaerbaldum*) elenca in modo molto dettagliato il programma di questa serie di eventi, che dovevano svolgersi simultaneamente in tutto l'impero e che includevano, tra le altre cose, che tutta la popolazione si recasse salmodiando in processione alla chiesa più vicina per presenziare alla messa, e che tutto il clero recitasse cinquanta salmi (Boretius 1883, 19-22 e 25-27, p. 245).¹²

10 Sul ruolo centrale dei Carolingi nella diffusione e nell'affermazione delle liturgie della guerra nell'Europa continentale durante la seconda metà del secolo VIII, vedi McCormick (1984, pp. 22-23).

11 *Concilium in Francia habitum*. Sia Werminghoff (1906, p. 108) che Bachrach (2003, p. 33) datano questo documento al 780, mentre McCormick (1984, pp. 9-10) suggerisce in modo piuttosto convincente di posticipare la sua redazione tra il 792 e il 793.

12 *Hora autem nona omnes generaliter ad ecclesias vicina, ubi eis denuntiatur, devota mente occurrant et, si aura vel locus permiserit, aliquo spatioso loco letania procedant atque, psallendo ecclesiam intrantes, cum omni devotione missam audiant. [...] Et unusquisque presbyterorum missam cantet, et alterius ordinis clericus vel monachus sive Deo sacrata, qui psalmos didicit, L psalmos similiter cantet [...]* (Inoltre, all'ora nona, che tutti si dirigano con mente devota alle chiese vicine, dov'è stato loro indicato e, se il tempo e il luogo lo permettono, avanzino [in processione] in un qualche luogo spazioso [intonando] litanie e,

Il silenzio delle fonti suggerisce invece che, almeno nei secoli VIII e IX, le liturgie della guerra fossero praticamente sconosciute nel mondo anglosassone. Soltanto Asser, autore della *Vita Ælfredi regis*, racconta che nell'871 il giovane Alfredo dovette fronteggiare da solo un'orda di Vichinghi nella battaglia di Ashdown poiché Æthelred, suo fratello maggiore e re del Wessex, *erat enim adhuc [...] in tentorio in oratione positus, audiens missam, et nimium affirmans se inde vivum non discessurum antequam sacerdos missam finiret* (era infatti ancora nella [sua] tenda in preghiera, ascoltando messa e affermando con forza che non si sarebbe allontanato vivo da lì prima che il sacerdote avesse terminato la funzione) (*Vita Ælfredi regis*, cap. 37).

Anche se questo passo della biografia di Alfredo potrebbe essere un semplice *escamotage* orchestrato da Asser per coprire una sorta di incidente diplomatico in cui il giovane principe aveva apertamente calpestato la catena di comando e il diritto di precedenza di suo fratello, gettandosi sul campo di battaglia prima di lui, le affermazioni del biografo reale sembrano comunque ritrarre la celebrazione della messa prima di una battaglia come qualcosa di piuttosto inusuale - confermando così che, in Inghilterra, la pratica della guerra non era comunemente accompagnata da particolari forme liturgiche.¹³

Non dobbiamo tuttavia dimenticare che Alfredo intrattene stretti rapporti politici e culturali con il Continente, ed in particolare con la corte di Carlo il Calvo.¹⁴ Infatti, Alfredo stesso soggiornò presso il sovrano carolingio durante il rientro da un viaggio a Roma nell'856 e, nella stessa occasione, il padre di Alfredo prese in sposa la figlia di Carlo, Giuditta. Inoltre, due dei più stretti collaboratori di Alfredo, John e Grimbald, furono reclutati in monasteri continentali (Keynes, Lapidge 1983, pp. 26-27), dove probabilmente avevano partecipato in prima persona a rituali molto simili a quelli descritti in precedenza, dal momento che le liturgie della guerra erano ancora largamente praticate nei regni continentali durante il IX secolo.¹⁵

entrando in chiesa recitando i salmi, ascoltino [poi] la messa con ogni devozione [...] E che ogni prete canti una messa, e che i chierici o i monaci degli altri ordini che conoscono i salmi, o [qualsiasi monaca] consacrata a Dio, allo stesso modo cantino cinquanta salmi).

13 Il *Leofric Missal* (Oxford, Bodleian Library, ms Bodley 579), un importante manoscritto liturgico anglosassone il cui nucleo centrale risale all'epoca alfrediana, include in realtà una *missa contra paganos* (Orchard 2002, II, pp. 341-342), un particolare servizio religioso strettamente connesso alle liturgie della guerra. Tuttavia, questa *missa contra paganos*, sicuramente già presente nel manoscritto di origine continentale dal quale il *Leofric Missal* fu copiato, rappresenta con ogni probabilità un *unicum* nell'Inghilterra del secolo IX.

14 Per un'approfondita analisi dei rapporti tra Alfredo e il mondo continentale, vedi Nelson (1986; 2002-2005).

15 Cfr., per esempio, la *missa contra paganos* contenuta nel ms Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 2812, edita da McCormick (1987).

Prendendo in considerazione questi fattori, nonché il grandissimo debito di Alfredo nei confronti dei modelli culturali carolingi, non è possibile escludere che il re del Wessex fosse effettivamente venuto a conoscenza di queste pratiche. Inoltre, sebbene sia impossibile dimostrare un legame diretto tra le liturgie della guerra e i *Salmi in prosa*, il quadro culturale appena presentato è talmente significativo da indurre a ritenere che esso abbia comunque esercitato una qualche influenza sull'interpretazione del testo biblico nella sua traduzione anglosassone, come a mio parere dimostrano alcuni elementi all'interno dei *Salmi in prosa*.

In primo luogo, è importante notare il ruolo di primo piano svolto da Carlo Magno e dai suoi successori nell'organizzare e nel promuovere le liturgie della guerra sul Continente, e le ragioni che sottendono a tale impegno. Secondo Michael McCormick (1986, pp. 353-354), fu proprio l'imperatore carolingio che, dopo aver osservato i rituali svolti dalle armate bizantine nell'Italia meridionale, decise di introdurli nel proprio regno per perseguire un programma principalmente politico. Infatti, come emerge chiaramente dal capitolare del 792 citato in precedenza, le liturgie della guerra non erano dirette esclusivamente ad invocare il sostegno divino dal momento che, oltre ai salmi, contemplavano anche la celebrazione di messe specificamente dedicate alla persona del re. Come spiega McCormick (1984, p. 22):

for their very nature and content, these services focused the attention of small, isolated, rural communities on the distant yet commanding figure of the Carolingian king and warlord [...]. The general performance of litanies would have been a unique vehicle for fostering some sense of loyalty and community of interest between the isolated hamlets of Frankia and their far-off ruler.

Sebbene la situazione politica e militare dell'Inghilterra anglosassone nel corso del secolo IX fosse molto diversa da quella dell'Europa continentale nella prima metà del precedente, anche Alfredo si trovava di fronte alla necessità di cementare quello che potremmo definire un senso di «unità nazionale» presso gli abitanti del Wessex, ma anche e soprattutto in quelle regioni dell'Inghilterra meridionale, precedentemente appartenute ad altri regni anglosassoni, che erano solo di recente passate sotto il suo controllo.¹⁶ La traduzione anglosassone della prima parte del Salterio risponde perfettamente a questa esigenza poiché, proprio come nelle liturgie carolingie, i salmi, proponendo le vicende di Davide e dei suoi sudditi, entrambi afflitti da schiere di nemici pagani, suggerivano un'analogia tra le figure di Davide e Alfredo e, di conseguenza, tra il popolo di Israele e gli

16 Vedi, per esempio, il 'classico' studio di Sarah Foot (1996).

Anglosassoni, che erano chiamati non soltanto ad invocare l'aiuto divino, ma ad emulare gli Israeliti nel sostenere incondizionatamente il loro re (Pratt 2007, pp. 262-263).

Più in generale, inoltre, i salmi offrivano la possibilità di trasporre il contenuto del testo biblico in contesti temporali e spaziali del tutto diversi, permettendo a chi li recitava di immergersi in un *continuum* storico e mistico dai giorni di Davide al presente. Queste potenzialità della fonte biblica vengono sfruttate appieno dal traduttore anglosassone, come si evince dalle cosiddette «introduzioni» ai *Salmi* alfrediani.¹⁷

Sia nella tradizione ebraica che in quella cristiana, ogni salmo è preceduto da un versetto introduttivo, che ne individua il tema centrale, l'autore e/o le circostanze nelle quali fu inizialmente composto. Inoltre, secondo l'esegesi dell'Occidente latino, i salmi, così come tutto l'Antico Testamento, potevano essere interpretati su quattro diversi piani (o sensi), ognuno dei quali prevedeva una diversa situazione e una diversa *persona*. Nel *Libro dei Salmi*, il significato storico-letterale si riferiva agli eventi della vita di Davide in relazione ai quali, come già ricordato, ogni singolo salmo era stato composto e recitato. Il senso allegorico metteva invece in connessione le parole del salmista con gli eventi della vita di Cristo che dovevano ancora accadere. Il senso tropologico (o morale) indicava quindi il contesto nel quale ogni uomo giusto avrebbe potuto recitare il salmo in questione, mentre il senso anagogico proiettava il tema del salmo in una prospettiva escatologica.

Nei *Salmi in prosa*, il versetto introduttivo originale viene non solo puntualmente riportato in antico-inglese, ma è affiancato a tre ulteriori interpretazioni, che vanno così a costituire delle vere e proprie prefazioni. Tuttavia, il traduttore anglosassone sceglie di sostituire la dimensione anagogica con la descrizione di un secondo contesto storico, solitamente un altro episodio dell'Antico Testamento avvenuto dopo la morte di Davide.¹⁸

Quest'ultimo elemento è particolarmente rilevante dal mio punto di vista perché in molte delle prefazioni il traduttore sceglie come seconda interpretazione storica vicende veterotestamentarie relative a conflitti bellici che, è bene precisare, l'autore non si limitava a trascrivere da un'unica fonte, ma seleziona liberamente all'interno di un cospicuo repertorio esegetico (O'Neill 2001, pp. 34-44). Possiamo prendere in considerazione, per esempio, la prefazione al salmo 19:

17 Sulle caratteristiche, le fonti e la funzione delle «introduzioni» ai *Salmi in prosa*, vedi O'Neill (1981). Sul rapporto tra le «introduzioni» del *Paris Psalter* e quelle del *Vitellius Psalter*, vedi Pulsiano (1991).

18 Secondo O'Neill (1981, pp. 27-31; 2001, pp. 23-26), la scelta dell'autore dei *Salmi in prosa* di aggiungere una seconda interpretazione di tipo storico è stata influenzata dalla tradizione esegetica irlandese.

Dauid sang þysne nigonteoðan sealm, and sæde on ðæm sealme hu his folc him fore gebæde on his earfoðum; and eac Ezechias folc gebæd for hine, þa he wæs beseten mid his feondum on þære byrig; and swa doð ealle Creistene men þe þysne sealm singað: hy hine singað for heora kyningas; and eac þa Apostolas hine sungon be Criste, þa hine man lædde to rode. (*Salmi in prosa* 19, 1-3)

Davide cantò questo diciannovesimo salmo, e in quel salmo disse come il suo popolo aveva pregato per lui nelle sue difficoltà; e anche il popolo di Ezechia pregò per lui, quando egli era circondato dai suoi nemici nella città (di Gerusalemme); e lo stesso fanno tutti gli uomini cristiani che cantano questo salmo: essi lo cantano per i loro re; e anche gli Apostoli lo cantarono per Cristo, quando venne condotto alla croce.

In questo passo l'autore anglosassone modifica il versetto introduttivo latino che recita *victori canticum David* (salmo per Davide vittorioso),¹⁹ enfatizzando come i sudditi del re d'Israele abbiano pregato per il loro sovrano nella speranza che egli fosse liberato dalle avversità. Poi, grazie alla seconda interpretazione di tipo storico, il traduttore chiarisce che i problemi che affliggevano in quel momento Davide erano probabilmente di carattere militare. Infatti, l'autore fa riferimento al personaggio di Ezechia, un re d'Israele buono e giusto che fu però costretto a sostenere un lungo assedio nella città di Gerusalemme dopo aver rifiutato di sottomettersi agli Assiri, annientati poi a loro volta dall'ira divina.²⁰

Questo episodio veterotestamentario avrebbe sicuramente suggerito al pubblico dei *Salmi in prosa* una lampante analogia con le guerre contro i Vichinghi e gli strenui tentativi di respingerli da parte di re Alfredo. Vediamo quindi come questa prefazione, insieme ad altre all'interno del *corpus* dei *Salmi in prosa*, riesca a creare un «punto di contatto» tra la storia del popolo ebraico e quella degli Anglosassoni, così come tra i re d'Israele e Alfredo, a favore del quale il pubblico viene esplicitamente esortato ad intervenire attraverso la recitazione del salmo.

Un quesito che ha spesso sollecitato l'interesse degli studiosi è il motivo per il quale Alfredo e i suoi collaboratori abbiano scelto di tradurre in lingua anglosassone un testo come il Salterio. Infatti, a differenza delle altre opere del *corpus* alfrediano, esso era sicuramente già ben noto al pubblico inglese, dal momento che dominava sia l'ufficio giornaliero delle comunità religiose che le celebrazioni eucaristiche per i laici, oltre ad es-

19 Salmi 19.1. Tutti i riferimenti e le citazioni dall'Antico Testamento sono tratte dall'edizione della Vulgata a cura di Weber et al. (1969). Le traduzioni sono state realizzate da me personalmente.

20 2 Re 18-19; Isaia 36-39.

sere sovente utilizzato come testo base per l'apprendimento della lingua latina (Brown 1999). Le ragioni che stanno all'origine della composizione dei *Salmi in prosa* sono sicuramente molteplici, ma un'ipotesi in proposito mi pare particolarmente interessante poiché lega ancora una volta la tradizione veterotestamentaria e la pratica della guerra.

Nel periodo anglosassone, così come in tutta la cultura altomedievale, gli *exempla* biblici che venivano solitamente proposti per illustrare da un punto di vista religioso le caratteristiche e le problematiche degli scontri armati erano la cosiddetta Guerra dei re, narrata nella *Genesi* al capitolo 14, e il Passaggio del Mar Rosso (Esodo 13.17-14.29) (Pezzarossa 2013, pp. 74-79).²¹ Come emerge chiaramente dalla prefazione al salmo 19 analizzata in precedenza, l'autore dei *Salmi in prosa* tende invece ad espandere il repertorio di personaggi ed episodi che, in tutta la storia del popolo d'Israele, provano l'incontrastata capacità di Dio di sconfiggere anche i nemici più temibili, ergendosi così a difesa del Suo popolo.

In altre parole, è mia opinione che uno degli obiettivi principali dei *Salmi in prosa* fosse proprio quello di affiancare ai tradizionali modelli di Abramo e Mosè altri esempi biblici attraverso i quali il fenomeno della guerra potesse essere interpretato e compreso, così come il ruolo centrale di Dio nel proteggere il Popolo Eletto in situazioni di grande difficoltà simili a quelle che gli Anglosassoni stessi stavano vivendo a causa dei Vichinghi. In questo contesto, l'uso della lingua antico-inglese assume quindi un ruolo di centrale importanza, poiché avrebbe consentito ad un pubblico laico con scarsa conoscenza dell'Antico Testamento, ma anche della lingua latina, di comprendere più facilmente i riferimenti a vicende veterotestamentarie poco note.

È infine particolarmente degno di nota il fatto che quelle prefazioni che presentano una seconda interpretazione storica riferita ad eventi bellici sono spesso seguite da una traduzione del salmo che differisce sensibilmente dall'originale latino - una caratteristica che è in netto contrasto con lo stile generale dell'opera, solitamente molto vicina alla fonte biblica (O'Neill 2001, pp. 45-54). In questi casi, lo scopo del traduttore sembra quello di voler sancire l'imprescindibilità dell'intervento divino nell'assicurare la vittoria ai guerrieri del Popolo Eletto e di enfatizzare l'affinità tra le vicende della storia di Israele e quelle dell'Inghilterra del secolo IX.

Questo è particolarmente evidente, per esempio, nella versione anglosassone del salmo 45, dove il traduttore sostituisce l'oscuro versetto introduttivo latino *victori filiorum Core pro iuventutibus canticum* (che letteralmente significa 'salmo dei vittoriosi figli di Core per la giovinez-

21 È interessante notare come gli stessi episodi veterotestamentari siano narrati anche nei poemi biblici anglosassoni *Genesis* e *Exodus*.

za')²² con un episodio biblico completamente diverso, tratto dal secondo *Libro delle Cronache*:²³

Dauid sang þysne fif and feowertigoþan sealm, þanciende Gode þæt he hine oft alysde of manegum earfoðum; and eac he witgode þæt þæt ylce sceoldon don þa men, þa þe Twa Scira [hatte] (þæt ys, Iude and Benjamin), þæt hy sceoldon þam Gode þancian þe hy gefriðode fram þære ymbsetennesse and fram þære her[eg]Junge²⁴ þara twega kynincga, *Facces*, Rumeles suna, and Rasses, Syria cynnges — næs þæt na gedon for þæs cynncges geearnuncga Achats, ac for Godes mildheortnesse and for his yldrena gewyrhtum hit gewearð þæt þa twegen kyningas wæron adrifene fram Assyria cynges. (*Salmi in prosa* 45, 1-3)

Davide cantò questo quarantacinquesimo salmo ringraziando Dio per averlo spesso liberato da molte difficoltà; egli profetizzò anche che gli uomini che portano il nome delle due tribù, cioè Giuda e Beniamino, avrebbero dovuto fare lo stesso, ringraziare Dio per averli liberati dall'assedio e dall'incursione dei due re, Facèa figlio di Romelia, e Razin, re della Siria – questo non fu fatto per merito di re Acaz, ma fu grazie alla misericordia di Dio e ai meriti dei suoi anziani (profeti) che i due re furono cacciati dal re degli Assiri.

Sebbene la scelta di questa particolare vicenda sia stata sicuramente suggerita dalle fonti a disposizione del traduttore (O'Neill 2001, p. 259), egli vi aggiunge però un elemento del tutto originale, cioè l'affermazione che la salvezza di Acaz (nonché di Gerusalemme e della casa di Davide) non sia da attribuire al re degli Assiri, suo alleato, ma soltanto a Dio. Il tema della supremazia di Dio nei confronti dei nemici del Popolo Eletto, introdotto nella prefazione, è poi ripreso e ulteriormente consolidato all'interno della traduzione del salmo stesso. In particolare, al versetto 3, il latino *sonauerunt et turbatae sunt aquae eius, conturbati sunt montes in fortitudine eius* (le loro acque risuonarono e furono agitate, i monti furono turbati nella sua forza)²⁵ è completamente reinterpretato in chiave militare:

22 Salmi 45.1.

23 2 Cronache 28.

24 In un articolo pubblicato su *Anglo-Saxon England*, Kathryn Powell (2008, pp. 156-157) ha sottolineato come il termine *heregang/heregung*, che ricorre frequentemente all'interno di tutto il *corpus* anglosassone, sia nella maggior parte dei casi utilizzato per indicare in modo specifico l'andare e il venire delle armate vichinghe sul territorio inglese. È quindi possibile che l'autore dei *Salmi in prosa* abbia volutamente scelto di descrivere l'attacco di Facèa e Razin alla terra di Giuda con *heregang* proprio per suggerire un'analogia tra le attività dei nemici di Israele e quelli degli Anglosassoni.

25 Salmi 45.4.

ure fynd coman swa egeslice to us þæt us ðuhte for þam gepune þæt sio eorþe eall cwacode; and hy wæron, þeah, sona afærde fram Gode swyþor þonne we, and þa *uphafenan* kynincgas swa þær muntas wæron eac gedrefede for þæs Godes strenge. (*Salmi in prosa* 45.3)

i nostri nemici vennero a noi in modo così terribile che ci sembrò dal rumore che tutta la terra tremasse; e tuttavia essi furono presto spaventati da Dio molto più di noi e poi i (loro) re, sollevati come le montagne, furono anche oppressi dalla forza di Dio.

Notiamo anche come in questo passo il traduttore evochi un legame tra il salmista e il pubblico del testo alfrediano attraverso l'uso del possessivo *ure* (nostro) e della costruzione impersonale *us ðuhte þæt* (ci sembrò che), che contribuisce a conferire drammaticità alla descrizione dell'arrivo dei nemici.

La «militarizzazione» del salmo 45 continua poi al versetto 5, dove la generica affermazione del testo latino *conturbatae sunt gentes, inclinata sunt regna, dedit vocem suam mota est terra* (i popoli furono turbati, i regni furono piegati, Egli parlò e la terra fu scossa)²⁶ è sensibilmente modificata come segue:

And gedrefed wæron þa elðeodgan folc, and hiora rice wæs gehnæged; se hyhsta sende his word, and gehwyrfed wæs ure land and ure folc to beteran, and hi and heora land to wyrsan. (*Salmi in prosa* 45.5)

E i popoli stranieri furono oppressi, e la loro potenza fu annientata; l'Altissimo mandò la sua parola e la nostra terra e il nostro popolo furono cambiati per il meglio, e loro e la loro terra per il peggio.

Anche qui, la ripetizione del possessivo *ure* contribuisce ad identificare il popolo d'Israele con il pubblico dei *Salmi in prosa*, mentre l'antitesi con l'aggettivo *hire* (loro), anch'esso ripetuto per ben due volte, sottolinea il contrasto tra il destino degli Israeliti/Anglosassoni e quello dei loro nemici.

È interessante notare come anche al versetto 9 l'autore sostituisca il termine generico *gentes* con il più specifico *elpeodig folc* (gente straniera). Un simile processo di contestualizzazione può essere individuato anche al versetto 8, dove le guerre che Dio interviene a fermare *usque ad finem terrae* (fino al limite estremo della terra)²⁷ vengono trasformate nelle *gefeohht* [...] *ura feonda* (gli attacchi dei nostri nemici), che Dio *afierð fram us* [...] *ut ofer ure landgemæru* (allontana da noi al di là dei nostri confini).²⁸

26 Salmi 45.7.

27 Salmi 45.10.

28 *Salmi in prosa* 45.8.

In conclusione, spero che la presente comunicazione, anche se certamente non esaustiva data la vastità dell'argomento, abbia innanzitutto messo in luce come nel contesto culturale dei secoli VIII e IX il Salterio fosse spesso associato alla pratica dell'attività militare. In secondo luogo, mi auguro di aver evidenziato come la traduzione alfrediana, sia nelle prefazioni che nella trasposizione in antico-inglese dei salmi stessi, rispecchi apertamente tale lettura del testo biblico e come quest'ultima venga estesa in modo del tutto inedito all'Antico Testamento nel suo complesso, un elemento che anticipa significativamente l'ideologia della guerra del tardo periodo anglosassone.

Come già accennato, al momento non esistono prove documentali che re Alfredo e/o i suoi collaboratori abbiano concretizzato l'interesse delineato nei *Salmi in prosa* mettendo in pratica rituali religiosi specifici in concomitanza con eventi bellici. Uno studio approfondito dei manoscritti liturgici anglosassoni e delle pratiche religiose del secolo IX sarebbe perciò fondamentale non solo per conoscere la nascita e il primo sviluppo delle liturgie della guerra nell'Inghilterra altomedievale, ma soprattutto per comprendere pienamente il contesto in cui venne realizzata la traduzione dei *Salmi in prosa* - un contesto che è stato troppo spesso trascurato, soprattutto alla luce delle nuove scoperte archeologiche.

Infatti, uno dei reperti più sorprendenti dello *Staffordshire Hoard*, rinvenuto nell'estate del 2009, è una sottile fascia d'oro che reca un'iscrizione in latino tratta proprio dal *Libro dei Salmi* (67.2) che recita *surge Domine et dissipentur inimici tui et fugiant qui oderunt te a facie tua* (sorgi, o Signore, e che i tuoi nemici possano essere dispersi e coloro che ti odiano [possano] fuggire davanti al tuo volto) (Okasha 2010).

Questa fascia e due croci dorate sono gli unici oggetti sacri ed apparentemente anomali all'interno di un tesoro composto esclusivamente da frammenti di materiale facente parte dell'equipaggiamento dei guerrieri anglosassoni, come spade, foderi ed elmi. Tuttavia, secondo Kevin Leahy (2010), è probabile che almeno una delle due croci fosse destinata ad essere utilizzata durante processioni o servizi religiosi che precedevano scontri armati.

Se questa ipotesi si rivelasse fondata, i ritrovamenti dello *Staffordshire Hoard* testimonierebbero una lunga tradizione nell'uso dei salmi nel contesto dell'attività militare che attraverserebbe tutto il periodo anglosassone a partire dal VII secolo - quando lo straordinario tesoro scoperto recentemente fu sepolto - fino a raggiungere il culmine nel 1009 con il cosiddetto *Editto di Bath*,²⁹ con il quale Æthelred «the Unready» istituì una serie di eventi molto simili a quelli descritti nel documento carolingio dell'805, tra i quali spicca che *æt ælcan tídsange eal hired aþenedum limum ætforan*

29 *Editto di Bath*. Sulla diffusione delle liturgie della guerra nella tarda Inghilterra anglosassone, vedi Keynes (2007, pp. 179-189).

Godes weofode singe þone sealm: «Domine, quid multiplicati sunt» (ad ogni ora canonica tutta la comunità, [prostrata] davanti all'altare di Dio con gli arti stesi, dovrà cantare il salmo *Domine, quid multiplicati sunt*).³⁰

Una lunga tradizione che, come spero di aver dimostrato in questa comunicazione, passa anche attraverso la traduzione alfrediana del *Libro dei Salmi*.

Bibliografia

- Bachrach, David S. (2003). *Religion and the Conduct of War, c. 300-1215*. Woodbridge: Boydell Press.
- Bately, Janet (1982). «Lexical Evidence for the Authorship of the *Prose Psalms* in the Paris Psalter». *Anglo-Saxon England*, 10, pp. 69-95.
- Bately, Janet (2009). «Did King Alfred Actually Translate Anything? The Integrity of the Alfredian Canon Revisited». *Medium Ævum*, 78 (2), pp. 189-215.
- Boretius, Alfred (1883). *Karoli ad Ghaerbaldum episcopum epistola*. In: Boretius, Alfred (ed.), *Capitularia regum Francorum*. Hannover: Impensis Bibliopolii Hahniani, doc. 124, pp. 244-246. MGH, Capit. 1.
- Brown, George H. (1999). «The Psalms as the Foundation of Anglo-Saxon Learning». In: Van Deusen, Nancy (ed.), *The Place of the Psalms in the Intellectual Culture of the Middle Ages*. Albany: State University of New York Press, pp. 1-24.
- Foot, Sarah (1996). «The Making of *Angelcynn*: English Identity Before the Norman Conquest». *Transactions of the Royal Historical Society*, 6, pp. 25-49.
- Godden, Malcolm (2003). «The Player King: Identification and Self-Representation in King Alfred's Writings». In: Reuter, Timothy (ed.), *Alfred the Great: Papers from the Eleventh-Centenary Conferences*. Aldershot: Ashgate, pp. 137-150.
- Godden, Malcolm (2007). «Did King Alfred Write Anything?». *Medium Ævum*, 76 (1), pp. 1-23.
- Heckster, Olivier (2007). «The Roman Army and Propaganda». In: Erdkamp, Paul (ed.), *A Companion to the Roman Army*. Oxford: Blackwell, pp. 339-358.
- Hölscher, Tonio (2006). «The Transformation of Victory into Power: from Event to Structure». In: Dillon, Sheila; Welch, Katherine E. (eds.), *Representations of War in Ancient Rome*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 27-48.
- Keynes, Simon (2007). «An Abbot, an Archbishop and the Viking Raids of 1006-7 and 1009-12». *Anglo-Saxon England*, 36, pp. 151-220.

30 *Editto di Bath*, 6.3.

- Keynes, Simon; Lapidge, Michael (1983). *Alfred the Great: Asser's Life of King Alfred and Other Contemporary Sources*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Krapp, George P. (ed.) (1932). *The Paris Psalter and the Meters of Boethius*. New York: Columbia University Press; London, Routledge & Kegan Paul. The Anglo-Saxon Poetic Records 5.
- Leahy, Kevin (2010). «The Staffordshire Hoard: Discovery and Initial Assessment» [online]. Disponibile all'indirizzo <http://www.staffordshirehoard.org.uk/artefacts/> (2015-02-07).
- Liebermann, Felix (1960). *VII Æthelred: zu Bath*. In: Liebermann, Felix (Hrsg.), *Die Gesetze der Angelsachsen: Herausgegeben im Auftrage der Savigny-Stiftung*, 4 Bde., Bd. 1, 2. Aufl. Aalen: Scientia, pp. 260-262.
- McCormick, Michael (1984). «The Liturgy of War in the Early Middle Ages: Crisis, Litanies, and the Carolingian Monarchy». *Viator*, 15, pp. 1-23.
- McCormick, Michael (1986). *Eternal Victory: Triumphant Rulership in Late Antiquity, Byzantium, and the Early Medieval West*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McCormick, Michael (1987). «A New Ninth-Century Witness to the Carolingian Mass Against the Pagans (Paris, B.N., lat. 2812)». *Revue bénédictine*, 97 (1-2), pp. 68-86.
- Nelson, Janet (1986). «A King Across the Sea: Alfred in Continental Perspective». *Transactions of the Royal Historical Society, Series 5*, 36, pp. 45-68.
- Nelson, Janet (2002-2005). «England and the Continent in the Ninth Century». *Transactions of the Royal Historical Society, Series 6*, 12, pp. 1-21; 13, pp. 1-28; 14, pp. 1-24; 15, pp. 1-27.
- Okasha, Elisabeth (2010). «Report on Inscription» [online]. Disponibile all'indirizzo <http://www.staffordshirehoard.org.uk/artefacts/> (2015-02-07).
- O'Neill, Patrick P. (1981). «The Old English Introductions to the *Prose Psalms* of the Paris Psalter: Sources, Structure and Composition». *Studies in Philology*, 78 (5), pp. 20-38.
- O'Neill, Patrick P. (ed.) (2001). *King Alfred's Old English Prose Translation of the First Fifty Psalms*. Cambridge (MA): The Medieval Academy of America.
- Orchard, Nicholas (2002). *The Leofric Missal*. Ed. by Nicholas Orchard. 2 vols. London: Henry Bradshaw Society.
- Pezzarossa, Lucrezia (2013). *The Ideology of War in Early Medieval England: Three Case Studies in Anglo-Saxon Literature* [Ph.D. thesis]. York: University of York.
- Powell, Kathryn (2008). «Viking Invasions and Marginal Annotations in Cambridge, Corpus Christi College 162». *Anglo-Saxon England*, 37, pp. 151-171.
- Pratt, David (2007). *The Political Thought of King Alfred the Great*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Pulsiano, Phillip (1991). «The Old English Introductions in the Vitellius Psalter». *Studia Neophilologica*, 63 (1), pp. 13-35.
- Stevenson, William H. (ed.) (1959). *Asser's Life of King Alfred, Together with the Annals of St. Neots Erroneously Ascribed to Asser*. Oxford: Oxford University Press.
- Stubbs, William (ed.) (1964). *Willelmi Malmesbiriensis monachi de gestis regum Anglorum libri quinque; Historiae novelle libri tres*. 2 voll. Millwood: Kraus Reprint. *Rerum Britannicarum Medii Aevi scriptores*. Rolls Series 90.
- Weber, Robert et al. (ed.) (1969). *Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem*. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt.
- Werminghoff, Albert (1906). *Concilium in Francia habitum*. In: Werminghoff, Albert (ed.), *Concilia aevi Karolini* Hannover; Leipzig: Impensis Bibliopolii Hahniani, doc. 18, pp. 108-109. MGH, Conc. 2.1.

La Bibbia nelle letterature germaniche medievali

a cura di Marina Buzzoni, Massimiliano Bampi, Omar Khalaf

Le glosse merciche all'evangelario Rushworth

Fonti e interferenze testuali

Giuseppe Pagliarulo (Università degli Studi di Torino, Italia)

Abstract The Mercian portion of the interlinear gloss to the so-called Rushworth Gospel has long been considered as an original work, except for its Mark portion, which is recognized as a copy of the earlier Northumbrian gloss to the Lindisfarne Gospel. This article presents evidence suggesting that the Matthew portion of the Rushworth gloss may actually be a copy of an earlier translation and that this earlier model cannot be identified with the Lindisfarne gloss, contrary to what other researchers have previously maintained.

Sommario 1. Il problema. – 2. Lindisfarne e Rushworth¹. – 3. Copia o originale? – 4. Conclusioni.

1 Il problema

L'evangelario latino noto come *Rushworth Gospels* (ms Oxford Bodleian Auct. D.2.19) fu realizzato tra il settimo e l'ottavo secolo a Birr, in Irlanda, e in seguito, per vie ancora poco chiare, portato in Inghilterra settentrionale. Il testo in esso contenuto è una Vulgata notevolmente contaminata da lezioni provenienti dalle *vetus itala*, com'è tipico dei manoscritti biblici irlandesi.

Al codice fu aggiunta, probabilmente intorno al 960, una glossa interlineare in inglese antico da due amanuensi: il primo, autore della glossa di Matteo e di Marco fino al versetto 2:15, è identificato nel colofone come «il prete Farman» (*Farman mæssepreost*); il resto della versione sarebbe opera di un certo Owun (Waring 1865, p. CVII). I due glossatori operano secondo metodi sensibilmente differenti. La glossa di Owun è sostanzialmente una copia della precedente glossa in northumbrico dell'evangelario di Lindisfarne (metà del X secolo); Farman attinge alla stessa fonte limitatamente alla sua breve resa di Marco, mentre in Matteo sembra tradurre con maggiore autonomia (Menner 1934, p. 5). Differenti sono anche i dialetti dei due glossatori: Farman scrive in mercico, Owun in northumbrico. Per questi motivi si suole distinguere la glossa Rushworth¹ (opera di Farman, d'ora in poi Ru¹) dalla glossa Rushworth² (opera di Owun, d'ora in poi Ru²).

Il metodo adottato da Farman nella sua resa di Matteo è tuttora argomento di dibattito. Skeat, nella prefazione alla sua edizione dei glossari Lindisfarne e Rushworth, avanzava la tesi che tutto il glossario Rushworth,

Matteo incluso, fosse esemplato sulla traduzione di Lindisfarne (d'ora in poi Li) (Skeat 1871, p. XII). Questa tesi fu presto fatta oggetto di forti critiche da parte di studiosi come Murray, Lindelöf, Jordan, i quali fornirono argomenti apparentemente conclusivi a favore dell'indipendenza della glossa a Matteo (Murray 1875; Lindelöf 1901; Jordan 1906, p. 26). Il più importante di questi è la relativa scarsità di glosse doppie nella resa di questo Vangelo: in Li le glosse doppie (ad es. *wraðo l suigiunc = moram*, Mt 24:48) sono assai frequenti, in Ru¹ sono invece rare eccetto che nella porzione relativa a Marco, dove raggiungono improvvisamente un'alta concentrazione e ricalcano, per lo più, quelle di Li. Emblematico è il caso di Mc 1:22, dove il latino *stupebant* è reso *swigadun l stylton* in Ru¹ e *swigdon l styldon* in Li. Il verbo *styltan* compare solo in questo luogo di Ru¹ mentre è molto comune in Li: appare quindi chiaro che qui Farman deve aver attinto alla precedente glossa northumbrica (Ross 1979). Da ciò Murray concludeva che Farman doveva aver avuto notizia di Li appena terminata la versione di Matteo e doveva aver deciso, da quel punto in poi, di dedicarsi alla semplice copia di quella glossa finché, stancatosene, aveva lasciato il lavoro a Owun (Murray 1875).

Il consenso accademico è quindi rimasto su questa posizione per quasi un secolo, finché, nel 1979, Ross, sulla base di un riesame del vocabolario e della frequenza relativa delle glosse doppie in Ru¹, ha ritenuto di poter riconoscere un certo influsso di Li anche sulla versione mercica dei capitoli finali di Matteo, per la precisione a partire dal capitolo 26, con conseguenze rilevanti anche per la datazione di Ru¹, che così dovrebbe essere collocata alla fine del decimo secolo (Ross 1979).

Ross era un esperto universalmente riconosciuto di glossografia inglese ma, al momento di pubblicare quello studio, non aveva ancora avuto notizia di un articolo sullo stesso argomento a firma di Giancarlo Bolognesi, comparso quasi contemporaneamente al suo (Bolognesi 1977) e portatore di una tesi ben più radicale. Secondo Bolognesi, infatti, la glossa Ru¹ sarebbe *nella sua interezza* dipendente da Li o da un manoscritto molto simile: Bolognesi, cioè, torna sostanzialmente alla vecchia posizione di Skeat. Egli conforta la sua tesi con un elenco lungo e minuzioso di luoghi in cui Ru¹ abbandona il dettato del suo testo latino per adeguarsi apparentemente a quello di Li e il suo studio è assai persuasivo anche se, per ammissione dell'autore, ancora provvisorio. Bolognesi si riprometteva infatti di tornare sull'argomento in maniera più estesa: promessa, purtroppo, mai mantenuta. In ogni caso Ross, avuta notizia del suo articolo, abbracciò la sua tesi, proponendo, sulla base di quella, una nuova ipotesi sul luogo di stesura della glossa (Ross 1981). Anche Ross si riprometteva di tornare sull'argomento con uno studio più approfondito ma, di lì a poco, morì. La proposta di Ross e Bolognesi, comunque, non è caduta nel vuoto ma ha fornito la base per studi successivi di altri autori (vedi Coates 1997).

Scopo di quest'intervento è approfondire l'analisi di Ross e Bolognesi. Si

mostrerà che la loro tesi è scarsamente fondata e che la versione di Matteo in Ru¹ è da ritenersi indipendente da Li, anche se non immune da influenze di un terzo manoscritto a noi non pervenuto e probabilmente già glossato.

2 Lindisfarne e Rushworth¹

Il primo a notare la tendenza di Farman a tradire il testo evangelico ibernico di Rushworth a favore di un certo numero di rese aderenti alla Vulgata italico-northumbrica fu Förster (1900). Schulte (1903), sulla sua scorta, elencò 215 casi del genere contro 409 in senso opposto. Possiamo quindi dare per noto che Farman non attinse al solo testo latino del suo manoscritto nel redigere la sua versione ma disponeva di una fonte secondaria più vicina al dettato della *familia italica* della Vulgata (mentre il ms Rushworth rientra nella *familia hibernica*).

Il ms di Lindisfarne rappresenta un tipo testuale teoricamente compatibile con quest'assunto: i Vangeli in esso contenuti concordano in massima misura con il modello del prestigioso *Codex Amiatinus* (Wordsworth-White-Sparks 1889-1954, p. XIV). Schulte, per la verità, non fornisce un elenco completo e verificabile dei luoghi in cui Farman segue la Vulgata italica. Un elenco simile è fornito solo da Bolognesi, settant'anni dopo. I luoghi da lui elencati sono più di trecento e specificamente relativi alle deviazioni di Ru¹ verso il dettato di Li. Questo minuzioso lavoro, però, non è accompagnato da un'approfondita riflessione critica.

Non è infatti sufficiente rintracciare i luoghi in cui Ru¹ concorda con Li contro il suo proprio testo latino: è conclusivamente indicativa di una dipendenza del primo dal secondo solo la presenza di deviazioni di Ru¹ a favore di *lectiones singulares* di Li. Ebbene, questa condizione pare soddisfatta soltanto da una delle oltre trecento occorrenze menzionate da Bolognesi:

Mt 21:27 nec ergo dico uobis
ne forðon ic cueðo iuh (Li)

nec ego dico uobis
no ek sæcge eow (Ru).

Qui Li ha *ergo*, trasparente errore per *ego* che si ritrova nel resto della tradizione. La resa *ek* di Ru¹ è facilmente interpretabile come ripresa dell'avverbio da Li. Occorre notare, tuttavia, che Li rende *ergo* con *forðon*; se, quindi, la resa di Ru¹ è ispirata a Li allora attinge direttamente al testo latino, non alla glossa. Anche questa possibilità, comunque, apparirà poco plausibile quando si consideri che Farman non rende mai *ergo* con *ek*. L'avverbio latino è reso in Ru¹ ora con *forðon*, ora con *bonne*, ora con *ah*, ora con *nu*. Farman evita la resa *ek* anche quando *ergo*

è glossato così in Li, come in Mt 5:23, impiegando l'avverbio inglese solo a traduzione del latino *etiam* o *et*. Si noterà, inoltre, che *ego* è qui in relazione appositiva con il precedente pronome *ipse* (*et ipse nec ego* [e nemmeno io]), che in Ru¹ è reso con il pronome di prima persona *ic*, mentre in Li, erroneamente, con *he*. La resa *and ic no ek secge eow* di Ru¹, sospetta se si considera il passo esclusivamente come traduzione parola per parola, acquista senso se invece viene letta nella sua integrità, come resa di pericope, coerentemente con lo stile di Farman, che non è affatto glossatore pedestre ma assai sensibile al contesto e alle peculiarità sintattiche del suo dialetto (Crowley 2000, pp. 133-138). Egli non si perita infatti di concedersi libertà nel posizionamento delle parole nella frase per amor di chiarezza, come ad esempio in Mt 16:15 *hwæt cweopað hwæt ic seo = quem me esse dicitis*.

Appare quindi tutt'altro che certo che Ru¹ riprenda *lectiones singulares* di Li. Naturalmente questo, se da un lato rende discutibile l'identificabilità di Li con la fonte secondaria di Ru¹, dall'altro non la esclude conclusivamente. Cercherò ora di dimostrare che la dipendenza di Ru¹ da Li è esclusa da un certo numero di luoghi testuali che la glossa mercica non può aver ripreso dal manoscritto northumbrico.

Come abbiamo già visto esaminando il caso di Mt 21:27, almeno la glossa inglese di Li non sembra influenzare l'operato di Farman. Ciò appare ancor più chiaro da alcuni luoghi che Bolognesi segnala come prove «molto convincenti» della dipendenza di Ru¹ da Li ma che, a un esame attento, valgono invece a confutazione della sua tesi. Si consideri il seguente.

Mt 3:6 *et baptizabantur in iordane ab eo*
and weron gefulwad in Iordanen from him (Li).

Tutta questa pericope manca nel testo originale di Ru; appare però aggiunta in margine al ms e quindi glossata così: *werun depte in iordane from him*. Di primo acchito la pericope si direbbe mutuata da Li, ma occorre tener presente che Ru è l'unico grande manoscritto evangelico latino a mancare. Consideriamo la resa: qui Farman impiega il verbo *depan* a traduzione del latino *baptizo* - come peraltro è sua consuetudine in tutto Mt - contro *fulwian* di Li. Il passo parallelo di Mc 1:5, dove Farman sicuramente attinge a Li, è però reso così nei due glossari:

baptizabantur ab illo in iordane flumine
weron gefulwad from him in Iordanenes stream (Li)
gefullwade from him in iordanes streame (Ru).

Infatti Farman, nella sua porzione di Marco, rende ineccepibilmente *baptizo* con *fulwian* (cinque occorrenze), contro il suo stesso *usus* in Matteo, dove

fulwian non è quasi mai adoperato.¹ Questo è un chiaro segno dell'influenza di Li, dove il verbo *depa* non compare mai a resa di *baptizo* (Cook 1894, s.v.). La glossa di Mt 3:6 è quindi da considerare un prezioso indizio dell'indipendenza del Matteo mercico da Li, contrariamente a quanto sostenuto da Bolognesi.

Luoghi come questo, in altri termini, suggeriscono che, se influenza di Li su Ru¹ c'è stata, essa deve essere stata esercitata direttamente dal testo latino di Li sulla glossa di Ru, non dalla glossa northumblica di Li. Si deve cioè ipotizzare che Farman avesse a disposizione, limitatamente alla sua resa di Matteo, il manoscritto non ancora glossato di Li o che trascurasse deliberatamente la glossa per lasciarsene ispirare solo a partire da Marco o, se accettiamo la tesi di Ross, dagli ultimi capitoli di Matteo. Le due possibilità sono chiaramente antieconomiche e, in ogni caso, appare improbabile che Li abbia influenzato Ru¹ anche solo con il suo dettato latino, come ora cercherò di mostrare.

Il testo latino di Ru¹ presenta, in effetti, alcune aggiunte o correzioni interlineari o marginali nella cui mano è riconoscibile chiaramente quella di Farman. Tali modifiche al testo generalmente tendono ad avvicinarlo alla Vulgata di tipo italico ma non esattamente al dettato di Li.

È il caso, ad esempio, di Mt 7:4. Il testo pristino di Ru manca qui della pericope *sine eiciam festucam de oculo tuo* che si ritrova regolarmente in Li. Nel margine sinistro di Ru compare però l'aggiunta *frater sine eiciam festucam de oculo tuo*. L'aggiunta è di Farman (Wordsworth-White-Sparks 1889-1954, ad loc.) e secondo Bolognesi la ripresa «sostanziale» della pericope da parte del glossatore sarebbe chiaro indizio di dipendenza di Ru da Li (Bolognesi 1977, p. 93). Ma il vocativo *frater* non è presente in Li: sarebbe lecito qui pensare a una ripresa 'sostanziale' del ms northumblico se l'aggiunta marginale di Ru non trovasse *perfetta* corrispondenza in alcuni altri evangelitari di famiglia italica, tra i quali il *Codex Epternacensis*, ms vergato verso il 700 in Northumbria ed ora a Parigi (Bibl. Nat. Lat. 9389) (Bischoff 1990, p. 91). Si potrebbero citare vari altri casi simili. Mt 26:10, ad esempio, ha *opus bonum* in Li, solo *bonum* in Ru; nell'interlinea di Ru si legge l'aggiunta *opus enim*, glossata *werc þonne*. L'avverbio *enim*, assente da Li, si ritrova nel *Codex Vallicellianus* e nel *Codex Harleianus*. Ancora: in Mt 24:38 Li ha *bibentes nubentes*. Il testo latino di Ru ha solo *bibentes*, con le parole *et nubentes* aggiunte a margine. La congiunzione *et* non è di Li, ma si ritrova nei codici *Dunelmensis*, *Oxoniensis* (italici) e nel *Book of Kells* (ibernico). Si noterà anche che il participio *nubentes* è glossato in Ru ma non in Li.

Altri esempi portati da Bolognesi a sostegno di una dipendenza della glossa di Ru dal testo latino di Li sono di scarso peso. In un certo numero di casi (specialmente davanti a parola iniziante per dentale) il testo latino

1 L'unica occorrenza del verbo è nella glossa doppia a Mt 3:13 *baptizari = wesa deped | fullwihted*.

di Ru confonde le preposizioni *a* e *ad*, testimoniate correttamente in Li: Mt 1:17 *a dauid* (Li) *ad dauid* (Ru); *a transmigrationem* (Li) *ad transmigratiōne* (Ru). In questi casi Farman usa la preposizione *fram*, che apparentemente riflette il dettato di Li. Però un certo imbarazzo nel distinguere le due preposizioni è tipico del nostro glossatore anche dove non c'è discordanza tra i due manoscritti latini o dove la glossa segue indiscutibilmente Ru: in Mt 10:29, ad esempio, la lezione deteriore *a se ueniunt* è resa *to him cumende*, resa poi corretta in *ne beop punde bohte* sul modello della lezione corretta *asse ueniunt*.

3 Copia o originale?

Si è visto che appare assai improbabile una contaminazione diretta di Ru¹ da parte di Li, sia limitatamente alla glossa, sia relativamente al dettato latino. Delle due ipotesi di Bolognesi resta quindi valida solo la seconda, cioè che Farman abbia attinto, per la sua opera di traduzione, ad almeno un secondo manoscritto simile (ma non identico) a Li, ipotesi peraltro niente affatto nuova, anzi, come notato in principio di quest'intervento, opinione comune sin dal 1900. L'unica *lectio singularis* di Li apparentemente ripresa da Ru¹ è spiegabile come resa di pericope e, inoltre, la glossa northumbrica di Li a sua volta riprende ben quattro *lectiones singulares* di Ru: Mt 5:42 *huerfa* = *mutari* (*mutuari* Li); Mt 13:19 *genom l gelahte* = *rapuit* (*rapit* Li); Mc 16:14 *tuoelfum* = *xii* (*undecim* Li); Gv 10:20 *gie geherdon* = *audistis* (*auditis* Li) (Ross 1981, p. 8). Ben più ragionevole appare, sotto questo punto di vista, l'ipotesi di un'influenza del testo latino di Ru sulla glossa a Li che non viceversa e, in effetti, non sono mancate, recentemente, proposte in tal senso (Kotake 2012).

La fonte secondaria di Ru¹ non appare quindi identificabile con Li, anche se certamente rappresenta una Vulgata di tipo più 'puro' di Ru, assai simile al testo di Li e rientrante nella stessa famiglia testuale (quella italiana). Non v'è dubbio che a correggere il ms sulla scorta di tale fonte secondaria sia stato anche lo stesso Farman. Resta da appurare se l'influenza di questo terzo manoscritto si sia esercitata solo sul testo latino che Farman, autonomamente, glossava; alcuni dati portano infatti a sospettare che la fonte secondaria di Rushworth fosse anch'essa, almeno parzialmente, glossata.

Anche questa tesi è stata a lungo sostenuta da diversi studiosi. Prima che Menner dimostrasse conclusivamente che il dialetto di Farman era mercico puro (Menner 1934), si riteneva comunemente che Ru¹ contenesse varie forme dialettalmente miste. Sievers e Luick, notando alcune apparenti anomalie fonologiche nel dialetto di Farman (ad esempio la presenza sia di *ē* che di *ǣ* come esiti di **ē₁*), vi riconoscevano l'influenza di un originale northumbrico (Sievers 1898, par. 2; Luick 1921, par. 117). Schulte, sempre in considerazione di tali apparenti stranezze dialettali e del carattere

testualmente ‘misto’ della glossa di Farman, giungeva alla conclusione che Ru¹ fosse la copia di una precedente glossa in sassone occidentale (Schulte 1903, p. 30). Alla stessa conclusione, ma partendo da un’analisi di certi errori morfosintattici nella glossa mercica, giungeva Bryan (1921, pp. 124-126). Merito di Menner fu, appunto, smantellare conclusivamente l’argomento dialettale e mettere in discussione quello sintattico. A fronte di qui la questione da un punto di vista stilistico e critico-testuale.

Quel che appare chiaro già a una prima occhiata, nell’operato di Farman in Marco, è un’aderenza relativamente rigida all’ordine delle parole della sua fonte. Nella sua porzione del secondo Vangelo non si trovano più rese di pericope come quelle cui ricorre in Matteo, la sua aderenza al dettato dell’originale northumbrico o comunque del testo latino è piuttosto rigida, anche se non cessa di mostrare un certo spirito critico. Così, ad esempio, aggiunge del tutto indipendentemente in tre luoghi (Mc 1:16; 1:19; 1:30) la spiegazione *þæt is petrus* al nome proprio *simon*; sostituisce alla resa *febrende wæs* di Li (= *febricitans*, Mc 1:30) la più elegante *fefer drifende*; glossa termini lasciati intradotti in Li (*ic sende* = *mitto*, Mc 1:1; *to galilea* = *galilaeae*, Mc 1:9; *restedagas* = *sabbatis*, Mc 1:21); volge la prima persona in terza persona nel discorso indiretto e inserisce la doppia negazione dove Li non la impiega in ossequio al modello latino (Mc 2:12 *þa worþadun god cwedende þætte hia næfre þus ʔ swilc ne gesegun* = *honorificaverunt deum dicentes quia numquam sic uidimus*, contro la resa *hia worðedun god cwoedende þætte næfra þus ʔ sua we gesegon* di Li). Assumendo per buona l’ipotesi dell’indipendenza della glossa di Matteo, quindi, anche come semplice trascrittore Farman conserverebbe una certa autonomia non solo da un punto di vista fonologico, morfologico e lessicale, come già notato da Menner, ma anche stilistico. L’influenza del lavoro di copia si eserciterebbe quindi più sensibilmente sulla sintassi del nostro esprimendosi in particolar modo con una certa riluttanza a rimaneggiare l’ordine delle parole. Sotto questo punto di vista, comunque, Farman mostra oscillazioni notevoli anche in Matteo: soprattutto nei capitoli centrali di quel Vangelo tende a prendersi relativamente poche libertà (Crowley 2000, p. 134). È importante anche notare, a questo punto, la presenza, nella porzione mercica di Marco, di due lezioni irriducibili tanto al latino di Rushworth quanto a quello di Lindisfarne ma riscontrabili nel resto della tradizione della Vulgata:

Mc 1:10 *spiritum* = *gastes halga* (Ru) («sanctum» aggiunto in interlinea); *gaast* (Li).

Mc 2:5 *peccata* = *synna þine* (Ru); *synno* (Li).

L’aggiunta degli aggettivi *halga* e *þine*, qui, non è imputabile a una scelta autonoma di Farman, perché il primo rende una lezione latina aggiunta a posteriori nel ms ed entrambi gli aggettivi sono posti dopo i sostantivi cui si riferiscono, contrariamente all’*habitus* del glossatore, che spesso,

in Matteo, inverte invece l'ordine sostantivo-aggettivo latino per adattarlo all'uso anglosassone (Crowley 2000, p. 134). Tali aggiunte devono quindi essere dovute all'influenza di un manoscritto latino diverso da Ru e Li contenente le lezioni *spiritum sanctum* e *peccata tua*.² Farman, insomma, continua ad attingere alla sua fonte secondaria anche quando intraprende la copiatura della glossa di Li. A maggior ragione, perciò, questa fonte secondaria non va identificata con Li.

La tesi di Bryan, se si pone ancora attenzione alla porzione di Marco, appare debole. Secondo Bryan Ru¹ sarebbe da ritenere una copia nella sua interezza per via di certi errori morfosintattici come i seguenti:

Mt 1:17 omnes igitur generationes = alra cuplice cneorissum
Mt 4:6 in omnibus uis tuis = in allum weogas þine

Tali errori sarebbero il risultato di un adattamento imperfetto di una precedente glossa in dialetto sassone. Ma errori simili appaiono anche nella porzione mercica di Marco:

Mc 1:2 uiam tuam = wege þin (Li); weg þinre (Ru)¹
Mc 1:14 euangelium regni dei = godspell rices godes (Li); godspelles rice
godes (Ru)¹
Mc 1:24 sanctus dei = haligwer godes (Li); halig god (Ru)¹

Come si vede, questi errori sono indipendenti dal modello e commessi anche quando il modello è corretto e ben comprensibile. Il loro valore come indici di copiatura pare quindi scarso.

In effetti i segni più chiari e inequivocabili della dipendenza del Marco di Ru¹ da Li sono gli errori di copiatura e la copiatura di errori. Una resa come

Mc 1:24 scio quis est = ic wat hwæt þu þu eart

trova la sua spiegazione più conveniente come dittografia introdotta nella trascrizione del northumbrico *ic wat hwæt ðu arð*. Anche se la versione di Lindisfarne non ci fosse pervenuta avremmo pochi dubbi nel riconoscere in una lezione simile un indizio di trascrizione. Vi sono poi banalizzazioni e altri errori meno 'meccanici' comprensibili appieno solo con un confronto con l'originale northumbrico. Si consideri

Mc 1:7 uenit fortior me = cymes l cwom strongre mec (Li); cymeð dom
strongre mec (Ru).

² La prima si ritrova ad es. nei codici *Theodulfianus*, *Oxoniensis*, *Harleianus*; la seconda ad es. nel *Bigotianus*, nel *Dublinensis*, nell'*Egertonensis* e ancora nell'*Oxoniensis*.

Qui il secondo lemma della glossa doppia *cymes l cwom* appare frainteso o banalizzato in *dom*, termine non associabile ad alcuna lezione della tradizione latina. Se non fossimo in possesso di Li potremmo probabilmente riconoscere in una simile lezione un indizio di copiatura, anche se sarebbe indubbiamente più difficile indovinarne la *ratio*.

Vi sono infine veri e propri errori di traduzione che Farman riprende da Li, come questo:

Mc 1:30 dicunt ei de illa
 cuoeðað him of ðær l of ðæm (Li);
 cwedun to him of þæm l of þære (Ru).

L'ablativo femminile latino *illa* ha una doppia resa in Li: la prima corretta, la seconda sbagliata. Farman, che in altri casi non esita a semplificare glosse doppie, qui ricopia esattamente la lezione di Li, errore compreso. È evidente, qui, la derivazione della glossa mercica da quella northumbrica.

Il modo più proficuo di stabilire se anche la glossa di Farman a Matteo sia una copia appare quindi rintracciarvi eventuali errori generabili esclusivamente dalla copiatura o comunque non spiegabili come sviste o libertà traduttorie.

Un caso molto interessante di tal fatta fu segnalato già da Menner (1934, p. 25): in Mt 12:41 il latino *Ninuitae* «Niniviti», lasciato intradotto in Li, è reso con *mennisce*. Tale bizzarra traduzione appare ancora più incomprensibile se si considera che l'aggettivo è riferito al precedente *weras*, resa del latino *uiri*. Menner specula che la curiosa resa mercica potrebbe spiegarsi come errore di copiatura di un anglosassone *neniuisce*. Se poniamo come modello di Farman un anglosassone *nenuisce* o *ninuisce* sulla base della variante latina *Ninuitae* come si ritrova in Ru e in altri manoscritti, l'ipotesi appare in effetti sorprendentemente plausibile.

Non è questo l'unico caso del genere. In Mt 21:23 si legge

quis tibi dedit [= dedit tibi (Ru)] hanc potestatem
 hua ðe salde ðius mæht (Li)
 swa salde ðe þas mæht (Ru).

Come si vede, il latino *quis* è reso *swa* in Ru. Tale incongrua traduzione trova la sua spiegazione più economica come errore di trascrizione di un anglosassone *hwa*.

In Mt 27:56 abbiamo

maria iacobi et ioseph [mater (Li)]
 maria iacobes and iosepep moder (Ru).

Anche qui la forma, chiaramente erronea, *iosepep* è con ogni probabilità

da ritenere un *lapsus calami* per *iosepes*, considerando anche la forma molto simile delle lettere ⟨s⟩ e ⟨p⟩ in minuscola anglosassone.

Un po' più complesso è il caso seguente (Mt 20:15):

aut non licet mihi [dare mea (Ru)]
‡ ne is rehtlic me (Li)
ah me is alefed to sellan min (Ru).

Qui l'anglosassone *me* potrebbe corrispondere al latino *mihi*, ma se così fosse la frase risulterebbe priva di negazione. Il dativo *me* può spiegarsi come *lapsus* per *ne*, nel qual caso la resa sarebbe sintatticamente corretta anche se *mihi* risulterebbe intradotto; si noterà che il latino *aut* è qui reso con *ah*, congiunzione di uso comunissimo in Ru¹, accompagnata dalla negazione *ne*, a resa del latino *nonne*. Impiegata da sola ha funzione avvertativa, e in tal caso il suo uso avrebbe scarsissimo senso in questo luogo.

Una dittografia è con ogni probabilità ravvisabile in Mt 6:1:

uideamini ab eis alioquin mercedem non habebitis
ge se gesene from him eaðe mæg mearde nabbas ge (Li)
ge sie geseanæ from heom from him elles ‡ elcur ge ne habbaþ lean ‡
mearde (Ru).

Si noterà la libertà sintattica di questa resa. L'ordine delle parole del testo latino non è rispettato, *ge ne habbaþ* è scritto sopra *mercedem*, *from him* sopra *alio*. La lezione *from heom from him* è effettivamente una ripetizione, *heom* e *him* essendo forme sinonimiche nel dialetto di Farman (Brown 1892, par. 80). Se la traduzione di Farman fosse del tutto autonoma saremmo chiaramente in presenza di una resa di pericope: difficile, in tal caso, capire come si sia potuto generare un errore di dittografia così macroscopico.

Un'ultima osservazione: Farman appare tutt'altro che spedito nel suo lavoro. Le pagine di Ru sono piene di correzioni, rasure, riscritture che sembrano denotare un lavoro dubbioso e attento. Un esame accurato del manoscritto, in tal senso, non è però mai stato tentato. Probabilmente un simile esame fornirebbe interessantissimi spunti di ricerca. Citerò due casi che mi paiono indicativi. Al f. 8v il latino *eos qui uos diligunt* (Mt 5:46) è glossato *þa þe eow lufigaþ*, ma *þe eow* appare prima vergato sopra *eos*, poi eraso e infine riscritto sopra *qui uos*, cioè l'espressione che propriamente traduce. Poco più in basso, sullo stesso foglio, il latino *estote* è reso *beoþ*, ma accanto a questa resa è ancora leggibile un simbolo *wynn* eraso. Probabilmente Farman aveva cominciato a glossare *estote* con una voce del verbo *wesan* per poi ripiegare su *beon*, verbo più adatto alla resa del futuro latino. Sono anche questi indizi preziosi sul *modus operandi* di Farman e anch'essi, se dettagliatamente considerati, potrebbero fornire prove decisive a favore della tesi della copiatura.

4 Conclusioni

Le glosse all'evangelario Rushworth, limitatamente alla porzione di Matteo, non sono dipendenti dalle glosse di Lindisfarne. Ru¹ risente chiaramente dell'influenza di un terzo manoscritto contenente una Vulgata di tipo italico, ma questo non è identificabile con il grande manoscritto northumbrico. L'operato di Farman, come glossatore, denota una grande attenzione alle questioni lessicali e stilistiche che il suo lavoro comporta sicché, anche quando il nostro copia indubbiamente una glossa precedente, come in Marco, egli non cessa di esercitare un intelligente adattamento del suo modello al suo proprio dialetto come anche non esita a rimaneggiarne il dettato quando lo ritiene inelegante o scorretto. Naturalmente, però, non fa ciò con assoluta perfezione, lasciando occasionalmente trapelare la sua dipendenza da Lindisfarne nel lessico e in errori che ora riprendono cattive rese del modello, ora nascono dal processo stesso di copiatura.

Se è quindi escluso che dati di carattere fonologico, morfosintattico o stilistico possano essere d'aiuto nel determinare la dipendenza di Ru¹ da una precedente glossa, rimane aperta la possibilità di far ciò rilevando indizi di copiatura nella presenza di errori che trovano la loro fonte più probabile, se non unica, nel processo di copiatura. Errori di tal genere sono effettivamente presenti nel Matteo di Ru¹, il che ci porta a concludere che l'influenza su Ru¹ della sua fonte secondaria non dev'essersi limitata alla disponibilità di un modello latino alternativo a quello direttamente glossato, ma deve aver anche interessato la stesura della glossa anglosassone in maniera immediata. La fonte secondaria di Ru¹ doveva quindi essere almeno parzialmente già glossata. Se l'analisi qui presentata è fondata, quindi, si deve postulare l'esistenza di una glossa evangelica anglosassone diversa e anteriore tanto a quella di Rushworth quanto a quella di Lindisfarne e in seguito andata perduta.

Bibliografia

- Abrami, Carla (1969). «Le glosse anglosassoni di Rushworth al Vangelo di S. Marco». *Rendiconti dell'Istituto Lombardo. Classe di Lettere e Scienze morali e storiche*, 103, pp. 605-618.
- Bischoff, Bernhard (1990). *Latin Palaeography: Antiquity and the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bolognesi, Giancarlo (1977). «Le glosse anglosassoni di Rushworth al Vangelo di Matteo». In: Bolognesi, Giancarlo; Sichel, Giorgio (a cura di), *Studi di filologia germanica e letteratura tedesca in onore di Nicola Accolti Gil Vitale*. Firenze: Olschki, pp. 85-107.
- Brown, Edward M. (1892). *The Language of the Rushworth Gloss to the*

- Gospel of Matthew and the Mercian Dialect*. Göttingen: Dieterich'sche Universitätsbuchdruckerei.
- Bryan, William F. (1921). «The Midland Present Plural Indicative Ending -e(n)». *Modern Philology*, 18, pp. 124-126.
- Coates, Richard (1997). «The Scriptorium of the Mercian Rushworth Gloss: A Bilingual Perspective». *Notes and Queries*, 44, pp. 453-458.
- Cook, Albert S. (1894). *A Glossary of the Old Northumbrian Gospels*. Halle: Niemeyer.
- Crowley, Joseph (2000). «Anglicized word order in Old English continuous interlinear glosses in British Library, Royal 2. A. XX». *Anglo-Saxon England*, 29, pp. 123-151.
- Förster, Max (1900). Rec. a A.S. Cook, *Biblical Quotations in Old English Prose Writers*. *Englische Studien*, 28, pp. 419-420.
- Jordan, Richard (1906). *Eigentümlichkeiten des englischen Wortschatzes*. Heidelberg: Winter.
- Kotake, Tadashi (2012). «Lindisfarne and Rushworth One reconsidered». *Notes and Queries*, 59, pp. 14-19.
- Lindelöf, Uno L. (1901). *Die südnorthumbrische Mundart des 10. Jahrhunderts: Die Sprache der sog. Glosse Rushworthz*. Bonn: Hanstein.
- Luick, Karl (1921). *Historische Grammatik der englischen Sprache*. Leipzig: Tauchnitz.
- Menner, Robert J. (1934). «Farman Vindicatus: the Linguistic Value of *Rushworth I*». *Anglia*, 58, pp. 1-27.
- Nestle, Eberhard; Aland, Barbara; Aland, Kurt (1992). *Novum Testamentum Latine*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Murray, James (1875). Rec. a W.W. Skeat, *The Four Gospels in Anglo-Saxon, Northumbrian and Old Mercian Versions*. *Athenaeum*, 3, pp. 451-453.
- Pulsiano, Philip; Doane, Alger N. (1995). *Anglo-Saxon Manuscripts in Microfiche Facsimile*, vol. 3, *Anglo-Saxon Gospels*. Binghamton (NY): MRTS. Medieval and Renaissance Texts and Studies.
- Ross, Alan S.C. (1979). «Lindisfarne and Rushworth One». *Notes and Queries*, 26, pp. 194-198.
- Ross, Alan S.C. (1981). «The Use of Other Latin Manuscripts by the Glossators of the Lindisfarne and Rushworth Gospels». *Notes and Queries*, 28, pp. 6-11.
- Schulte, Ernst (1903). *Untersuchung der Beziehung der altenglischen Matthäusglosse im Rushworth Manuskript zu dem lateinischen Text der Handschrift*. Bonn: Universität.
- Schulte, Ernst (1905). *Glossar zu Farmans Anteil an der Rushworth-Glosse*. Bonn: Georgi.
- Sievers, Eduard (1898). *Angelsächsische Grammatik*. Halle: Niemeyer.
- Skeat, Walter W. (1871-1887). *The Four Gospels in Anglo-Saxon, Northumbrian and Old Mercian Versions*. Cambridge: Cambridge University Press.

Waring, George (1865). *The Lindisfarne and Rushworth Gospels*. Durham: Andrews and Co.

Wordsworth, John; White, Henry J.; Sparks, Hedley F.D. (eds.) (1889-1954). *Nouum Testamentum Domini nostri Iesu Christi latine secundum editionem Sancti Hieronymi ad codicum manuscriptorum fidem recensuit Iohannes Wordsworth in operis societatem adsumto Henrico Iuliano White*. Oxford: E. Typographeo Clarendoniano.

La Bibbia nelle letterature germaniche medievali

a cura di Marina Buzzoni, Massimiliano Bampi, Omar Khalaf

Il Giorno del Giudizio in *Judgement Day I*

Silvia Geremia (Università degli Studi di Pavia, Italia)

Abstract The present analysis of *Judgement Day I*, a poem contained in a late tenth-century manuscript, the *Exeter Book*, aims mainly at exploring how this text may have been used and received. The treatment of the few images linked to Christ's Second Coming resembles that of anonymous Anglo-Saxon homilies on the Apocalypse, suggesting that the poem has an exclusively didactic aim. Unusually, however, it does not rely on the sense of terror instilled by the Judgement Day theme to convey its message – an exhortation to «think deeply» and act promptly in view of future salvation. The frequent insertion of didactic passages interrupting the narration also seems to support this view. The homiletic tone and some linguistic elements present further similarities with the homiletic genre: they seem to be aimed at drawing the audience's attention and involving it in the performance, suggesting an oral reception of the text. Some hypotheses concerning the possible type of public addressed can be put forward by considering *Judgement Day I* within the context of the *Exeter Book* and in the light of the Benedictine Revival.

Sommario 1. Introduzione. – 2. I motivi legati al Giorno del Giudizio. – 3. La componente didattico-omiletica del testo. – 4. Destinatario e funzione del testo. – 5. L'opera nel manoscritto. – 6. Conclusione.

1 Introduzione

Il tema del Giorno del Giudizio riveste grande importanza nell'*Exeter Book*, in quanto si presenta come uno dei temi principali sottesi all'intera collezione di testi. Riferimenti brevi o ampi all'Apocalisse compaiono in opere di generi e contenuti diversi, tra le quali vengono così a stabilirsi collegamenti intertestuali e richiami. Ad esempio, in *Soul and Body II* si ritrova, in particolare, un passo (vv. 82-96)¹ che allude al momento in cui corpo e anima, riuniti davanti al Signore, dovranno raccontare azioni e peccati commessi perché vengano giudicati. Invece in *The Phoenix I* i riferimenti al Giudizio Universale sono sparsi in tutto il testo (vv. 47-49,

1 I riferimenti al Giorno del Giudizio si ritrovano, in forma sintetica, in più di un passo di *Soul and Body II*; vedi anche i vv. 46-48: *Scealt þu nu hwæpre minra gescenta scome browian | on þam miclan dæge, þonne monna cynn | se ancenda ealle gegædrað* (Ora comunque tu dovrai patire vergogna per le mie azioni disonorevoli in quel grande giorno, quando l'unigenito [Cristo] radunerà tutta l'umanità) (edizione Muir 2006²).

vv. 487b-528a, vv. 534b-545, vv. 557-561a, vv. 583-588)² e descrivono alcuni dei segni della Seconda Venuta di Cristo e il ricongiungimento delle anime coi corpi. Oltre ad emergere attraverso queste allusioni e l'ampio passo finale del poema *The Ascension* (vv. 340-410), che narra parte degli eventi che precedono il Giudizio, l'Apocalisse si presenta anche come argomento principale di due opere del manoscritto: *Christ in Judgement*, il terzo dei poemi dedicati alla vita di Cristo, e un componimento di soli centodiciannove versi intitolato *Judgement Day I*.³

La critica ha finora preso ampiamente in considerazione *Christ in Judgement*, cercando di identificarne le fonti⁴ e evidenziarne il rapporto con i due poemi su Cristo che precedono, *The Advent Lyrics 1-12* e *The Ascension*.⁵ Invece su *Judgement Day I*, componimento di carattere didattico-omiletico, esistono solo pochi studi. Questi si occupano principalmente delle possibili influenze per quanto riguarda le immagini relative al Giudizio Universale (Caie 1976, pp. 95-114) o propongono una classificazione del testo, che viene incluso fra i *wisdom poems*, categoria che comprenderebbe opere piuttosto eterogenee come contenuti e strutture fra cui anche *Maxims I-II*, *Precepts*, *Vainglory*, *The Rune Poem*, *Soul and Body I-II* (vedi Shippey 1976, pp. 43-46).

Judgement Day I è un'opera insolita dal punto di vista del contenuto in quanto, pur essendo incentrata sulla Seconda Venuta di Cristo, dedica alla descrizione dei segni che precedono l'Apocalisse e alla narrazione del Giudizio Universale uno spazio molto ristretto in confronto ad altri testi riguardanti lo stesso tema - sia poetici quali *Christ in Judgement*, sia prosastici quali ad esempio le omelie. Il presente contributo, nel prendere in esame temi e struttura caratteristici di questo testo, si propone di trattare un aspetto fino ad ora solo parzialmente affrontato dalla critica: la possibile fruizione dell'opera e il destinatario a cui essa poteva essere rivolta. Questa indagine presuppone, dal punto di vista metodologico, una particolare attenzione non solo verso il componimento in sé, ma anche verso la sua relazione con l'*Exeter Book* (l'unico manoscritto a noi pervenuto in cui esso viene tramandato) e con il contesto storico-culturale in cui venne trascritto.

2 Vedi ad es. *The Phoenix* vv. 557-561a: *ond þonne æfter deape burh dryhtnes giefe | swa se fugel fenix feorh edniwe | æfter æriste agan mote, | dreamas mid dryhten, þær seo deore scolu | leofne lofiad* (e allora, dopo la morte, per grazia del Signore, come l'uccello Fenice possa io avere una vita nuova dopo la Resurrezione, gioie presso il Signore, nel luogo in cui la schiera dei beati loda il Diletto) (edizione Muir 2006²).

3 Per *The Ascension*, *Christ in Judgement* e *Judgement Day I* si faccia riferimento all'edizione di Muir (2006²).

4 Vedi ad es. Biggs (1989-1990), Caie (1976, pp. 160-225) e Hill (1969; 1972b).

5 Vedi ad es. Hill (1986). I titoli *Advent Lyrics 1-12*, *The Ascension* e *Christ in Judgement* nell'edizione di Muir (2006²) corrispondono ai testi tradizionalmente conosciuti come *Christ I, II e III* (cfr. Bradley 1995²).

Saranno quindi in primo luogo esaminate le poche immagini che fanno riferimento al Giudizio Finale, per mettere in luce come la selezione e la rielaborazione di queste siano funzionali alla finalità didattica di *Judgement Day I*. Verrà poi evidenziato in che modo, nel testo, strategie retoriche e linguistiche vengono messe in atto per vincolare il tema del Giorno del Giudizio alla dimensione dell'*hic et nunc*, di modo da esortare il pubblico ad agire nel presente per guadagnarsi la salvezza. *Judgement Day I* verrà infine contestualizzato all'interno dell'*Exeter Book* e rispetto all'epoca di trascrizione del manoscritto, che coincide con la fase della Riforma Benedettina. La relazione fra il componimento e le opere vicine nel manoscritto, in particolare la sezione di testi omiletici che segue, farà emergere ulteriormente la valenza simbolica di alcune immagini e permetterà quindi di mettere ulteriormente a fuoco la possibile fruizione e quindi il significato di *Judgement Day I*.

2 I motivi legati al Giorno del Giudizio

Dalla struttura di *Judgement Day I* emerge che si tratta di un breve componimento in cui il tema escatologico si presenta fortemente rielaborato. Meno della metà del testo riguarda il Giorno del Giudizio e la fine del mondo (Shippey 1976, p. 44), senza che ci sia una successione cronologica precisa; gli eventi relativi alla fine del mondo sono richiamati attraverso brevi allusioni, mentre molto consistente è il ricorrere di commenti morali che interrompono continuamente la narrazione.⁶ Le parti narrativo-descrittive presentano poche, selezionate immagini relative all'Apocalisse: il più delle volte si tratta di varianti del motivo del fuoco e dell'acqua; in due punti compare anche la Croce. Shippey (1976, p. 43), confrontando *Judgement Day I* con *Judgement Day II* e con *Christ in Judgement*, ha sottolineato: «For one thing – unlike the other two main poetic treatments of the Doomsday

⁶ Una descrizione schematica del contenuto e della struttura di *Judgement Day I* è qui inclusa allo scopo di fornire un riferimento anche per l'analisi del testo che segue. Vv. 1-4: introduzione al tema della fine del mondo mediante l'immagine del diluvio. Vv. 5-26a: descrizione del fuoco nel Giorno del Giudizio, e dell'inferno; figura dell'«uomo duro di cuore». Vv. 26b-34a: passo omiletico che presenta la contrapposizione fra l'inferno (*mircan gesceaft* [l'oscura creazione]) e il paradiso (*godes dæl* [la quantità di cose buone]). Vv. 34b-63: narrazione degli orrori del Giorno del Giudizio, in cui si inserisce (ai vv. 46b-52a) un commento sull'importanza di lodare Dio e vivere nella fede. Vv. 64-67a: digressione sulla Crocifissione. Vv. 67b-80: esempio negativo di colui che è sferenato nei festeggiamenti e pensa poco al Giudizio. Vv. 81-97: esempio positivo di colui che riflette con dolore sui propri peccati, per il quale Dio ha preparato la Sua casa. Sono inserite un'ammonizione a non essere «troppo inattivi» (*to sæne*, v. 88b) e un'esortazione ad ascoltare il Signore. Vv. 98-113: narrazione della convocazione di anima e corpo sotto la Croce per il Giudizio. Vv. 114-119: invito a tenere presente l'impossibilità di evitare il Giudizio e la possibilità di accedere al paradiso, riservata a «colui che ora pensa bene» (*se nu wel þenceð*, v. 119b).

theme in Old English – it has, [...], no known source»; e anche Whitbread (1967, p. 456) ha osservato che il testo «[owes] little to anything but popular tradition based on the Bible». Va quindi oltre i propositi di questo contributo la ricerca di possibili fonti per *Judgement Day I* – indagine per altro già svolta da Caie (1976, pp. 95-114), che ha cercato di identificare il rapporto fra questo componimento e la tradizione biblica, apocrifia, patristica e escatologica in generale. Vale invece la pena di esaminare come sono state inserite e rielaborate le poche immagini inerenti il Giudizio Finale, le più significative delle quali sono quelle dell'acqua e del fuoco.

L'immagine dell'acqua si riscontra in due riferimenti: vv. 1-3a: *Ðæt gelimpan sceal, þætte lagu floweð, | flod ofer foldan; feores bið æt ende | anra gehwylcum* (Dovrà accadere, che il mare si alzerà, un'alluvione sulla terra; sarà la fine della vita per ognuno) e vv. 38-39: *Ne biþ þonne on þisse worulde nymbe wætres sweg | [***] fisces eþel* (Allora in questo mondo non ci sarà che il rumore dell'acqua, [***] dimora del pesce). Rappresentata come il primo fra i pochi segni che preannunciano il Giudizio finale nel testo e, allo stesso tempo, come una delle cause della distruzione del mondo, l'alluvione (o il diluvio, *flod*) non trova riscontri nel racconto biblico del Giudizio universale. Infatti nel *Libro della Genesi* (cap. 9:11) Dio promette a Noè che non ci sarà più un diluvio a distruggere la terra,⁷ e in particolare nella *Seconda Lettera di Pietro* 3:5-7⁸ l'immagine del diluvio universale compare in relazione al Giudizio solo come termine di paragone per rendere l'idea della distruzione che verrà causata dal fuoco dell'Apocalisse. Tuttavia nella letteratura escatologica medievale, dall'influente opera patristica *De quindecim signis* (inizio dell'VIII secolo) a testi più tardi di tradizioni letterarie diverse, non è infrequente la presenza dell'acqua fra i segni che precedono il Giudizio:⁹ ad esempio nel testo escatologico irlandese in prosa *Airdena inna Cóic*

7 Tutte le citazioni dalla Bibbia si basano sull'edizione di Weber, Gryson (1994). *Genesi* 9:11: *statuam pactum meum vobiscum et nequaquam ultra interficietur omnis caro aquis diluvii neque erit deinceps diluvium dissipans terram*. In relazione al Giorno del Giudizio nella Bibbia compare talvolta l'immagine delle acque agitate, che però non sono rappresentate come forze distruttive: vedi *Luca* 21: 25-26: *et erunt signa in sole et luna et stellis et in terris pressura gentium prae confusione sonitus maris et fluctuum arescentibus hominibus prae timore et expectatione quae supervenient universo orbi nam virtutes caelorum movebuntur*.

8 *2 Pietro* 3:5-7: *Latet enim eos hoc volentes quod caeli erant prius et terra de aqua et per aquam consistens Dei verbo, per quae ille tunc mundus aqua inundatus periit. Caeli autem qui nunc sunt et terra eodem verbo repositi sunt igni servati in diem iudicii et perditionis impiorum hominum*.

9 *De quindecim signis*: *Prima die eriget se mare in altum quadraginta cubitis, super altitudines montium, et erit quasi murus, et amnes similiter* (Migne 1974, vol. 94, p. 555).

*Lá nDéc ría mBráth*¹⁰ (The Signs of the Fifteen Days before Doom),¹¹ o nel carme eddico antico islandese *Völuspá*, dove si dice che la terra sprofonda sotto il mare.¹² Caie (1976, pp. 96, 100) riconosce nell'immagine dell'acqua all'interno della tradizione escatologica una funzione purificatrice, proprio perché richiama l'episodio del diluvio universale, che comportò la distruzione del mondo ma anche il percorso di salvezza per i giusti (Noè e la sua discendenza). Tale simbologia suggerirebbe anche un legame fra alluvione (o diluvio) e acque battesimali (Caie 1976, p. 96), in quanto il battesimo purifica dal peccato. È rilevante come in ambito anglosassone l'acqua non compaia mai fra i segni dell'Apocalisse (ad esempio in *Christ in Judgement*, *Judgement Day II* e nella *Blickling Homily Dominica Pascha*)¹³ eccetto in *Judgement Day I*, in cui questa immagine dalla complessa valenza simbolica occupa una posizione di rilievo nei primissimi versi.

L'immagine del fuoco che distrugge la terra, presente sia nella Bibbia sia in gran parte della letteratura escatologica in quanto uno dei motivi principali legati all'Apocalisse, ricorre molto frequentemente anche in *Judgement Day I*, rappresentata da variazioni stilistiche (fra cui v. 51b: *brynehatne leg* [fiamma che arde bollente] e v. 117b: *byrnende lig* [fiamma ardente], vv. 55b-56a: *leg [...] | blæc byrnende* [fiamma [...] che arde nera], v. 12b: *gled* [carbone ardente], v. 13a: *repra bronda* [con crudeli tizzoni ardenti]).¹⁴ Poiché il fuoco, analogamente all'acqua, è anche legato

10 Questo testo, che secondo Heist (1952, p. 193) potrebbe aver avuto origine da alcune strofe aggiunte al *Saltair na rann* ([Salterio delle quartine], raccolta di canti devozionali in lingua medio irlandese della fine del X secolo), risale a non prima del 1100 (McNamara 2007, p. 244) ma è trascritto su un manoscritto del XVI secolo (*Addl. 30, 512*, prima chiamato *Leabhar úi Maolconaire* «Book of O'Mulconry») (cfr. Stokes 1907, p. 318).

11 [...] *7 is iat airdena an cóicedh lá déc ría mBráth .I. na huili muir 7 uisci da thagbail do dreich an talman suas co nellaib nimi .u. cubuit déc osna sleibtibh súas, [...]* ([...] And these are the tokens of the fifteenth day before Doom, to wit, all the seas and waters will rise from the face of the earth up to the clouds of heaven, fifteen cubits above the mountains, [...]); *Tonna na fairrgi do eirgi comhard frisna haeraibh roarda, [...]. Cichanach 7 torannfadach na muirin 7 na n-uiscedha frisna srothaibh teinedh isna haeraibh* (and the waves of the sea will rise as high as the lofty ether [...]). The stridor and thundering of the seas and the waters against the rivers of fire in the ether). Edizione e traduzione di Stokes (1907, pp. 310-311, 312-313).

12 *Völuspá*, str. 57 v. 1: *Sól tér sortna, sígr fold í mar* (S'abbruna il sole, al mare cede la terra). Edizione Neckel-Kuhn (1983, p. 13); traduzione Meli (2008, p. 50). Questo carme norreno è trascritto in un manoscritto del XIII secolo, il *Codex Regius*.

13 Solo in *Christ in Judgement* un brevissimo passo presenta un parallelo fra gli orrori legati al Diluvio universale e quelli della fine del mondo, rispecchiando quindi lo stesso uso dell'immagine dell'acqua che si ritrova nelle Sacre Scritture: vv. 118b-120a: *Swa ær wæter fleowan, | flodas afysde, þonne on fyrbade | swelad sæfiscas* (Come precedentemente le acque scorsero, i mari s'infuriano, così i pesci del mare bruceranno in un bagno di fuoco). Anche in *The Phoenix* vv. 41b-49 si ritrova lo stesso confronto in riferimento al Giorno del Giudizio.

14 L'immagine del fuoco è ripresa continuamente da singoli termini sparsi nel testo (come *fyr* «fuoco» al v. 18b e 54b) e in espressioni più estese, vedi vv. 7-8a: *wile þonne forbærnan brego moncynnes | lond mid lige* (il principe dell'umanità vuole allora bruciare la terra col

al battesimo perché associato allo Spirito Santo (*Vangelo di Matteo* 3:11),¹⁵ in ambito apocalittico esso sembra acquisire una doppia funzione: la sua forza distruttiva punirà i malvagi ma, allo stesso tempo, purificherà le anime dei giusti, che saranno quindi pronte per il Giudizio finale. Anche il fuoco in *Judgement Day I* sembra rispecchiare questa rappresentazione, come suggeriscono l'espressione riferita agli uomini duri di cuore *Him biþ fyr ongean* (Contro di loro ci sarà il fuoco) (v. 18b) e la fine del testo *Sibþan æfter þam lige lif bið gestapelad* (Successivamente, dopo il fuoco, ci sarà nuovamente la vita) (v. 118). Dunque, in quanto segno della potenza di Dio e mezzo per purificare il mondo, il fuoco implica una simbologia molto simile a quella dell'acqua (sotto forma di alluvione o diluvio). È legittimo pensare che in *Judgement Day I* l'insistenza su queste due immagini in particolare, quindi sui concetti di purificazione e conversione, possa essere finalizzata, più che ad intimorire l'*audience*, a lasciare intravedere a ciascuno la possibilità di salvezza.

Di particolare interesse risulta anche un altro aspetto inerente la rielaborazione delle immagini apocalittiche di acqua e fuoco in *Judgement Day I*: la sovrapposizione di motivi diversi. Per quanto riguarda l'immagine dell'acqua, come già è stato notato essa non costituisce solo uno dei segni della Venuta di Cristo ma è anche causa della distruzione della terra, alla pari del fuoco. Il suo aspetto di potenza distruttrice risulta particolarmente enfatizzato in *Judgement Day I* (vv. 1b-3a, vv. 38-39), forse anche alla luce del fatto che nessuno dei pochi altri segni della Seconda Venuta è distruttivo.¹⁶ Da questa resa dell'immagine Caie (1976, p. 95) evince che, nel testo, ai segni che preannunciano il Giudizio futuro tendano a sovrapporsi gli orrori legati al diluvio universale senza una chiara distinzione. Un simile trattamento è riservato anche al motivo del fuoco in quanto, in *Judgement Day I* molto più che in altri testi anglosassoni incentrati sul Giudizio Universale, nel passaggio da un'immagine all'altra il fuoco apocalittico, distruttivo e purificatore, si viene a confondere con quello penitenziale dell'inferno.¹⁷

fuoco), vv. 9b-13a: *Hat bið onhæled, | sibþan fyr nimeð foldan sceatas, | byrnende lig beorhte gesceafte; | bið eal þes ginna grund gleda gefylled, | reþra bronða* (il calore verrà acceso, dopo il fuoco colpirà gli angoli della terra, una fiamma ardente [colpirà] la splendida creazione, tutta questa vasta terra sarà riempita di tizzoni ardenti), v. 22b: *ond hit is innan hat* (ed è bollente all'interno [l'inferno]), v. 37b: *Hat biþ acolod* (il calore diverrà gelido), v. 58b: *brondas lacað* (tizzoni ardenti oscillano).

15 *Matteo* 3:11: *Ego quidem vos baptizo in aqua in paenitentiam qui autem post me venturus est fortior me est [...] ipse vos baptizabit in Spiritu Sancto et igni.*

16 Gli altri segni della Seconda Venuta di Cristo in *Judgement Day I* sono: l'oscuramento delle stelle (v. 45a), le trombe che annunciano la fine del mondo (51a), la voce di Dio (vv. 110b-111) e la terra che trema (v. 112b).

17 Nello spazio di pochi versi (vv. 5-22) si passa senza interruzione dalla descrizione della Seconda Venuta di Cristo (vv. 5-16) alla descrizione dell'inferno (vv. 17-22). Ai vv. 9b-10 si parla della fine del mondo (*Hat bið onhæled, | sibþan fyr nimeð foldan sceatas* [Il calore verrà

Diversi altri esempi di combinazioni di temi emergono nell'opera, come per quanto riguarda l'alternanza di caldo e freddo al v. 9b *hat bið onhæled* (verrà provocato calore) e al v. 37b *hat biþ acolod* (il calore diverrà gelo), condizione che caratterizza specificamente l'inferno,¹⁸ oppure l'espressione *æfter heonansipe* (lett. [dopo la dipartita da qui], v. 86b), che rivela l'apparente sovrapposizione fra la fine dei giorni del mondo e la fine dei giorni dell'uomo (vedi Caie 1976, p. 110).

È stato messo in luce da Earl (1999, pp. 26-29, 35) come una narrazione poco coesa caratterizzata da ripetizioni, digressioni, 'confusioni' e mancanza di sviluppo cronologico sia tipica del *narrative mode* della letteratura apocalittica anglosassone, in cui la fine del mondo, concepita come storia 'futura', veniva descritta attraverso una visione non-lineare della storia, in cui la cronologia degli eventi rivestiva un'importanza relativa. Questo trattamento della materia escatologica, particolarmente evidente in *Judgement Day I* anche per la brevità del testo (che lascia poco spazio a descrizioni e narrazione degli eventi), ricorda in qualche modo anche quello delle omelie anonime anglosassoni, ad esempio le *Blickling Homilies* e le omelie contenute nel *Vercelli Book*. In queste due collezioni infatti le opere presentano il tema del Giudizio Universale attraverso libere rielaborazioni soprattutto di testi apocrifi ed eterodossi (Apocalisse di Tommaso, Vangelo di Nicodemo, *Visio Pauli*) senza particolari interessi di tipo teologico o esegetico, ma soffermandosi sulle descrizioni degli orrori dell'Apocalisse e delle punizioni infernali, con lo scopo di intimorire e ammonire il pubblico per indurlo al pentimento (vedi Liuzza 1991, p. 237 e Gatch 1965, pp. 132, 151).¹⁹

acceso, e dopo il fuoco si diffonderà negli angoli della terra) e si prosegue fino al v. 13a in cui compare *reþra bronda* (con crudeli tizzoni ardenti). Subito dopo, al v. 14a, vengono introdotti gli «uomini duri di cuore» (*gromhydge guman*), e dal v. 18b in poi è descritto il luogo di espiazione a cui questi sono destinati, che sembra essere l'inferno: vv. 18b-19: *Him biþ fyr ongean, | droflíc wite, þær næfre dæg scined* (Contro di loro ci sarà fuoco, fastidioso dolore, dove il giorno non splende mai).

18 In *Judgement Day I* l'alternanza di caldo e freddo figura come uno dei segni della fine del mondo; tuttavia questo tema, che non è di derivazione biblica, non è strettamente legato all'Apocalisse ma caratterizza piuttosto la rappresentazione dell'inferno nelle «visioni» medievali e in alcuni testi apocrifi, come appare anche in altri testi anglosassoni quali *Christ and Satan* v. 334: *Nabbað we to hyhte nymþe cyle and fyr* (non abbiamo [nulla] come speranza se non gelo e fuoco) (edizione Finnegan 1977, p. 79), *Judgement Day II* vv. 194-197: *Hwilum þær eagan ungemetum wepað | for þæs ofnes bryne [...] | hwilum eac þa teþ | for miclum cyle manna þær gryrrað* (A volte là gli occhi piangono senza misura per la fiamma della fornace [...] a volte là si digrignano anche i denti per il grande gelo) (edizione Caie 2000, p. 94), e *Christ in Judgement* v. 680: *æleð hy mid þy ealdan lige, ond mid þy egsan forste* (li brucia con l'antica fiamma e con il tremendo gelo).

19 In Gatch (1978, pp. 118-128) sono messe in rilievo le differenze - per quanto riguarda composizione e stile - fra le omelie anteriori a Ælfric e Wulfstan e quelle dei due autori, che basavano le loro opere sulla letteratura patristica e sul rispetto dell'ortodossia.

Anche dal tipo di rielaborazione del materiale escatologico all'interno di *Judgement Day I*, con la ripresa di poche immagini e la sovrapposizione di alcuni motivi, si evince chiaramente che il testo non era inteso a illustrare gli eventi legati alla Seconda Venuta di Cristo, né a esporne una trattazione di tipo esegetico. La scarsa insistenza sui segni che precedono l'Apocalisse, sul momento del Giudizio stesso e sulle punizioni riservate ai dannati, così come la totale assenza di altri temi spesso presenti nella letteratura escatologica – quali le lacrime penitenziali,²⁰ la separazione dell'anima dal corpo e l'*interim* fra morte individuale e Giudizio Universale²¹ – sembrerebbero suggerire però che lo scopo non fosse quello di spingere i fedeli al pentimento facendo leva sul timore del Giorno del Giudizio. Verrà dunque mostrato attraverso l'analisi dei passi didattico-omiletici come *Judgement Day I*, attraverso uno stile simile a quello delle omelie, volesse puntare su un messaggio di tipo diverso: sottolineare che la possibilità di salvezza è universale e accessibile a tutti e invitare ad agire subito, finché si è in vita, per conquistarsela.

3 La componente didattico-omiletica del testo

Shippey (1976, p. 45) ha sottolineato come non sia opportuno ricercare una progressione nella narrazione di *Judgement Day I*. Infatti, dopo l'introduzione *in medias res* al v. 1a *Ðæt gelimpan sceal* (deve succedere), parti narrative sul Giorno del Giudizio e parti dal tono omiletico si alternano, dando luogo a variazioni, opposizioni e riprese. Il ritorno alla descrizione dell'Apocalisse dopo passi di commento avviene spesso *ex abrupto*, mediante espressioni come *Sceal se dæg weorþan* (Deve venire il giorno) (v. 34b), *Hwæpre þæt gegonged* (Comunque succederà) (v. 98a) e *ac hit þus gelimpan sceal* (ma deve succedere dunque) (v. 116a), che insistono sull'ineluttabilità del Giudizio Universale. Il tema della seconda Venuta di Cristo viene quindi a costituire un'occasione per considerare il rapporto fra l'individuo e il suo destino.

Sebbene *Judgement Day I* sia un testo poetico, l'alternanza fra ammonimenti e brevi passi narrativo-descrittivi sull'Apocalisse ricorda lo stile delle omelie.²² L'elemento didattico, di grande rilievo, assume infatti nel

20 Vedi ad es. *Judgement Day II* vv. 26-28.

21 Gatch (1965, p. 124) fa notare come questo tema caratterizzi molte delle *Blickling Homilies*.

22 Vedi questa stessa alternanza nell'omelia *The Judgement of the Damned*, contenuta nel *Corpus Christi College, Cambridge Ms 201*, che interrompe la narrazione dell'Apocalisse con espressioni dal tono omiletico e didattico come *La, hwæt þence we þæt we us ne ondrædað þone toewardan dæg þæs micclan domes?* (Ecco, cosa pensiamo, di non temere il giorno imminente del grande Giudizio?), o *And utan don swa ic lære* (E facciamo come io insegno). Vedi Stanley 1985, pp. 372, 376.

componimento la forma di esplicite indicazioni (ad esempio vv. 88b-89: *Ne sceal se to sæne beon | ne þissa larna to læt, se þe him wile lifgan mid gode* [Non deve essere troppo passivo né troppo lento rispetto a questi insegnamenti, colui che vuole vivere con Dio] e vv. 49-50a: *lifgen on geleafan ond a lufan dryhtnes | wyrcan in þisse worulde* [devono vivere nella fede e essere sempre la causa dell'amore di Dio in questo mondo]). In particolare, diversi elementi testuali sembrano concorrere a un'esortazione ben precisa, rivolta ad ogni uomo: quella di agire subito, nel presente, per la propria salvezza. A questa ammonizione concorre, a livello tematico-strutturale, la significativa presenza di tre figure esemplari che hanno la funzione di fornire modelli di condotta in punti diversi del testo. I primi due *exempla* rappresentano uomini che non potranno redimersi dal peccato: da un lato, ai vv. 13b-18, il *gromhygdig guma* (l'uomo duro di cuore, o dalla mente feroce) (v. 14a),²³ che finirà all'inferno perché «fa scorta di tesori con vanagloria» (*gylpe strynad*, v. 14b),²⁴ dall'altro (vv. 68b-80) il *symbolgal* (lo smodato nei festeggiamenti) (v. 79a).²⁵ Questi, che «troppo spesso disprezza gli insegnamenti sacri, li mette in ridicolo» ([...] *he gehyrwed ful oft halge lare, brigded on bysmer* vv. 70-71a) e «riflette poco» sul suo destino (*Lyt þæt gebenced*, v. 77b), nel Giorno del Giudizio verrà messo fra i peccatori nel gruppo di sinistra. Subito dopo il *symbolgal*, a contrasto, compare un'anima che potrà invece accedere alla salvezza: «colui che pensa ora con dolore ai propri peccati» (v. 83: *þam þe his synna nu sare gebenceþ*), che verrà ricompensato da Dio per essersi pentito delle sue azioni. Quest'unico *exemplum* positivo è messo in particolare rilievo perché il passo in questione è introdotto nel manoscritto da una maiuscola di dimensioni anche maggiori rispetto all'incipit del testo (*Wile*, al v. 81). Le indicazioni di comportamento fornite da queste figure esemplari contribuiscono a proiettare il tema dell'Apocalisse nella dimensione dell'*hic et nunc* assieme ad altri elementi di tipo linguistico, tra cui frequenti deittici temporali e locativi quali *nu* ([ora], in cinque casi: vv. 13b, 83a, 114a, 119b)²⁶ e gli

23 L'aggettivo *gromhygdig* sembra sempre connotare figure caratterizzate da una malvagità 'esemplare', in quanto in *Azarias* v. 170a *gromhygdig guma* indica Nabucodonosor quando questi butta i giovani nella fornace, in *The Ascension* v. 295a *gromhydigne* identifica Satana, in *Andreas* v. 1694a *gastes gramhydiges* si riferisce a uno spirito malvagio. Per *Azarias* si è utilizzata l'edizione Muir 2006², mentre per *Andreas* Krapp 1969.

24 Vedi la traduzione di Bosworth-Toller (1972, p. 928) dell'espressione *Guman gylpe strinad* (Men proudly lay up treasure).

25 Questa figura esemplare può essere confrontata con quella del vanaglorioso in *Vainglory* vv. 23b-44a (Muir 2006²), in particolare ai vv. 37b-41: *læted inwitflan | brecan þone burgweal, þe him bebead meotud | þæt he þæt wigsteal wergan scealde, | siteþ symbolwlonc, searwum læted | wine gewæged word ut faran* ([egli] lascia che uno sleale inganno trapassi il muro di cinta, il bastione che il Signore gli ha comandato di proteggere. Siede esultante nei festeggiamenti, obnubilato dal vino, maliziosamente lascia uscire fuori le parole).

26 Vv. 13b-14a: *swa nu rixiad | gromhydige guman* (poiché ora governano | uomini duri di

avverbi *hider* e *her* ([qui], in due casi: vv. 5a e 45a).²⁷ Da questo *focus* narrativo, scarsamente concentrato sul futuro Giudizio Universale e fortemente orientato sul presente, emerge una forte esortazione non solo a pentirsi ora prendendo coscienza dei propri peccati, ma allo stesso tempo anche ad agire subito in favore del proprio destino.

Il concetto di accessibilità della salvezza sembra essere sottolineato anche da alcune immagini incluse nelle parti omiletiche di *Judgement Day I*, tra cui quella della Croce, quella di Dio e il tema della ricompensa. La Croce è di per sé motivo ricorrente nella letteratura escatologica per il legame anagogico fra Pasqua e Giorno del Giudizio²⁸ (che si giustifica alla luce del passo del *Vangelo di Matteo* 24:30).²⁹ Nei testi escatologici essa è rappresentata spesso come uno dei segni che precedono il Giudizio (come in *Christ in Judgement*),³⁰ e in quanto tale è fonte di terrore per l'uomo (vedi *Dominica Pascha*).³¹ Invece in *Judgement Day I* la Croce appare chiaramente collegata alla possibilità di salvezza all'interno di una breve digressione dove si ricordano il sacrificio di Cristo e la grazia divina (vv. 64-67a: *Hyht wæs a in heofonum, sibþan user hælend wæs, | middangeardes meotud, þurh þa mæstan gesceaft | on ful blacne beam bunden fæste | cearian clomme* [C'è sempre stata speranza in paradiso, da quando il nostro Salvatore il Signore del mondo, in base al disegno più nobile fu legato saldamente a un albero completamente nero (o: splendente) con dolorosa catena]).³² Insolita appare anche la rappresentazione del Signo-

cuore); vv. 83-84: *þam þe his synna nu sare gebenceþ, | modbysgunge micle dreoged* (per colui che ora pensa con dolore ai suoi peccati, soffre una grande ansia); v. 114a *Oncwep nu þisne cwide* (ripeti ora questo discorso); v. 119: *welan ah in wuldre se nu wel þenced* (colui che ora pensa bene avrà prosperità in paradiso).

27 V. 5 *Hafað him gepinged hider þeoden user* (Nostro Signore ha stabilito di venire qui); v. 45a: *Ne tytaþ her tungul* (nessuna stella si vedrà [più] qui).

28 Nella *Blickling Homily VII Dominica Pascha* 1-5 il giorno del Giudizio avviene a Pasqua: *seo wyrd on þas ondweardan tid geweorþan sceal* (l'evento avrà luogo in questa presente stagione) (Kelly 2003, p. 58), ove «stagione» si riferisce a *þis eartorlice geryno* (questo mistero pasquale), che compare poco prima.

29 Matteo 24:30: *et tunc parebit signum Filii hominis in caelo et tunc plangent omnes tribus terrae et videbunt Filium hominis venientem in nubibus caeli cum virtute multa et maiestate.*

30 *Christ in Judgement* vv. 198b-199: *ond seo hea rod | ryht aræred rices to beacne* (e l'alta Croce, innalzata dritta come segno di potere). Vedi anche e il componimento antico alto tedesco *Muspilli* vv. 101-101: *uuirðit denne furi kitragan, dazfrono chruçi, | dar der heligo Christ ana arhangan uuard*, (verrà allora presentata la Croce del Signore, alla quale il santo Cristo venne appeso) (Braune, Helm 1949¹¹, p. 76).

31 *Dominica Pascha* 130-135: *Ond seo rod ures Drihtnes bið aræred* [...], *seo nu on middangearde awergde gastas flemeþ* (E la Croce di nostro Signore sarà innalzata [...], quella che ora sulla terra costringe le anime dannate alla fuga) (Kelly 2003, p. 62).

32 La Croce appare anche collegata al luogo stesso presso il quale, dopo la convocazione delle anime unite ai corpi, verrà «rivelata la verità», vv. 103b-105: *Sob þæt wile cyþan, | þon-*

re rispetto ad altri testi escatologici, in cui Egli è presentato come un Giudice crudele dinanzi al quale l'umanità dovrà subire passivamente il Giudizio.³³ La figura di Dio in *Judgement Day I* invece sembra finalizzata a esortare il pubblico a tenere un comportamento corretto, ma senza fare leva sul terrore che l'Apocalisse poteva incutere: infatti si dice che Egli, nella figura di Cristo, giudicherà secondo giustizia, in quanto conosce le buone azioni degli uomini (vv. 67b-68a: *Crist ealle wat | gode dæde* [Cristo conosce tutte | le buone azioni]) ed è desideroso di ascoltare i loro discorsi (vv. 107b-108: *georne gehyred | heofoncyninga hyhst hæleþa dæde* [il più alto dei re, in Cielo, ascolta volentieri le azioni degli uomini]). La prospettiva descritta pare quindi quella di una sicura e meritata ricompensa per le proprie «buone azioni» (*gode dæde*), piuttosto che quella di una giusta punizione per i peccati. Sul motivo della ricompensa insistono anche, in riferimento a coloro che si sono redenti, il sostantivo *lean* (ricompensa) e il verbo *leanian* (ricompensare), frequenti rispetto alla brevità del testo (vv. 41b, 63b e 85a). Anche l'allusione alla «quantità di buone cose» disponibile per i puri di cuore (*þone godes dæl*, v. 32a) e l'esplicito riferimento a godere della casa del Signore (v. 90a *brucan þæs boldes* [godete della casa], vv. 92b-94a [...] *þone sele* [...] | [...] *to sculon clæne*, | *womma lease* [quella sala [...] dove andranno i puri, i virtuosi]) insistono su una prospettiva di salvezza.

4 Destinatario e funzione del testo

Il Giorno del Giudizio fu una delle tematiche di maggior rilievo in ambito cristiano medievale fino a dopo l'anno 1000. Di conseguenza, si ritrova un numero consistente di testi di vario genere incentrati su questo argomento, sia in latino che in anglosassone, sia in versi che in prosa (vedi Duncan 1999). In particolare, numerose omelie composte prima o a cavallo della Riforma Benedettina³⁴ trattano dell'Apocalisse o includono passi inerenti ad essa nell'intento di predicare la conversione e il pentimento intimorendo l'*audience*. Come sottolineato da Gatch (1965, pp. 129, 159), il *sense of urgency* e di imminenza dell'Apocalisse trasmesso in questi testi, così come le vivide descrizioni degli orrori apocalittici e infernali, fornivano

ne we us gemittad on þam mæstan dæge, | rincas æt þære rode, secgað þonne ryhta fela (La verità sarà rivelata, quando ci incontreremo in quel giorno importante, uomini là davanti alla Croce, diremo allora molte cose giuste).

33 Vedi ad es. *The Ascension* vv. 385-386a: *Bið nu eorneste þonne eft cymed, | rede ond ryhtwis* (ora, quando tornerà, sarà serio, severo e giusto) e la *Blickling Homily XI (On Þa Halgan Þunres Dei)*, in cui compare *ure Drihten [...] þurh eornesse* (nostro Signore, adirato) (Kelly 2003, p. 86).

34 Ad esempio, diverse delle omelie contenute nelle *Blickling Homilies* e nel *Vercelli Book*.

alla Chiesa una forma di controllo su un pubblico incline alla paura e alla superstizione e poco edotto di materia esegetica.³⁵

Nonostante *Judgement Day I* sia un testo poetico, l'analisi finora condotta ha fatto emergere delle somiglianze con il genere delle omelie sia per quanto riguarda il tipo di trattamento delle immagini legate al Giudizio Universale, sia dal punto di vista strutturale, per l'alternanza continua di passi narrativo-descrittivi e passi didattico-morali. Un ulteriore confronto può essere effettuato a livello di elementi linguistici e relative funzioni comunicative: in *Judgement Day I*, così come nelle omelie, si riscontrano svariati elementi che sembrerebbero finalizzati a destare l'attenzione del pubblico e, in certi punti, a coinvolgerlo direttamente. Ad esempio l'uso della prima persona plurale, 'noi', ha l'effetto sia di sottolineare l'universalità dell'evento in rapporto all'umanità intera (che comprende anche il narratore), sia di rendere partecipe l'*audience* (vv. 34b-35: *Sceal se dæg weorþan | þæt we forð berað firena gehwylce* [Deve arrivare il giorno in cui noi presenteremo ognuna delle azioni malvagie]; vv. 42-43a: *ealles þæs þe we on eorþan ær geworhtan | godes oppe yfles* [di tutto ciò che noi abbiamo fatto un tempo sulla terra, di buono o di cattivo]; vv. 90-91a: *brucan þæs boldes þe us beorht fæder | gearwað togeanes* [godere della casa che per noi il glorioso padre ha preparato]; v. 104: *þonne we us gemittað on þam mæstan dæge* [quando noi ci incontreremo in quell'importante giorno] e vv. 112b-113: *wongas beofiað | for þam ærende þæt he to us eallum wat* [le regioni tremano per il messaggio che Lui ha in mente per tutti noi]). Solo una volta la voce narrante fa esplicito riferimento a sé in prima persona, in un passo che sembra sottolineare la sua funzione didattica nei confronti del pubblico e il suo ruolo attivo nel trasmettere gli insegnamenti: vv. 46b-48a: *Forþon ic a wille | leode læran þæt hi lof godes | hergan on heahþu* [Dunque io sempre insegnerò alla gente a esaltare la gloria di Dio nell'alto [dei Cieli]). I vv. 33b-34a invece costituiscono un riferimento al suo stesso discorso, pronunciato nel momento contingente: *þam þe þisne cwide willað | ondrædan þus deopne* (per coloro che temeranno questo discorso così solenne).

Anche la presenza di imperativi pare finalizzata, come nelle omelie, a stabilire un contatto col pubblico presente esortandolo in modo diretto. Nel passo ai vv. 114-119, alla fine del testo, viene quasi incoraggiata una partecipazione 'attiva' da parte dell'*audience* con l'invito a ripetere «questo discorso» (*Oncweþ nu þisne cwide* [Ripeti ora questo discorso], v. 114a), che corrisponde al passo omiletico successivo ai vv. 114b-119: *cwþ sceal geweorþan | þæt ic gewægan ne mæg wyrd under heofonum, | ac hit þus gelimpan sceal leoda gehwylcum | ofer eall beorht gesetu, byrnende*

35 Gatch (1965, pp. 158-159) a questo proposito cita come esempio calzante la collezione di omelie del *Vercelli Book*.

lig. | Sippan æfter þam lige lif bið gestapelad, | welan ah in wuldre se nu wel þenced (deve essere chiaro che io non posso ostacolare il destino sotto il cielo ma così deve accadere a ogni uomo in tutte le dimore luminose, una fiamma ardente. In seguito, dopo il fuoco, la vita verrà restituita; colui che ora pensa bene avrà prosperità in paradiso). In questo passo, introdotto in modo quasi simile a un salmo responsoriale, il pubblico viene portato a riconoscere l'universalità e l'ineluttabilità del Giudizio, tenendo però a mente il messaggio essenziale di tutto il discorso: ci sarà una nuova vita e prosperità in Cielo per «colui che ora pensa bene».

L'intento didattico di *Judgement Day I* e le somiglianze con lo stile e la struttura del genere omiletico inducono a ipotizzare un pubblico simile e un simile tipo di ricezione. Sebbene non tutte le omelie fossero destinate a essere declamate o lette in pubblico,³⁶ la diffusione e popolarità di questo genere di testo dipendeva dall'importanza attribuita alla predicazione in lingua volgare, rivolta a un pubblico poco familiare con il latino (importanza messa in luce già in occasione del Concilio di Clofesho, nel 747) (Clayton 2006, p. 136; Liuzza 1991, p. 234).³⁷ Si può ipotizzare quindi anche per *Judgement Day I* una ricezione orale da parte di un pubblico laico oppure di religiosi «di basso grado», scarsamente predisposti verso le questioni dogmatiche o teologiche – come pare suggerire anche il messaggio essenziale del testo, l'esortazione a mantenere un comportamento ispirato a valori cristiani in vista del Giorno del Giudizio.

Come per le omelie anonime pervenuteci, anche per *Judgement Day I* non è possibile risalire alle circostanze in cui il testo fu composto, né al suo pubblico originario.³⁸ Alcune riflessioni possono però essere fatte a partire dal manoscritto in cui il componimento è conservato. Il contesto in cui sorse l'*Exeter Book*, datato intorno al 970, è quello della Riforma Benedettina

36 Alcune omelie erano destinate a lettura privata o recitazione individuale (Liuzza 1991, p. 240). Ad esempio, il *Vercelli Book* (e quindi anche le omelie lì contenute) sembra fosse un manoscritto destinato alla lettura individuale, forse rivolto a un pellegrino; vedi Gatch 1965, p. 138. Ci sono casi di omelie le cui circostanze di trascrizione suggeriscono che, almeno in un primo momento, esse non fossero destinate a essere declamate in pubblico: ad es. l'omelia sul Giorno del Giudizio *A Wese\N/Dan Nacodnisse and Þa Ecan Bistru*, trascritta posteriormente alla compilazione del manoscritto che la contiene (Cambridge, Corpus Christi College ms 41) nei margini dei fogli, in una grafia ridotta (Rowley 2003, p. 509).

37 In occasione di questo concilio venne decretato che ai religiosi che non conoscevano il latino venissero insegnati il Credo e il Padre Nostro nella loro lingua madre.

38 Caie (1976, pp. 57, 95-114) ha messo in evidenza in *Judgement Day I* la presenza sia di epiteti tipici del linguaggio eroico (v. 5b *þeoden user* [nostro Signore], v. 7b *þrego moncynnes* [il sovrano dell'umanità], v. 57b *mægencynning* [il re potente]) e di un generale 'tono marziale', sia di espressioni del linguaggio giuridico (v. 8b e 101b *spræc* [assemblea, convocazione]; v. 33b e 114a *cwide* [decreto, discorso], v. 36b *þearlic gemot* [dura assemblea], v. 37a *heardlic heremægen* [crudele armata]). Queste caratteristiche però sono diffuse anche in altri testi omiletici inerenti il Giorno del Giudizio (ad es. *Christ in Judgement* e *Muspilli*) e non sembrano indicativi per l'identificazione del pubblico a cui il testo era destinato.

(metà del X secolo), momento di cambiamenti politici e culturali promossi da re Edgar.³⁹ Questi riformò i monasteri inglesi sulla base della *Regula Sancti Benedicti* e sul modello di Fleury, allo scopo di rafforzare il suo controllo sul regno creando una solida gerarchia sociale. Drout (2006, pp. 452-454), in uno studio inerente i *wisdom poems* dell'*Exeter Book*,⁴⁰ mostra come l'intero manoscritto fosse collegato a un contesto didattico fortemente vincolato alla Riforma, e che vedeva una stretta interazione fra l'ambito monastico e quello secolare. Lo studioso (2006, pp. 453-454) sottolinea da un lato come le istituzioni religiose partecipassero attivamente al mondo laico in vari modi,⁴¹ dall'altro come, in seguito alla Riforma, la prima generazione di nuovi monaci fosse rappresentata da conversi, adulti che non avevano trascorso l'infanzia in monastero ma che provenivano direttamente da un contesto secolare. Dunque i *wisdom poems* dell'*Exeter Book*, molto chiari nel contenuto e quasi privi di qualsiasi connessione a fonti latine o cristiane (Drout 2006, p. 461), avrebbero contribuito a un «processo di istruzione» rivolto a questi monaci. Tale processo sarebbe stato finalizzato a indicare loro la nuova posizione sociale e culturale acquisita, anche in relazione alla precedente condizione di laici, facendoli sentire parte (e acme) di un'unica struttura sociale sottesa a entrambi i mondi: quello monastico e quello secolare. Disciplina e moralità erano alla base di questa gerarchia.

Il fatto che *Judgement Day I*, probabilmente composto in epoca anteriore alla Riforma, sia stato selezionato fra i testi da includere nell'*Exeter Book* indica che il messaggio espresso dal testo poteva essere adattato allo spirito dell'epoca e alle sue nuove esigenze. Alla luce di queste, *Judgement Day I* rappresenta un'opera in cui il tema del Giorno del Giudizio è utilizzato per indurre un pubblico di persone recentemente convertite alla vita monastica a un comportamento sempre ispirato ai valori cristiani, in modo che venga garantita la disciplina all'interno del monastero e, di conseguenza, l'ordine sociale.

39 Questa contestualizzazione dell'*Exeter Book* rimane valida sia che si adotti la teoria di Conner (1986), secondo il quale il manoscritto nasce dalla giustapposizione di tre *booklets* trascritti rispettivamente dopo, prima e durante la Riforma, sia che si consideri l'*Exeter Book* come un manoscritto unitario fin dalle sue origini (come sostenuto ad esempio da Muir [1989]).

40 Drout (2006, p. 449) si occupa in particolare di *Gifts of Men, Fortunes of Men, Precepts e Maxims I*.

41 Un esempio di interscambio fra monasteri e mondo laico avveniva quando i monaci organizzavano momenti di preghiera per le anime di determinati fedeli, i quali in cambio delle preghiere offrivano donazioni. Drout (2006, p. 453). Anche Conner (2012) e (2005, pp. 31-43) ha cercato di contestualizzare i testi dell'*Exeter Book* nell'ambito di uno scambio fra ambito religioso e secolare, collegando la fruizione di alcuni testi alle corporazioni legate alle parrocchie (in particolare, la sezione che comprende *Homiletic Fragment III, Sould and Body II, Deor e Wulf and Eadwacer*, e le elegie *The Wanderer, The Seafarer, The Riming Poem e Contrition A e B*).

5 L'opera nel manoscritto

Il contesto in cui *Judgement Day I* è inserito nel manoscritto sembra in qualche modo supportare l'ipotesi di un pubblico di persone al principio di un percorso religioso, poco familiari con il latino e con complessi aspetti dottrinali. Il componimento è infatti all'inizio di una sezione di testi omiletici brevi dal *focus* didattico,⁴² che ripropongono gli eventi principali della *historia salutis* senza però affrontare questioni teologiche o dogmi, e forniscono invece esempi di comportamento 'attivo' da adottare: ad esempio, l'*exemplum* positivo incluso in *Judgement Day I* e l'azione di dare elemosine descritta in *Almsgiving*.

Queste opere, lette in progressione, sviluppano un percorso incentrato sulla necessità della conversione in vista della vita ultraterrena.⁴³ Tale percorso tematico, unito al fatto che la sezione si trova in una posizione un po' 'isolata' all'interno del manoscritto (immediatamente preceduta e seguita da testi di generi completamente diversi e di contenuto semi-profano - l'elegia *The Wife's Lament* e il primo gruppo di *Riddles* da un lato, *Riddle 30b* e *Riddle 60* dall'altro), potrebbe suggerire una fruizione 'a blocco' di questi componimenti, i quali, come sottolineato da Anderson (1986, pp. 99-135), sono accomunati anche dal fatto di essere tutti collegati alla liturgia pasquale, aspetto che doveva essere immediatamente evidente al pubblico coevo. Il tema stesso del Giorno del Giudizio, centrale in *Judgement Day I*, è tradizionalmente collegato alla Pasqua, in quanto la Resurrezione di Cristo preannuncia la resurrezione dell'anima e del corpo nel Giorno Finale. Il percorso prosegue con *Contrition A* e *B*, che presentano due diversi atteggiamenti nei confronti del peccato e del pentimento,⁴⁴ e attraverso *Descent into Hell*, che narra la discesa agli inferi di Gesù da cui consegue la liberazione delle anime dei patriarchi lì imprigionate, che avvenne nel giorno del Sabato Santo. Segue *Pharaoh*, un brevissimo testo dialogico sull'armata del Faraone perita nelle acque del Mar Rosso. Ricordando l'episodio dell'Esodo⁴⁵ questo componimento richiama la Pasqua ebraica, che celebra l'inizio di una nuova vita per gli Israeliti. Invece *Almsgiving* esorta a compiere delle buone azioni per redimersi dal peccato: dare elemosine, una penitenza tipica del periodo

42 La sezione omiletica si compone di: *Judgement Day I*, *Contrition A* e *Contrition B*, *Descent into Hell*, *Pharaoh*, *Almsgiving*, *The Lord's Prayer I*, *Homiletic Fragment II*.

43 Muir (2006², *Introduction; The Anthologist, the Texts and their Sectional Divisions*).

44 Il narratore di *Contrition A*, pentito e consapevole di aver peccato, ripone le sue speranze nel perdono del Signore; il narratore di *Contrition B* invece si lamenta delle sofferenze patite, punizione per le sue cattive azioni.

45 L'episodio dell'Esodo era una delle letture canoniche dell'Antico Testamento a partire dai primi giorni della liturgia pasquale (cfr. Anderson 1986b, p. 133).

quaresimale.⁴⁶ Alla fine di questa sezione di testi abbiamo la preghiera del Padre Nostro (*The Lord's Prayer I*), tradizionalmente associata ai riti penitenziali quaresimali,⁴⁷ e *Homiletic Fragment II*, che non ha contenuti liturgici ma esorta il fedele a credere in Dio ed elenca i fondamenti della fede cristiana.

Ad un'analisi attenta si nota che, dall'accostamento di queste opere, emerge un significativo collegamento intertestuale: il ricorrere del tema del battesimo,⁴⁸ spesso associato all'immagine dell'acqua. Questo sacramento, che rappresenta una rinascita spirituale, è collegato tipologicamente alla Pasqua perché riporta alla Resurrezione di Cristo,⁴⁹ condizione necessaria per la salvezza dell'umanità, ed è anche in stretta relazione con il Giorno del Giudizio, quando rinasceranno sia l'anima che il corpo. In particolare, il collegamento fra acqua e battesimo si vede chiaramente nell'apostrofe al fiume Giordano, che ricorre, significativamente, all'interno del passo finale di *The Descent into Hell*⁵⁰ (vv. 103-106):

46 Anderson (1986b, pp. 127-128) ha fatto notare che nella Chiesa delle origini i catecumeni, oltre che con preghiere e digiuni, si preparavano al battesimo (che avveniva il giorno prima della Pasqua) anche facendo delle buone azioni fra cui le elemosine. Anche in diversi passi della *Blickling Homily Dominica Tertia in Quadragesima* è sottolineata l'importanza delle elemosine, che purificano l'anima e preparano alla Pasqua (e al Giorno del Giudizio); ed. Kelly (2003, pp. 32, 34). In *An Exhortation to Christian Living*, testo che insiste sull'importanza del dare elemosine, si evince come queste preparino l'anima al Giudizio finale, cfr. vv. 20-24, vv. 31b-33a (edizione Dobbie 1942, pp. 67-69).

47 Frantzen (1983, pp. 160, 181) ha sottolineato come il legame fra il Padre Nostro e le esortazioni a confessarsi e fare penitenza, particolarmente insiste nel periodo quaresimale, risulti esplicito in uno dei manoscritti delle omelie di Ælfric (*Cambridge University Library Ms Gg. 3.28*), dove *The Lord's Prayer* compare assieme a testi come il *De Penitentia*, e anche all'interno del *Ms 201, Corpus Christi College, Cambridge*, dove fa parte di un gruppo di opere interpretate come una sequenza di testi tutti incentrati sui temi della confessione e della penitenza (*Judgement Day II, Exhortation to Christian Living, A Summons to Prayer and Gloria*).

48 Le elemosine, tema di *Almsgiving*, nel pensiero dei Padri della Chiesa sono messe in relazione col battesimo sia perché i catecumeni venivano incoraggiati a fare la carità in preparazione al battesimo, sia perché esse avevano la funzione di purificare dal peccato (cf. sia i *Vangeli di Matteo* 3: 12, 18: 8, 25: 41, *Luca* 3: 17 e *Marco* 9: 43, sia l'Antico Testamento: *Tobia* 4: 10, 8: 10). Vedi Anderson (1986b, p. 136). Per quanto riguarda invece *Homiletic Fragment II*, il battesimo (v. 9a *an is fulwiht* [uno è il battesimo]) è richiamato fra i fondamenti del Credo cristiano.

49 Muir (2006², *Introduction; The Anthologist, the Texts and their Sectional Divisions*). Vedi anche *Romani* 6: 3-4: *an ignoratis quia quicumque baptizati sumus in Christo Iesu in morte ipsius baptizati sumus? Consepulti enim sumus cum illo per baptismum in mortem ut quomodo surrexit Christus a mortuis per gloriam Patris ita et nos in novitate vitae ambulemus*. Il battesimo è collegato alla Pasqua anche perché, tradizionalmente, questo sacramento veniva somministrato durante la veglia del Sabato Santo.

50 Hill 1972a, p. 387. Al di là dell'immagine dell'acqua, i richiami al battesimo sono molteplici in *The Descent into Hell*; infatti, il giorno in cui Cristo scese all'inferno corrisponde al sabato prima della Pasqua, il quale rappresenta anche il giorno del battesimo sulla terra (di cui Giovanni Battista è simbolo) (cfr. Anderson 1986a, p. 637; Anderson 1986b, pp. 116-117).

Eala Iordane in Iudeum, | hu þu in þære stowe stille gewunadest. | Nales þu geondflowan foldbuende; | mostan hy þynes wætres wynnum brucan (O Giordano presso i Giudei, come sei rimasto fermo in quel luogo! E non [potevi] scorrere fra gli abitanti della terra; loro potevano con gioia godere delle tue acque) (Muir 2006²).⁵¹ Da questi versi emerge che le acque del Giordano sono accessibili a chiunque voglia immergersi, e quindi che la possibilità di ottenere la salvezza eterna è concessa a tutta l'umanità (vedi Zimmermann 1995, p. 172). L'importanza di questo tema è inoltre sottolineata dal presenza e dalla funzione di narratore di Giovanni Battista, che al ricordo del battesimo di Gesù fa seguire l'auspicio che tutti possano immergersi nell'acqua di quel fiume: vv. 131-137a *ond for Iordane in Iudeum - | wit unc in þære burnan baþodan ætgædre. | Oferwurpe þu mid þy wætre, weoruda dryhten, | bliþe mode ealle burgwaran, | swylce git Iohannis in Iordane | mid þy fullwihte fægre onbryrdon | ealne þisne middangeard* (e presso il Giordano presso i Giudei - noi due ci siamo bagnati insieme in quel corso d'acqua. Signore delle genti, cospargi di quell'acqua con spirito lieto tutti gli abitanti di questo luogo [l'inferno] come tu e Giovanni nel Giordano con quel battesimo gioiosamente avete ispirato tutto questo mondo).

Un riferimento al battesimo può essere rinvenuto anche in *Pharaoh*, dove si dice che gli Egiziani morirono nel Mar Rosso: vv. 7-8, [...] *eal fornām yþ[a færgripe] | wrabe wyrde in woruldrice* ([...] tutti distrutti [dalla morsa] delle onde, da un fato crudele nel regno terreno). Muir ha fatto notare che qui le acque del Mar Rosso possono essere associate al battesimo in quanto il loro attraversamento rappresenta l'inizio di una nuova vita spirituale per il Popolo Eletto, che ottiene infatti la libertà.⁵²

Alla luce di questi legami intertestuali, la valenza simbolica dell'immagine dell'acqua in *Judgement Day I* (vv. 1-3a e 38-39) risulta rafforzata nella sua associazione col battesimo, e di conseguenza con i concetti di purificazione e quindi di conversione, a cui va ad aggiungersi l'idea di accessibilità della salvezza. Dunque il mare in tempesta ai vv. 1-3a: *Ðæt gelimpan sceal, þætte lagu floweð, | flod ofer foldan; feores bið æt ende | anra gehwylcum* rappresenterebbe la purificazione per i giusti e

51 Hieatt (1990, pp. 432, 436-437) attribuisce particolare importanza a questa apostrofe, in particolare all'immagine delle acque ferme e alla simbologia ad esse associata, secondo cui al momento del battesimo di Gesù il Giordano smise di scorrere (vedi anche *Vercelli Homily XVI, Omelia Epyffania Domini: þa wæs geworden in þa tid, þe se Hælend in þæt wæter astag, þa gecyrde se sæflode 7 se stream eall on bæcling 7 swa stille gestod þæt flod* [accadde a quel tempo, quando il Signore andò in quell'acqua, l'acqua che scorreva e la corrente tornarono tutte indietro e quella corrente rimase come ferma]; edizione Szarmach 1981, p. 44). Questo miracolo avrebbe poi fatto sì che le acque del fiume divenissero, metaforicamente, accessibili a ogni uomo sulla terra nel momento del suo battesimo (cfr. *The Descent into Hell* v. 106). In merito alla immagine delle acque ferme vedi anche Hill (1972).

52 Muir (2006², *Introduction; The Anthologist, the Texts and their Sectional Divisions*).

la punizione per i malvagi, e prospetterebbe una possibilità di salvezza per tutti coloro che nel presente, in preparazione al Giorno del Giudizio, mantengano una condotta ispirata ai valori cristiani.

6 Conclusione

L'analisi condotta su *Judgement Day I* ha permesso di mettere in luce alcune specificità di questo componimento ed elaborare delle ipotesi in merito alla sua fruizione. La finalità didattica del testo è evidente da subito per la frequente presenza di passi didattici e dal tono omiletico, che interrompono la narrazione del Giorno del Giudizio ora con ammonimenti ed esortazioni, ora con l'introduzione di figure esemplari che illustrano comportamenti da evitare o da adottare in attesa della Seconda Venuta di Cristo. La resa delle poche immagini relative alla fine del mondo (in particolare l'acqua e il fuoco) rispecchia lo stile omiletico ed è coerente con l'intento didattico del componimento: poco numerose e slegate dal punto di vista cronologico, le immagini rivelano talvolta sovrapposizioni a livello tematico. Da questi aspetti emerge che lo scopo non è quello di raccontare l'Apocalisse, come pure l'Apocalisse non costituisce nemmeno un pretesto per una riflessione di carattere teologico. Il messaggio è piuttosto un'esplicita esortazione al pentimento e a una buona condotta, unici mezzi per salvarsi quando giungerà la fine del mondo. La contestualizzazione del componimento all'interno dell'*Exeter Book* e in relazione al periodo della Riforma Benedettina suggerisce che *Judgement Day I*, assieme agli altri testi del manoscritto, potesse essere rivolto a un pubblico composto da conversi, allo scopo di istruirli e guidarli nella loro esperienza di vita monastica. Immagini simbolicamente legate al concetto di purificazione, quali l'acqua (che è messa in risalto anche dai rapporti intertestuali con le opere vicine) e il fuoco (che ricorre più volte), contribuiscono ad evocare la possibilità di salvezza, che nel testo pare dipendere dalla responsabilità personale di ognuno nei confronti del proprio destino. L'urgenza di redimersi ora per i peccati commessi è sottolineata anche dal *focus* narrativo, proiettato nel presente. Emergono alcuni elementi di tipo stilistico e linguistico che ricordano il genere omiletico, in quanto finalizzati a coinvolgere il pubblico nel discorso, tanto da incoraggiarlo, apparentemente, anche a prendere parte attivamente al momento performativo (alla fine del testo). Questi aspetti potrebbero indicare una ricezione orale di questo testo e una fruizione simile a quella delle omelie anglosassoni.

Bibliografia

- Anderson, James E. (1986a). «Dual Voices and the Identity of Speakers in the *Exeter Book Descent into Hell*». *Neophilologus*, 70, pp. 636-640.
- Anderson, James E. (1986b). *Two Literary Riddles in the «Exeter Book»: Riddle 1 and the Easter Riddle: A critical edition with full translations*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Biggs, Frederick M. (1989-1990). «The Fourfold Division of Souls: The Old English 'Christ III' and the Insular Homiletic Tradition». *Traditio*, 45, pp. 35-51.
- Bosworth, Joseph; Toller, T. Northcote (1972). *An Anglo-Saxon Dictionary*. London: Oxford University Press.
- Bradley, Sidney A.J. (1995²). *Anglo-Saxon Poetry*. London: Everyman.
- Braune, Wilhelm; Helm, Karl (1949¹¹). *Althochdeutsches Lesebuch*. Halle (Saale): Max Niemeyer Verlag.
- Caie, Graham D. (1976). *The Judgement Day Theme in Old English Poetry*. Copenhagen: Nova.
- Caie, Graham D. (2000). *The Old English Poem «Judgement Day II»*. Cambridge: D.S. Brewer.
- Clayton, Mary (2006). *The Apocryphal Gospels of Mary in Anglo-Saxon England*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Conner, Patrick W. (1986). «The Structure of the *Exeter Book* Codex». *Scriptorium*, 40, pp. 233-242.
- Conner, Patrick W. (2005). «The Old English Elegy: A Historicization». In: Johnson, David; Treharne, Elaine (eds.), *Reading in Medieval Texts: Interpreting Old and Middle English Literature*. Oxford: Oxford University Press, pp. 30-45.
- Conner, Patrick W. (2012). «Four Contiguous Poems in the *Exeter Book*: A Combined Reading of *Homiletic Fragment III*, *Soul and Body II*, *Deor*, and *Wulf and Eadwacer*». In: Hussey, Matthew T.; Niles, John D. (eds.), *The Genesis of Book: Studies in the Scribal Culture of Medieval England in Honour of A.N. Doane*. Turnhout: Brepols, pp. 117-136.
- Drout, Michael D.C. (2006). «Possible Instructional Effects of the *Exeter Book* 'Wisdom Poems': A Benedictine Reform Context». In: Lendinara, Patrizia; Lazzari, Loredana; D'Aronco, Maria A. (eds.), *Form and Content of Instruction in Anglo-Saxon England in the Light of Contemporary Manuscript Evidence*. Turnhout: Brepols, pp. 447-466.
- Duncan, Edwin (1999). «Fears of the Apocalypse: The Anglo-Saxons and the Coming of the First Millennium». *Religion and Literature*, 31, pp. 15-23.
- Earl, James W. (1999). «Prophecy and Parable in Medieval Apocalyptic History». *Religion and Literature*, 31, pp. 25-45.
- Finnegan, Robert E. (1977). *Christ and Satan: A Critical Edition*. Waterloo, Toronto, Canada: Wilfrid Laurier University Press.
- Frantzen, Allen J. (1983). *The Literature of Penance in Anglo-Saxon England*. New Brunswick; New Jersey: Rutgers University Press.

- Gameson, Richard (1996). «The Origin of the *Exeter Book* of Old English Poetry». *Anglo-Saxon England*, 25, pp. 135-185.
- Gatch, Milton McC. (1965). «Eschatology in the Anonymous Old English Homilies». *Traditio*, 21, pp. 117-165.
- Gatch, Milton McC. (1978). *Preaching and Theology in Anglo-Saxon England: Ælfric and Wulfstan*. Toronto; Buffalo: University of Toronto Press.
- Heist, William W. (1952). *The Fifteen Signs before Doomsday*. East Lansing: Michigan State College Press.
- Hieatt, Constance B. (1990). «Transition in the *Exeter Book Descent into Hell*». *Neuphilologische Mitteilungen*, 91, pp. 431-438.
- Hill, Thomas D. (1969). «The Seven Joys of Heaven in 'Christ III' and Old English Homiletic Texts». *Notes and Queries*, 214, pp. 165-166.
- Hill, Thomas D. (1972a). «Cosmic stasis and the birth of Christ: The Old English *Descent into Hell*, lines 99-106». *Journal of English and Germanic Philology*, 71, pp. 382-389.
- Hill, Thomas D. (1972b). «The Old World, the Levelling of the Earth, and the Burning of the Sea: Three Eschatological Images in the Old English 'Christ III'». *Notes and Queries*, 19, pp. 323-325.
- Hill, Thomas D. (1986). «Literary History and Old English Poetry: The Case of *Christ I, II, and III*». In: Szarmach, Paul E. (ed.), *Sources of Anglo-Saxon Culture*. Kalamazoo, Michigan: Medieval Institute Publications, pp. 3-22.
- Kelly, Richard (2003). *The Blickling Homilies*. New York, London: Continuum.
- King, J.E. (1976⁴). *Bedae opera Historica*. London: Heinemann; New York: Putnam's.
- van Kirk Dobbie, Elliott (1942). *The Anglo-Saxon Minor Poems*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Krapp, George P. (1969). *The Vercelli Book*. New York: Columbia University Press; London: Routledge and Kegan Paul.
- Liuzza, Roy M. (1991). «Religious Prose». In: Godden, Malcolm; Lapidge, Michael (eds.), *The Cambridge Companion to Old English Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 233-250.
- McNamara, Martin (2007). «The (Fifteen) Signs Before Doomsday in Irish Tradition». *Warszawskie Studia Teologiczne*, 20, pp. 223-254.
- Meli, Marcello (2008). *Voluspá: un'apocalisse norrena*. Roma: Carocci.
- Migne, Jaques-Paul (1974). *Patrologiae cursus completus, a J.P. Migne editus et parisiis anno domini 1844 excursus*. Parigi: Garnier Frères. Series Latina, Supplementum, vol. 5.
- Muir, Bernard J. (1989). «A Preliminary Report on a New Edition of the *Exeter Book*». *Scriptorium*, 43, pp. 273-288.
- Muir, Bernard (2006²). *The Exeter Anthology of Old English Poetry: The Exeter DVD*, software by Nick Kennedy. Exeter: University of Exeter Press.

- Neckel, Gustav; Kuhn, Hans (1983⁵). *Edda: Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern*, Bd. 1, Text. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag.
- Rowley, Sharon M. (2003). «'A Wese\N/Dan Nacodnisse and Ða Ecan Ði-stru': Language and Mortality in the Homily for Doomsday in Cambridge, Corpus Christi College Ms 41». *English Studies*, 84, pp. 493-510.
- Shippey, Thomas A. (1976). *Poems of Wisdom and Learning in Old English*. Cambridge: Brewer.
- Stanley, Eric G. (1985). «*The Judgement of the Damned* (from Cambridge, Corpus Christi College 201 and other manuscripts), and the definition of Old English verse». In: Gneuss, Helmut; Lapidge, Michael (eds.), *Learning and Literature in Anglo-Saxon England: Studies Presented to Peter Clemoes on the Occasion of his Sixty-fifth Birthday*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 363-391.
- Stokes, Whitley (1907). «The Fifteen Tokens of Doomsday». *Révue Celtique*, 28, pp. 308-326.
- Szarmach, Paul E (1981). *Vercelli Homilies IX-XIII*. Toronto; Buffalo; London: University of Toronto Press.
- Weber, Robert; Gryson, Roger (1994). *Biblia Sacra Vulgata*. 4. verb. Aufl. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Whitbread, Leslie G. (1967). «The Doomsday Theme in Old English Poetry». *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur*, 89, pp. 452-481.
- Zimmermann, Gunhild (1995). *The Four Old English Poetic Manuscripts: Texts, Contexts, and Historical Background*. Heidelberg: C. Winter Universitätsverlag.

La Bibbia nelle letterature germaniche medievali

a cura di Marina Buzzoni, Massimiliano Bampi, Omar Khalaf

La conflazione fra Caino e Cam nel *Beowulf*: il problema delle fonti

Federico Pantaleoni (Università degli Studi di Pavia, Italia)

Abstract The *Beowulf* manuscript displays an interesting confusion on Cain's name in both its occurrences (lines 107 and 1261). Such imprecision, either authorial or scribal, is in line with a medieval conflation which associated Cain with another biblical figure, Cam son of Noah. Both characters were regarded as ancestors of the monstrous races which were thought to live just outside the civilized world. In spite of clear references to Abel in the text, it is possible to assume that the *Beowulf* poet himself intended to trace the origin of monsters to Cam. Several sources and analogues were suggested by the critics for this conflation. Some of these, however, will be shown to be critical misconceptions about the actual texts. In particular, Alcuin's *Interrogationes et responsiones in Genesim* and Ranulf Higden's *Polychronicon* will be discussed.

Sommario 1. Introduzione. – 2. La conflazione. – 3. Fonti e analoghi. – Appendice.

1 Introduzione

In passato, molte parole sono state spese a proposito degli elementi cristiani che emergerebbero dal poema del *Beowulf*: essi sono stati ricondotti ad una religiosità prettamente veterotestamentaria, priva di espliciti riferimenti alla dottrina cristiana (non vengono ad esempio menzionati la croce, la Vergine, i santi, la trinità, né Cristo stesso), che si fonde con un paganesimo ancora ben visibile fra le trame del testo. Anche i riferimenti ad eventi dell'Antico Testamento sono comunque assai sporadici, al punto che, se si eccettuano i numerosi appellativi riferiti a Dio, Caino e Abele sono gli unici personaggi biblici menzionati esplicitamente nel poema.

È tuttavia possibile che nemmeno lo stesso Caino venisse originariamente nominato dal poeta in modo esplicito: le due presunte occorrenze del suo nome sono infatti, come vedremo, entrambe testualmente problematiche, e potrebbero essere state originariamente riferite al figlio di Noè Cam.

In questo contributo tratterò dunque di una possibile conflazione tra le figure bibliche di Caino e Cam nel testo manoscritto del *Beowulf*, dedicando poi una particolare attenzione a fonti ed analoghi che sono alla base di tale confusione. Una simile identificazione tra i due personaggi è infatti attestata anche altrove, e testi esegetici, anche di autori rilevanti quali Alcuino e Rabano Mauro, offrono commenti al testo biblico che potrebbero aver favorito un'interpretazione non canonica delle Scritture anche da parte del poeta del *Beowulf*.

2 La conflazione

Come spesso sottolineato dai critici, una conflazione tra le figure di Caino e Cam è riscontrabile, oltre che in testi di area anglosassone, anche in opere in latino e antico-francese.¹ Essa si origina da due fondamentali analogie che legano i personaggi in esame.

La prima è la funzione tipologica rivestita, secondo l'esegesi tradizionale, sia da Caino che da Cam nel racconto biblico: entrambi i personaggi sono infatti ritenuti progenitori del male, come conseguenza del fatto che entrambi si rendono colpevoli di un grave atto peccaminoso. Nel caso di Caino si tratta, naturalmente, dell'uccisione del fratello Abele (Genesi 4:8 e seguenti); in quello di Cam della derisione riservata al corpo nudo del padre Noè, il quale giaceva ebbro in una tenda nella propria vigna (Genesi 9:20 e seguenti). Notiamo che si tratta in entrambi i casi di offese ad un componente della famiglia (un istituto sociale assai importante per i popoli germanici).² Come conseguenza dei rispettivi atti contro un familiare, sia Caino che Cam vengono maledetti: da Dio nel caso di Caino, da Noè stesso in quello di Cam. Va tuttavia sottolineato che le parole con cui Noè maledice il figlio sono in realtà le seguenti: «Sia maledetto Canaan!», ossia il figlio di Cam; «Schiavo degli schiavi sarà per i suoi fratelli!» (Genesi 9:25).³ Ad essere maledetto non è quindi direttamente Cam, ma il figlio, o per estensione tutta la sua discendenza.

In molte tradizioni apocrife entrambe queste maledizioni portano poi con sé conseguenze fisiche, atte a rappresentare in modo tangibile la depravazione morale dei personaggi.⁴ In questo modo sia Caino che Cam divengono capostipiti ideali per le razze mostruose che popolavano l'immaginario medievale, incarnando il monito divino contro l'orgoglio e la disobbedienza. Come ultima conseguenza di queste stesse maledizioni, sia Caino che Cam vengono infatti allontanati dalla famiglia ed esiliati (rispettivamente Genesi 4:10-16 e 9:26-27). L'allontanamento dalla società e dal consorzio umano è dunque conseguenza dell'allontanamento dall'umanità individuale espressa con i rispettivi crimini contro la famiglia, e ciò si riflette anche nel fisico con deformità, bruttezza, mostruosità: la disumanità dimostrata nell'azione viene punita con una disumanità tangibile, tramandata poi all'intera discendenza (vedi Friedman 1981, pp. 95-103).

1 Vedi ad es. Friedman (1981, p. 100).

2 Vedi ad es. il rapporto dello stesso Beowulf con lo zio Hygelac.

3 Questo il testo della Vulgata: *Ait maledictus Chanaan, servus servorum erit fratribus suis.*

4 La tradizione rabbinica medievale, ad es., attribuisce al Diavolo la paternità di Caino. Essendo Adamo creazione diretta di Dio, egli viene così sollevato dalla responsabilità di aver introdotto il male nel mondo. In quanto figlio di Satana, Caino può allora portare un segno tangibile di questa discendenza (ad es. le corna). Vedi Friedman (1981, p. 95).

La seconda affinità che lega Caino a Cam riguarda la grafia dei nomi di questi due personaggi. In antico inglese in particolare, i tratti verticali dei caratteri *in* di *Cain* sono infatti facilmente confondibili con quelli della *m* di *Cam*. Vedremo fra poco un esempio di tale somiglianza proprio dal *Beowulf*.

Caino e Cam erano dunque entrambi ritenuti responsabili dell'esistenza del male; in un caso non molto dopo la Creazione, nell'altro dopo la nuova costituzione della società umana successiva al diluvio universale. E parimenti essi erano ritenuti responsabili dell'esistenza di mostri e razze mostruose, che non erano che un'estensione fisica della malvagità morale dell'umanità nel suo insieme, discendenti da antenati moralmente (e quindi fisicamente) deformi.

Nel *Beowulf* questa discendenza dei *monstra* da Caino viene riportata due volte. La prima è al v. 107, nel passo in cui il poeta nomina per la prima volta Grendel:

wæs se grimma gæst Grendel haten
 mære mearcstapa, se þe moras heold,
 fen ond fæsten fifelcynnes eard
 105 wonsæli wer weardode hwile
 siþðan him scyppend forscifen hæfde
 in Caines cynne þone cwealm gewræc
 ece drihten þæs þe he Abel slog
 ne gefeah he þære fæhðe ac he hine feor forwræc
 110 metod for þy mane mancynne fram
 þanon untydras ealle onwocon
 eotenas ond ylfe ond orcneas
 swylce gigantas, þa wið gode wunnon
 lange þrage he him ðæs lean forgeald.

Aveva nome Grendel il demone crudele,
 errante famoso della marca che occupava acquitrini,
 paludi e luoghi inaccessibili; la terra dei mostri
 105 l'uomo infelice teneva da tempo,
 da quando l'aveva condannato il creatore
 fra la razza di Caino, vendicò l'omicidio
 l'eterno signore perché uccise Abele;
 egli non gioì del delitto ma lo bandì dio
 110 per quel crimine lontano dagli uomini;
 di là ebbe origine ogni malvagia genia,
 orchii ed elfi e spiriti di morti
 e i giganti anche che con dio lottarono
 per lungo tempo; egli gliene diede compenso.⁵

5 Testo e traduzione: Brunetti (2003, pp. 102-105).

La seconda occorrenza si trova al v. 1261, quando la stessa discendenza viene ripresa nel presentare la madre di Grendel:

Grendles modor

1260 ides aglæcwif yrmþe gemunde
se þe wæteregesā wunian scolde
cealde streamas siþðan Cain wearð
to ecgbanan angan breþer
fæderenmæge he þa fag gewat
morþre gemearcod mandream fleon
1265 westen warode. Ðanon woc fela
geosceaftgasta wæs þæra Grendel sum

la madre di Grendel,
l'avversario donna fu memore del dolore,
1260 lei che doveva abitare il terrore delle acque,
le fredde correnti da quando Caino si fece
di spada assassino dell'unico fratello,
del congiunto paterno; egli andò macchiato,
segnato dal crimine fuggì le gioie degli uomini,
1265 abitò il deserto. Di lì nacquero molti
esseri fatali; uno di questi era Grendel.⁶

Circa le lezioni dei due versi in esame, i critici sono quasi completamente concordi, e le differenze si limitano per lo più alla punteggiatura, come mostrato di seguito:

v. 107

Klaeber 1936:	in Caines cynne-	þone cwealm gewræc
Dobbie 1953:	in Caines cynne.	þone cwealm gewræc
Nickel 1982:	in Caines cynne.	þone cwealm gewræc
Crépin 1991:	in Caines cynne-	þone cwealm gewræc
Jack 1995:	in Caines cynne	-þone cwealm gewræc
Mitchell, Robinson 1998:	in Caines cynne-	þone cwealm gewræc
Kiernan 1999:	in Caines cynne.	þone cwealm gewræc,
Brunetti 2003:	in Caines cynne	þone cwealm gewræc
Klaeber 2008:	in Caines cynne-	þone cwealm gewræc

v. 1261

Klaeber 1936:	cealde streamas,	siþðan Cain wearð
Dobbie 1953:	cealde streamas,	siþðan Cain wearð

⁶ Testo e traduzione: Brunetti (2003, pp. 162-165).

Nickel 1982:	cealde streamas.	Siþðan Cain wearð
Crépin 1991:	cealde streamas,	siþðan Cain wearð
Jack 1995:	cealde streamas,	siþðan Ca[in] wearð
Mitchell, Robinson 1998:	cealde streamas,	siþðan Cain wearð
Kiernan 1999:	cealde streamas,	siþðan camp wearð ⁷
Brunetti 2003:	cealde streamas,	siþðan Cain wearð
Klaeber 2008:	cealde streamas,	siþðan Cain wearð

Tuttavia il manoscritto, nelle sue lezioni originarie, parrebbe non aver contenuto alcun riferimento diretto a Caino: al v. 107, una prima lezione *comes* è stata corretta, con tutta probabilità da uno dei due scribi che produssero il codice, in *caines* (vedi fig. 1, in appendice) (Kiernan 1996, pp. 205-218). Al v. 1261, invece, nella lezione manoscritta non viene menzionato nessuno dei due personaggi, ma viene utilizzato il termine *camp* (lotta).

Kevin Kiernan propose una teoria al tempo assai innovativa, per rendere coerenti queste due lezioni. Secondo il critico, nel primo caso, al v. 107, la lezione *comes* non si sarebbe trovata nell'antigrafo ma venne originata, per la prima volta nel manoscritto cottoniano, da una legatura ingannevole prodotta dal primo scriba; tale legatura sarebbe stata in seguito corretta, secondo Kiernan, dal secondo scriba (il quale, vi è motivo di credere, lesse e corresse la prima porzione del poema). È vero anche che è impossibile determinare chi operò la correzione di questo specifico termine, e soprattutto se lo fece basandosi direttamente sull'antigrafo di cui disponeva o sulle proprie conoscenze del testo biblico. Nel caso del v. 1261, invece, non sarebbe necessaria alcuna emendazione del testo manoscritto, poiché *camp* è un termine antico-inglese attestato. Kiernan stesso afferma:

The word *camp* means 'battle', [...] but in a transferred sense it means 'strife, struggle, contention'. An example of this usage is given in the Toller Supplement, from Gregory's *Dialogues* [...]. The passage in *Beowulf* alludes, at least elliptically, to the first murder (Kiernan 1996, p. 183).

Possiamo allora tradurre il verso in questione come «da quando avvenne contesa, assassinio di spada dell'unico fratello».

L'interpretazione di Kiernan è senza dubbio convincente. Tuttavia, mi pare che debba destare qualche perplessità il fatto che, in seguito ad una svista del copista, si sia verificata una coincidenza forse poco probabile: al v. 107 si sarebbe ovvero originato un antroponimo (quello di Cam) che è attestato in una conflazione diffusa anche altrove, mentre al v. 1261 occorre un termine (*camp*) tanto simile appunto a tale nome di persona.

7 È questa l'unica eccezione, discussa in dettaglio poco più sotto.

L'interpretazione di Kiernan appare comunque a mio parere preferibile a quella comunemente accettata nella maggior parte delle edizioni del poema, la quale presuppone una duplice serie di modifiche testuali che possiamo riassumere come segue: al v. 107 una lezione originale *caines* sarebbe stata corrotta in *comes*, e poi corretta ripristinando l'originale *caines* sul codice Cotton; e al v. 1261 la lezione originale *cain* sarebbe stata dapprima corrotta in *cam*, e poi corretta in *camp* sul manoscritto.

Questo modello ricostruttivo solleva a mio avviso alcuni problemi. Non mi sembra infatti plausibile che uno scriba abbia corretto la lezione originale da *cain* a *cam* in entrambe le occorrenze, soprattutto se egli riteneva (come ipotizzato in questo stesso modello per giustificare le lezioni attuali) che Caino e Cam non fossero che due diversi nomi per la stessa persona. I chiari riferimenti ad Abele in entrambi i passi in questione rendono d'altronde inevitabile ritenere che chi eventualmente operò questa correzione avesse confuso le due figure bibliche in unico personaggio conflato. Inoltre, parrebbe che chiunque abbia corretto la lezione al v. 107 sul ms Cotton (da *comes* a *caines*) ritenesse invece del tutto accettabile quella al v. 1261 (*camp*), per cui non dovrebbe esserci alcun motivo di emendarla ora, come infatti propone Kiernan.

Vorrei tuttavia proporre una seconda possibilità, riassumibile come segue: al v. 107 la lezione originale *comes* è stata corretta in *caines*, mentre al v. 1261 la lezione originale *cam* è stata corretta in *camp*. Vi sono due difficoltà che è necessario superare per poter difendere questa interpretazione, che incorporerebbe la conflazione in esame tra Caino e Cam nel poema originale.

La prima riguarda la menzione che viene fatta di Abele in entrambi i passi citati in precedenza (e in entrambi i casi, è bene notarlo, al verso immediatamente successivo al riferimento a Caino/Cam): al v. 108 Abele viene citato per nome; al v. 1262 si fa riferimento a lui come *angan breþer*, l'unico fratello.

Secondo Margaret Goldsmith, questi riferimenti ad Abele sono inconciliabili con una conflazione come quella proposta. La studiosa afferma:

As to the substitution of Ham for Cain, it is quite obviously wrong for *Beowulf*, since the killing of Abel is part of the story, and the spellings of the name therefore only indicate that at some time in its transmission the manuscript was copied by a man who believed the Ham version of the origin of monsters (Goldsmith 1970, p. 102).

Tuttavia, come abbiamo visto, uno scriba che identificasse Caino con Cam non avrebbe avuto motivo di modificare un nome corretto con un altro altrettanto corretto, a meno che ciò non sia stato fatto con un preciso scopo poetico o esegetico; tornerò su questo fra poco.

John Block Friedman commenta, riguardo all'obiezione di Goldsmith:

«The presence of Abel in both passages of genealogy in *Beowulf* does not rule out the association of Cain and Ham typologically» (Friedman 1981, p. 10). Infatti, il personaggio conflato rappresenterebbe, anche sul piano simbolico, l'unione delle caratteristiche sia di Caino che di Cam; il legame di parentela con Abele, parte integrante del personaggio di Caino, sarebbe allora mantenuto unitamente alle caratteristiche proprie di Cam nel personaggio conflato.

Dal momento che Abele viene menzionato in entrambi i passi in esame, naturalmente non vi è alcun dubbio che Caino sia il personaggio biblico corretto a cui il poeta dovrebbe alludere, ma solo secondo un'interpretazione ortodossa delle Scritture, e questo non è necessariamente il caso del *Beowulf*. Questo è appunto il secondo ostacolo a cui alludevo in precedenza: sarebbe necessario ovvero superare l'idea che il poeta del *Beowulf* dovesse necessariamente essere educato in modo tradizionale nell'esegesi biblica.

Proviamo allora ad interpretare diversamente i dati manoscritti. Al v. 107 la lezione originale *comes* fu trascritta meccanicamente dal copista, che la considerò poi (forse subito) un errore del proprio antigrafo e la corresse, seguendo l'esegesi tradizionale, in *caines*. Molte pagine manoscritte più tardi, lo stesso scriba incontra di nuovo il termine *cam* al v. 1261 e lo modifica, questa volta in *camp*, un termine esistente e del tutto adatto al contesto. Una menzione esplicita a Caino non è qui creduta necessaria, o forse lo scriba ritiene che sia stata piuttosto persa la lettera finale della parola così come egli stesso la ricostruisce (*camp*).

Pulsiano considera le emendazioni solitamente suggerite dai critici per i versi in esame «unnecessary and restrictive» (Pulsiano 1982, p. 33). E Carney afferma:

This confusion might be dismissed as a mere scribal blunder were it not that, in the first place, it occurs on both occasions where the doctrine is mentioned, and that, in the second place, there is a similar confusion in Irish ecclesiastical literature and elsewhere. The confusion seems to have to do rather with the doctrinal outlook than with the mechanics of writing (Carney 1979, p. 102).

Carney, in particolare, individua come possibile fonte per i passi del *Beowulf* in questione il testo irlandese delle *Sex Ætates Mundi*, conservato in diversi manoscritti risalenti ai secoli undicesimo e seguenti, tra i quali il *Lebor na Huidre* (Dublin, Royal Irish Academy ms 23 E 25) (Carney 1979, pp. 102-114).

Accettare la presenza di questa conflazione nel poema del *Beowulf* comporterebbe diversi vantaggi interpretativi. Vengono solitamente spese molte parole circa il ruolo di Caino come termine di paragone per diversi

crimini fratricidi a cui si allude nel poema (ad esempio quello di Hunferð).⁸ Cito qui come caso limite la monografia di David Williams (1982), a proposito della quale Edward Irving afferma: «[it] over-extends and exaggerates the importance of Cain in the poem [because] the ways in which the Cain story that underlies the Danish portion of the poem is genuinely relevant are severely limited» (Irving 1983, p. 11).

Una teoria altrettanto ben suffragata potrebbe essere avanzata riguardo ad un analogo ruolo di Cam nel poema. Come Emerson ricorda, Cam era ritenuto il primo idola, probabilmente in seguito alla costruzione della torre di Babele durante il regno del nipote Nimrod (Genesi 10-11) (Emerson 1906, pp. 928-929); a lui potrebbe essere allora ricondotta l'idolatria nella quale i Danesi ricadono nel tentativo di liberarsi dalla minaccia di Grendel, come si accenna ai versi 175-184:

- 175 hwilum hie geheton æt hærgtrafum
 wigweorþunga wordum bædon
 þæt him gastbona geoce gefremede
 wið þeodþreaum – swylce wæs þeaw hyra,
 hæþenra hyht – helle gemindon
- 180 in modsefan metod hie ne cuþon
 dæda demend ne wiston hie drihten god
 ne hie huru heofena helm herian ne cuþon
 wuldres waldend.
- 175 A volte promettevano onori agli idoli
 nei templi pagani, supplicavano a gran voce
 che contro quella calamità recasse loro soccorso
 l'assassino di anime – era questa la loro usanza,
 la speranza dei pagani – erano memori dell'inferno
- 180 nel loro animo, non conoscevano dio,
 il giudice delle azioni, ignoravano il signore
 né sapevano lodare il riparo dei cieli,
 il re della gloria.⁹

Inoltre, il poeta menziona esplicitamente il Diluvio, raffigurato sull'elsa della spada recuperata da Beowulf nella tana sommersa della madre di

⁸ Ai vv. 581-588 Beowulf afferma, rivolgendosi a Hunferð: «Mai su di te ho sentito dire di tali abili contese con spavento di spade; [...] benché tu dei tuoi fratelli ti sia fatto uccisore, di stretti congiunti; di questo all'inferno patirai condanna benché valga il tuo ingegno.» (Brunetti 2000, p. 129). Sul significato di queste accuse, sulla grafia del nome di Hunferð e sul suo ruolo di *pyle* vedi: Rich (1973), Vaughan (1976), Feldman (1979), Roberts (1980), Silber (1980), Fulk (1987), Enright (1998).

⁹ Testo e traduzione: Brunetti (2003, pp. 106-107).

Grendel come discendente invece da un progenitore *anti-diluviano*, ossia Caino.

Vi è dunque motivo di concordare con Pulsiano quando afferma: «The *Beowulf*-poet clearly had in mind a conflated Cham/Cain tradition through which he was able to explain the re-entry of monsters into the world» (Pulsiano 1982, p. 36).¹¹

3 Fonti e analoghi

Se incorporare una simile conflazione nell'analisi del poema può apparire auspicabile, suffragare tale ipotesi individuando possibili fonti o analoghi si rivela purtroppo assai problematico. I testi di questo tipo citati dai critici sono in numero piuttosto ridotto, e vorrei ora dimostrare come due di essi siano peraltro inaccettabili come tali: le *Responsiones* di Alcuino, e il *Polychronicon* di Ranulf Higden. Per comodità espositiva inizierò da quest'ultimo, benché più recente.

Ranulf Higden fu monaco benedettino a Chester nel XIV secolo. La sua opera quindi non può naturalmente essere ritenuta una fonte per il poeta del *Beowulf*. Tuttavia, se considerata congiuntamente ad altre opere più antiche e che vedremo più in dettaglio fra poco, essa costituisce un'importante testimonianza circa la sopravvivenza della conflazione anche in epoca più recente; ciò permetterebbe quindi di ipotizzare che, dall'epoca ad esempio di Alcuino, la conflazione dovette sopravvivere fino al 1300 circa, interessando necessariamente anche l'epoca di produzione del codice del *Beowulf*, se non quella di composizione del poema stesso.

Del *Polychronicon* esistono due diverse versioni: il testo originale latino dello stesso Ranulf, risalente alla metà del XIV secolo, e una traduzione in inglese medio di poco più tarda effettuata nel 1387 da John de Trevisa.

Friedman sottolinea, a proposito della confusione generata dalla somiglianza fra le grafie dei nomi di Caino e Cam e della conseguente conflazione dei due personaggi, che «Ranulf Higden in the *Polychronicon* was alluding to this familiar identification when he spoke of «Cain, who is commonly called "Cham"» (Friedman 1981, p. 100). Questo tuttavia non corrisponde al vero per due ragioni.

Innanzitutto il testo originale di Ranulf non contiene alcun riferimento alla confusione tra i due antroponimi. Il testo latino è infatti il seguente: *Hic Adam quintodecimo vitæ suæ anno genuit Cayn* (Babington 1869).¹² Non vi è quindi alcun riferimento ad un nome alternativo.

11 Dello stesso avviso Friedman: «the two figures seem to have been conflated, consciously or unconsciously, in the mind of the poet or scribe» (1981, p. 105).

12 Solamente il ms B dell'opera presenta la differente lezione *Caym*.

La frase citata da Friedman si trova invece nella traduzione in inglese medio di John de Trevisa. Tuttavia, anche in questo caso il testo differisce da quello citato da Friedman, ed è il seguente: *Bis Adam þe fifteen zere of his lyf gat Cayn, þat is commonliche i-cleped Caym* (Adamo nel quindicesimo anno della propria vita ebbe Cayn, che è comunemente chiamato Caym). Caym qui però non è altro che una diversa grafia, piuttosto comune all'epoca, per il nome di Caino, e questo è ciò che de Trevisa riporta qui. Vedi ad esempio la sua stessa frase *Caym, Adams firste sone, gat Enoch*, che traduce l'originale latino *Cayn primogenitus Adæ genuit Enoch*.

Più in generale, notiamo che nel testo latino Caino viene coerentemente chiamato *Cayn* (e *Caym* in un solo caso, proprio nella frase sopra citata, nel ms B); in inglese medio invece si fa riferimento a lui generalmente come *Caym*, e la forma *Cayn* è usata in sole due occasioni (una delle quali di nuovo nella frase appena vista). Per quanto riguarda Cam, la grafia consueta in latino è *Cham* (con le varianti *Sham* e *Chaam*, presenti nell'opera una sola volta ciascuna), mentre in inglese medio troviamo un'alternanza fra *Cam* e *Cham* con una lieve prevalenza di questa seconda forma. Vedi a questo proposito le tabelle riassuntive di tutte le occorrenze, riportate in appendice.

È dunque evidente che nessuna conflazione fra le due figure bibliche, e anche nessuna confusione circa la grafia dei loro nomi, può essere attribuita né a Ranulf né a John de Trevisa. I sistemi antroponimici impiegati dai due autori per fare riferimento a Caino e Cam sono certamente diversi l'uno dall'altro, ma del tutto coerenti ciascuno al proprio interno.

La frase di de Trevisa dovette comunque generare qualche confusione, ben prima dell'imprecisa citazione fattane da Friedman, dal momento che in una delle prime edizioni a stampa dell'opera leggiamo: *Caym that is comunely called Caym [sic]*.¹³

Un secondo importante testo analogo, e possibile fonte per il poeta del *Beowulf*, è citato da Oliver Emerson. Si tratta di un testo di Alcuino, la *responsio* numero 96 delle sue *Interrogationes et responsiones in Genesim*. In questo commento esegetico alla Bibbia, Alcuino interpreta il contenuto di Genesi 6:4, che è il seguente: *gigantes autem erant super terram in diebus illis postquam enim ingressi sunt filii Dei ad filias hominum* (C'erano sulla terra i giganti a quei tempi - e anche dopo -, quando i figli di Dio si univano alle figlie degli uomini e queste partorivano loro dei figli)(Vulgata).¹⁴

L'esegesi tradizionale, che risale al III secolo e fu in seguito confermata da Agostino nel *De Civitate Dei* (15:23), riconduce i *filii Dei* ai discendenti di Seth, retti e devoti, e le *filias hominum* alla progenie di Caino, che condivideva la depravazione dell'antenato. A complicare la questione interviene

13 *Polychronicon*, II, iv (1992).

14 Traduzione CEI.

anche il fatto che, già nel testo biblico, i nomi dei discendenti di Seth e quelli di Caino appaiono sorprendentemente simili, e sono forse il risultato della corruzione di una comune tradizione originaria.¹⁵

Seth	
Enos	
Cainan	Cain
Mahalaleel	
Jared	
Enoch	Enoch
	Irada
	Mehujael
Methuselah	Methusael
Lamech	Lamech
Noah	

Il seguente è il testo di Alcuino nell'edizione emendata di Migne, la stessa citata da Emerson e tuttora ritenuta una delle più autorevoli:

Inter. 96. De quibus dixit: Cum coepissent nomine multiplicari super terram et filias procreassent, [Et iterum] videntes filii Dei filias hominum quod essent pulchræ (Gen. VI, 1, 2)? – Resp. Filias hominum, progeniem Cham; et filios Dei sobolem Seth appellare Scriptura voluit. Hi avita benedictione religiosi; illæ paterna maledictione impudicæ: sed postquam filii Seth concuposcentia victi ex filiabus Cham connubia junxerunt, ex tali conjuntione homines immenso corpore, viribus superbi, moribus [inconditi], quos Scriptura gigantes nominat, procreati sunt (Migne 1851, p. 526).¹⁶

Naturalmente ci si aspetterebbe che Caino, e non Cam, venisse menzionato in questo contesto, in particolare in relazione con il fratello dello stesso Caino, Seth. Emerson ritiene questo passo « especially interesting because the scribe of the Alcuin Ms, or Alcuin himself, has used the name Cham instead of Cain in both places » (1906, p. 925). Tuttavia, che fosse proprio Alcuino a voler menzionare Cam è ipotizzabile dal riferimento nel testo alla *paterna maledictione*, ossia quella ad opera di Noè, poiché l'espressione non si adatterebbe invece alla maledizione divina ricevuta da Caino.

Fermo restando dunque il ruolo di Cam, ad essere problematici sono allora i riferimenti a Seth, e infatti il testo manoscritto (come segnalato dallo stesso Migne) è in realtà il seguente:

15 Vedi ad es. Harper (1894).

16 Vedi anche Jullien, Perelman (1999).

Inter. 96. De quibus dixit: *Cum coepissent homines multiplicari super terram et filias procreassent, videntes filii Dei filias hominum quod essent pulchræ* (Gen. VI, 1, 2)? – *Resp.* Filias hominum, progeniem Cham; et filios Dei sobolem Sem appellare Scriptura voluit. Hi avita benedictione religiosi; illi paterna maledictione impudici: sed postquam filii Sem concupiscentia victi ex filiabus Cham connubia junxerunt, ex tali conjunctione homines immenso corpore, viribus superbi, moribus [inconditi], quos Scriptura gigantes nominat, procreati sunt.

Nel testo originale dunque non viene fatta alcuna menzione né di Caino né di Seth. Alcuino al contrario pare interpretare il testo biblico come riferito ai figli di Noè, Sem e Cam, e non a quelli di Adamo, come vorrebbe la più tradizionale interpretazione agostiniana. Nessuna conflazione è dunque ipotizzabile, e si può solamente rilevare la possibilità che questo testo abbia rappresentato per il poeta del *Beowulf* una fonte autorevole sull'origine dei mostri dopo il diluvio.

Il venir meno di un testo con l'autorità di Alcuino quale effettivo analogo per i passi del *Beowulf* in esame è certamente nocivo per la teoria della conflazione. Emerson stesso notava: «If such confusion between *Cain* and *Cham* (*Ham*) could be made in such a place, it is not strange that the earlier reading of the *Beowulf* Ms, *Cames* for *Caines* in line 107, should have been possible» (1906, p. 925). Questo non è più possibile affermarlo.

Lo studio di Emerson risale al 1906, ed è dunque piuttosto datato. Tuttavia, data l'eminenza dello studioso, esso è stato alla base di numerose ricerche più recenti. Tra queste, un saggio di Ruth Mellinkoff del 1981, in cui si afferma: «[Alcuin's] faulty scholarship is repeated *in toto* by his pupil, Hrabanus Maurus» (Mellinkoff 1981, p. 195). Mellinkoff non specifica a quale opera esattamente faccia riferimento; tuttavia un interessante passo nel *Commentariurum In Genesim Libri Quatuor* di Rabano Mauro (che risale all'819) ben si adatta al problema che ci qui ci interessa.

Il testo è il seguente (libro II, capitolo v):

Aliter filias hominum progeniem Cham, et filios Dei sobolem Seth appellare voluit Scriptura, hi avita benedictione religiosi, illi paterna maledictione impudici. Sed postquam filii Seth, concupiscentia victi, ex filiabus Cham connubia conjunxerunt, ex tali conjunctione homines immenso corpore, viribus superbi, moribus inconditi, quos Scriptura gigantes appellat, procreati sunt (Migne 1852, p. 512).

Come si può notare, il testo è quasi del tutto identico all'analogo passo di Alcuino citato in precedenza, e l'unica differenza rilevante è la sostituzione, in entrambe le occorrenze, di Sem con Seth. Ovvero, il testo di Rabano Mauro riproduce il passo di Alcuino così come lo ha editato Migne; e forse le errate emendazioni del critico al testo di Alcuino si originano proprio da

un confronto con questo trattato di Rabano Mauro, che contiene diverse citazioni dell'opera del suo maestro.

Ad ogni buon conto, Rabano Mauro pare ipotizzare che i giganti della tradizione biblica rappresentassero l'unione tra i discendenti di Cam e quelli di Seth. Questo comporterebbe un duplice problema: ad un'interpretazione letterale si oppone il fatto che Seth e Cam sono separati da otto generazioni, per cui (pur tenendo conto della scansione temporale non sempre del tutto realistica delle Scritture) i loro figli difficilmente avrebbero potuto incontrarsi; quanto ad un'interpretazione meno letterale del termine *filii*, va considerato che i discendenti dell'uno e quelli dell'altro in sostanza già coincidono, dal momento che Sem è a sua volta discendente di Seth (come, d'altro canto, la quasi totalità dei personaggi biblici).

Quanto Emerson asseriva a proposito del testo di Alcuino potrebbe ora essere detto riguardo a questo passo di Rabano Mauro: ovvero, se una confusione tra Caino e Cam è avvenuta in un'opera di tale importanza, perché non nel *Beowulf*? Ma, anche in questo caso, non si può davvero parlare di una confusione tra i due personaggi biblici, bensì piuttosto di un'interpretazione eterodossa delle Scritture e di testi esegetici precedenti. Tuttavia, anche escludendo la possibilità che Rabano Mauro avesse di fatto identificato Caino con Cam, il suo testo potrebbe giustificare un'interpretazione in questo senso da parte del poeta del *Beowulf*.

Vorrei infine citare un ultimo testo, che costituisce per il *Beowulf* un analogo del tutto simile a quello di Rabano Mauro appena esaminato.

Viene spesso sottolineato come gli elementi religiosi che traspaiono dal *Beowulf* siano di carattere prettamente veterotestamentario, ma gli eventi biblici menzionati nel poema non sono solo tutti rintracciabili nell'Antico Testamento: più precisamente essi hanno in comune il fatto di essere riportati nei primi capitoli della Genesi. Non sorprende dunque che il poema anglosassone noto come *Genesi A* sia stato sovente indicato dai critici come possibile fonte, sia per le conoscenze poetiche che per quelle di ambito religioso, per il poeta del *Beowulf*.

Benché io non voglia qui suggerire la *Genesi A* come vera e propria fonte per la conflazione tra Caino e Cam nel *Beowulf* (in particolare poiché il poema tramandato dal ms Junius 11 è una traduzione espansa del testo della Vulgata, e non può quindi verosimilmente contenere tali divergenze dalla dottrina ufficiale cristiana), vi è tuttavia in essa un passo in particolare che, quanto meno, non è in contraddizione con la conflazione qui presa in esame. Ritengo che tale passo rappresenti un buon esempio dell'ambiguo tipo di testi che dovettero probabilmente circolare all'epoca di produzione del manoscritto del *Beowulf*.

I versi in questione corrispondono allo stesso passo della Vulgata commentato da Alcuino nella *Responsio 96* vista in precedenza (Genesi 6), e sono i seguenti (vv. 1240-1262) (Doane 1978, pp. 139-141):

- 1240 Sem wæs haten sunu noes
 se yldesta, oðer Cham,
 þridda Iafeth. Þeoda tymdon
 rume under roderum, rim miclade
 monna mægðe geond middangeard
- 1245 sunum and dohtrum. Ða giet wæs Sethes cynn,
 leone leodfruman, on lufan swiðe
 drihtne dyre and domeadig.
 Oð þæt bearn godes bryda ongunnon
 on Caines cynne secan
- 1250 wergum folce and him þær wif curon
 ofer metodes est monna eaforan,
 scyldfulra mægð, scyne and fægere.
 Þa reordade rodora waldend
 wrað moncynne and þa worde cwæð:
- 1255 «Ne sondo me on ferhðe freo from gewitene
 cneorism Caine ac me þæt cynn hafað
 sare abolgen. Nu me sethes bearn
 torn niwiað and him to nimað
 mægeð to gemæccum minra feonda
- 1260 þær wifa wlite onwod grome,
 idessa ansien and ece feond,
 folcdriht wera þa ær on friðe wæron.»
 Siððan hundtwelftig geteled rime
 wintra on worulde wræce bisegolo
- 1265 fæge þeoda hwonne frea wolde
 on wærlogan wite settan
 and on deað slean dædum scyldige
 gigantmæcgas, gode unleofe,
 micle mansceaðan, metode laðe.
- 1240 Sem era chiamato il figlio di Noè,
 il più vecchio, il secondo Cham,
 il terzo Iafeth. Le genti
 si moltiplicarono abbondantemente sotto il cielo, cresceva il numero
 della nazione degli uomini nel mondo
- 1245 in figli e figlie. Ancora era la stirpe di Seth,
 dell'amato patriarca, con amore molto
 cara al Signore e felice.
 Finché i figli di Dio iniziarono a cercare
 spose nella stirpe di Caino,
- 1250 popolo maledetto, e là si scelsero le mogli,
 contro la volontà di Dio i figli degli uomini,
 donne malvagie, belle e affascinanti.

- Allora parlò il Signore dei cieli,
irato con il genere umano, e pronunciò queste parole:
- 1255 «Non sono andati lontani dal mio animo
i discendenti di Caino, ma quella stirpe mi ha
adirato gravemente. Ora i figli di Seth
rinnovano la mia ira e prendono per sé
le donne del mio nemico come compagne,
- 1260 poiché la bellezza delle donne pervase malevolmente,
l'aspetto femminile e il nemico eterno,
una moltitudine di uomini che prima era in pace.»
Allora per centoventi inverni, contati nel numero,
la sofferenza afflisse al mondo
- 1265 i popoli predestinati, quando il Signore volle
imporre una punizione sugli infedeli
e colpire a morte i figli dei giganti
colpevoli di tali azioni, non cari a Dio,
grandi scellerati, odiosi al Signore.¹⁷

Il discorso pronunciato da Dio ai versi 1255-1262 non ha alcuna corrispondenza diretta nel testo della Vulgata.¹⁸ In quest'ultima si afferma solamente: *dixitque Deus «non permanebit spiritus meus in homine in aeternum quia caro est»*, (allora il Signore disse: «Il mio spirito non resterà sempre nell'uomo, perché egli è carne») (Genesi 6:3).

I «figli di Dio» menzionati nel testo biblico sono tradizionalmente identificati con i discendenti di Seth, le figlie degli uomini con le discendenti di Caino. Ma l'espansione riscontrabile in *Genesi A*, con aggiunte estranee alla lettera biblica, incorpora l'interpretazione agostiniana del passo veterotestamentario nella sequenza dei capitoli biblici, ossia subito dopo un elenco dei figli di Noè. In questo modo con «i figli di Seth», ovvero i suoi discendenti, il poeta della *Genesi* anglosassone potrebbe aver voluto riferirsi ai figli di Noè (egli stesso discendente di Seth). Il poeta avrebbe dunque prodotto un testo non tradizionale nel quale pare venga suggerito che i giganti menzionati al v. 1268 appartengono alla razza di Caino, ma anche a quella di Cam (figlio appunto di Noè); in altre parole, la stirpe di Caino e quella di Cam sarebbero combinate (se non conflata), e i discendenti di Caino risulterebbero essere anche i discendenti di Cam. Questo non è necessariamente vero nell'assai più vago testo biblico, nel quale a separare Seth e Noè intervengono sette generazioni, tra le quali operare una scelta nell'interpretare chi indichi il riferimento ai «figli di Dio».

17 Traduzione mia.

18 Come è reso evidente dall'edizione del poema curata da Doane (1978, pp. 138-139), che presenta il testo latino e quello antico-inglese in sinossi.

Questo è quindi il tipo di testo che verrebbe più facilmente frainteso da qualcuno che non fosse edotto in modo approfondito nella materia biblica – posto naturalmente che si voglia considerare tale il poeta del *Beowulf*.

Chiaramente qui il mio intento non è quello di risolvere il problema esposto finora in modo definitivo. Tuttavia, in conclusione, vorrei rilevare quanto sia auspicabile aprire nuovamente il dibattito sulla questione in esame, risolta sinora in un modo forse non del tutto soddisfacente, pur tenendo conto della difficoltà di suffragare l'ipotesi della conflazione (qualora si decida di farlo) con un sufficiente numero di testi che possano effettivamente essere considerati analoghi del *Beowulf*.

Appendice

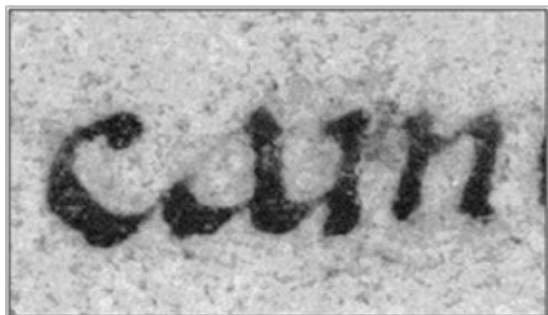


Figura1. La correzione al v.107

Tabella 1. Il nome di Caino nel *Polychronicon*

vol	p.	LAT	var	p.	ME
I	102	Cayn		103	Caym
II	220	Cayn	B: Caym	221	Cayn, Caym
II	224	Cayn		225	Cayn
II	224	Cayn	A: Cain	225	Caym
II	226	Cayn		227	Caym
II	228	Cayn		229	Caym
II	228	Cayn		229	Caym
II	230	Cayn		231	Caym

Tabella 2. il nome di Cam nel *Polychronicon*

vol	p.	LAT	var	p.	ME
I	102	Cham		103	Cam
I	120	Cham		121	Cam
I	120	Cham		121	Cham
I	140	Cham	E: Sham	141	Cham
II	232	Cham		233	Cham
II	240	Chaam		241	Cam
II	248	Cham		249	Cham
II	248	Cham		249	Cham
II	248	Cham		249	Cham
II	250	Cham		251	Cham
II	252	Cham		253	Cham

Bibliografia

- Babington, Churchill (1869). *Polychronicon*. London: Longmans.
- Brunetti, Giuseppe (2003). *Beowulf*. Roma: Carocci Editore.
- Carney, James (1979). «The Irish Elements in *Beowulf*». In: Carney, James, *Studies in Irish Literature and History*. Dublin: Dublin Institute for Advanced Studies, pp. 77-128.
- Crépin, André (1991). *Beowulf: Édition Diplomatique et Texte Critique, Traduction Française, Commentaires et Vocabulaire*. Göppingen: Kümmerle Verlag.
- Doane, Alger N. (1978). *Genesis A: A New Edition*. Madison; London: University of Wisconsin Press.
- Dobbie, Elliott Van Kirk (1953). *Beowulf and Judith*. New York: Columbia University Press. The Anglo-Saxon Poetic Records, 4.
- Donahue, Charles (1950). «Grendel and the *Clanna Cain*». *The Journal of Celtic Studies*, 1, pp. 167-175.
- Emerson, Oliver F. (1906). «Legends of Cain, Especially in Old and Middle English». *Publications of the Modern Language Association of America*, 21, pp. 831-929.
- Enright, Michael J. (1998). «The Warband Context of the Unferth Episode». *Speculum*, 73 (2), pp. 297-337.
- Feldman, Thalia Phillis (1979). «The Taunter in Ancient Epic: *The Iliad, Odyssey, Aeneid, and Beowulf*». *Papers on Language and Literature*, 15, pp. 3-16.
- Friedman, John Block (1981). *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Fulk, Robert D. (1987). «Unferth and His Name». *Modern Philology*, 85 (2), pp. 113-127.
- Goldsmith, Margaret E. (1970). *The Mode and Meaning of «Beowulf»*. London: The Athlone Press of the University of London.
- Harper, William R. (1894). «The Fratricide: The Cainite Civilization - Genesis IV». *The Biblical World* 3 (4), pp. 264-274.
- Irving, Edward B. (1983). «The Nature of Christianity in *Beowulf*». *Anglo-Saxon England*, 13, pp. 7-21.
- Jack, George (1995). *Beowulf: a Student Edition*. New York: Oxford University Press.
- Jullien, Marie-Hélène; Perelman, Françoise (1999). *Clavis des auteurs latins du moyen âge: Territoire français, 735-987*, vol. 2, *Alcuin*. 2 vols. Turnhout: Brepols. Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis.
- Kiernan, Kevin S. (1996). *Beowulf and the Beowulf Manuscript*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Kiernan, Kevin S. (1999). *Electronic Beowulf*. 2 CD-Rom. London: British Library.
- Klaeber, Friedrich (1936). *Beowulf and the Fight at Finnsburg*. Lexington: D.C. Heath & Co.

- Klaeber, Friedrich (2008). *Klaeber's Beowulf and the Fight at Finnsburg*. Ed. by Fulk, R.D.; Bjork R.E.; Niles, J.D. Toronto; Buffalo; London: University of Toronto Press.
- Mellinkoff, Ruth (1981). «Cain's Monstrous Progeny in *Beowulf*: Part II, Post-Diluvian Survival». *Anglo-Saxon England*, 9, pp. 183-197.
- Migne, Jacques-Paul (1851). *B. Flacci Albini seu Alcuni Opera Omnia*. Lutetiae Parisiorum: Migne. Migne Patrologiæ Coursus Completus 100-101.
- Migne, Jacques-Paul (1852). *B. Rabani Mauri Fuldensis abbatis et Moguntini archiepiscopi Opera Omnia*. Lutetiae Parisiorum: Migne. Migne Patrologiæ Coursus Completus 107.
- Mitchell, Bruce; Robinson, Fred. C. (1998). *Beowulf*. Oxford: Blackwell.
- Nickel, Gerhardt (1982). *Beowulf und die kleineren Denkmäler der altenglischen Heldensage Waldere und Finnsburg*. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag.
- The Polychronicon: A Medieval Universal History* (facsimile) (1992). Newport; Gwent: Barrett & Parke.
- Pulsiano, Phillip (1982). «*Cames Cynne*: Confusion or Craft?». In: *Proceedings of the PMR Conference: Annual Publication of the International Patristic, Mediae and Renaissance Conference*, 7. Augustinian Historical Institute, Villanova University, pp. 33-38.
- Rich, Carroll Y. (1973). «Unferth and Cain's Envy». *The South Central Bulletin*, 33 (4), pp. 211-213.
- Roberts, Jane (1980). «Old English *un-* 'very' and Unferth». *English Studies*, 61, pp. 289-292.
- Silber, Patricia (1980). «Unferth: Another Look at the Emendation». *Names*, 28 (1), pp. 101-111.
- Vaughan, M.F. (1976). «A Reconsideration of 'Unferð'». *Neuphilologische Mitteilungen*, 77 (1), pp. 32-48.
- Williams, David (1982). *Cain and Beowulf: A Study in Secular Allegory*. Toronto; Buffalo; London: University of Toronto Press.

La Bibbia nelle letterature germaniche medievali

a cura di Marina Buzzoni, Massimiliano Bampi, Omar Khalaf

Il Giuda del *Heliand*

Carla Falluomini (Università degli Studi di Torino, Italia)

Abstract The author of the *Heliand* offers a picture of Judas which diverges from that of the Gospels and medieval Christian tradition: a fact which opens – yet again – the question about the poet's sources and the extent to which he reconfigured biblical material. The aim of this paper is to analyse the figure of Judas and its divergence from that of the biblical story. With respect to latter, the author deviates principally in the scene introducing the apostles and in the description of Judas' destiny after his suicide, namely by placing him in hell. In the first case, the poet innovates independently; in the second, he follows a non-evangelical tradition. Judas is depicted as a criminal within Saxon culture. He disobeys the convention of loyalty, according to which a thane – as indeed the apostles are represented – is expected to maintain a faithful relationship of mutual defence and protection with his chieftain. The words and images used to refer to him – *treulôs*, *treulogo*, *mênscaðo*, *mêngithâht*, *uuarag* – recall the «shame culture» of the author and belong to a social code that diverges from that presented in early medieval Christian literature.

Nei Vangeli canonici la figura di Giuda, l'apostolo traditore,¹ è presentata in modo molto sintetico, a partire dalla sua chiamata tra gli apostoli fino alla morte. Intorno a questo personaggio nacquero numerosi racconti, che andavano a colmare le zone d'ombra della narrazione evangelica e ne accentuavano il processo di demonizzazione: l'infanzia e la gioventù di Giuda vennero ricostruite adattandole a quelle di Edipo, gravandole così dei crimini di parricidio e incesto;² allo stesso modo, anche il suo destino dopo la morte diventò oggetto di leggende che ebbero grande diffusione nella tarda antichità e nel medioevo e di cui rimane eco negli scritti patristici e nelle opere letterarie.³

Il Giuda descritto nel *Heliand* diverge da quello della tradizione evange-

1 Giuda rappresenta nella cultura cristiana il traditore per antonomasia, giacché, pur essendo nel gruppo di coloro che sono stati scelti da Cristo per seguirlo da vicino e raccogliergli l'eredità, lo consegna ai nemici. Completamente diversa è, invece, la figura dell'apostolo che emerge dal *Vangelo di Giuda*, un apocrifo venuto alla luce solo recentemente, redatto e diffuso in ambiente gnostico e molto probabilmente ignoto nell'Occidente medievale. In questo testo Giuda viene presentato come il più degno degli apostoli, come colui che, in obbedienza alla richiesta di Cristo, avrebbe permesso con la sua azione di attuare il disegno di salvezza divino (cfr. Meyer 2007, pp. 45-53).

2 È questa la storia cui si rifà Jacopo da Varagine nella *Legenda aurea* e che trova diffusione anche nel mondo nordico (cfr. Wolf 1989).

3 La bibliografia su questo tema è molto ampia; vedi, ad es., Baum (1916); Paffenroth (2001); Meyer (2007).

lica (in cui è compreso anche il *Diatessarōn* di Taziano), considerazione che spinge alla ricerca di altri possibili modelli e ripropone, allo stesso tempo, anche la questione delle fonti del poema sassone e dell'intervento del suo anonimo autore nella rielaborazione della materia biblica.

Giuda è menzionato in sei fittes del *Heliand*. Di particolare interesse è il primo riferimento (XV, v. 1263), che si colloca all'interno dell'episodio della chiamata degli apostoli (vv. 1255-1272a).⁴ In questo contesto vi sono degli elementi che non trovano paralleli in alcuna fonte – per quanto consta a chi scrive – e parrebbero essere il risultato dell'intervento personale del poeta: 1. l'ordine di presentazione di Giuda; 2. la sua unione, nel citarlo, con Giuda di Giacomo; 3. l'omissione del suo reato.

L'autore sassone riprende l'elenco degli apostoli riportato da Luca,⁵ cui attinge anche Taziano – che senza dubbio costituisce la fonte diretta⁶ –, con alcuni significativi cambiamenti. L'ordine con cui sono citati gli apostoli – *Andreas endi Petrus [...] Iacobus endi Iohannes [...] Mattheus endi Thomas [...] Iudasas tuuêna endi Iacob ôðran [...] Sîmon [...] Bartholomeus [...] Philippus* – differisce difatti da quello consueto: Giuda non è nella posizione tradizionale di ultimo della lista, una posizione altamente simbolica, che avrebbe avuto anche la funzione di richiamare l'attenzione su questo personaggio e sul suo reato.⁷ Nel *Heliand*, al contrario, sembra che l'autore voglia mimetizzare Giuda Iscariota tra le altre figure, nominandolo insieme a Giuda di Giacomo con l'espressione «i due Giuda» (*Iudasas tuuêna*, v. 1263), a metà della lista degli apostoli. Sembra cioè che il poeta sassone voglia distogliere da lui l'attenzione. Allo stesso scopo punterebbe anche

4 Il testo del *Heliand* è citato dall'edizione di Behaghel, Taeger (1996); il *Diatessarōn* di Taziano dall'edizione di Masser (1994); i Vangeli dall'edizione di Wordsworth, White (1889-1898).

5 Lc. 6: 14-16 (Tat., *Diat.* 22): [14] *Simonem quem cognominavit Petrum et Andream fratrem eius Iacobum et Iohannem Philippum et Bartholomeum* [15] *Mattheum et Thomam Iacobum Alpei et Simonem qui vocatur Zelotes* [16] *Iudam Iacobi et Iudam Scarioth qui fuit proditor*. Diversamente si legge in Matteo e Marco: (Mt. 10: 2-5) [2] *Simon qui dicitur Petrus et Andreas frater eius* [3] *Iacobus Zebedaei et Iohannes frater eius Philippus et Bartholomeus Thomas et Mattheus publicanus et Iacobus Alpei et Thaddeus* [4] *Simon Cananeus et Iudas Scarioth qui et tradidit eum*; (Mc. 3:16-19) [16] *et inposuit Simoni nomen Petrus* [17] *et Iacobum Zebedaei et Iohannem fratrem Iacobi et inposuit eis nomina Boanerges [...] [18] et Andream et Philippum et Bartholomeum et Mattheum et Thomam et Iacobum Alpei et Thaddeum et Simonem Cananeum* [19] *et Iudam Scarioth qui et tradidit illum*.

6 Già Schmeller (1840, p. xi), il primo editore del *Heliand*, evidenziava come la fonte principale fosse una versione del *Diatessarōn* di Taziano; un'ipotesi che non è mai stata messa in discussione. Rimangono tuttavia ancora aperti numerosi interrogativi sulle restanti fonti del poema; vedi, tra i molteplici studi sull'argomento, Windisch (1868); Grein (1869); Loewenthal (1920); Weber (1927); Henß (1954); Krogmann (1956a; 1956b; 1956c; 1960; 1962; 1964); fon Weringha (1965); Huber (1969). Sul poeta del *Heliand* e sul suo atteggiamento nei confronti della tradizione vedi in particolare Sowinski (1985); Gantert (1998); Haferland (2002); Guerrieri (2011) e la bibliografia ivi citata.

7 Sulla posizione di Giuda nell'elenco degli apostoli vedi Paffenroth (2001, p. 6).

Treulôs ricompare al v. 4828, sempre in riferimento all’apostolo.¹¹ È significativo notare come il nucleo semantico di questo vocabolo diverga completamente da quello presente nei Vangeli latini e in Taziano, dove si parla di Giuda come di colui che *tradidit* (da *trado* [consegno]) o come *proditor* (da *prodo* [annunciare, rivelare], da cui ‘tradire’).¹²

L’associazione di Giuda con l’infedeltà non è certamente un elemento innovativo nella tradizione: è attestato, ad esempio, anche nei commentari di Alcuino a Giovanni¹³ e di Rabano Mauro¹⁴ a Matteo. Si deve tuttavia rilevare che l’uso di ‘infedele’ come epiteto di Giuda non sembra presente nei testi latini.¹⁵ L’impiego di *treulôs* potrebbe essere perciò dovuto alla volontà di mantenere salda l’analogia tra gli apostoli e i membri del *comitatus*, al fine di evidenziare ancor più come Giuda sia venuto meno alla fedeltà e lealtà che avrebbero dovuto caratterizzare ogni uomo del seguito.¹⁶

Nella LV fitta Gesù rivela chi, per cupidigia, romperà il patto di fedeltà:

4575b Nu seggiu ik iu te uuâran hêr,
4576 that uuli iuuuar tuelîbio ên *treuuana suîkan*,
4577 uuli mi farcôpon undar thit kunni ludeono,
4578 gisellien uuiðer silubre, endi *uuli* imu *thar* sinc niman,
4579 diurie mêðmos, endi geben is drohtin *uuið* thiu,
4580a holdan hêrran.

In verità vi dico, ora e qui, che uno di voi dodici vuole venir meno al patto di fedeltà; mi vuole vendere ai Giudei, darmi in cambio di denari e vuole prendere il tesoro per sé, pietre preziose, e in cambio di questi consegnare il suo capo, l’amorevole signore.

11 Cfr. *infra*.

12 Per inciso, nella traduzione alto tedesca del *Diatessaron*, il termine utilizzato per definire Giuda è *meldari*, *nomen agentis* da *melden* dal valore primario di ‘annunciare, indicare’, probabilmente un calco del lat. *proditor*.

13 Alcuin., *Comm. in Iohan. Euang.* col. 908, ll. 7-9: *Non ergo tunc Judas periit, quando pecunia corruptus Dominum perdidit; sed jam perditus Dominum sequebatur, qui loculos habens dominicos, ea quae mittebantur, portabat in ministerium pauperum, quae etiam infideli mente furari solebat.*

14 Hraban., *Exp. in Matth.*, lib.: 8, p. 710, ll. 13-15: *Miser Iudas, et tamen non miserabilis, eadem infidelitate, qua magistrum et Dominum tradidit, putabat signa quae Saluatorem uiderat facientem, non maiestate diuina, sed magicis artibus facta.* (= Hier., *Comm. in Matth.*, lib. : 4, ll. 1303-5).

15 Per la ricerca e le citazioni dei testi latini sono state utilizzate le banche dati testuali LLT-A, LLT-B e PLD.

16 Riprendendo le parole usate da Murphy (1999, p. 14) per descrivere un contesto simile, «[t]he author is completely consistent in his Germanic analogy».

4828b Thô geng imu treulôs man,
 4829 Iudas tegegnes endi te themu godes barne
 4830 hnêg mid is hôbdu endi is hêrron quedde,
 4831a custe ina craftagne

allora andò davanti a lui l'infedele, Giuda, e piegò la sua testa davanti al figlio di Dio e parlò al suo signore; lo baciò con veemenza

Il pentimento dell'apostolo e il suo successivo suicidio per impiccagione sono narrati nella fitta LXI, secondo la versione fornita da Mt. 27:3-5 e ripresa da Taziano.²⁰ In accordo con quanto riportato dalla tradizione evangelica si fa menzione del rovello interiore di Giuda (vv. 5144b-5154); tuttavia, a differenza della fonte, il testo sassone mette l'accento sul fatto che il sangue - e quindi il tradimento - è quello del proprio signore:

5152 «ik hebbiu it sô *griolîco*», quað he,
 5153 «*mines drohtines drôru gicôpot*»

«l'ho guadagnato²¹ così atrocemente» - disse - «con il sangue del mio signore»

Poco dopo viene descritta l'impiccagione di Giuda:

5167 hnêg thô an herusêl an hinginna,
 5168 uuarg an uurgil endi uuîti gecôs,
 5169 hard *hellie gethuing*, hêt endi thiustri,
 5170 diap dôðes dalu, huand he êr umbi is drohtin suêk.

si piegò dunque il criminale alla corda fatale, all'impiccagione, al capestro; e scelse la punizione: la dura oppressione dell'inferno, ardente e scuro, la profonda valle della morte, perché aveva abbandonato il suo capo.

L'apostolo è definito *uuarag* (v. 5168, un *hapax* nel *Heliand*), termine giuridico di grande pregnanza che indica l'«espulso» dalla comunità, di cui ha violato il codice, e più in generale il «criminale», spesso punito con l'impiccagione (Gerstein 1974). E sia il tradimento perpetrato nei confronti del proprio signore o del proprio gruppo sia l'impiccagione sono gli elementi comuni al Giuda evangelico e al *uuarag* della cultura germanica, elementi

20 Tat., *Diat.* 166 (= Mt. 27: 4-5): *dicens: peccavi tradens sanguinem iustum [...] Et proiectis argenteis in templo recessit, abiens laqueo se suspendit.* Diversamente Luca, in *Atti* 1:18, imputa la morte di Giuda a una caduta.

21 Il riferimento è chiaramente al denaro ottenuto per il tradimento.

che rendono ancor più immediata la loro associazione e facilitano la sovrapposizione di queste due figure.

L'ultima parte della fitta (vv. 5169-5170) è una libera aggiunta del poeta, basata su una tradizione non evangelica ma molto diffusa nei commentari e nelle leggende medioevali, secondo cui l'anima di Giuda sarebbe finita all'inferno. Il breve riferimento del *Heliand* non permette però l'individuazione della fonte.

L'arrivo dell'anima dell'apostolo nel regno di Satana è ripreso nella fitta LXV:

5428 thiu seola quam
5429 Iudases an grund grimmaro helliun

l'anima di Giuda arrivò nell'abisso del terribile inferno

Non è riportato dai Vangeli né, quindi, da Taziano. L'idea che Giuda fosse destinato a finirvi si ritrova in numerosi commentari;²² il riferimento del *Heliand* è tuttavia troppo sintetico per permettere l'identificazione di una fonte precisa. Non si può inoltre escludere – pur in assenza di prove – che nella redazione di questo passo l'autore, più che rifarsi a modelli scritti, abbia attinto al proprio bagaglio culturale, maturato grazie alla ricca tradizione concernente questo tema, facilmente immaginabile come argomento di sermoni e omelie.

Per riassumere. La trattazione di Giuda mostra nel *Heliand* delle divergenze rispetto alla tradizione evangelica tramandata dal *Diatessaron* di Taziano;²³ in particolare queste sono evidenti nell'episodio della chiamata degli apostoli, in cui il poeta innova in modo indipendente, e nella parte finale, dedicata al destino del traditore dopo il suicidio, che riflette una tradizione non evangelica ma antica, il cui modello diretto non è maggiormente precisabile. Dal punto di vista narrativo l'autore sassone offre quindi una storia più lineare, eliminando la prolessi relativa al tradimento e fornendo un epilogo alla storia dell'apostolo. Rispetto all'uso delle fonti emerge inoltre come il poeta, anche nel riprendere il *Diatessaron*, lo intrecci con elementi derivati dalla propria tradizione culturale. Non è invece possibile individuare con precisione altri possibili modelli usati per tratteggiare la figura e il destino di Giuda. Si ha forse a che fare con una rielaborazione di materiale probabilmente noto all'autore indirettamente, attraverso l'omiletica e le leggende nate intorno a questo personaggio.

22 Ad esempio vedi Beda, *Exp. actuum apost.*, cap. : 1, ll. 211-212: *quia et Iudas meritam praeuaricationis suae poenam excepit, abiens que in locum suum, gehennam uidelicet infernalem*. Altre fonti sono menzionate in Huber (1969, pp. 231-232).

23 Manca nel *Heliand*, come in Taziano, l'episodio dell'unzione di Betania (Gv. 12:1-8), in cui si fa riferimento alla cupidigia dell'apostolo.

Giuda rappresenta la negazione di uno degli elementi cardine dell'*ethos* germanico: il dovere di fedeltà nei riguardi del proprio signore. Il lessico e le immagini usate richiamano potentemente la sfera concettuale del disonore: *treulôs*, *treulogo*, *mênscađo*, *mêngithâht*, *uuarag* e il bando dal gruppo rimandano a un codice sociale diverso da quello cristiano. Sono cioè termini che richiamano il mondo di valori proprio della cultura germanica, una «cultura della vergogna» (*shame culture*) – per usare le categorie di Eric Dodds –, dove l'agire è condizionato dal giudizio degli altri e dalla ricerca della fama.²⁴ La riprovazione sociale per quest'atto ignobile è espressa anche dagli stessi Giudei, che, indipendentemente dalle fonti evangeliche, invitano Giuda a riflettere sulla gravità del suo gesto (ai vv. 5155b-5157).²⁵

Come si è visto, dunque, il Giuda del *Heliand* si distanzia – per molti aspetti – dal Giuda della tradizione evangelica e cristiana medioevale. Dall'indagine dei passi a lui dedicati emerge in modo distinto la singolarità con cui l'apostolo traditore viene tratteggiato, una singolarità che tuttavia presenta un'intima coerenza rispetto al rapporto tra Cristo e gli apostoli delineato nelle restanti parti del poema. Gli effetti di senso che scaturiscono dal linguaggio e dalle immagini usati per descrivere l'apostolo sono imperniati sui concetti di mancata fedeltà e conseguente disonore, concetti di cui nei testi latini non si fa menzione. Dietro a tutto ciò emerge distintamente un mondo di valori che forse l'autore sassone trasmetteva non solo per compiacere il proprio pubblico, che a quel mondo di valori era probabilmente legato, ma forse perché ancora lo sentiva profondamente come proprio.

Bibliografia

Bibliografia primaria

Alcuin., *Comm. in Iohan. Euang.* = Jacques-Paul Migne (ed.) (1851). *Alcuinus, Commentaria in sancti Iohannis Euangelium*. Paris: Garnier, coll. 740-1008. PL 100.

Beda, *Exp. actuum apost.* = Laistner, Max Ludwig Wolfram (ed.) (1983). *Beda Uenerabilis, Expositio actuum apostolorum*. Rev. David Hurst. Turnhout: Brepols, pp. 3-99. CC SL 121.

Heliand = Behaghel, Otto (Hrsg.) (1996). *Heliand und Genesis*. 10. überarb.

²⁴ Un sentito ringraziamento va a Stefano Brugnolo e a Vittoria Dolcetti Corazza, per avere discusso con me questo tema e per i loro preziosi suggerimenti.

²⁵ Ringrazio molto Anna Maria Guerrieri per questa nota (messaggio di posta elettronica del 15.06.2012).

- Aufl. von Burkhard Taeger. Tübingen: Niemeyer. Altdeutsche Textbibliothek 4.
- Hier., *Comm. in Matth.* = Hurst, David; Adriaen, Marcus (eds.) (1969). *Hieronymus Stridonensis, Commentarii in euangelium Matthaei*. Turnhout: Brepols. CC SL 77.
- Hraban., *Exp. in Matth.* = Löfstedt, Bengt (ed.) (2000). *Hrabanus Maurus, Expositio in Matthaemum*. Turnhout: Brepols. CC CM 174A.
- LLT-A = *Library of Latin Texts - Series A* [online]. Turnhout: Brepols 2009. Disponibile all'indirizzo <http://www.brepolis.net> (2012-12-15).
- LLT-B = *Library of Latin Texts - Series B* [online]. Turnhout, Brepols 2009. Disponibile all'indirizzo <http://www.brepolis.net> (2012-12-15).
- PLD = *Patrologia Latina. The Full Text Database*, electronic version of the first edition of Jacques-Paul Migne's *Patrologia Latina* (1844-1855; 1862-1865) [online]. Disponibile all'indirizzo <http://pld.chadwyck.co.uk/> (2012-12-15).
- Tat., *Diat.* = Masser, Achim (Hrsg.) (1994). *Die lateinisch-althochdeutsche Tatianbilingue Stiftsbibliothek St. Gallen Cod. 56*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. Studien zum Althochdeutschen 25.
- Wordsworth, John; White, Henry J. (ed.) (1889-1898). *Nouum Testamentum Domini nostri Iesu Christi latine secundum editionem Sancti Hieronymi [...]*. I. *Quattuor Euangelia*. Oxford: Clarendon Press.

Bibliografia secondaria

- Baum, Paul F. (1916). «The Medieval Legend of Judas Iscariot». *Publications of the Modern Language Association*, 31, pp. 481-632.
- Behaghel, Otto; Taeger, Burkhard (Hrsg.) (1996) = *Heliand* (vedi Bibliografia primaria).
- Cathey, James E. (2002). *Héliand: Text and Commentary*. Morgantown: West Virginia University Press.
- Dendle, Peter (2001). *Satan Unbound: The Devil in Old English Narrative Literature*. Toronto: University of Toronto Press.
- Dodds, Eric R. (1951). *The Greeks and the Irrational*. Berkeley: University of California Press.
- Eichhoff, Jürgen; Rauch, Irmengard (Hrsg.) (1973). *Der Heliand*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Wege der Forschung 321.
- fon Weringha, Juw (1965). «*Heliand*» und «*Diatessaron*». Assen: Van Gorcum & Comp. *Studia Germanica* 5.
- Gantert, Klaus (1998). *Akkomodation und eingeschriebener Kommentar: Untersuchungen zur Übertragungstrategie des Helianddichters*. Tübingen: Gunter Narr. *ScriptOralia* 111.
- Gerstein, M.R. (1974). «Germanic *warg*: The Outlaw as Werwolf». In: Larson, Gerald J.; Littleton, Scott C.; Puhvel, Jaan (eds.), *Myth in Indo-*

- European Antiquity*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, pp. 131-156.
- Grein, Christian W.M. (1869). *Die Quellen des «Heliand»*. *Nebst einem Anhang: Tatians Evangelienharmonie herausgegeben nach dem Codex Cassellanus*. Kassel: T. Kay.
- Guerrieri, Anna Maria (2011). «Lettura del *Heliand*: Dottrina in poesia, il nuovo nell'antico». In: Dolcetti Corazza, Vittoria; Gendre, Renato (a cura di), *Lettura di «Heliand»: XI Seminario avanzato in filologia germanica*. Alessandria: Edizioni dell'Orso, pp. 49-94. *Bibliotheca Germanica: Studi e testi* 29.
- Haferland, Harald (2002). «War der Dichter des *Heliand* illiterat?» *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, 131, pp. 20-48.
- Henß, Walter (1954). «Zur Quellenfrage im *Heliand* und ahd. Tatian». *Niederdeutsches Jahrbuch*, 77, pp. 1-7.
- Huber, Wolfgang (1969). «*Heliand*» und *Matthäusexegese*: *Quellenstudien insbesondere zu Sedulius Scottus*. München: Max Hueber. *Münchener Germanistische Beiträge* 3.
- Klassen, William (1996). *Judas: Betrayer or Friend of Jesus?* Minneapolis: Fortress.
- Krogmann, Willy (1956a). «Apokryphes im *Heliand*?» *Niederdeutsches Jahrbuch*, 79, pp. 15-35.
- Krogmann, Willy (1956b). «Der *Heliand*dichter und Hrabanus Maurus». *Niederdeutsches Jahrbuch*, 79, pp. 1-9.
- Krogmann, Willy (1956c). «Orosius als Quelle des *Heliand*dichters». *Niederdeutsches Jahrbuch*, 79, pp. 9-15.
- Krogmann, Willy (1960). «*Heliand*, Tatian und Thomasevangelium». *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft*, 51, pp. 255-268.
- Krogmann, Willy (1962). «Christ III und *Heliand*». In: Schröder, Werner (Hrsg.), *Festschrift für Ludwig Wolff zum 70. Geburtstag*. Neumünster: K. Wachholtz, pp. 111-19.
- Krogmann, Willy (1964). «*Heliand* und Thomasevangelium». *Vigiliae Christianae*, 18, 65-73.
- Loewenthal, Fritz (1920). «Zu den Quellen des *Heliand*». *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, 57, pp. 273-277.
- Masser, Achim (Hrsg.) (1994) = Tat., *Diat.* (vedi Bibliografia primaria).
- Meyer, Marvin W. (2007). *Judas: The Definitive Collection of Gospels and Legends about the Infamous Apostle of Jesus*. New York: HarperOne.
- Murphy, Ronald G. (1990). *The Saxon Savior: The Germanic Transformation of the Gospel in the Ninth-Century «Heliand»*. New York: Oxford University Press.
- Murphy, Ronald G. (1999). «From Pagan Warrior to Christian Knight». In: Meister, Peter (ed.), *Arthurian Literature and Christianity: Notes from the 20th Century*. New York; London: Garland, pp. 11-28.
- Murphy, Ronald G. (2004). «The Old Saxon *Heliand*». In: Murdoch, Brian;

- Read, Malcolm (eds.), *Early Germanic Literature and Culture*. Rochester: Camden House, pp. 263-283. The Camden House History of German Literature 1.
- Paffenroth, Kim (2001). *Judas: Images of the Lost Disciple*. Westminster: John Knox Press.
- Schmeller, Johann A. (ed.) (1830). «*Heliand*»: *Poema Saxonicum seculi noni*. München: J.G. Cotta.
- Schmeller, Johann A. (ed.) (1840). *Glossarium Saxonicum e poemate «Heliand» inscripto et minoribus quibusdam priscae linguae monumentis collectum, cum vocabulario Latino-Saxonico et synopsi grammatica*. München: J.G. Cotta.
- Sowinski, Bernhard (1985). *Darstellungsstil und Sprachstil im «Heliand»*. Köln: Böhlau. Kölner germanistische Studien 21.
- Taeger, Burkhard (2007). *Der Heliand*. 2. Aufl. Bielefeld: Verlag für Regionalgeschichte. Westfälische Beiträge zur niederdeutschen Philologie 8.
- Tinaburri, Rosella (2001). «La figura di Pietro nel *Heliand*.» In: Lazzari, Loredana; Bacci, Anna Maria Valente (a cura di), *La figura di San Pietro nelle fonti del medioevo = Atti del convegno tenutosi in occasione dello Studiorum universitarum docentium congressus (Viterbo e Roma, 5-8 settembre 2000)*. Louvain-la-Neuve: Brepols, pp. 133-153. Textes et Etudes du Moyen Âge 17.
- Weber, Carl August (1927). «Der Dichter des *Heliand* im Verhältnis zu seinen Quellen». *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, 64, pp. 1-76.
- Windisch, Ernst (1868). *Der «Heliand» und seine Quellen*. Leipzig: F.C.W. Vogel.
- Wolf, Kristen (1989). «The Judas Legend in Scandinavia». *Journal of English and Germanic Philology*, 88, pp. 463-476.

La Bibbia nelle letterature germaniche medievali

a cura di Marina Buzzoni, Massimiliano Bampi, Omar Khalaf

Thô uuarð uuind mikil, | hôh uueder afhaben

La tempesta, il poeta del *Heliand* e la rielaborazione della fonte

Rosella Tinaburri (Università degli Studi di Cassino e del Lazio meridionale, Italia)

Abstract The narration of Jesus walking on the water (*Heliand*, vv. 2899-2973a) represents a significant exemplification of how the poet made use of his source. His strategy consisted in a progressive unveiling of the contents with a great attention to the purpose of rewriting the Gospel in order to educate the Saxons to the new religion. In the mentioned verses in particular the poet aims to describe the process culminating in the acquisition of the true faith in God, obtained by the disciples, here called *séolīðandean* 'seamen', only after striking with the tempest and fearing for their own lives. The sea, the landscape, the psychological attitude of the characters, every formal element of the narration has been transformed in order to be adapted to the expectations of the audience. The final result is a poetic representation of the Gospel involving the audience completely, touching both understanding and feelings, preserving however the authentic meaning of the source.

La narrazione dell'episodio in cui Gesù cammina sulle acque e salva così gli apostoli dalla tempesta (vv. 2899-2973a) costituisce un esempio significativo delle modalità di approccio del poeta del *Heliand* alla fonte.¹ La rielaborazione delle tematiche del modello si concretizza in una strategia di disvelamento dei contenuti che mai ne inficia la sostanza ma ad essa arriva attraverso il rimaneggiamento misurato e sapiente della rappresentazione: è proprio la scelta di percorsi di avvicinamento all'etica e alla dottrina cristiana commisurati alle potenzialità del pubblico ricevente a garantire che il messaggio veicolato dal testo evangelico venga recepito con successo (Gantert 1998, p. 115).

La prassi traduttoria si arricchisce, nel caso in questione, di una espressività fatta di formule, stilemi, metafore – peraltro non infrequenti all'interno del poema – mirati a catturare l'attenzione dei destinatari, ben disposti a evocare elementi tanto peculiari del patrimonio poetico germanico. Le descrizioni del paesaggio vibranti di realismo, le risposdenze semantiche calibrate con cura, il gioco di variazioni ed espressioni allitteranti sono

1 Sulla complessa questione relativa all'impiego da parte del poeta del *Heliand* di testi esegetici accanto alla fonte primaria si rimanda ai contributi fondamentali di Windisch (1868), Jellinek (1892) e Weber (1927). In particolare, in riferimento a quale versione del *Taziano* il poeta possa aver utilizzato, vedi Bockwolddt (1961), Henß (1954) e von Weringha (1965).

elementi che concorrono ad accrescere il fascino di un'opera che muove nel profondo le corde dell'animo umano senza mai dimenticare la sua finalità ultima, quella di istruire al nuovo credo.

Analizzata sul piano della forma e dello stile, la fitta XXXV mostra dunque quanto l'anonimo poeta² sappia servirsi degli strumenti propri della tradizione letteraria autoctona. Ma a fermarsi a questo si perderebbero il significato profondo della sua missione e il suo vero intento: spiegare la conquista da parte degli apostoli della fede nel Cristo come risultato di una esperienza personale dolorosa e tormentata. Solo attraverso la disamina delle modalità in cui in racconto è articolato si riesce a scoprire fino a che punto l'autore confidi nella possibilità che il suo pubblico identifichi nella vicenda narrata parte del proprio vissuto di neofiti.

All'inizio dell'episodio i dodici sono descritti come uomini coraggiosi, fermi nella loro volontà di accompagnare il Signore (vv. 2904b-2906a):³

ni uuas im tueho nigiean,
neþu sie an that godes thionost gerno uueldin
oþar thene sêo sîðon.

non avevano alcun dubbio
a voler andare di buon grado per mare
al servizio di Dio.

Scelti in virtù della loro *treuua gôda*, per la loro fedeltà generosa (v. 2904a), il loro cuore non conosce timore. Si noterà che in tutto il canto per gli apostoli si fa uso di una terminologia che, partendo dal generico 'uomini' (reso con *erlos* al v. 2910b, ma anche con *uueros* al 2916a), tende a caratterizzarli come seguaci fedeli (*gesîðos*, v. 2903a) e come marinai (*sêoliðandean*,⁴ letteralmente 'naviganti sul mare', v. 2909b, ma anche *uuâgliðand*, 2913a, *laguliðandea*, vv. 2918a e 2964a) e mai come *iungaron*, termine che propriamente dovrebbe tradurre il latino *discipuli*.⁵ La loro intraprendenza cederà alla paura, sentimento umanissimo, quando saranno sorpresi dalla tempesta nel bel mezzo di una navigazione in principio prospettata calma e tranquilla, come descritto ai versi successivi (2906b-2908a):

2 In merito all'identità dell'autore del *Heliand* nonché sulla sua formazione letteraria, argomenti ampiamente dibattuti dalla critica specialistica, si rimanda principalmente a Jostes (1896), Bruckner (1904), Rupp (1956), Krogmann (1958-1959) e Haferland (2002). Quest'ultimo conferma le sue tesi sul poema come 'Teamwork' in Haferland (2004, pp. 25-72).

3 L'edizione di riferimento è Behaghel, Taeger (1996).

4 In particolare su *sêoliðand* si rimanda a Ilkow (1968, pp. 347-349): il composto è presente anche nello *Hildebrandslied*, v. 42: *dat sagetun mi seolidante* [...].

5 Nella fitta XXVII, in cui è narrato l'altro episodio del mare in tempesta (secondo *Taz.* 52,1-7), *iungaron* ricorre ai vv. 2234a, 2251b e 2274a.

Thô lêtun sie suîðean strom,
 hôh hurnidskip hluttron ûðeon,
 skêðan skîr uuater.

Allora lasciarono che l'alta nave rostrata,⁶
 la forte corrente le chiare onde,
 l'acqua limpida solcasse.

Il racconto appare assai ben congegnato dal punto di vista della strategia narrativa, tant'è che non ha inizio in *medias res* come nella fonte, *Taz.* 81,1:⁷

Navicula autem in medio mari iactabatur fluctibus; erat enim contrarius
 ventus.

Thaz skef in mittemo seuue uuas givvuortphozit mit then undon: uuas
 in uuidaruuart uuint.

Una serie di sapienti accorgimenti letterari, per lo più anticipazioni del momento cruciale della narrazione inserite all'interno della descrizione del paesaggio, prepara ai grandi rivolgimenti che sconvolgeranno la scena, a cominciare da quella sorta di presagio del pericolo imminente che si cela dietro la luce del sole che va affievolendosi col calare della sera (vv. 2908b-2909a):⁸

Skrêd lioht dages,
 sunne uuarð an sedle;
 fuggiva via la luce del giorno,
 il sole andava a riposo;

E poi la notte che avvolge i naviganti (vv. 2909b-2911a):

the sêolîðandean
 naht neþulo biuuarþ; nâðidun erlos
 forðuuardes an flôd;

6 Identico l'emistichio 2266a. Vedi Ilkow (1968, pp. 229-230). Sulla *hôh hurnidskip*, Murphy (1989, p. 66).

7 L'edizione di riferimento è Sievers (1960).

8 Da confrontarsi con i vv. 4501b-4502a: *Skrêd uuester dag, | sunne te sedle* (fuggiva a occidente il giorno, il sole verso il riposo).

i naviganti

la notte circondava con le sue tenebre; si avventuravano gli uomini
al largo sulle acque;

Il lago di Genezareth, teatro della vicenda, appare trasformato e, grazie all'introduzione di elementi descrittivi che ne potenziano la verosimiglianza, reso in tutto simile al freddo mare del Nord.⁹ Anche il solo elemento ripreso dalla fonte, il riferimento temporale alla quarta ora della notte tratto da *Taz.* 81,2 (*Quarta autem vigilia noctis [...]; In thero fiordun uuahtu thero naht*), sembra contribuire a incrementare il realismo della scena, vv. 2911b- 2912a:

uuarð thiu fiordē tid

thera nahtes cuman.

era giunta la quarta ora

della notte.

Per esplicitare che sugli apostoli inconsapevoli veglia Gesù il poeta si avvale di un inciso, ai vv. 2912b-2913a (- *neriendo Crist | uuarode thea uuâglîðand* - «Cristo, il Salvatore, proteggeva i naviganti»), con lo scopo di conferire maggiore enfasi all'emistichio successivo nel quale è descritto lo scoppio della tempesta e il repentino cambiamento dello scenario (vv. 2913b-2915a):

thô uuarð uuind mikil,

hôh uueder afhaben: hlamodun ûðeon,
strôm an stamne;

allora si levò un gran vento,

una tempestosa burrasca: muggiavano le onde,
la corrente contro la prua.

Con il sopraggiungere della notte l'eroica avanzata è impedita dal vento che si è alzato, portando con sé flutti violenti: prima l'immagine dei naviganti senza timore, intensa e vigorosa, poi la tempesta che si ingrossa, le onde che si riversano contro la prua. I discepoli, prima attivissimi, si sentono ora indifesi contro quelle acque divenute improvvisamente pericolose. Il mutamento di equilibrio si rispecchia nel gioco allitterativo, laddove il poeta sceglie di riprendere ai vv. 2914-2915b (*hôh uueder*

⁹ Mi chiedo se sia davvero necessario ipotizzare l'esperienza diretta nel Mare del Nord da parte del poeta per giustificare, con W. Stapel, la credibilità delle descrizioni del mare in tempesta. Vedi in proposito Gantert (1998, p. 84, n. 171).

afhaben: hlamodun ûðeon, | strôm an stamne) proprio gli stessi fonemi che allitteravano poco sopra, (vv. 2907-2908b: *hôh hurnidskip hluttron ûðeon, | skêðan skîr uuater*): le onde che al v. 2907b erano state descritte come chiare e trasparenti (*hluttur*), sono ora mugghianti e minacciose (*hlamodun*).¹⁰

In pericolo a causa dell'infuriare della tempesta, i dodici combattono con tutte le loro forze contro le intemperie (vv. 2915b-2917a):

strîdiun feridun
 thea uueros uuiðer uuinde, uuas im uurêð hugi,
 seþo sorgono ful: [...].

a fatica navigavano
 gli uomini contro vento, era pieno di angoscia il loro animo,
 il loro cuore gonfio di preoccupazione: [...].

La spiegazione del loro sentire, della paura che li pervade è, a questo punto, pienamente intuitiva: temono di non poter più tornare a terra, temono per la propria stessa vita (vv. 2917b-2919a):

selþon ni uuândun
 lagulîðandea an land cumen
 thurh thes uuederes geuuin.

non speravano più
 gli stessi marinai di tornare a terra
 per l'infuriare del tempo.

La rielaborazione del modello sembra procedere attraverso un sofisticato susseguirsi di innovazioni inserite a più livelli:¹¹ si consideri, ad esempio, l'intero contesto spazio-temporale in cui la vicenda si svolge, ripensato per interagire con lo stato d'animo dei personaggi che muta al mutare degli

10 Vedi Swischer (1991, p. 237) che propone il confronto - anche se con una citazione alquanto imprecisa - con i vv. 2943b-2945a: [...] *thô he driþen gisah | thene uuêg mid uuindu: uuundun ina ûðeon, | hôh strôm umbihring* ([...] quando vide il mare agitarsi a causa del vento: lo avvolsero i flutti, le alte onde tutt'attorno).

11 Lo conferma già l'incipit della fitta da confrontare con *Taz. 8o,8: [...]* *et dimissa turba ascendit in montem solus orare* ([...] *inti furlazaneru thero menigi steig in berg eino beton*). Dispersa la gran folla dopo che il Signore si è ritirato sulla montagna, sappiamo che «il più forte dei figli» è solo, omessa è l'informazione che lì si è recato per pregare (vv. 2899- 2902a): *Thô telêt that liuduerod aftar themu lande allumu, | tefôr folk mikil, sîðor iro fraho giuuêt | an that gebirgi uppan, barno rîkeost, | uualdand an is uuilleon* (Si disperse allora la moltitudine per tutta la regione, si sciolse la gran folla, dopo che il loro Signore si era ritirato sulla montagna, il più forte dei figli, potente secondo la sua volontà).

eventi. Se all'inizio la calma del mare riflessa nelle onde solcate dalla nave rispecchia la condizione degli apostoli, forti e sereni in virtù del loro coraggio, la loro reazione allo scoppiare della tempesta si manifesta con una intensità pari alla violenza delle onde che percuotono la prua. L'ira delle acque si riflette sul loro terrore: sconvolti di fronte al pericolo, l'iniziale sicurezza vacilla e la loro volontà si sfalda perché credono di essere soli, di essere stati abbandonati.

Nel momento cruciale della narrazione osservano increduli Gesù camminare sulle acque. È in ragione del mutamento di prospettiva, ora misurata dal punto di vista dei discepoli, che viene omessa l'indicazione *et volebat preterire eos (inti uuolta furigangan sie)* della fonte. Ed è per la stessa ragione che la descrizione va a soffermarsi sul dettaglio tutt'altro che secondario che spiega le ragioni del prodigio: a sorreggere il Cristo è la sua stessa santa forza (vv. 2921b- 2923a),

an thene sêo sincan, ni mahte an thene flôd innan,
hêlag anthabde. huand ine is selbes craft

nel mare sprofondare, non poteva nell'acqua,
santa lo sorreggeva. poiché la sua stessa forza

Una splendida variazione rende il riflesso di questo avvenimento sull'animo dei dodici, colti dalla paura e dal timore (vv. 2923b-2924a):

thero manno môdseþo: [...]. Hugi uuarð an forhtun,

il cuore di quegli uomini: [...]. S'intimorì il loro animo,

Ma non perché, come nella fonte, temono - tanto da gridare - ciò che credono essere un fantasma (*Taz.* 81,2):

[...] turbati sunt dicentes, quod fantasma est, et pre timore clamaverunt.

[...] gitruobte vvurdun quedente, thaz iz giskin ist, inti bi forhtun arriofun.

Quello che il poeta descrive è il turbamento causato dal timore razionale degli uomini di fronte a un pericolo sconosciuto: non un urlo disperato, ma la spiegazione del loro smarrimento - questo interessa al poeta - come

dovuto all'idea che, da uomini semplici, naturalmente li coglie, il timore del maligno¹² (vv. 2924b-2925a):

andrêdun that it im mâhtig fiund
te gidroge dâdi.

temevano che il potente nemico
facesse ciò per inganno.

E non credo siano ragioni legate all'allitterazione, come invece sosteneva Swisher, a guidare il poeta in una scelta lessicale che in questo caso lo avvicina molto a Otfrid (Swischer 1991, p. 235):¹³ in realtà, ritengo che sia ancora il mutamento di prospettiva a consentire al poeta di interpretare la scena con gli occhi dei discepoli, effettivamente 'ingannati' dalla visione tanto da non riconoscere Gesù.

Le parole di colui che è presentato come *hêlag hebencuning*, [...] *mâri endi mahtig* (il santo re del cielo, [...] magnifico e potente) (vv. 2926-2927a) intendono rimarcare che egli è davvero il figlio di Dio in persona (*barn godes*, v. 2929b; *is selbes sunu*, v. 2930a), pertanto in grado di salvarli da ciò che temono, la furia delle acque (vv. 2930b-2931a).¹⁴

Mentre era la 'sua stessa santa forza' a sorreggere il Cristo, Pietro, che secondo una notazione assente nella fonte da semplice uomo ha paura di soffrire (*ni uuelde pîne tholon*, | *uuatares uuîti*, vv. 2933b-2934a), verrà sostenuto *thurh maht godes* (grazie alla potenza di Dio) (v. 2942a) fino al momento in cui non comincia a temere il vento, le onde alte tutt'attorno:¹⁵ allora, proprio nell'istante in cui inizia a dubitare – *Reht sô he thô an is hugi tuehode*, v. 2945b – cede il suo animo che dubita e cede il suo corpo sprofondando nell'acqua.¹⁶

Se l'apparizione di Gesù sulle acque è da considerarsi, come si è detto, il momento cruciale della fitta, il salvataggio dell'apostolo e le parole di

12 Vedi Rathofer (1962, p. 349).

13 Vedi Otfrid, VIII, v. 24: *firnâmun in giwâri theiz ein gidrôg wari* (ritennero in verità che fosse una illusione): l'edizione di riferimento è Erdmann-Wolff (1973).

14 Nella fonte, *Taz. 81,2: habete fiduciam, ego sum, nolite timere (habet ir beldida, ih bîm iz, ni curet íu forhten)*.

15 *Taz. 81,4: [...] et cum coepisset mergi, clamavit dicens ([...] inti so her bigonda sinkan, riof quedanter)*.

16 Si rimanda a Tinaburri (2001, p. 139). Per un confronto con il passo corrispondente nell'*Evan-gelienbuch* di Otfrid vedi Heinrich (2000, p. 316, n. 129) che commenta e propone una efficace traduzione del passo: «Otfrid verfährt ähnlich (Ot. III.8, v. 39f.), die Macht des Glaubens wird bei ihm fast noch deutlicher herausgestrichen: *Ther se nan sâr tho sankta, so imo ther hugu wankta; ni drûag inan thaz zuîval, so thiu gilôuba ubar ál* "Der See ließ ihn da sogleich sinken, als ihm der Mut wankte, der Zweifel trug ihn nicht, so wie [es] der Glaube in jeder Hinsicht [tat]"».

spiegazione che lo accompagnano ne sono il momento risolutivo. A mancare è stata la fede, *gelôbo*, parola chiave del canto e posizionata sull'arsi dell'emistichio 2955b, (vv. 2953b-2956a):

[...] that thi uuatares craft
an themu sêe innen thines sîðes ni mahte,
lagustrôm giletien, sô lango sô thu habdes gelôbon te mi
an thînumu hugi hardo.

[...] che la forza dell'acqua,
la corrente non poteva ostacolare il tuo cammino
su questo lago fintanto che avevi una fede salda in me
nel tuo cuore.

Il confronto è con i vv. 2253b-2254a della fitta XXVII dove il rimprovero era rivolto a tutti gli apostoli, persi di fronte alla tempesta:

Nis iu noh fast hugi,
giloþo is iu te luttli.

Non è in voi ancora saldo l'animo,
la fede è in voi troppo scarsa.

Anche in quel caso l'episodio amplificava, sulla scorta di una «lebendige epische Darstellungsweise» (Sowinski 1985, p. 126), la scarna sequenza narrativa della fonte calcando sulla descrizione della tempesta che va a scuotere l'imbarcazione dei *uuederuuîsa ueros*, gli 'esperti uomini di mare', tanto da farli temere per la propria vita¹⁷ (vv. 2244b-2246a):

thiu meri uuarð sô muodag, ueros sorogodun,
lengron líbes. ni uuânda thero manno nigên

il mare divenne così agitato, erano angustiati quegli uomini,
di poter sopravvivere. nessuno di loro pensava

Del resto, è innovativa rispetto alla fonte la descrizione dell'inizio della traversata, fino a che la nave non giunge al largo: lì esplose la furia delle onde (*ûðiun uuahsan*, v. 2242b), il mare si ingrossa (*thie sêu uuarð an hruoru*,

¹⁷ *eftha uui sculun hier te uunderquâlu | sueltan an theson sêuue* (altrimenti nel tormento moriremo in questo mare) (vv. 2249a-2250b): così si rivolgono i discepoli a Gesù ribadendo con un discorso diretto quanto esplicitato poco sopra.

v. 2243b) tanto da far combattere assieme il vento e l'acqua (*uuan uuind endi uuater*, 2244a), come recita l'emistichio che efficacemente precede il v. 2244b, introducendo l'effetto immediato che le mutate condizioni atmosferiche producono sullo stato d'animo degli apostoli, ora non più 'esperti uomini di mare' ma semplicemente 'uomini', *uueros*.

Torniamo alla fitta XXXV. Non appena Gesù prende per mano Pietro le acque diventano di nuovo *hlutter* (trasparenti), v. 2958b, lo stesso aggettivo impiegato al v. 2907b. Saliti sulla nave, lì, su quella prua che al v. 2915a era tremendamente scossa dalla tempesta, Gesù, il migliore dei figli, *allaro barno bezt* (v. 2962a) si mette a sedere e tutto torna come prima: la tempesta è stata placata, le acque sono di nuovo tranquille e la barca torna a terra col suo carico di uomini e di fede. Una significativa corrispondenza collega i vv. 2963b-2965a:

endi sie te staðe quâmun,
lagulîðandea an land samen
thurh thes uuateres geuuin.

ed essi giunsero a riva,
i naviganti assieme a terra
attraverso l'infuriare dell'acqua.

ai già citati vv. 2917b-2919a, con una ripetizione evidentemente ricercata, voluta:

selbon ni uuândun
lagulîðandea an land cumen
thurh thes uuederes geuuin.

La tesi del Murphy, secondo il quale la cantica sarebbe suddivisa in tre sezioni nettamente ripartite, ne risulta confermata: alla situazione di calma iniziale in cui Cristo è presente sulla riva e osserva gli apostoli, segue il momento centrale della narrazione, la tempesta, in cui, inizialmente assente dalla scena, Gesù sembra apparire agli occhi dei discepoli per inganno del demonio. Il ritorno tra i suoi coincide con la rivelazione del vero tema del canto, il tema della fede, e con il ripristino delle condizioni descritte nell'incipit della fitta (Murphy 1989, pp. 72-73).

Alla simultaneità delle azioni della fonte¹⁸ il poeta sostituisce nella sezione finale una sequenza narrativa in cui le scene si susseguono concatenandosi l'una all'altra: il ritorno sulla nave, il vento che si placa, l'approdo alla riva.

¹⁸ Taz. 81,4: *Et cum ascendissent in naviculam, cessavit ventus, et statim fuit navis ad terram quam ibant (Inti so sie thó gistigun in skef, bilán ther uuint, inti sár uúas thaz skef zi lante zi themo sie fuorun).*

Aggiunge, inoltre, una breve digressione sul ringraziamento che gli apostoli rivolgono a Gesù, *dâdiun endi uuordun* (con gesti e con parole)(v. 2966b), e la professione di fede che anticipa ciò che, con maggiore ampiezza e respiro, sarà detto più avanti, nella fitta XXXVII. L'esperienza dei dodici è stata così compresa perché condivisa, oserei dire sofferta assieme dai lettori e dal poeta: il coraggio dei protagonisti trova ora un senso nel loro essere finalmente divenuti uomini di Dio, uomini la cui forza è solo la fede nel Signore.

La scelta del discorso indiretto conclusivo, laddove la fonte riporta le testuali parole pronunciate dagli apostoli,¹⁹ nasconde una innovazione essenziale rispetto alla fonte. Mentre nella fitta XXVII l'episodio della tempesta si chiudeva con una questione rimasta irrisolta, ovverosia chi fosse quell'uomo a cui sia il vento che le acque obbedivano (vv. 2262-2263: *huilic that sô mahtigoro manno uuâri, | that imu sô the uuind endi the uuâg uuordu hôrdin, [...]*), a chiusura della XXXV Gesù viene esplicitamente indicato come *sunu drohtines [...]* *an thesaru uueroldi*, il figlio del Signore di questo mondo, colui che ha potere su tutta l'umanità,²⁰ (*geuuald habdi | obar middilgard*, vv. 2970b-2971a), e che pertanto è in possesso del potere immenso di proteggere la vita di ogni essere umano dal pericolo, così come ha dimostrato *uuîð thes uuatares geuuin* (contro la furia delle acque), come recita l'emistichio finale della fitta.²¹

Non vi è traccia né nella fonte principale né nei commenti ai Vangeli di indicazioni che possano aver ispirato al poeta la rielaborazione dei contenuti dell'intero canto e soprattutto le modalità in cui questi contenuti vengono veicolati. Anche nel confronto con il passo corrispondente dell'*Evangelienbuch* di Otfrid, *Heliand* convince per le descrizioni del paesaggio vivide e intense, per le presentazioni dei personaggi, così veri e comprensibili nella loro umanità, per la raffinata cura nelle scelte operate sul piano del lessico e del metro e per quella perfetta scansione delle sequenze narrative al contempo efficace e innovativa.

Aggiunti dal poeta anche gli ultimi versi che fungono da riflessione conclusiva finalizzata a ribadire, sintetizzandoli, i concetti fondamentali della fede cristiana che hanno trovato spiegazione e fondamento nell'episodio appena narrato. Nell'intenzione di dimostrare che il coraggio delle azioni terrene è da intendersi, secondo il messaggio evangelico, come subordinato alla sola e unica fede, la fede in Dio, la prestanza fisica e la forza interiore sono state esaltate in quanto qualità degne di essere lodate, ma senza la fede cristiana esse risultano prive di valore, così come l'uomo che non è nulla e non può nulla se privo dell'aiuto di Dio e se la sua fede nel Signore non è acquisita nella sua interezza.²²

19 *Taz.* 81,5: *vere filius dei es (zi uúare gotes sún bist).*

20 Vedi Weber (1927, p. 32) e Le Sage (1975-1976, p. 57).

21 In C l'emistichio è erroneamente collocato dopo l'incipit della fitta XXXVI (f. 83r).

22 Concetti che saranno ampiamente ripresi ad es. ai vv. 5031-5032: *lêt ina gekunnon*

In conclusione, la piena realizzazione del progetto di traduzione sembra combinare perfettamente intento religioso e volgarizzamento nel segno di quel *poetice transferre* di cui si legge nella prefazione al poema e che non mira semplicemente ad adattare il messaggio biblico alle esigenze dei destinatari del poema secondo quella che la critica aveva già definito «Akkomodation» (Rathofer 1962, p. 52), ma che si arricchisce radicandosi nell'immaginario che il poeta condivide con la sua gente (Dick 2000, p. 25).

La vera essenza del contenuto veicolato dalla fonte non ne risulta sacrificata, tutt'altro: la sua trasposizione si inverte in una resa poetica che, nel caso in questione, si affranca dalla scarna descrizione del modello e la amplifica, optando per una rappresentazione del tutto originale che alla sostanza della dottrina sa arrivare per gradi, coinvolgendo un pubblico altrimenti disorientato dalla novità di molti degli insegnamenti del nuovo credo con una riscrittura della materia biblica che travalica senza riserve i confini del mero adattamento culturale.

L'impiego di una strategia traduttiva modulata, secondo i canoni della tradizione poetica indigena, sulle esigenze del pubblico ricevente consente di realizzare un testo di arrivo da considerarsi del tutto ortodosso e al contempo perfettamente comprensibile, pertanto ricevibile dai destinatari del processo di evangelizzazione. È tutto questo a conferire al *Heliand* la sua speciale fisionomia che, senza nulla togliere alla correttezza teologico-dogmatica,²³ garantisce il superamento della distanza tra il testo da trasmettere e il sistema dei valori di coloro a cui era destinato e così il pieno raggiungimento del suo intento catechetico (Gantert 1998, pp. 298-299).

Bibliografia

- Behagel, Otto (1996). «*Heliand*» und Genesis. 10. überarbeitete Aufl. von B. Taeger. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Bockwolfdt, Gerhard (1961). «Zur Frage nach der speziellen Hauptquelle im *Heliand*». *Jahrbuch des Vereins für niederdeutsche Sprachforschung*, 84, pp. 25-33.
- Bruckner, Wilhelm (1904). *Der Helianddichter ein Laie*. Basel: Reinhardt.
- Dick, Ernst S. (2000). «Kultureller Transfer und semantische Transformation im *Heliand*». In: Grotans, Anna; Beck, Heinrich; Schwob, An-

huuilike craft habet | the mennisca môd âno the maht godes (lasciò che capisse, quale forza avesse l'animo umano senza la potenza di Dio).

²³ Gantert (1998, p. 82 e n. 168) sottolinea i paralleli con *Beowulf*, vv. 205-303a, 1880b-1919 e con *Andreas*, vv. 230-253 e 349-381. Vedi in proposito Henrotte (1989, pp. 39-50). Il complesso rapporto esistenziale che 'invade' l'esperienza letteraria antico inglese e nordica è analizzato in Pàroli (2008) con particolare riferimento ai testi poetici che scelgono il mare come sfondo narrativo privilegiato.

- ton (Hrsg.), *De consolatione philologiae: Studies in Honor of Evelyn S. Firschow*. Göppingen: Kümmerle Verlag, pp. 23-30.
- Dolcetti Corazza, Vittoria (1986). «Il Mare dei Germani». In: *Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, Anno CCCLXXXIII, Memorie, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche, Serie VIII - volume XXVIII, fascicolo 8. Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, pp. 453-529.
- Gantert, Klaus (1998). *Akkomodation und eingeschriebener Kommentar. Untersuchungen zur Übertragungsstrategie des Helianddichters*. Tübingen: Gunter Narr Verlag.
- Guerrieri, Anna Maria (2011). «Lettura del *Heliand*. Dottrina in poesia, il nuovo nell'antico». In: Dolcetti Corazza, Vittoria; Gendre, Renato (a cura di), *Lettura di «Heliand»*. Alessandria: Edizioni dell'Orso, pp. 49-94.
- Haferland, Harald (2002). «War der Dichter des *Heliand* illiterat?». *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, 131, pp. 20-48.
- Haferland, Harald (2004). *Mündlichkeit, Gedächtnis und Medialität: Heliendichtung im deutschen Mittelalter*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Heinrich, Bettina (2000). *Frühmittelalterliche Bibeldichtung und die Bibel: Ein Vergleich zwischen den altenglischen, althochdeutschen und altsächsischen Bibelparaphrasen und ihren Vorlagen in der Vulgata*. Frankfurt a. M.: Peter Lang. Europäische Hochschulschriften 1769
- Henrotte, Gayle A. (1989). «The *Heliand* and *Andreas*: Jesus stills the Waves». In: Classen, Albrecht (ed.), *Medieval German Literature = Proceedings from the 23rd International Congress* (Kalamazoo, Michigan, May 5-8 1988). Göppingen: Kümmerle Verlag, pp. 39-50.
- Henß, Walter (1954). «Zur Quellenfrage im *Heliand* und althochdeutschen *Tatian*». *Jahrbuch des Vereins für niederdeutsche Sprachforschung*, 77, pp. 1-6. Rist. In: Jürgen Eichhoff; Irmengard Rauch (Hrsg.) (1973), *Der Heliand*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 191-199. Wege der Forschung, 321.
- Huber, Wolfgang (1969). «*Heliand*» und *Matthäusevangelium*: *Quellenstudien insbesondere zu Sedulius Scottus*. München: Max Hueber Verlag.
- Ilkow, Peter (1968). *Die Nominalkomposita der altsächsischen Bibeldichtung: Ein semantisch- kulturgeschichtliches Glossar*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Jellinek, Max H. (1892). «Zur Frage nach den Quellen des *Heliand*». *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, 36, pp. 162-187.
- Jostes, Franz (1896). «Der Dichter des *Heliand*». *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, 40, pp. 341-368.
- Krogmann, Willy (1958-1959). «Der Schöpfer des altsächsischen Epos». *Zeitschrift für deutsche Philologie*, 77, pp. 225-244 e 78, pp. 19-39.
- Le Sage, David E. (1975-76). «Craft und seine Sinnverwandten im *Heliand*». *Jahrbuch des Vereins für niederdeutsche Sprachforschung*, 98-99, pp. 22-62.

- Luther, Yvonne (2003). *Der «Heliand»: 'Germanisierung' des Christentums oder Akkomodation an die mündliche Dichtung?* Norderstedt: Grin Verlag.
- Murphy, G. Ronald (1989). *The Saxon Savior: The Germanic Transformation of the Gospel in the Ninth-Century «Heliand»*. Oxford: Oxford University Press.
- Erdmann, Oskar (1973). *Otfrids Evangelienbuch*. 6. Aufl. besorgt von Ludwig Wolff. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Pàroli, Teresa (2008). «L'acqua come elemento tra vita e morte nella cultura germanica medievale». In: *L'acqua nei secoli altomedievali = Settimana di Studio della Fondazione Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo* (Spoleto, 12-17 aprile 2007), vol. 55, t. 2. Spoleto: Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, pp. 1237-1322 e tavv.
- Rathofer, Johannes (1962). *Der «Heliand»: theologischer Sinn als tektonische Form: Vorbereitung und Grundlegung der Interpretation*. Köln und Graz: Böhlau Verlag.
- Rupp, Heinz (1956). «Der Heliand: Hauptanliegen seines Dichters». *Deutsche Unterricht*, 8, pp. 28-45. Rist. in Jürgen Eichhoff; Irmengard Rauch (Hrsg.) (1973), *Der Heliand*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 247-269. Wege der Forschung, 321.
- Sievers, Eduard (1878). *Heliand*. Halle: Verlag der Buchhandlung der Weisenhauses.
- Sowinski, Bernhard (1985). *Darstellungsstil und Sprachstil im «Heliand»*. Köln und Wien: Böhlau Verlag.
- Swisher, Michael (1991). «The Sea Miracles in the Heliand». *Neophilologus*, 75, pp. 232-238.
- Sievers, Eduard (1960). *Tatian: Lateinisch und altdeutsch mit ausführlichem Glossar*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Tinaburri, Rosella (2001). «La figura di Pietro nel Heliand». In: Lazzari, Loredana; Valente Bacci, Anna Maria (a cura di), *La figura di San Pietro nelle fonti del medioevo = Atti del convegno tenutosi in occasione dello studiorum universitatum docentium congressus* (Viterbo e Roma 5-8 settembre 2000). Louvain-la-neuve: Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, pp. 133-153. Textes et Etudes du Moyen Age, 17.
- Weber, Carl August (1927). «Der Dichter des Heliand im Verhältnis zu seinen Quellen». *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, 64, pp. 1-76.
- von Weringha, Juw (1965). «Heliand» und «Diatessaron». Assen: van Gorcum.
- Windisch, Ernst (1868). *Der «Heliand» und seine Quellen*. Leipzig: Verlag von F.C. W. Vogel.

Funzionalità, specificità semantiche, morfologiche e sintattiche dei *verba rogandi* nel *Diatessaron* in alto tedesco antico

Jlenia D'Andrea

Abstract This paper explores the semantic, morphological and syntactic features of the *verba rogandi* (*eiscon*, *fragen*, *bitten* and *suohhen*) in the Old High German translation of Tatian's *Diatessaron*, which is witnessed by manuscript Sankt Gallen, Stiftsbibliothek 56 (G). The focus is on the differences between the Old High German translation and the Latin text of G. The Old High German *Diatessaron* reveals a semantic homogeneity but lacks consistent morphological and syntactic coherence, because of the different Latin models used for the vernacular translation and because of the translators' changing attitude towards the morphology and syntax of the Latin text. The actual investigation is preceded by the illustration of three essential issues: (a) the complexity of the manuscript tradition of the *Diatessaron*; (b) the textual relationship between the two manuscripts F and G; (c) the genesis of the Old High German translation.

Sommario 1. Introduzione. – 2. La tradizione manoscritta del *Diatessaron*. – 3. Relazioni critico-testuali fra F e G. – 4. La genesi della versione alto tedesca del *Diatessaron* in G. – 5. La resa dei *verba rogandi* nel *Diatessaron* alto tedesco di G. – 5.1. Analisi morfologica e sintattica. – 5.2. Analisi semantica. – 6. Conclusioni.

1 Introduzione

I testi biblici hanno fornito una delle motivazioni principali per la nascita di una tradizione manoscritta in quasi tutte le lingue germaniche antiche. Si pensi alla Bibbia in gotico attribuita a Wulfila e alle testimonianze di traduzioni bibliche in diverse lingue germaniche antiche (König 2002). Nell'ambito dell'alto tedesco, sono numerose le glosse relative ai testi biblici quale primo approccio al volgarizzamento dei testi sacri.¹ Il primo testo di traduzione vera e propria di argomento biblico, realizzata prima del periodo in cui visse Notker III di San Gallo, è la versione alto tedesca del *Diatessaron*, tramandata dal ms Sankt Gallen, Stiftsbibliothek 56

¹ I chierici leggevano e studiavano la Bibbia in latino, eventualmente con delle glosse in volgare, mentre la gente comune veniva a contatto con la Sacra Scrittura grazie a testi poetici di argomento biblico redatti in volgare (Ratti 2008).

(G).² Si tratta di una traduzione testimoniata da un codice che risale al secondo quarto del IX secolo e che tramanda soltanto il testo dell'Armonia evangelica di Taziano, disposto su due colonne parallele: nella colonna sinistra si legge il testo latino, nella colonna destra è riportata la traduzione tedesca. Le pagine sono contrassegnate con numerazione continua da 1 a 342. Dall'analisi paleo-ortografica del manoscritto emerge con chiarezza che nella trascrizione del codice si sono alternati sette copisti, i quali hanno inserito sia il testo latino che quello tedesco (Baesecke 1948, pp. 17-18). L'opera faceva parte probabilmente di un programma di studi biblici condotti a San Gallo sotto la guida del decano e poi abate Hartmut.³

Il monastero di San Gallo non sarebbe stato in possesso di alcun testo evangelico considerato autorevole; per tale motivo il lavoro di trascrizione e traduzione sarebbe stato commissionato al monastero di Fulda, luogo di redazione del codice, per entrare a far parte poi del patrimonio librario di San Gallo (Endermann 2000, p. 380), dove il manoscritto è conservato oggi (Masser 1994, pp. 34-35).

Il presente saggio fa parte di un lavoro più ampio, avente come oggetto di studio l'analisi sintattica, morfologica e semantica dei *verba rogandi* e *respondendi* nella traduzione alto tedesca del *Diatessaron* (D'Andrea 2011). Nelle pagine che seguono verranno illustrati alcuni dei risultati relativi all'analisi dei soli *verba rogandi*, vale a dire di quei verbi legati all'atto del 'chiedere, domandare'.

L'indagine vera e propria è preceduta dall'analisi di tre aspetti fondamentali per la comprensione delle peculiarità del testo in esame: 1) la complessità della tradizione manoscritta del *Diatessaron*; 2) le relazioni critico-testuali fra il ms F e il codice G; e 3) la genesi della traduzione alto tedesca.

2 La tradizione manoscritta del *Diatessaron*

Gli studi sul *Diatessaron* hanno seguito due direttrici principali: da un lato hanno tentato di ricostruire l'originale perduto, dall'altro hanno cercato di ricostruire la trasmissione testuale dell'Armonia evangelica nell'Europa medievale (Schimd 2005, p. 5).

Il *Diatessaron* (dal greco *διὰ τεσσάρων* «attraverso quattro [Vangeli]») è un'Armonia evangelica composta nel II secolo da un apologista del Cristianesimo delle origini, Taziano il Siro. L'opera esprime il tentativo di armonizzare la narrazione dei quattro Vangeli canonici, dando vita a un unico

2 Il manoscritto è consultabile sul sito <http://www.e-codices.unifr.ch/en/list/one/csg/0056/> (2014-05-28). L'edizione critica di riferimento per il presente lavoro è quella di Masser 1994.

3 Decano del monastero dall'845 e successore dell'abate Grimald (841-872), abate negli anni 872-882. Sulla figura di Hartmut, vedi Haubrichs (1973, pp. 49-112).

racconto che segue l'ordine cronologico della vita di Gesù e ne dispone il contenuto secondo una nuova sequenza, differente sia da quella dei Vangeli sinottici che da quella del Vangelo secondo Giovanni.⁴

Della versione originale perduta del *Diatessaron*, redatta molto probabilmente in siriano, rimangono solo le testimonianze indirette delle traduzioni in arabo e del commentario in traduzione armena di Efrem.⁵ L'elevato numero dei manoscritti testimonia che il *Diatessaron* godette di un'ampia circolazione nei primi secoli della letteratura cristiana.⁶ Nell'area di lingua greca, tuttavia, non ci sono tracce della diffusione dell'Armonia evangelica nei primi secoli di storia della Chiesa: è stato rinvenuto solamente un frammento dell'Armonia in greco, relativo al racconto della Passione.⁷

Una grande diffusione dell'Armonia evangelica si riscontra, invece, in ambito occidentale: sono noti 24 manoscritti risalenti ad un periodo compreso fra il VI e il XIV secolo, 2 commentari del XII secolo e un testo scolastico del XIII secolo.⁸ I rapporti esistenti fra i diversi testimoni dell'Armonia evange-

4 Il Vangelo di Giovanni è differente dagli altri tre Vangeli, in quanto Giovanni inserisce nella Scrittura impressioni personali e segue una cronologia differente per gli eventi raccontati (Petersen 1994).

5 I manoscritti che trasmettono la versione araba del *Diatessaron* sono i seguenti: Roma, Vatican Arab 14; Roma, Vatican Arab Borg. Arab. 250; Cairo, Coptic Patriarchate ms 67; Oxford, Bodleian Library Arab e 163 1806; Aleppo, Paul S bath No 1020 1791; Beirut, Jesuit Library No 429 1332. Per quanto riguarda il commentario in armeno, si rimanda a Leloir 1964.

6 Il *Diatessaron* di Taziano era ancora in uso nel V secolo nelle parrocchie di lingua siriana, come si desume dal resoconto di Teodoro di Cirro, che ordinò più di 200 copie del *Diatessaron*, sostituite in seguito dai Vangeli Separati. Per approfondimenti sull'argomento vedi Peters (1939).

7 Tale frammento è stato rinvenuto a Dura-Europos. L'importanza di questo testimone è dovuta alla sua antichità: esso risale alla prima metà del III secolo. Inizialmente, si credeva che si trattasse di una traduzione del *Diatessaron* di Taziano, ma studi successivi hanno dimostrato che si trattava di un'opera indipendente. Per le edizioni critiche si rimanda a Kraeling (1935), Bradford Welles (1959), Parker; Taylor; Goodacre (1999), Kirby (2006).

8 I 24 manoscritti sono: Fulda, Landesbibliothek Bonifatianus I; St. Gallen, Stiftsbibliothek Cod. 56; Kassel, Landesbibliothek theol. f. 31; Reims, Bibliothèque municipale ms 46; München, Staatsbibliothek Clm. 23346; Arras, Bibliothèque municipale 291; Cambridge, Corp. Chr. Coll. 475; London, British Library, Royal 4 A.iv; Cambrai, Bibliothèque municipale 361; Laon, Bibliothèque municipale 100; Leipzig, Universitätsbibliothek Cod. lat. 193; London, British Library, Royal 2D xxv; London, British Library, Royal 3 A x; London, British Library, Royal 3 B viii; London, British Library, Royal 3 B xv; Oxford, Bodleian Library 2761; Leipzig, Universitätsbibliothek Cod. lat. 192; London, British Library, Royal 2 C ix; Kopenhagen, Königl. Bibliothek, Gl. Kgl. S. 1350 4^{to}; Paris, Bibliothèque Mazarine 292; Berlin, Staatsbibliothek Philipps 1707; Valenciennes, Bibliothèque municipale 15; München, Staatsbibliothek Clm. 7946. Per quanto riguarda i commentari, del primo *Super Unum Ex Quatuor sive Concordia quatuor evangelistarum* di Zacharias Chrysopolitanus PL 186, 11-620, Stegmüller segnala più di 50 manoscritti (Stegmüller 1955, p. 450) e Gerits 102 manoscritti (Gerits 1966, pp. 278-303); del secondo *Super unum ex quatuor* di Petrus Cantor, Stegmüller segnala circa 25 manoscritti (Stegmüller 1954, pp. 267-269).

Per quanto riguarda il testo scolastico ci si riferisce a Petrus Comestor, *Historia Scholastica*, PL 198, 1049-1722. Vedi Morey (1993, pp. 6-35).

lica sono complessi da spiegare, in quanto il più antico testimone conosciuto che tramanda una versione completa di Armonia è un codice risalente alla metà del VI secolo. Si tratta del ms Fulda, Landesbibliothek Bonifatianus I, conosciuto come *Codex Fuldensis* (F).⁹ Tale manoscritto tramanda solo i testi del Nuovo Testamento con i Vangeli nella forma armonizzata, come nel *Diatessaron*. Il testo contenuto in F, tuttavia, è considerato il primo esempio di testo di Vulgata, la versione biblica diffusa in occidente alla metà del VI secolo.¹⁰ Ad un certo punto della trasmissione il *Diatessaron* deve essere entrato in contatto con la tradizione propriamente occidentale della Vulgata. Il testo contenuto in F, pertanto, può essere considerato solo una forma di rielaborazione tarda del *Diatessaron* di Taziano. Per tale motivo, gli studiosi hanno postulato l'esistenza di una più antica Armonia in latino, tradotta dal siriano già prima del III secolo, che sarebbe stata modello di F e accanto a F avrebbe influenzato la tradizione occidentale dell'Armonia.¹¹ Tale Armonia sarebbe stata priva di elementi appartenenti alla tradizione della Vulgata. L'analisi condotta nell'ambito della tradizione più recente (medio olandese, italiana, e medio tedesca) conferma questa ipotesi: alcune lezioni si allontanano dal testo di F e concordano, invece, con i testi orientali più antichi. Tali varianti vengono percepite come le vestigia di una più antica versione in latino del *Diatessaron* (Zahn 1894, pp. 85-120).

Sebbene il testo contenuto in F rappresenti solo uno degli ultimi testimoni riconducibili al *Diatessaron* in latino, F è il più antico manoscritto di Armonia latina conosciuto e costituisce il punto di partenza per la collazione di tutti gli altri testimoni occidentali (Plooi 1923, p. 74; Zahn 1894, p. 115).

La complessità della ricostruzione della prima versione latina del *Diatessaron* si ripercuote sull'analisi delle relazioni critico-testuali fra il ms F e il codice G.

9 Il codice era stato commissionato e in parte corretto dal vescovo di Capua, Vittore, che, per spiegare l'“inusualità” della forma armonizzata dei quattro vangeli in un testo del VI secolo, antepose al testo una prefazione. Egli venne in possesso di una Armonia evangelica che non recava né il nome del compilatore né il nome dell'autore; sulla base di ricerche successive, tuttavia, Vittore stabilì che tale Armonia, che venne poi trascritta in F, dovesse essere attribuita a Taziano. Per la descrizione del manoscritto si rimanda a Scherer (1905, pp. 6-12) e Fischer (1963, pp. 519-600); per l'edizione critica si rimanda a Ranke (1868).

10 La Vulgata ha rappresentato la traduzione ufficiale della Bibbia per la Chiesa cristiana occidentale a partire dal V secolo fino al Concilio Vaticano II nel 1965. Essa ha gradualmente sostituito le versioni evangeliche latine precedenti, note con il termine *Vetus latina*. In particolare le tradizioni più antiche del II secolo sono indicate con il nome di *Afra*, in quanto provenienti dalle province romane dell'Africa del Nord. La cosiddetta *Itala*, proveniente dall'Europa, redatta tra il II e il III secolo, divenne di uso comune in Italia. Il carattere non ufficiale di tali versioni favorì notevolmente l'adattamento e l'interpretazione personale, producendo numerose varianti e una pluralità di versioni (Maggioni 1996).

11 Secondo alcuni studiosi, la prima traduzione del *Diatessaron* dal siriano in latino sarebbe stata più tardi adattata (vulgatizzata) al tipo di testo della Vulgata (Vogels 1919, pp. 126-138; Plooi 1923; Peters 1942, pp. 181-192; Baumstark 1964; Quispel 1975).

3 Relazioni critico-testuali fra F e G

La questione riguardante i rapporti che intercorrono fra il ms F e il codice G, nonché il probabile modello utilizzato per la traduzione alto tedesca, è stata oggetto di un lungo dibattito che si è sviluppato a partire dai risultati delle indagini di tre studiosi.

Nel realizzare la prima edizione critica del codice 56, Sievers sostenne che il testo latino contenuto nel codice sangallese (G^{lat}) fosse una copia fedele del testo latino tramandato da F e di conseguenza che la traduzione alto tedesca (G^{ata}) avesse avuto quale modello il testo latino di F.¹² Sievers giunse a tale conclusione sulla base di diversi elementi testuali e codicologici presenti sia in F che in G: la prefazione di Vittore, l'indice dei capitoli, le tavole canoniche con i canoni eusebiani e le concordanze marginali. La posizione di Sievers rappresentò la *communis opinio* all'interno del filone di studi legato al *Diatessaron* fino alla pubblicazione degli studi di Baumstark. Quest'ultimo riteneva che né il testo latino tramandato da F, né quello contenuto in G potevano essere considerati il testo di partenza per la realizzazione della traduzione tedesca (Baumstark 1964, p. 82; Wissmann 1960, pp. 249-267). Laddove la traduzione non ripropone il testo latino di G e di F, rende, invece, altri testi evangelici in latino nonché i testimoni orientali del *Diatessaron*. Ciò dimostrava che il modello latino utilizzato per la traduzione alto tedesca fosse stato una versione del *Diatessaron* in latino più antica di F. Quest'ultimo, quindi, non si collocherebbe come archetipo della tradizione manoscritta occidentale del *Diatessaron*. In tal modo si spezzò il legame ipotizzato da Sievers fra i tre testi F, G^{lat} e G^{ata} e di conseguenza la trasmissione da F a G (Baumstark 1964, p. 99). Dal momento che Baumstark non considera F come antigrafo di G, lo stesso studioso mette in dubbio anche la sua realizzazione a Fulda (Baumstark 1964, par. 2.3).

La svolta decisiva alla questione si deve agli studi di Rathofer (Rathofer 1971, 1972, 1973), il quale, per la sua analisi, collazionò direttamente i manoscritti F e G, senza affidarsi più alle edizioni critiche esistenti (Ranke 1868; Sievers 1966) come aveva fatto Baumstark. Rathofer rintracciò similitudini di un certo rilievo nell'aspetto delle tavole canoniche dei due manoscritti e un numero consistente di errori congiuntivi fra F e G nelle stesse tavole canoniche, nella numerazione dei capitoli e nei titoli dei capitoli. Egli, perciò, concluse che il codice G doveva avere avuto come modello F che, in alcune parti, era stato copiato fedelmente, mentre in altre era stato trascritto in maniera errata (Masser 1994, p. 33). Inoltre, date le lezioni comuni fra il codice F e il codice G, quest'ultimo poteva essere stato trascritto solo laddove si trovava il modello originale, cioè a Fulda.

¹² Sievers vedeva in F l'archetipo della tradizione manoscritta occidentale del *Diatessaron* (Sievers 1966).

Rathofer prese in esame anche le divergenze testuali di cui aveva parlato Baumstark. Le divergenze esistenti fra F e G avevano indotto a ipotizzare l'utilizzo di un modello di Armonia più antico rispetto a F e più vicina alle Armonie occidentali nonché a considerare un luogo diverso da Fulda, come luogo di redazione del codice G. Secondo Rathofer, tali divergenze non erano attribuibili all'utilizzo di un modello latino di Armonia precedente a F ma erano dovute ad errori presenti all'interno delle edizioni critiche consultate da Baumstark e all'utilizzo di un modello latino non del tutto diverso da F. Le varianti di G rispetto a F corrispondevano, infatti, alle lezioni rintracciate in altri manoscritti evangelici presenti nel monastero di Fulda, ma appartenenti alla tradizione della Vulgata occidentale e non del *Diatessaron* orientale. Di conseguenza, avendo avuto G quale modello F e altri manoscritti appartenenti alla stessa tradizione della Vulgata, di cui F è un primo esempio, Rathofer ritiene che sia F che G abbiano avuto un unico modello.

Pur riconoscendo i risultati di Rathofer, gli studiosi del *Diatessaron* continuano a sostenere l'esistenza di una versione del *Diatessaron* in latino più antica rispetto a F che avrebbe esercitato una certa influenza sul codice G e sulla traduzione alto tedesca (Quispel 1975; Petersen 1994), in quanto numerose lezioni all'interno della traduzione non concordano né con il testo latino trasmesso da G, né con il testo latino tramandato da F, né con i testi evangelici presenti nel monastero di Fulda.

4 La genesi della versione alto tedesca del *Diatessaron* in G

Sulla genesi della versione in alto tedesco antico del *Diatessaron* di G, le opinioni più autorevoli sono quelle di Masser e Meinecke. Masser ipotizza l'esistenza di una minuta indipendente dal testo latino di F a partire dalla quale sarebbe stata realizzata la traduzione (Masser 1994: 34). Meinecke, al contrario, ritiene che dal codice F sia derivata una copia latina del testo, *K^{lat}, corredata di una traduzione interlineare, e che quest'ultima sarebbe stata utilizzata come modello per l'elaborazione della traduzione, che è giunta poi in G (Meinecke 1996).

Circa la natura della traduzione alto tedesca del *Diatessaron*, gli studiosi hanno espresso opinioni divergenti. Secondo Ehrismann il principio traduttivo è il medesimo in tutto il testo. La traduzione non è libera, ma strettamente legata al modello latino, di cui riporta meccanicamente l'ordine delle parole. Pertanto non è ancora stato superato lo stadio della traduzione interlineare (Ehrismann 1932, p. 289).¹³ Al contrario, Sonderegger ritiene che il principio traduttivo del *Diatessaron* alto tedesco mostri vistose differenze

13 La stessa opinione è condivisa da Wolff (1951, pp. 80-81) e Burkhard (1946, p. 10).

nelle singole parti del testo. In alcuni punti la lingua d'arrivo è strettamente legata al modello latino, in altre parti la traduzione si distacca dal testo latino in favore di costruzioni consone alle consuetudini linguistiche tedesche (Sonderegger 1965, p. 114). La traduzione delle pagine 113-164 appare di tipo interlineare. In queste pagine, infatti, la traduzione tende a seguire il testo latino piuttosto pedissequamente, dando vita spesso a costrutti che non corrispondono a modelli sintattici individuabili in altri testi in volgare tedesco, seppur grammaticalmente coerenti. Il sintagma latino *regnum caelorum*, ad esempio, è reso letteralmente con *rihhi himilo* in 113.13, invece che con *himilo rihhi*, come avviene nel resto del testo. In maniera analoga, il sintagma latino *patri familias* è tradotto con *fatere hiiuiskes* in 113.28, ma con *hiuuiges fater* nel resto della traduzione.

In altre parti, al contrario, la traduzione si allontana dal testo latino per riproporre la struttura sintattica della lingua volgare.

La diversità nella resa del testo latino all'interno della traduzione è stata attribuita ai diversi traduttori che hanno lavorato sul testo. In particolare, in base alla resa alto tedesca delle congiunzioni latine *sed*, *quia*, *quoniam*, *autem* e *vero* e dei participi latini dei verbi *dicere* e *respondere*, Sievers ipotizzò che la traduzione fosse il risultato del lavoro congiunto di nove traduttori (Sievers 1966, p. xvi).

Sull'esatta delimitazione delle sezioni traduttive e del numero dei traduttori sono state avanzate le ipotesi più diverse.¹⁴ Ci sono diversi punti del testo, tuttavia, in cui più studiosi concordano nell'individuare il passaggio dal lavoro di un traduttore ad uno differente.¹⁵ Gli studiosi concordano, inoltre, nel sostenere che non c'è identità fra i traduttori e i copisti. L'individuazione delle sezioni traduttive risulta particolarmente complessa, dato che le caratteristiche morfologiche e sintattiche non emergono con la stessa chiarezza con cui emergono quelle paleo-ortografiche e linguistiche dei copisti.

Alla luce di tutte le considerazioni esposte fin qui, si può quindi ipotizzare che la traduzione sia stata realizzata da diversi traduttori in un codice non più esistente; successivamente, un gruppo di copisti ha trascritto la traduzione di quel codice in G, senza distinguere graficamente le sezioni traduttive, insieme a una versione latina del *Diatessaron*.

L'indagine da me condotta sulla resa dei *verba rogandi* nella traduzione

14 Steinmeyer individua venti sezioni traduttive, Kramp ne individua quattordici, Starck ne ipotizza centoventi (Steinmeyer 1873; Kramp 1872, p. 380; Starck 1930, p. 197).

15 I punti in cui sarebbe evidente il passaggio da un traduttore all'altro sono i seguenti: cap. 4.12 (Steinmeyer, Köhler); cap. 17.6 (Sievers, Steinmeyer, Kramp, Köhler); cap. 45.1 (Sievers, Steinmeyer, Kramp, Köhler); cap. 67.1 (Sievers, Steinmeyer, Kramp, Köhler); cap. 104.1 (Sievers, Steinmeyer, Kramp, Köhler); cap. 104.6 (Steinmeyer, Köhler); cap. 119.1 (Sievers, Steinmeyer, Kramp, Köhler); cap. 135.1 (Sievers, Steinmeyer, Köhler); cap. 146.1 (Sievers, Steinmeyer, Kramp, Köhler); cap. 175.1 (Sievers, Steinmeyer, Kramp, Köhler); cap. 198.1 (Steinmeyer, Köhler, Kramp).

potrebbe rappresentare la fase iniziale di un'analisi linguistica capillare di tutta la traduzione alto tedesca del *Diatessaron* che mirerebbe a: 1) isolare la traduzione di tipo interlineare da quella non interlineare; 2) definire ulteriormente i punti di intervento dei diversi traduttori impegnati nella redazione del *Diatessaron* in volgare; 3) individuare i punti del testo alto tedesco che sembrano dipendere da un testo latino diverso da quello tramandato dal codice sangallese.

In mancanza di un testo latino di riferimento diverso da F e da G, l'esame della traduzione alto tedesca, in quanto testimonianza indiretta del *Diatessaron*, può contribuire a individuare le caratteristiche esclusive del modello latino del *Diatessaron* che diverge da G e, di conseguenza, anche da F.

5 La resa dei *verba rogandi* nel *Diatessaron* alto tedesco di G

L'indagine semantica, morfologica e sintattica dei *verba rogandi* individuati nella traduzione, vale a dire *eiscon*, *fragen*, *bitten* e *suohhen*, è stata condotta tenendo conto delle questioni critico-testuali illustrate fino ad ora: il possibile utilizzo di un modello latino diverso da quello tramandato da G e da F; l'attribuzione della traduzione a diversi traduttori e la volontà di questi ultimi di superare la mera traduzione interlineare.

I verbi vengono analizzati in relazione al loro contesto semantico, morfologico e sintattico, nonché in relazione ai lemmi latini corrispondenti.

Il testo latino contenuto nel ms sangallese sarà utilizzato come testo latino di riferimento, in quanto risultano probanti le occorrenze in cui la traduzione si allontana dal testo latino contenuto in G ai fini dell'individuazione delle questioni illustrate.

5.1 Analisi morfologica e sintattica

Sono state individuate 117 occorrenze in cui ricorrono i *verba rogandi*: 44 occorrenze di *fragen*; 3 di *eiscon*; 61 di *bitten* e 9 di *suohhen*.

Nella maggior parte dei casi, la traduzione alto tedesca si presenta fedele al testo latino. In alcuni passi tale fedeltà non produce un testo tedesco coerente, come nella seguente occorrenza in cui il verbo *bite* è collocato in seconda posizione, pur trattandosi di una frase subordinata:

289.14-15	& non dico uobis/ quia ego rogabo patrem de uobis/	Inti ih niquidu íu/ thaz ih bite then fater fon íu	e io non vi dico che io preghi il Padre per voi
-----------	--	--	---

In altri casi, il traduttore non ha bisogno di modificare il testo latino in quanto l'ordine delle parole latine riprodotto nello stesso ordine all'interno

della traduzione, produce una frase tedesca morfologicamente e sintatticamente coerente con le consuetudini linguistiche dell'alto tedesco:

286.25-26	& nemo ex uobis/ Interrogat me quo uadis./	Inti nioman fon iu/ fraget mih uua- ra feris./	E nessuno di voi mi chiede: «Dove vai»
-----------	---	---	--

Sono state rintracciate 44 occorrenze che presentano evidenti divergenze nella traduzione rispetto al testo latino di G:

30.30	& postulans pugillarem scripsit dicens./ [...]	bat thô scribsahses screib sus quedantj [...]	Chiese allora l'occorrente per scrivere, scrisse dicendo così: «[...]»
47.6-8	Miserunt iudei ab hierusolimis/ sacerdotes & leuitas/ut Inter- rogarent eum tu quis es.	santun iudei fon hierusalem/bisco- fa Inti diacana/ thaz sie Inan frag&in uuer bis thu/	I giudei inviarono da Gerusalemme i vescovi e i diaconi affinché essi chiedessero a lui: «chi sei tu? »
47.9-12	& confessus est & non negauit./& confessus est quia non sum ego christus,/ & Inter- rogauerunt eum, quid ergo helias es tú	Inti biiah her thô Inti nifursuoh./ biiah thô thaz her christ niuuari./thô frag&un sie Inan./ uuaz nu bist thu helias	E confessò egli allora e non negò. Confessò allora che egli non era il Cristo. Allora gli chiesero: «Che cosa dunque? Sei tu Elia?»
47.22-24	Et qui missi fuerant/erant ex phariseis,/ & inter- rogauerunt eum & dixerunt,/	Inti thie thar gi- santa uuârun/thie uuarun fon then phariseis./thô frag&un sie Inan Inti quadun,/	E coloro che lì furono mandati erano dei farisei. Allora lo interro- garono e dissero
55.8-11	ascendens autem in unam nauem/ quae erat simo- nis./ rogauit eum a terra/reducere pussillum.	ársteig hér thó in einaz skef/thaz thar uuas simo- nes/ bát hér Inan thaz hér íz fon erdu/arleitti ein luzzil	Sali egli allora in una barca, che era di Simone, egli chiese a lui che la spostasse un poco da terra

65.9-11	Et quicumque tè angariauerit/mille passus.uade cum illo alia duo;/qui p&it a té dá ei./	Inti so uuer so thih thuinge thaz thu mit imo gést/thúsunt scritto fár mit imo andere zuene.,/ther fon thir sihuues bite gíþ imo/	E se qualcuno ti costringe ad andare con lui per mille passi, va' con lui per altri due. Dona a colui che ti chieda qualcosa.
67. 28-30	scit enim pater uester/quibus opus sit uobis/ antequam p&atis eum./	uueiz íuuar fater/ uues íu thurft ist/ ér thanne ír inan bit&./	Vostro Padre sa ciò che vi è necessario prima che voi glielo chiediate
73.5-11	Aut quis est ex uobis homo/quem si p&ierit filius suus panem/ numquid lapidem porrigit ei?/aut si piscem p&it / numquid serpentem porrigit ei?/Aut si ouum p&ierit /numquid porrigit illi scorpionem?/	odo uuer ist fon íu manno/then oba bitit sín sun brotes/ía nigibit her imo stein/oba her fiskes bitit./ ia nigibit her imo thanne natrun/ oda oba her eies bitit/ia nigibit imo thanne scorpionem?/	Oppure quale uomo è fra di voi al quale se suo figlio chiede del pane forse egli (il padre) gli dà una pietra, oppure se egli (il figlio) chiede del pesce forse egli (il padre) gli dà allora un serpente, oppure se egli (il figlio) chiede un uovo forse gli dà allora uno scorpione?
73.13-16	quanto magis pater uester/qui In caelis est.dabit bona/ p&entibus sé?	uuvo mihhiles mér íuuer fater/ ther in himile ist gibit guotu/Inan bitenten./	Quanto più il Padre vostro che è in cielo darà cose buone a coloro che (le) chiedono a Lui
90.30-32	Interrogabat ergo horam ab eis/in qua melius habuerit.,/& dixerunt ei;	tho eiscota hér thia zít zi ín/in thero imo baz&a./ Inti quadun imo	Allora egli si informò presso di loro sull'ora in cui cominciò a stare meglio e gli dissero.

92.25-27	Qui respondens ait illis./generatio mala & adultera/ signum querit .	tho antlinginti quad ín/ubil cunni inti furlegan/ suohhit zeihhan	Allora rispondendo disse loro: «Una stirpe cattiva e adultera chiede un segno
105.7-10	alioquin/adhuc illo longe agente/legationem mittens rogat ea/ quae pacis sunt;	nibihalt/imo noh thanne ferro farentemo/boton sententi bitit thes/zi sibbu sí.	Altrimenti, mentre quello è ancora lontano, mandando un'ambasceria, chiede ciò che sia per la pace
106.18-21	Ait autem ad illos ihesus./ Interrogo uos si lic& sabato/bene facere an male. animam saluam/facere an perdere.	tho quad ther heilant zi ín/ih fragen íuuih oba íz arloubit sí in sambaztag/uuola tuon oda ubilo séla heila/tuon oda fúrliosan	Allora disse il Salvatore a loro: «Io domando a voi se sia lecito di sabato fare del bene o del male, salvare un'anima o perderla»
116.9-12	Rex ait puellae./ p&e a me quod uis.& dabo tibi./& iurauit illi. quia quicquid/ p&ieris dabo tibi.	ther cuning quad themo magatine/ biti fon mir thaz thu uuili inti ih gibu thír./inti gisuuor iru thaz só uuaz só thú/ bitis só gibu ih thír.	Il re disse alla ragazza: «Chiedimi ciò che vuoi e io te lo darò». E giurò a lei che: «Qualunque cosa tu chiedi io la darò a te»
116.14-15	quae cum exiss& dixit matri sue./ quid p&am .	só siu úzgieng quad zi ira muoter/uúaz bitu ih	Quando ella uscì, chiese a sua madre: «Cosa chiederò?»
116.17-18	Cumque introiss& statim cum festinatione/ ad regem. p&iuit dicens./ [...]	só siu tho íngieng sár mit ilungu/ zi themo cuninge bát inan quedenti/ [...]	Quando ella allora entrò subito di corsa dal re, gli chiese dicendo: «[...]»
135.30-32	interrogauerunt ergo eum./quis est ille homo qui dicit tibi./tolle grabbattum tuum & ambula?	tho fragutun sie inan/uuer ist der man der dir quad/ nim thin dragabetti inti gang/	Allora gli chiesero: «Chi è l'uomo che ti ha detto: "Prendi il tuo lattucio e cammina?"»

147.10-11	& interrogauit eos/quid inter uos conquiritis	tho frageta her sie /uuz untar iu ahtot ir	Allora egli chiese loro: «su cosa ri- flettete fra voi?»
159.23-25	& ait illi; serue nequam/omne de- bitum dimisi tibi/ quoniam rogasti me;/	inti quad imo. abuh scalc/alla sculd uorliez thir/ uanta thu mih bati	E gli disse: «Ser- uo cattivo, tutto il debito ti ho can- cellato, perché tu mi hai pregato»
177.16-17	omni autem cui multum datum est./multum quaer&ur ab eo./	iógilichemo themo dar filo gigeban ist./filo suochit man fon imo./	A ognuno al quale molto è dato, molto si chiederà a quello
183.8-10	respondens au- tem ihesus/dixit eis.nescitis quid p&atis /potestis bibere calicem/ [...]	tho antuurtita ther heilant/quad In.niuuizzut uuz ir bítet /mugut ir trinkan kelih/ [...]	Allora rispose il Salvatore, disse loro: «Non sapete ciò che voi chie- dete. Potete bere il calice [...]?»
199.5-7	cum autem perseuerarent/ Interrogantes eum erexit sé./& dixit eis.	mit thiu sie thu- ruh uuon&un/ Inan fragente arrihta sih úf /Inti quad In.	Poiché essi conti- nuavano, chieden- do a lui, si alzò e disse loro
200.20-23	& dixit ihesus./ omnia quae- cumque orantes p&itis /credite quia accipi&is/& ueni& uobis.	thô quad ther heilant,/allu thiu Ir b&onte bitt& / giloub& thaz Ir Inphah&./só qui- mit íu.	Allora disse il Sal- vatore: «Tutte le cose che voi chie- dete pregando, credete che voi riceverete. Così verrà a voi».
201.30-31	respondens ihe- sus dixit illis,/ In- terrogo uós & ego unum sermonem	thô antlinginti ther heilant quad In,/ih fragen íuuih ouh eines uuor- tes.	Allora risponden- do il Salvatore disse loro: «Vi interrogo anche su una questione»
205.8	rogo té habe mé excusatum./	ich bitu thih habe mih gisihhorotan./	Io ti prego: abbi di me giustifica- zione
205.11-12	rogo té habe mé/ excusatum.	ih bitu thih habe mih/gisihhorotan.	Io ti prego: abbi di me giustifica- zione

241- 242.31.3	Interrogatus autem/a phari- seis,/ [...] respon- dit eis & dixit/	her tho gifraget / fon then pha- riseis/ [...] tho antlingita her in Inti quad/	Egli allora inter- rogato dai Farisei [...], allora egli rispose loro e disse
279.12-15	Et quodcumque p&ieritis /In nomine meo hoc faciam/ut glorific&tur pa- ter/In filio.	Inti so uuaz so ir bitit /In minemo naman thaz duon ih/thaz si gidiuri- sot ther fater/In themo sune.	E qualunque cosa voi chiederete nel mio nome ciò io farò affinché sia glorificato il Padre nel Figlio
283.21-24	Si manseritis In me/& uerba mea In uobis manse- rint/quodcumque uolueritis/ peti&is & fi& uobis./	obir uuonet In mir/Inti minu uuort In íu uuo- nent/so uuaz so ir uuollet/ bittet Inti uuiridit íu./	Se voi rimarrete in me e le mie parole rimarranno in voi, qualunque cosa voi volete, chiede- te e sarà a voi.
284.26-28	Ut quodcumque petieritis /pa- trem In nomine meo/d& uobis/	thaz so uuaz so ir bitet /then fater In minemo namen/ gebe íu	Affinché qua- lunque cosa voi chiedete al Padre nel mio nome, (il Padre) dia a voi
288.11-12	& dixit eis. De hoc queritis /Inter uos	Inti quad in.fon thiu suohet ir nu/ untar íu	E disse loro: «Di cosa discutete adesso fra voi»
288.31	& in illo die me non rogabit quicquam	Inti in themo tage mih ío uuihtes	E in quel giorno a me nulla [chiede- rete]
289.1-6	Amen amen dico uobis/si quid p&ieritis patrem/ In nomine meo dabit uobis./usque modo non p&istis quicquam/In no- mine meo/ p&tite & accipi&is./	uuar uuar qui- dih íu/ob ir uuaz bittet then fater/ In minemo namen gibitiz íu./unzan nu nibatut ir niouuihtes/In mi- nemo namen/ bit- tet Inti intfahet/	In verità, in verità vi dico: se chiede- te qualcosa al Pa- dre nel mio nome (Egli) ve lo darà. Finora non avete chiesto nulla nel mio nome. Chie- dete e riceverete
289.12-13	illo die/In nomine meo p&itis /	In themo tage/In minemo namen bitet ir/	In quel giorno chiederete nel mio nome

292.17-18	non pro his autem rogo /tantum. sed pro eis [...]	nalles furi thie bittih /eccrodo. nibi furi thie the [...]	Non prego solo per questi, ma per quelli che [...]
297.7-8	Iterum ergo eos Interrogaueruit / quem queritis/	abur frageta sie/ uuenan suohet ir/	Di nuovo chiese loro: «Chi cercate voi?».
300.20-22	Quid me interrogas / Interroga eos qui audierunt/ quid locutus sum ipsis	uuaz frages mih/ frage thiediz gihortun /uuaz ich in sprahi	Perché interroghi me, interroga quelli che hanno udito ciò che io ho detto loro
303.10-12	si autem & Interrogauero /non respondebitis mihi/ neque dimittetis/	ob ih fragen /thane niantuuvrtet ir mir/noch niforlazzet./	Se vi interrogherò (lett. interrogo) allora voi non mi risponderete (lett. rispondete) né mi libererete (lett. liberate)
310.19-23	Per diem autem festum/con-suerat preses/ dimittere populo unum/ex uinctis/ quemcumque p&issent /	thuruh then itmalon tag/uuas giuunon ther grau/zi forlazzanne einan themo folke/fon then notbentigon/ so uuenan sie batin /	Per l'occasione del giorno festivo era solito il governatore rilasciare uno del popolo fra i carcerati, chiunque essi chiedessero.
311.9-12	Princeps autem sacerdotum/& seniores persuaserunt/populis ut p&erent barabban/ihesum uero perderent./	ther herosto thero bisgoffo/Inti thie alton spuonun/ thaz folc thaz sie batin barabbanes/ thaz sie then heilant flurin./	Il sommo dei sacerdoti e gli anziani persuasero la folla affinché essi chiedessero Barabba, affinché essi perdessero (= facessero morire) il Salvatore
321.15-16	hic accessit ad pilatum/& p&it corpus ihesu/	ther gieng zi pilate/Inti bat thes heilantes lichamen/	Questi andò da Pilato e chiese il corpo del Salvatore.

Tali occorrenze risultano probanti ai fini dell'analisi, in quanto i cambiamenti in esse avvenuti sono finalizzati alla formazione di una frase tedesca coerente con le regole della lingua d'arrivo. Trattandosi, inoltre, di frasi che non dipendono dal testo latino, ma attribuibili ai traduttori, esse forniscono dati sullo *status* della lingua tedesca del IX secolo.

Dal punto di vista morfologico, per quanto riguarda la resa di tempi e modi verbali, nel corso della traduzione si assiste ad una concordanza fra tempi e modi verbali latini e tempi e modi verbali tedeschi. L'unica eccezione è rappresentata dall'indicativo futuro latino, che viene reso sempre con l'indicativo presente tedesco. Tale corrispondenza, tuttavia, rientrando fra le peculiarità delle lingue germaniche (Krahe, Meier Brügger 2002; Lawson 1958), non è rilevante ai fini della presente indagine.

Nelle occorrenze citate nella precedente tabella, in cui il testo tedesco si allontana dal testo latino, si registra l'uso di un tempo verbale tedesco diverso dal tempo verbale latino nelle occorrenze 65.9-11; 177.16-17; 321.15-16 e l'uso di un modo verbale tedesco diverso da quello latino in 283.21-24. Tale diversità nell'uso di tempi e modi verbali può essere attribuita a una scelta del traduttore o all'utilizzo di un modello latino diverso dal testo latino tramandato da G. Le scelte attribuibili a un modello latino diverso dal testo latino contenuto in G risultano le occorrenze 65.9-11; 177.16-17, illustrate di seguito.

In 65.9-11, il congiuntivo tedesco *bite* corrisponde al presente indicativo latino *petit*. Risulta piuttosto improbabile che la forma *bite*, invece del presente indicativo *bitit*, possa essere un errore di trascrizione, data la differenza ortografica fra le due forme. L'uso del presente congiuntivo al posto del presente indicativo non è neppure attribuibile a un modello latino diverso in cui ricorre il presente congiuntivo: in altri testimoni della Vulgata, infatti, si registra sempre una forma *petit*, come nel testo latino di G, sebbene non si può escludere l'esistenza di un testimone a noi sconosciuto che presentasse un congiuntivo. Sembrerebbe più plausibile, quindi, ipotizzare che il traduttore abbia scelto volontariamente di ricorrere al congiuntivo presente, sebbene la frase non richieda tale tempo verbale.

In 177.16-17, il futuro semplice indicativo passivo latino *quaeretur* viene reso con un presente indicativo attivo *suochit*. Degno di nota il passaggio dalla diatesi passiva latina a quella attiva tedesca. In altri punti del testo, infatti, i verbi latini passivi vengono resi con la forma perifrastica costituita dal verbo 'essere' o 'diventare' e il participio passato del verbo lessicale, come accade solitamente nelle lingue germaniche (Sonderegger 2003). Nel passo in questione, 177.16-17, il traduttore non ricorre a una forma perifrastica *gesuochet uuir* o *gesuochet ist*, adeguandosi in tal modo al testo latino secondo una consuetudine germanica, ma si allontana dal testo latino e rende la diatesi passiva mediante quella attiva, con l'aggiunta del pronome personale *man* che funge da soggetto della frase.

Le divergenze della traduzione rispetto al testo latino che lasciano ipotizzare l'utilizzo di un modello latino diverso sono 283.21-24; 321.15-16.

In 283.21-24 si osservano quattro verbi latini coniugati al futuro anteriore indicativo (*manseritis, manserint, uolueritis, petietis*) resi con il presente indicativo tedesco (*uonnet, uonent, uollet, bittet*), secondo la corrispondenza futuro indicativo latino – presente indicativo tedesco ricorrente nella traduzione. La corrispondenza *petietis* – *bittet*, tuttavia, pone qualche problema: la forma tedesca *bittet* potrebbe essere un imperativo o un presente indicativo, dato il contesto sintattico e data la condivisione della desinenza in *-et* fra i due modi verbali. Tale forma, inoltre, traduce la forma latina *petietis*, che non trova alcuna corrispondenza nel latino classico, ma è piuttosto diffusa nel latino medievale (Blaise 1940). Secondo l'edizione della Nova Vulgata la frase ricorre in Giovanni 15.7 come *petite*¹⁶ e dunque all'imperativo, ma sono testimoniate anche delle varianti come *petieritis* (futuro anteriore) e *petetis* (futuro semplice).¹⁷ Si potrebbe ipotizzare che la forma documentata dal ms sangallese, *petietis*, sia un errore di trascrizione per *petite*, *petitis* o *petieritis* se la stessa forma *petietis* non fosse stata rintracciata anche all'interno del *Codex Fuldensis*.¹⁸ La presenza di un imperativo o di un presente indicativo nella traduzione alto tedesca in corrispondenza di una forma latina non classica, forse corrotta di indicativo futuro, e che presenta numerose varianti in diversi testimoni della Vulgata sembrerebbe dimostrare la dipendenza del *Diatessaron* alto tedesco da un *Diatessaron* latino diverso da quello trasmesso nel codice 56.

L'occorrenza 321.15-16 presenta un altro caso interessante. Il presente indicativo latino *petit* viene reso con il preterito indicativo tedesco *bat*. Se si analizza il contesto sintattico, ci si trova di fronte a una frase principale e a una coordinata alla principale. Nella frase principale si registra un verbo al perfetto indicativo *accessit*, reso con il preterito indicativo *gieng*; nella coordinata il testo latino passa al presente con *petit*, mentre la traduzione mantiene il tempo della principale con *bat*, così come richiesto dalla regola della *consecutio temporum*. Nel testo della Nova Vulgata, in corrispondenza del passo in questione si legge *petiit*, dunque un perfetto indicativo. La presenza del perfetto indicativo nei testi della Vulgata induce a formulare due ipotesi: in G può essersi verificato un errore di trascrizione nel testo latino, con l'omissione di una *-i-*, oppure il modello latino utilizzato per la traduzione mostrava una lezione diversa rispetto a quella presente nel testo latino di G.

16 http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_index_lt.html/ (2015-05-28)

17 Vedi l'edizione della Vulgata in versione elettronica Tweedale 2005, <http://vulsearch.sourceforge.net/html/> (2015-05-28).

18 Il Vangelo di Giovanni tramandato da F è disponibile all'indirizzo <http://sangallensis56tatian.comze.com/John.pdf> (2015-05-28).

Oltre alla resa di tempi e modi verbali, è stata analizzata la resa degli argomenti verbali relativa ai *verba rogandi*. Anche in questo caso, si registra una sostanziale concordanza fra il testo latino e il testo tedesco secondo le corrispondenze riportate nella tabella sottostante:

PERSONA CUI SI CHIEDE	OGGETTO DI CUI SI CHIEDE
accusativo latino - accusativo tedesco <i>a/ab</i> +ablativo latino - <i>fon</i> +dativo tedesco	accusativo latino - accusativo tedesco <i>de</i> +ablativo latino - <i>fon</i> +dativo tedesco subordinata latina - subordinata tedesca introdotta da <i>thaz</i> infinito latino - infinito tedesco

Alcuni passi si allontanano dallo schema appena proposto alla ricerca di soluzioni più adeguate alla lingua tedesca. Nelle occorrenze 30.30; 73.5-11; 201.30-31; 289.1-6; 311.9-12 nonostante il testo latino continui a esplicitare la persona o l'oggetto con l'accusativo, il traduttore ricorre al genitivo per esplicitare gli argomenti verbali. Nell'occorrenza 90.30-32, invece, in corrispondenza del latino *ab eis*, che viene reso altrove con il sintagma preposizionale *fon* e dativo, il traduttore utilizza il costrutto *zi ín*. Trattandosi dell'unico caso in cui compare il gruppo *zi* e dativo, si è cercato di fornire una spiegazione analizzando il contesto semantico e sintattico. Oltre a 90.30-32, il verbo *eiscon* ricorre in un'altra occorrenza che presenta lo stesso costrutto latino:

39.19-23	& congregans/ omnes principes sacerdotum/& scribas populi./ sciscitabatur ab eis ubi christus/ nascer&ur,	<i>Inti gisamanota/ then hêrduom thero biscofo/In thie gilêrtonthes folkes/eisgota fon In uuar christ/gi- boran uuari,</i>	e riuniti i sommi sacerdoti e gli scribi del popolo, si informò da loro su dove Cristo sarebbe nato,
90.30-32	Interrogabat ergo horam ab eis /in qua melius habue- rit./& dixerunt ei;	tho eiscota hér thia zít zi ín /in thero imo baz&a./ Inti quadun imo	Allora egli si informò presso di loro sull'ora in cui cominciò a stare meglio e gli dissero.

Nelle due occorrenze il verbo *eiscon* ricorre in corrispondenza di due verbi latini diversi, *sciscitari* e *interrogare*. *Eiscon* estrinseca il suo valore semantico legandosi a un oggetto indiretto per mezzo della preposizione *fon* in un caso e *zi* nell'altro. Nel passo 39.19-23 la traduzione è fedele al testo latino, non si verifica lo spostamento o l'aggiunta di nessun elemento. L'occorrenza 90.30-32, invece, come si vedrà nell'analisi sintattica, presenta una costruzione più coerente con le consuetudini linguistiche tedesche attraverso lo spostamento dei costituenti della frase e l'aggiunta di elementi rispetto al testo latino, come il soggetto. L'oggetto indiretto non viene più reso letteralmente come nell'occorrenza 39.19-23, ricorrendo al sintagma preposizionale *fon In* su imitazione del latino *ab* e ablativo, ma viene reso con il gruppo *zi* e dativo. Nel primo caso il significato del verbo *eiscon* è da riportare a 'informarsi' (*sich erkundigen*), mentre nel secondo caso il significato del verbo è 'chiedere' (*verlangen/fordern*) e si avvicina quindi al latino *interrogare*. La diversa costruzione del verbo tedesco sembra dettata dalla diversa diatesi dei due verbi latini: dato che *interrogare* è una forma verbale attiva, il traduttore ha scelto di utilizzare *eiscon* con *zi*; per *sciscitor*, invece, che è un verbo deponente con valore medio, il traduttore ha utilizzato *eiscon* con *fon*. Il traduttore dimostra di aver compreso la diversa diatesi dei due verbi latini e di essere stato in grado di riproporla nella traduzione.

Si registrano anche occorrenze in cui si esplicitano gli argomenti verbali anche se non sono presenti nel testo latino (65.9-11; 65.14-15; 88.21-22; 116.17-18). Probabilmente il traduttore ritiene di dover esplicitare gli argomenti verbali per rendere in maniera chiara il significato del testo latino. Nell'occorrenza 116.17-18 è evidente che il traduttore ripete il pronome *inan* per chiarire il senso della frase. Mentre il testo latino, infatti, presenta un punto fra una frase e l'altra e sia il soggetto che l'oggetto sono sottintesi, la traduzione non riproduce il punto e il pronome viene esplicitato riprendendo l'oggetto per chiarire l'elemento sottinteso latino.

Anche per quanto riguarda la sintassi, la traduzione presenta numerose corrispondenze con il testo latino di G, in parte dovute alla resa fedele del testo latino, in parte dovute alla mancanza di necessità di riformulare la frase in tedesco. Laddove la costruzione latina non consente una traduzione tedesca adeguata alla lingua di arrivo, il traduttore interviene in favore di una traduzione che risulti coerente con le norme linguistiche tedesche.

Gli interventi messi in atto dai traduttori riguardano l'inserimento di elementi estranei al testo latino che modificano la costruzione sintattica della frase o il riposizionamento dei costituenti latini nella traduzione. Gli elementi di nuovo inserimento sono i determinativi, i pronomi soggetto, l'avverbio *tho* e in alcuni casi gli argomenti verbali non presenti in latino; per quanto riguarda lo spostamento di elementi già presenti nella frase latina, si registra l'inversione fra il verbo e l'oggetto o il verbo e l'avverbio. Non mancano interventi di maggior rilievo, come l'esplicitazione di subor-

dinate implicite latine, in cui i traduttori dimostrano di essere in grado di riportare il senso del testo latino, pur ricorrendo a strutture sintattiche differenti dal modello latino.

L'esplicitazione del soggetto nel testo tedesco, che non trova corrispondenza con alcun elemento del testo latino, ricorre in numerose occorrenze: 47.6-8; 47.9-12; 47.22-24; 55.8-11; 67.28-30; 73.5-11; 106.18-21; 116.9-12; 116.14-15; 135.30-32; 147.10-11; 159.23-25; 177.16-17; 183.8-10; 200.20-23; 201.30-31; 205.8; 205.11-12; 241.31-242.3; 279.12-15; 184.26-28; 289.14-15; 289.1-6; 289.12-13; 292.17-18; 303.10-12; 310.19-23; 311.9-12. In due casi l'esplicitazione del soggetto è conseguenza di altri cambiamenti avvenuti all'interno della frase. In 177.16-17, di cui si è già parlato, il passaggio dalla diatesi passiva latina a quella attiva tedesca, comporta l'inserimento del pronome personale *man* che funge da soggetto della frase. Nell'occorrenza 289.11-14, invece, il testo latino presenta l'iniziale maiuscola nel pronome *In* che suggerisce una erronea segmentazione del testo manoscritto: secondo altri testimoni della Vulgata, la frase comincia con *illo die* e non con *In nomine meo* (Giov. 16.26). Il testo tedesco presenta entrambe le iniziali maiuscole, creando così una confusione che si risolve, tuttavia, con l'aggiunta del pronome soggetto, assente nel testo latino e posposto al verbo, dato che in prima posizione si registra il sintagma *In minemo namen*.

L'esplicitazione del pronome soggetto nella traduzione è legata alla natura della lingua tedesca, che, rispetto al latino, è una lingua analitica. Per lo stesso motivo, oltre ai pronomi soggetto, vengono esplicitati i determinativi e gli ausiliari: di conseguenza in corrispondenza di una sola parola latina ci si trova di fronte a più parole nella traduzione.

L'altro intervento realizzato dai traduttori al fine di produrre costrutti sintattici coerenti con le regole della lingua d'arrivo riguarda il riposizionamento dei costituenti latini all'interno della traduzione. Si registra una inversione fra l'avverbio e il verbo oppure fra il verbo e l'oggetto dell'azione. Lo spostamento è mirato al ricollocamento del verbo nella posizione richiesta dalle norme sintattiche alto tedesche. Per tale motivo bisogna distinguere le frasi principali dalle frasi subordinate:

Fraasi principali:

90.30-32	Interrogabat ergo horam ab eis/in qua melius habuerit./& dixerunt ei;	tho eiscota hér thia zít zi ín/ in thero imo baz&a./ Inti quadun imo	latino: VAvvOOi ata: AvvVSOOi
92.25-27	Qui respondens ait illis./generatio mala & adultera/ signum querit.	tho antlinginti quad ín/ubil cunni inti furlegan/ suohhit zeihhan	latino: SOV ata: SVO
135.30-32	Interrogauerunt ergo eum./quis est ille homo qui dicit tibi./tolle grabbattum tuum & ambula?	tho fragutun sie inan/uuer ist der man der dir quad/nim thin dragabetti inti gang/	latino: VAvvO ata: AvvVSO
297.7-8	Iterum ergo eos Interrogaueruit/ quem queritis/	abur frageta sie/ uuenan suohet ir/	latino: AvvOV ata: CongVO
300.20-22	Quid me interrogas/ Interroga eos qui audierunt/ quid locutus sum ipsis	uuaz frages mih/ frage thiediz gihortun /uuaz ich in sprahi	latino: CongOV ata: CongVO

Poiché il latino permette una certa libertà nella disposizione degli elementi all'interno della frase, il testo presenta una discontinuità nell'ordinamento sintattico delle frasi. Il verbo è quasi sempre posto o in apertura di frase o alla fine della frase. La traduzione, al contrario, presenta un ordine sintattico quasi fisso con l'avverbio o la congiunzione in apertura di frase, il verbo in seconda posizione seguito dal soggetto laddove è esplicitato e l'oggetto in chiusura di frase.

L'analisi è limitata ai *verba rogandi*, ma tale fenomeno è ricorrente all'interno di tutta la traduzione ed è visibile anche nelle frasi collocate accanto a quelle contenenti i *verba rogandi* citate nelle tabelle.

Fraasi subordinatae:

47.6-8	Miserunt iudei ab hierusolimis/ sacerdotes & leuitas/ut Inter- rogarent eum tu quis es.	santun iudei fon hierusalem/biscofa Inti diacana/thaz sie Inan frag&in uuer bis thû, /	latino: Cong VO ata: Cong SOV
65.9-11	Et quicumque tè angariauerit/mille passus.uade cum illo alia duo;/qui p&it a té dá ei./	Inti so uuer so thih thuinge thaz thu mit imo gést/ thúsunt scritto fár mit imo andere zuene.,/ther fon thir sihuues bite gíb imo/	latino: SVOi ata: SOiOiV
67. 28-30	scit enim pater uester/quibus opus sit uobis/ antequam p&atis eum ./	uueiz íuuar fater/ uues íu thurft ist/ ér thanne ír inan bit&. /	latino: Cong VO ata: Cong SOV
73.13-16	quanto magis pater uester/qui In caelis est.dabit bona/ p&entibus sé?	uuvo mihhiles mér íuuer fater/ther in himile ist gibit guotu/ Inan biten- ten ./	latino: VO ata: OV
159.23-25	& ait illi; serue nequam/omne de- bitum dimisi tibi/ quoniam rogasti me ;/	inti quad imo.abuh scalc/alla sculd uorliez thir/uuanta thu mih bati	latino: Cong VO ata: Cong SOV
199.5-7	cum autem per- seuerarent/ Interrogantes eum erexit sé./& dixit eis.	mit thiu sie thuruh uuon&un/ Inan fra- gente arrihta sih úf /Inti quad In.	latino: VO ata: OV
241- 242.31.3	Interrogatus autem /a phari- seis,/[...] respondit eis & dixit/	her tho gifraget / fon then phariseis/ [...] tho antlingita her in Inti quad/	latino: VAvvOi ata: SAvvVOi

L'occorrenza 47.6-8 mostra una costruzione *utVO* con il verbo in seconda posizione e il pronome *eum* in ultima posizione; il traduttore tedesco antepone il pronome *Inan* al verbo in modo che quest'ultimo compaia in

posizione finale. L'esplicitazione del soggetto, assente in latino, non compromette la costruzione, che risulta essere *thazSOV*.

Dell'occorrenza 65.9-11 si è già parlato a proposito della corrispondenza *petit-bite*. Dal punto di vista sintattico, gli elementi della frase relativa latina sono disposti nell'ordine SVOi, mentre in tedesco essi sono disposti nella successione SOiOiV. Rispetto al latino, in cui l'oggetto diretto non viene espresso, nella traduzione si osserva l'esplicitazione di quest'ultimo con un pronome indefinito al genitivo. Di conseguenza, trattandosi di una frase subordinata, il verbo compare in ultima posizione preceduto da entrambi gli argomenti verbali.

In tutte le occorrenze citate, quindi, il traduttore ha disposto i costituenti della frase secondo le consuetudini sintattiche della lingua tedesca.

Le occorrenze che si allontanano dal testo latino risultano coerenti con il resto della traduzione. A titolo esemplificativo vedi il passo 73.8-9:

aut si piscem p&it. numquid serpentem porrigit ei?	Oba her fiske bitit. Ia <i>nigibit her imo thanne</i> <i>natrun</i>	Se egli chiede del pesce, forse egli gli dà allora un serpente?
---	--	---

Ci si trova di fronte a una frase ipotetica che presenta un ordine basico *obaSOV*, con il verbo *bitit* collocato alla fine della frase, così come accade nel testo latino. Il traduttore non ha bisogno di spostare gli elementi della frase latina, in quanto resi nello stesso ordine permettono una costruzione sintattica tedesca coerente con le norme della lingua d'arrivo.

Si registrano anche casi in cui il traduttore non si limita ad uno spostamento di costituenti o all'esplicitazione nel testo tedesco di elementi mancanti nel testo latino. Vedi l'occorrenza 30.30:

& postulans pugilla- rem scripsit dicens./ [...]	bat thô scrîbsahses screib sus quedantj [...]	latino: CongVO ata: VAvvOi
---	--	---

La frase latina propone una subordinazione temporale tramite il participio presente congiunto: & *postulans pugillarem scripsit dicens* (e chiedendo [quando chiese] una tavoletta, scrisse dicendo). La traduzione in alto tedesco rende il participio presente *postulans* mediante una frase principale con l'avverbio temporale *tho* (allora): *bat thô scrîbsahses screib sus quedantj* (chiese allora una tavoletta [e] scrisse così dicendo). Il traduttore ha così trasformato il rapporto di subordinazione del testo latino (*postulans-scripsit*) in un rapporto di coordinazione (*bat-screib*). Il participio *dicens*, invece, è stato reso letteralmente con *quedantj*.

In 311.9-12 la frase finale latina è introdotta solamente da *ut*, mentre in tedesco entrambe le proposizioni sono introdotte da *thaz*.

Princeps autem sacerdotum/& seniores persuaserunt/populis ut p&erent barabban/ ihesum uero perderent./	ther herosto thero bisgoffo/Inti thie alton spuonun/thaz folc thaz sie batin barabbanes/thaz sie then heilant flurin./	Il sommo dei sacerdoti e gli anziani persuasero la folla affinché essi chiedessero Barabba, affinché essi perdessero (= facessero morire) il Salvatore
---	---	--

Nel testo tedesco vi è una successione di due proposizioni differenti: come si può notare la frase subordinata è costituita anche da una coordinata alla subordinata:

thaz sie batin barabbanes / thaz sie then heilant flurin

entrambe le proposizioni sono introdotte dal *thaz*. Mentre nel testo latino il carattere finale delle due subordinate è segnalato da un solo *ut*, nella versione tedesca entrambe le subordinate sono avviate da *thaz*.

L'analisi morfologica e sintattica sembra dimostrare che la traduzione alto tedesca sia stata realizzata perfettamente e sia priva di errori. Si registrano, tuttavia, dei casi in cui lo spostamento dei costituenti all'interno della traduzione si ripercuote sul significato della frase. A tal proposito risulta interessante l'occorrenza 201.30-31:

respondens ihesus dixit illis, Interrogo uós & ego unum sermonem	thô antlinginti ther heilant quad In, ih fragen íuuuh ouh eines uuortes.	Allora rispondendo il Salvatore disse loro: «Vi interrogo anche su una questione»
---	---	---

La costruzione della frase latina risulta essere VO(persona)CongSO(cosa). La traduzione presenta una costruzione SVO(persona)CongOi(cosa), in cui il soggetto viene ricollocato in posizione preverbale rispetto al testo latino. In tal modo, tuttavia, il traduttore cambia il significato della frase: la congiunzione latina *et*, collocata accanto al soggetto, è semanticamente legata al soggetto. La frase potrebbe essere tradotta come «Vi interrogo anche io su una questione». L'accento è quindi posto sul soggetto della frase. Nella traduzione, lo spostamento del soggetto lega la congiunzione *ouh* all'oggetto, per cui la traduzione risulta «Io vi chiedo anche su una questione», in cui l'attenzione viene posta sull'oggetto. Nel testo latino l'espressione «anche io» presuppone che vi sia una conversazione in corso e che sia stata precedentemente posta una domanda a Gesù; nella traduzione, invece, l'attenzione viene spostata sull'oggetto e si presuppone che Gesù stia interrogando qualcuno su diverse questioni, chiedendone ancora

un'altra. La frase risulta, quindi, corretta sintatticamente ma il traduttore non ha riprodotto lo stesso messaggio del testo latino.

Si registrano anche passaggi in cui il traduttore non mette in atto nessun cambiamento anche se la frase latina riprodotta fedelmente in tedesco non produce un costrutto sintatticamente coerente con la lingua tedesca.

73.5-11	Aut quis est ex uobis homo/quem si p&ierit filius suus panem/ numquid lapidem porrigit ei?/aut si piscem p&it/ numquid ser- pentem porrigit ei?/Aut si ouum p&ierit/numquid porrigit illi scor- pionem?/ 	odo uuer ist fon iu manno/then oba bitit sin sun brotes/ia nigibit her imo stein/oba her fiskes bitit./ ia nigibit her imo thanne natrun/ oda oba her eies bitit/ia nigibit imo thanne scorpio- nem?/	Oppure quale uomo è fra di voi al quale se suo figlio chiede del pane forse egli (il padre) gli dà una pietra, oppure se egli (il figlio) chie- de del pesce forse egli (il padre) gli dà allora un serpente, oppure se egli (il figlio) chiede un uovo forse gli dà allora uno scorpione?
---------	--	---	---

Nell'occorrenza 73.5-11, il verbo *bitten* ricorre nella protasi di tre frasi ipotetiche che seguono fedelmente il testo latino. Nella seconda e nella terza frase, la riproposizione della frase latina nella traduzione non pone problema: la costruzione latina consente di riprodurre una costruzione tedesca coerente. Nella prima frase, al contrario, il testo latino presenta una costruzione CongVSO, che, resa nello stesso ordine in tedesco, non produce un costrutto coerente. Altrove il traduttore avrebbe modificato l'ordine dei costituenti al fine di ricollocare il verbo in ultima posizione, trattandosi di una frase secondaria. In questo caso, il traduttore non interviene nella traduzione.

In alcuni casi, il mancato spostamento dei costituenti viene attribuito ad altri fattori. Si osservi l'occorrenza 241.31-242.3 a titolo di esempio:

241-242.31-3	Interrogatus autem/a phariseis,[...] respon- dit eis & dixit/	her tho gifraget /fon then phariseis/ [...] respon- tho antlingita her in Inti quad/
--------------	--	--

Nel testo tedesco si registra un ordine SAVVOi, in cui l'oggetto indiretto *fon then phariseis* non è stato anteposto al verbo come si è visto fino ad ora.

La mancata inversione dei costituenti non deve essere necessariamente interpretata come un errore del traduttore o come una riproduzione meccanica del testo latino (Dittmer 1997, p. 25). Dittmer, infatti, motiva l'identica disposizione dei costituenti della frase latina e di quella in volgare tedesco con un'esigenza di *mise en page*: il ms sangallese presenta il testo latino e il testo in volgare disposti in colonne parallele con una perfetta corrispondenza fra il numero di righe di ciascuna colonna e fra le parole dei righe che si trovano nelle colonne parallele. Il traduttore potrebbe aver avvertito l'esigenza di rispettare il testo latino nella suddivisione dei righe: si sarebbe sentito libero di spostare le parole all'interno dello stesso rigo, ma non le parole nel rigo precedente o successivo. Nell'occorrenza citata, dunque, il sintagma *fon then phariseis* non può essere anteposto al verbo in quanto significherebbe spostare il sintagma al rigo precedente. Questa 'restrizione' dovuta all'obbligo di seguire i righe del testo latino avrebbe prodotto delle costruzioni tedesche sintatticamente non coerenti, come nell'occorrenza appena citata.

Analizzando le occorrenze dei *verba rogandi* alla luce di quanto sostiene Dittmer, si registra solamente un'altra occorrenza, oltre quella citata, in cui i costituenti non vengono spostati per via della loro disposizione in righe differenti. Le osservazioni di Dittmer, tuttavia, negherebbero quanto sostenuto da diversi studiosi in merito alla traduzione del *Diatessaron* alto tedesco, vale a dire la mancanza di identità fra copisti e traduttori. Se si volesse accettare la plausibilità dell'interpretazione di Dittmer, allora bisognerebbe ipotizzare che i traduttori volessero rispettare la corrispondenza fra la colonna latina e quella tedesca fin dalla prima realizzazione della traduzione, che è avvenuta in un codice diverso da G, in quanto quest'ultimo rappresenta solamente una copia trascritta da diversi copisti. L'antigrafo di G, tuttavia, avrebbe dovuto presentare la stessa struttura di G, cioè la disposizione del testo latino e della traduzione in due colonne parallele corrispondenti rigo per rigo. In alternativa, si potrebbe ipotizzare che, in una prima stesura della traduzione, i traduttori siano intervenuti nelle occorrenze che non permettevano una resa tedesca coerente, come dimostra il resto della traduzione. Successivamente, nel corso della trascrizione in G, i copisti sarebbero intervenuti nella traduzione per porre rimedio alla mancanza di corrispondenza fra le due colonne.

Sarebbe auspicabile un'indagine sistematica della *mise en page* del *Diatessaron*, sia in latino che in volgare tedesco, testimoniato dal codice sangallese per verificare se l'interpretazione di Dittmer possa spiegare la mancanza di continuità nello spostamento dei costituenti tedeschi rispetto a quelli latini.

In conclusione, l'analisi morfologica denota una certa coerenza nella resa dei tempi verbali latini nonché degli argomenti verbali. Quando il

testo tedesco presenta un tempo o un modo verbale differente rispetto al testo latino, è legittimo ipotizzare l'utilizzo di un antografo che tramandava una versione latina diversa da quella testimoniata da G, oppure una particolare scelta del traduttore. Nel caso della resa degli argomenti verbali, i traduttori si dimostrano attenti a una resa in volgare tedesca che rispetti le regole della lingua d'arrivo: si registra l'uso del genitivo in corrispondenza di altri casi latini, l'esplicitazione degli argomenti verbali per dare chiarezza semantica al testo laddove quest'ultimo risulta poco chiaro per via di una errata segmentazione o punteggiatura.

Dall'analisi sintattica condotta sui *verba rogandi* si evince che la traduzione è fedele al testo latino: in molti casi il traduttore non avverte la necessità di effettuare cambiamenti perché la riproposizione fedele del testo latino produce un testo tedesco coerente. Quando il testo latino non consente la produzione di un costrutto tedesco coerente con le regole sintattiche dell'alto tedesco, il traduttore si allontana dal testo latino in favore di costruzioni coerenti con la lingua d'arrivo. I cambiamenti attuati possono definirsi in parte 'spontanei', in quanto richiesti dalla natura analitica della lingua tedesca rispetto al latino, come l'esplicitazione del soggetto, l'aggiunta degli ausiliari o dei determinativi. In parte tali cambiamenti possono definirsi 'volontari' in quanto i traduttori mettono in atto dei meccanismi di spostamento dei costituenti al fine di riprodurre la struttura sintattica più o meno rigida della lingua tedesca che vede il verbo collocato in seconda posizione nelle frasi principali, in ultima posizione nelle frasi subordinate. Nella maggior parte dei casi i traduttori si dimostrano capaci di riproporre nel testo tedesco le peculiarità latine, in altri casi l'attenzione alla resa di costrutti sintattici coerenti con le regole tedesche comporta la trasmissione di un messaggio diverso rispetto al testo latino o costrutti sintattici non coerenti con le regole dell'alto tedesco.

5.2 Analisi semantica

Dal punto di vista semantico, la resa dei lemmi latini si presenta abbastanza coerente e i traduttori sembrano seguire un'unica linea direttrice, sebbene talvolta in relazione ad alcuni lemmi latini la scelta dell'*interpretamentum* alto tedesco non è sempre la stessa.

Eiscon ricorre solamente tre volte nel *Diatessaron* e viene utilizzato in relazione a tre verbi latini diversi, *interrogare* (domandare), *sciscitari* (informarsi) e *repetere* (esigere, richiedere), dei quali trasferisce le tre sfumature di significato: 'chiedere qualcosa a qualcuno' (*von jmdm. etwas fragen*); 'richiedere, pretendere' (*fordern*); 'informarsi di qualcosa da qualcuno' (*bei jmdm. nach etwas fragen*). Tale verbo ripropone il diverso significato dei tre verbi latini collocandosi in tre costruzioni sintattiche diverse. In un caso svolge la sua funzione semantica introducendo immediatamente un

oggetto diretto, assente in latino (65.14-15); in due casi, invece, estrinseca il suo valore semantico legandosi a un oggetto indiretto per mezzo della preposizione *fon* in un caso (39.19-23), *zi* nell'altro (90.30-32).

Nella traduzione del *Diatessaron*, *eiscon* si presenta come un verbo polisemico, che riesce ad adattarsi a diversi contesti, come si evince anche dalla catalogazione di significati presente nel *Leipziger Wörterbuch*: *verlangen*; *fordern*; *bitten*; *anrufen*; *flehen*; *einladen*; *fragen*; *forschen*; *sich erkundigen* (Karg-Gasterstädt 1952, pp. 226-231).

Tale verbo deriva da un sostantivo che appare in alto tedesco come *eisca* (pretesa), dal più antico sostantivo germanico **aiskō*, verbo **aiskōn*, da una radice indoeuropea **ais-* (desiderare, volere) (Porzig 1927, p. 157; Kluge 2002). Nel corso della storia della lingua tedesca, *eiscon* viene utilizzato con minore frequenza e sopravvive in tedesco moderno come *heischen* con il significato di 'richiedere, esigere', avvicinandosi nella forma e nel significato al verbo *heißen* (ordinare), con il quale non ha nessun rapporto etimologico. Si tratta di un verbo che gode di poca fortuna in ambito continentale; in ambito anglosassone, invece, tale verbo rimarrà prototipico con la sua forma *ask* per esprimere il significato di 'chiedere, interrogare'.

Fragen è utilizzato quasi sempre in corrispondenza del verbo latino *interrogare*; in un solo caso, infatti, rende il latino *rogare* (chiedere) (156.23-24). All'interno del *Diatessaron*, *fragen* assume tre sfumature diverse di significato: 'chiedere qualcosa a qualcuno', la cui identità viene indicata; 'informarsi, chiedere qualcosa', senza l'indicazione della persona alla quale ci si rivolge; 'chiedere informazioni su qualcuno'. A differenza di *eiscon*, il verbo *fragen* assume un significato più circoscritto e limitato all'atto del domandare, da qui il suo utilizzo per rendere esclusivamente il verbo latino *interrogare*.

Per quanto riguarda l'unica occorrenza in cui *interrogare* non viene reso con *fragen*, bensì con *eiscon* (90.30-32), la scelta è attribuibile al traduttore impegnato in questa parte del testo. La sezione paleo-ortografica che va da pagina 52 a pagina 124.7 presenta al suo interno alcuni fogli, da 82 a 102, caratterizzati da grande variazione sinonimica. Le occorrenze per 'chiedere' si alternano in questa sezione secondo le corrispondenze *interrogare-eiscon*, *interrogare-fragen*, *rogare-bitten*. Se, inoltre, si estende l'osservazione ad altri verbi, si nota che in corrispondenza del verbo latino *dicere* 'dire' si alternano i verbi *sagen*, *quedan* e *sprehhan*; i verbi latini *prophetare* (profetizzare) e *evangelizare* (evangelizzare) sono resi talvolta con *uuizagen*, altre volte con *predigon*, ma non si ricorre mai al verbo *gotspellon*, scelta esclusiva degli altri traduttori per rendere il latino *predicare* (preannunziare). Questa scelta lessicale molto accurata e questi slittamenti semantici mostrano quanto il traduttore fosse attento al significato che la parola assumeva all'interno del contesto in cui veniva utilizzata.

Il verbo *bitten* corrisponde a ben sei verbi latini diversi: *rogare* (chiedere), *petere* (domandare), *deprecari* (chiedere con insistenza), *orare* (pre-

gare), *poscere* (richiedere), *postulare* (esigere); trova, tuttavia, una sua specificità nella traduzione di *rogare* e *petere* con 56 occorrenze. In alcuni casi, *bitten* assume le diverse sfumature di significato espresse dai sei verbi latini dal contesto in cui ricorre, in altri casi acquisisce le diverse sfumature di significato con l'ausilio degli elementi sintattici che gli consentono di rendere in modo diverso gli oggetti dell'azione del chiedere. Gli argomenti verbali sono espressi in maniera differente e la diversità di resa dipende anche dal corrispondente verbo latino.

	<i>bitten</i> persona	<i>bitten</i> oggetto
<i>petere</i> (persona: accusativo; <i>a/ab</i> con ablativo; oggetto: accusativo)	accusativo (5); <i>fon</i> e dativo (4)	accusativo (9); genitivo (5)
<i>rogare</i> (persona: accusativo; oggetto: accusativo; <i>de</i> con ablativo)	accusativo (24)	<i>fon</i> e dativo (1); genitivo (1); frase subordinata introdotta da <i>thaz</i> (12); frase subordinata non introdotta da <i>thaz</i> (4)

Come si evince dalla tabella, la persona cui si chiede, nella maggior parte dei casi, viene resa con accusativo semplice; il gruppo preposizionale *fon* con dativo si giustifica come imitazione del testo latino che presenta *a/ab* con ablativo. Per quanto riguarda l'oggetto, esso è reso in modo differente a seconda del verbo latino corrispondente: con *petere* l'oggetto è reso sempre all'accusativo o al genitivo; in corrispondenza di *rogare*, invece, l'oggetto è reso quasi sempre con una frase subordinata introdotta da *thaz*.

Il verbo *bitten* esprime, dunque, gli argomenti in modo differente a seconda del verbo latino che deve rendere: se il latino esprime diversi 'chiedere' ricorrendo a radici verbali diverse, il tedesco esprime la variazione di significato non con una variazione di verbo (radice), ma con una variazione nelle reggenze del verbo.

Il verbo *suohhen*, nella traduzione del *Diatessaron*, sembra avere un valore semantico non univoco. Esso traduce sempre il latino *quaerere* (cercare, richiedere) e i suoi composti. Sono state individuate 68 occorrenze di *suohhen*, ma solamente in 9 casi il verbo assume un significato appartenente alla sfera semantica del 'chiedere', mentre nei restanti 59 casi il verbo significa 'cercare'. La variabilità semantica di *suohhen* produce dei casi ambigui dal punto di vista del significato. La sfumatura è infatti distinguibile solo grazie alla presenza del testo latino e sono stati riconosciuti i seguenti significati: 'chiedere', 'richiedere', 'ottenere un'informazione'.

In conclusione, l'analisi semantica denota una certa coerenza in tutta la traduzione: uno stesso lemma tedesco viene utilizzato in corrispondenza di lemmi latini diversi, laddove il verbo tedesco presenta un carattere polisemico, come *eiscon* o *bitten*. Al contrario, *fragen*, il cui significato risulta

circoscritto all'atto del 'chiedere' ricorre solo in corrispondenza del latino *interrogare*. La scelta dei verbi tedeschi, dunque, è scaturita dalla considerazione dell'aspetto semantico di ogni singolo verbo nel proprio contesto e in relazione al lemma latino, secondo un metodo piuttosto coerente da parte dei diversi traduttori. Le sfumature di significato espresse da ciascun verbo sono accompagnate da opportuni elementi morfologici e sintattici.

6 Conclusioni

L'analisi dei *verba rogandi* nella continuità testuale ha dimostrato che la scelta dei verbi tedeschi è scaturita dalla considerazione dell'aspetto semantico di ogni singolo verbo nel proprio contesto e in relazione al lemma latino, secondo un metodo piuttosto coerente, da parte dei diversi traduttori. Se il verbo tedesco presenta un significato circoscritto al solo atto del 'chiedere', esso viene utilizzato in relazione ad un solo verbo latino, come si verifica nella corrispondenza *fragen-interrogare*. Al contrario, uno stesso verbo tedesco può corrispondere a più verbi latini, dato il carattere polisemico di alcuni verbi tedeschi come *bitten* o *eiscon*. Le sfumature di significato espresse da ciascun verbo, inoltre, sono accompagnate da opportuni elementi morfologici e sintattici.

La traduzione, infatti, si presenta fedele al testo latino, ma non pedissequa. In parte la traduzione segue il modello latino, in parte si allontana da esso.

Dal punto di vista morfologico, nonostante una sostanziale concordanza con il testo latino, sono stati rintracciati dei passi in cui la traduzione rende tempi e modi verbali tedeschi in maniera differente da quelli latini. Tali divergenze possono dipendere dalla scelta del traduttore oppure dall'utilizzo di un modello latino differente da Glat. Le scelte morfologiche realizzate nella traduzione producono frasi coerenti sia morfologicamente che semanticamente: in tutti i casi i traduttori si dimostrano in grado di comprendere la diversa diatesi dei verbi latini e di riproporla nella traduzione. Anche l'esplicitazione degli argomenti verbali assenti in latino tende a chiarire il valore semantico di frasi che sarebbero risultate ambigue se avessero riprodotto fedelmente il testo latino.

L'analisi sintattica ha dimostrato, invece, maggiore incoerenza nel lavoro dei traduttori. All'interno delle occorrenze che si allontanano dal testo latino, sono stati individuati dei fenomeni che ricorrono in maniera sistematica all'interno della traduzione. Il primo fenomeno riguarda l'esplicitazione di elementi non espressi nel testo latino, come determinativi, ausiliari e pronomi soggetto, che modificano la struttura della frase tedesca rispetto a quella latina. Tale fenomeno può definirsi un intervento 'spontaneo', richiesto dalla natura analitica della lingua tedesca. Il secondo fenomeno riguarda lo spostamento dei costituenti della frase e si tratta probabilm-

te dell'esito delle scelte dei diversi traduttori, i quali, ciascuno in modo diverso, mirano al raggiungimento di una costruzione tedesca coerente. Lo spostamento dei costituenti all'interno di una frase risulta sempre finalizzato al ricollocamento del verbo in seconda posizione nelle frasi principali, in ultima posizione nelle secondarie. Nella maggior parte dei casi i traduttori si dimostrano capaci di riproporre nel testo tedesco le peculiarità latine. In altri casi, l'attenzione alla resa di costrutti sintattici coerenti con le regole tedesche comporta la trasmissione di un messaggio diverso rispetto al testo latino o costrutti sintattici non coerenti con le regole dell'alto tedesco.

Nei casi in cui il traduttore sceglie di seguire l'ordine sintattico del testo latino, si registrano alcuni casi in cui la riproposizione del testo latino consente la produzione di un testo tedesco coerente, ma anche casi in cui la frase tedesca non risulta coerente con le regole sintattiche della lingua volgare. Risulta strano il mancato intervento dei traduttori in tali casi, dato che in tutta la traduzione essi intervengono al fine di produrre frasi tedesche coerenti in lingua volgare. Questa mancanza di intervento potrebbe dipendere dal layout del codice, che presenta una disposizione in due colonne parallele, ma sarebbe necessaria un'indagine dettagliata della traduzione per sostenere completamente questa ipotesi. È, invece, più probabile, che la resa sintattica discontinua all'interno della stessa traduzione, dipenda dall'utilizzo di modelli latini diversi dal testo tramandato nel ms di San Gallo oppure più semplicemente sia frutto del lavoro di traduttori differenti.

In merito ai tre obiettivi che si poneva l'indagine semantica, morfologica e sintattica dei *verba rogandi* presenti all'interno della traduzione in alto tedesco del *Diatessaron*: 1) isolare la traduzione di tipo interlineare da quella non interlineare; 2) definire i punti di intervento dei diversi traduttori impegnati nella traduzione; 3) individuare i punti del testo che sembrano dipendere da un testo latino diverso da quello tramandato dal codice di San Gallo, è possibile fare delle osservazioni.

La traduzione alto tedesca è fedele al testo latino, ma non lo riproduce in maniera pedissequa e meccanica. I traduttori sono gli artefici della traduzione, pertanto ogni scelta, divergenza o concordanza con il testo tedesco è frutto del loro lavoro. Essi intervengono in molti casi per favorire una struttura tedesca coerente con le regole della lingua tedesca, sebbene non sempre l'allontanamento dal testo latino produce una struttura tedesca coerente sintatticamente e semanticamente. I cambiamenti realizzati all'interno della traduzione sono, tuttavia, presenti in ogni sezione traduttiva, lasciando ipotizzare l'esistenza di una prassi traduttiva che i traduttori conoscono e seguono. Il modello latino utilizzato per la traduzione sembrerebbe il testo latino contenuto nel codice di San Gallo, poiché nella maggior parte dei casi vi è una evidente concordanza fra i due testi (sono state individuate solo 44 occorrenze su 144 in cui il testo tedesco si allontana da quello latino). Le divergenze individuate fra la traduzione e

il testo latino contenuto in G sembrano dovute alla ‘necessità’ di adattarsi alle regole della lingua volgare. All’interno dell’analisi morfologica, tuttavia, diversi elementi hanno portato a ipotizzare l’uso di un modello latino diverso, che, a mio avviso, non deve essere molto lontano dal testo latino di G. La diversità del modello dovrebbe coincidere con le divergenze rintracciate nel corso dell’analisi, anche se è improbabile che in un modello latino si registri una tale uniformità e rigidità nella costruzione delle frasi, data la flessibilità della lingua latina nella sistemazione dei costituenti della frase. Risulta più probabile che le divergenze individuate nella traduzione dipendano dai traduttori piuttosto che siano già presenti in un modello latino.

L’analisi semantica e sintattica inducono a sostenere la tesi di Rathofer: la traduzione potrebbe essere stata approntata a partire dal testo latino di G, ma non si può escludere del tutto il ricorso a versioni latine tramandate da altri testimoni, come dimostrano le lezioni differenti rintracciate nella traduzione rispetto al testo tedesco, soprattutto in ambito morfologico.

Bigliografia

- Altaner, Berthold; Stuibler, Alfred (1992). *Patrologia*. Torino: Marietti.
- Arens, Eduard (1897). «Studien zum Tatian». *Zeitschrift für deutsche Philologie*, 29, pp. 510-531.
- Baesecke, Georg (1948). *Die Überlieferung des althochdeutschen Tatian*. Halle: Niemeyer.
- Baumstark, Anton (1964). *Die Vorlage des althochdeutschen Tatian*. Köln: Bohlau Verlag.
- Blaise, Albert (1975). *Lexicon Latinitatis medii aevi*. Turnhout: Typographi Brepols.
- Bradford Welles, Charles (1959). *The Parchements and Papyri*. New Haven: Yale University Press.
- Burkhard, Werner (1946). «Die Literatur des Frühmittelalters und des verhöfischen Hochmittelalters». In: Boesch, Bruno (Hrsg.), *Deutsche Literaturgeschichte in Grundzügen: Die Epochen deutscher Dichtung*. Bern: Francke Verlag, pp. 9-35.
- D’Andrea, Jlenia (2011). *Funzionalità, specificità semantiche e morfo-sintattiche dei ‘verba rogandi’ e dei ‘verba respondendi’ nel «Diatessaron» alto tedesco antico* [tesi di dottorato]. Siena: Università degli Studi di Siena.
- Dittmer, Arne; Dittmer, Ernst (1997). *Studien zur Wortstellung: Satzgliedstellung in der althochdeutschen Tatianübersetzung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Ehrismann, Gustav (1966). *Geschichte der deutschen Literatur bis zum Ausgang des Mittelalters*, 1. Teil, *Die althochdeutsche Literatur*. München: Beck.
- Endermann, Heinz (2000). «Zur Datierung des althochdeutschen Tatian».

- In: Bayer, Josef; Römer, Christine (Hrsg.), *Von der Philologie zur Grammatiktheorie: Peter Suchsland zum 65. Geburtstag*. Tübingen: Niemeyer, pp. 379-392.
- Fischer, Bonifatius (1963). *Bibelausgaben des frühen Mittelalters*. Spoleto: Centro italiano di studi sull'alto medioevo, pp. 519-600.
- Fritz, Matthias et al. (2002). *Indogermanische Sprachwissenschaft*. Berlin: De Gruyter.
- Gerits, Trudo (1966). «Notes sur la tradition manuscrite et imprimée du traité *In unum ex quatuor* de Zacharie de Besançon». *Analecta Praemonstratensia*, 42, pp. 278-303.
- Haubrichs, Wolfgang (1973). «Otfrids St. Galler Studienfreunde». *Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik*, 4, pp. 49-112.
- Karg-Gasterstädt, Elisabeth; Frings, Theodor (1952ss.). *Althochdeutsches Wörterbuch*. Berlin: Akademie Verlag.
- Kluge, Friedrich (2000). *Etymologisches Wörterbuch des althochdeutschen Sprache*. Berlin; New York: De Gruyter.
- König, Ekkehard; van Der Auwera, Johan (eds.) (2000). *The Germanic Languages*. New York: Routledge.
- Kraeling, Carl (1935). *A Greek Fragment of Tatian's «Diatessaron» from Dura: Studies and Documents III*. London: Christophers.
- Kramp, Leo (1872). «Die Verfasserfrage im althochdeutschen Tatian». *Zeitschrift für deutsche Philologie*, 4, pp. 322-360.
- Lawson, Richard (1958). «The Old High German Translations of Latin Future Active in Tatian». *The Journal of English and German Philology*, 57, pp. 64-71.
- Leloir, Louis (1964). *Saint Éphraem, Commentaire de l'Évangile concordant, version arménienne*. Louvain: Imprimerie Orientaliste L. Durbeq.
- Maggioni, Bruno (1996). *La Sacra Scrittura, i documenti ufficiali della Chiesa*. Milano: Massimo Editore.
- Masser, Achim (1994). *Die lateinisch-althochdeutsche Tatianbilingue Stiftsbibliothek St. Gallen Cod. 56*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Meinecke, Eckhard (1996). «Fulda und der althochdeutschen Tatian». In: Schimpf, Gangolf (Hrsg.), *Das Kloster Fulda in der Welt der Karolinger und Ottonen*. Frankfurt am Main: Josef Knecht, pp. 403-426.
- Morey, James (1993). «Peter Comestor, Biblical Paraphrase, and the Medieval Popular Bible». *Speculum*, 68, pp. 6-35.
- Parker, David; Taylor, David; Goodacre, Marc (1999). *The Dura-Europos Gospel Harmony*. Birmingham: University of Birmingham Press.
- Peters, Curt (1939). *Das «Diatessaron» Tatians: Seine Überlieferung und sein Nachwirken im Morgen- und Abendland, sowie der heutige Stand seiner Erforschung*. Roma: Orientalia Christiana Edizioni.
- Peters, Curt (1942). «Die Bedeutung der altitalienischen Evangelienharmonien im venezianischen und toskanischen Dialekt». *Romanische Forschungen*, 61, pp. 181-192.

- Petersen, William Laurence (1994). *Tatian's «Diatessaron»: Its Creation, Dissemination, Significance, and History in Scholarship*. Leiden: Brill.
- Plooi, Daniel (1925). *A Further Study of the Liège «Diatessaron»*. Leiden: Sijthoff.
- Plooi, Daniel (1923). *A primitive text of the «Diatessaron»: The Liège Manuscript of a mediaeval Dutch translation: A preliminary study*. Leiden: Sijthoff.
- Porzig, Walter (1927). «Zur Aktionsart indogermanischer Präsensbildungen». *Indogermanische Forschungen*, 45, pp. 152-167.
- Quispel, Gilles (1975). *Tatian and the Gospel of Thomas: Studies in the History of the Western «Diatessaron»*. Leiden: E.J. Brill.
- Ranke, Ernst (1868). *Codex Fuldensis - Novum Testamentum Latine Interprete Hieronymo ex manuscripto Victoris Capuani edidit, prolegomenis introduxit, commentariis adornavit*. Marbourg; Leipzig: N.G. Elwert.
- Ratti, Elena (2008). *Letteratura tedesca 1*. Milano: Alpha Test.
- Rathofer, Johannes (1973). «Die Einwirkung des Fuldischen Evangelientextes auf den althochdeutschen 'Tatian': Abkehr von der Methode der Diatessaronforschung». In: Önnorfors, Alf; Rathofer, Johannes; Wagner, Fritz (Hrsg.), *Literatur und Sprache im europäischen Mittelalter*. Festschrift für Karl Langosch zum 70. Geburtstag. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 256-308.
- Rathofer, Johannes (1972). «'Tatian' und Fulda. Die St. Galler Handschrift und der Victor-Codex». In: Schirmer, Karl Heinz; Sowinski, Bernhard, (Hrsg.), *Zeiten und Formen in Sprache und Dichtung*. Festschrift für Fritz Tschirch zum 70. Geburtstag. Köln; Wien: Böhlau, pp. 337-356.
- Rathofer, Johannes (1971). «Zur Heimatfrage des althochdeutschen Tatian: Das Votum der Handschriften». *Annali Istituto Orientale di Napoli*, 14, pp. 1-98.
- Scherer, Carl (1905). «Die Codices Bonifatiani in der Landesbibliothek zu Fulda». In: Richter, Gregor; Scherer, Carl (Hrsg.), *Festgabe zum Bonifatius-Jubiläum 1905*. Fulda: Fuldaer Aktiendruckerei, pp. 6-12.
- Schmid, Ulrich (2003). «In search of Tatian's *Diatessaron* in the West». *Vigiliae Christianae*, 57, pp. 176-199.
- Sievers, Edouard (1966). *Tatian. Lateinisch und altdeutsch mit ausführlichem Glossar*. Paderborn: Schöningh.
- Sonderegger, Stefan (2003). *Althochdeutsche Sprache und Literatur*. Berlin; New York: De Gruyter.
- Starck, Taylor (1930). «Der Wortschatz des althochdeutschen Tatian und die Übersetzerfrage». In: *Studies in Honor of Hermann Collitz*. Baltimore: J. Hopkins, pp. 190-202.
- Stegmüller, Friedrich (1955ss.). *Repertorium biblicum medii aevi*. 7 voll. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- von Steinmeyer, Elias (1873). «Rezension von Eduard Sievers: Tatian». *Zeitschrift für deutsche Philologie*, 4, pp. 473-478.

- Tweedale, Michael (2005). *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam*. London: Editio Electronica. Disponibile all'indirizzo <http://vulsearch.sourceforge.net/html/> (2015-02-07).
- Vogels, Heinrich Joseph (1919). *Beiträge zur Geschichte des «Diatessaron» im Abendland*. Münster, Aschendorff.
- Wissmann, Wilhelm (1960). «Zum althochdeutschen Tatian». In: Hattman, Hans; Neumann, Hans (Hrsg.), *Indogermanica*. Festschrift für Wolfgang Krause zum 65. Geburtstage am 18. September 1960. Heidelberg: Carl Winter, pp. 249-267.
- Wolff, Ludwig (1951). *Das deutsche Schrifttum bis zum Ausgang des Mittelalters*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Zahn, Thomas (1894). «Zur Geschichte von Tatians *Diatessaron* im Abendland». *Neue Kirchliche Zeitschrift*, 5, pp. 85-120.

La Bibbia nelle letterature germaniche medievali

a cura di Marina Buzzoni, Massimiliano Bampi, Omar Khalaf

Osservazioni sulla *Genesi di Millstatt*

Maria Grazia Saibene (Università degli Studi di Pavia, Italia)

Abstract The *Altdeutsche Genesis* tradition is represented, *inter alia*, by *Wiener Genesis* and *Millstätter Genesis*, which, in their manuscripts, appear strictly connected with *Physiologus*. Unlike the Wiener codex, the Millstatt codex also includes illustrations and rubrics and it represents thus a more complete version of *Genesis*. A careful codicological analysis will underline a certain autonomy in the work of the Millstatt's copyist and illustrator, and will highlight the differences between the two texts. Taking into account the most relevant aspects of the Millstatt version will allow a better definition of its aims and audience. Finally, in *Millstätter Genesis* the story of Joseph and the episode of Jacob's blessings will be analysed in detail as regards in particular their possible typological and tropological levels of interpretation.

Sommario 1. Introduzione. – 2. Rapporti tra le versioni della *Altdeutsche Genesis*. – 3. Analisi codicologica. – 4. Le rubriche. – 5. Le illustrazioni. – 6. L'interpretazione della storia di Giuseppe e le Benedizioni di Giacobbe. – 7. Rapporti tra *Genesi* e *Physiologus* nel codice di Millstatt. – 8. Conclusioni.

1 Introduzione

Nel codice di Millstatt (Handschrift des Kärntner Landesarchivs zu Klagenfurt, Geschichtsverein Hs. 6/19) sono tramandati nell'ordine: *Genesi*, *Physiologus*, *Esodo*, oltre ad altri testi poetici.¹ I primi due testi sono strettamente collegati e contengono delle illustrazioni i cui modelli iconografici sono stati variamente valutati dalla critica (Menhardt 1954; Voss 1962; Saibene 2001). Un'analoga sequenza di testi si ritrova nel Codex 2721 della Österreichische Nationalbibliothek che tramanda *Genesi*, *Physiologus* in prosa ed *Esodo*.² Questo codice presenta sette illustrazioni all'inizio, di cui solo l'ultima trova corrispondenza con la prima del codice di Millstatt, mentre abbiamo degli spazi liberi per le altre illustrazioni non realizzate. La critica ha mostrato maggiore interesse per la *Genesi di Vienna*, mentre la *Genesi di Millstatt* è stata giudicata inferiore per lo stile, la metrica e la

1 Facsimile: Kracher (1967); edizione: Diemer (1862). Nel codice di Millstatt abbiamo: *Genesi* (1r-84v), *Physiologus* (84v-101r), *Esodo* (102r-135r) e a seguire questi altri testi poetici: *Vom Rechte*, *Die Hochzeit*, *Die Millstätter Sündenklage*, *Das Paternoster*, *Himmlisches Jerusalem*.

2 Facsimile: Papp (1980); edizione: Smits (1972). Nel codice di Vienna abbiamo: *Genesi* (1r-129v), *Physiologus* (129v-158v), *Esodo* (159r-183r).

qualità della rielaborazione. Per completezza si deve ricordare una terza versione della *Genesi* che si trova nel codice di Vorau, *Sammelhandschrift 276 des Augustiner-Chorherrenstiftes*.³

Nel mio studio intendo incentrare la trattazione sulla *Genesi di Millstatt* e attraverso un'accurata analisi codicologica (struttura del testo, rubriche, illustrazioni) voglio mettere in luce le principali differenze rispetto al codice di Vienna e la relativa autonomia di questa versione.⁴ Per quanto riguarda la rielaborazione della *Genesi* si rileva qui un intento in parte diverso, teso a realizzare un volgarizzamento del testo biblico per un destinatario che doveva essere edotto in tale materia, ma che doveva soprattutto essere indotto al ravvedimento dai peccati e alla penitenza.⁵ Questo importante aspetto si evidenzia anche attraverso l'interpretazione tipologica di figure ed elementi presenti nel testo così da prospettare la venuta di Cristo e la sua azione salvifica per l'umanità sin dall'atto della Creazione e nella prospettiva della *Heilsgeschichte*. A questo riguardo appare significativo lo stretto collegamento nel codice di Millstatt tra la *Genesi* e il *Physiologus*, in quanto le interpretazioni allegoriche in questo testo ribadiscono, anche attraverso riferimenti intertestuali, il messaggio e le interpretazioni proposte nella *Genesi*. Sono anche da considerare i criteri di composizione⁶ sulla base delle iniziali maiuscole, delle rubriche e delle illustrazioni per evidenziare la suddivisione in capitoli⁷ rispetto alla *Genesi di Vienna*, che malgrado l'interruzione data dagli spazi lasciati vuoti per le illustrazioni, sviluppa in modo continuo una narrazione di tono epico.

Il codice di Millstatt, proprio per la sua completezza rispetto al codice di Vienna, ci permette di veder realizzata in tutte le sue parti la rielaborazione della *Genesi*; quindi, malgrado l'opera sia più recente rispetto alla *Genesi*

3 Facsimile: Polheim (1958). Nel codice di Vorau sono tramandati: *Kaiserchronik* (1ra-73vb), *Genesi* (74ra-78rb), *Joseph* (78rb-87vb), *Moses* (87vb-93va). Seguono i seguenti testi: *Marienlob*, *Balaam*, *Die Wahrheit*, *Summa Theologiae*, *Lob Salomons*, *Drei Jünglinge im Feuerofen*, *Ältere Judith*, *Jüngere Judith*, *Vorauer Alexander*, *Die Gedichte der Ava*, *Vorauer Sündenklage*, *Ezzos Gesang*, *Siebenzahl*, *Das himmlische Jerusalem*, *Gebet einer Frau* e infine *Gesta Friderici*.

4 Come si vedrà dall'analisi dei due testi, nella *Genesi di Millstatt* rispetto al testo di Vienna vi sono differenze non solo a livello del contenuto e dello stile, ma anche per le interpretazioni tropologiche e gli ammonimenti rivolti al cristiano. Altre differenze si rilevano tra il *Physiologus* in poesia nel codice di Millstatt rispetto a quello in prosa nel codice di Vienna. Alla luce di questi elementi si ritiene che si tratti di rielaborazioni e di versioni diverse che possono essere però ricondotte ad un antgrafo comune (vedi par. 2).

5 Sulle rielaborazioni bibliche medievali vedi Murdoch (2003). Per un inquadramento della *Genesi di Vienna* nell'ambito della *Frühmittelhochdeutsche Dichtung* vedi Kuhn (1959).

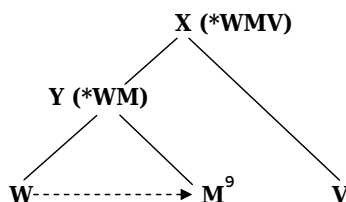
6 Vedi lo studio di Sünger (1964) che fa riferimento alla *Zahlensymbolik* e alla *Zahlenkomposition*.

7 Voss (1962, pp. 132-150) riconosce una distinzione in capitoli nella *Genesi di Millstatt*.

di Vienna, merita reconsiderarla in una luce di maggiore autonomia, traendo dal manoscritto tutti quegli elementi utili per delineare gli intenti e il destinatario, alla luce anche del contesto religioso e culturale in cui l'opera è stata realizzata. Gli studi critici hanno fornito molti dati soprattutto attraverso un'analisi comparata delle due rielaborazioni tedesche della *Genesis*,⁸ ma a mio giudizio merita di essere ancora meglio inquadrata e valutata la *Genesis di Millstatt* nella tradizione manoscritta della *Altdeutsche Genesis*.

2 Rapporti tra le versioni della *Altdeutsche Genesis*

Da parte della critica è stato in genere accolto lo stemma proposto da Diemer, autore dell'edizione della *Genesis* e dell'*Esodo* del codice di Millstatt:



Questo stemma evidenzia gli stretti rapporti tra W e M che derivano da Y, mentre V appartiene ad un diverso ramo e discende direttamente da X. Diemer fonda la sua ricostruzione sulla base di alcune lacune comuni a W ed M, mentre precisa che W non può essere la fonte di M, in quanto l'*Esodo* nel codice di Vienna è incompleto a differenza di M (Smits 1972, p. 12). Di diverso parere Voss la quale afferma: «Die Zusammenhänge stellen sich sowohl einfacher als auch organischer dar, wenn man die Mutterhandschriftthese ausschaltet und W als direkte Vorlage zu M betrachtet» (Voss 1962, p. 51). Per quanto riguarda le illustrazioni, a causa della loro mancata realizzazione nel codice di Vienna si può fare un confronto con M solo alla luce degli spazi e della loro collocazione, ma nulla

8 Si possono ancora considerare validi, anche se datati, gli studi di Bulthaupt (1912) e per la *Genesis di Vienna* quelli di Beyschlag (1942) e di Weller (1914).

9 La linea tratteggiata che unisce W e M si riferisce alla ricostruzione di Voss (1962, pp. 51-52) accolta anche da Schröder (2005, pp. 37-39) che relativamente alle illustrazioni della *Genesis* e del *Physiologus* propendono per una derivazione dal codice di Vienna. Voss (1962, pp. 49-50) riguardo al rapporto di M con W così precisa: «Würde man nun annehmen, die Handschrift M habe für ihre ersten Texte W selbst als Vorlage benutzt und daraus auch den Illustrationsplan übernommen, so dürfte es dem Planer dieser Handschrift nicht schwergefallen sein, für die vorgegebenen Bildräume aus einer irgend vorhandenen bebilderten Genesis die gewünschten passenden Darstellungen hinzuzufinden».

si può dire sulle reali corrispondenze della parte iconografica nei due codici. Anche per le rubriche non si possono trarre delle conclusioni, in quanto W non le presenta e, come vedremo, si possono solo individuare degli spazi lasciati liberi.

La ricostruzione di Diemer riguardo ai rapporti tra le tre versioni della *Genesi* è stata nel tempo ritenuta valida dalla critica, ma a mio parere è importante rilevare che non si tratta per queste opere di semplici copie o testimoni di un originale perduto sulla cui base è possibile proporre uno stemma, ma si tratta di vere e proprie rielaborazioni per cui il confronto tra i testi traditi deve portare a mettere in luce non solo le corrispondenze, ma soprattutto le differenze e gli aspetti peculiari. I caratteri di autonomia, sia per la rielaborazione del testo che per la parte iconografica, nella *Genesi di Millstatt* sono evidenti e il confronto con la *Genesi di Vienna* permette inoltre di delineare la posizione e gli intenti del rielaboratore e di definire il tipo di pubblico a cui quest'opera era destinata. Nella mia ricerca ho cercato di correggere le valutazioni in parte critiche date da alcuni studiosi, tra cui ad esempio cito il giudizio di Hella Voss (1962, pp. 182-183):

Der Millstätter Bearbeiter hat freilich die archaische Monumentalität der Wiener Genesis zerstört [...]. Im Inhaltlichen wie in der Ausdrucksweise bemüht er sich um klare Formulierung, die oft pedantisch trocken sich gegen die Knappheit und Frische in W absetzt [...]. Im Sprachlichen sucht er vor allem die groben Reimassonanzen zu beseitigen, die großartig-knappen Verse werden aufgeschwellt, die Worte, der Rhythmus oft belangloser. Den stilistischen Tendenzen des 12. Jahrhunderts folgt er im Zug zu überganghafterer Satz- und Versverknüpfung und zur Verlebendigung der Darstellung. Aber unserem Bearbeiter fehlt die dichterische Kraft, wirklich neu durchzuformen.

Nel confronto tra le due versioni dei codici di Vienna e di Millstatt occorre anche considerare la cronologia e la provenienza delle opere. È certo che la *Genesi di Vienna* precede la *Genesi di Millstatt* e la maggior parte dei critici hanno proposto varie datazioni con riferimento in genere alla seconda metà del XII secolo.¹⁰ Secondo Menhardt¹¹ la *Genesi di Vienna* risalirebbe al 1175 e la *Genesi di Millstatt* al 1180. Questo studioso ha ipotizzato che Enrico il Leone avrebbe portato da un suo viaggio a Costantinopoli (1172) un Ottateuco illustrato, mentre nel 1174 è attestata la

¹⁰ Diemer (1862, p. II) propone come datazione la metà del XII secolo, mentre De Boor (1962, p. 145) la II metà del XII secolo e questa proposta è stata accolta dalla maggior parte dei critici.

¹¹ Vedi Menhardt (1954, p. 343; 1958-59a, pp. 257-258).

sua presenza a Regensburg. Si può rilevare che secondo questa ipotesi la versione di Vienna sarebbe stata composta in un breve lasso di tempo e questo potrebbe giustificare la mancata realizzazione delle illustrazioni e delle rubriche, mentre per la *Genesi di Millstatt* maggiore sarebbe stato il tempo a disposizione e così questa versione ci è stata tramandata completa in ogni sua parte. Alla luce però delle differenze, a livello della lingua e della metrica, e della modernizzazione del testo la critica più recente ha proposto per la *Genesi di Millstatt* una datazione più tarda, tra il 1180 e il 1200 (Voss 1962, p. 109). Un discorso a parte deve essere fatto per le illustrazioni, ma per questi problemi si rimanda allo studio della Voss (1962) la quale nell'apparato iconografico riconosce la scuola di Salisburgo. Per quanto riguarda la localizzazione della *Genesi di Millstatt* Menhardt (1958-59a, p. 257) propone Regensburg alla luce della sua ricostruzione, mentre considerando le caratteristiche della lingua la critica è stata in genere concorde nel riconoscere nella Baviera la zona di origine e secondo alcuni critici in particolare la Carinzia.¹²

Ai fini del mio studio ho scelto di analizzare, nella *Genesi*, la storia di Giuseppe e le Benedizioni di Giacobbe, in quanto in questa parte conclusiva, come del resto nella parte iniziale sulla creazione e sulla caduta di Adamo ed Eva, si possono cogliere quegli elementi e quelle figure che danno spunti per un'interpretazione tipologica e tropologica della materia nella prospettiva della *Heilsgeschichte*. L'analisi infine di alcuni testi del *Physiologus di Millstatt* confermerà, anche alla luce delle corrispondenze a livello codicologico e dell'interpretazione allegorica, lo stretto rapporto di quest'opera con la *Genesi di Millstatt*.

3 Analisi codicologica

Per dare un'idea della *Genesi* e del *Physiologus* nel codice di Millstatt vengo a presentare due esempi, soprattutto relativamente alla struttura delle due opere. Vedi il f.37v della *Genesi* che contiene due illustrazioni, una all'inizio e l'altra quasi in fondo, realizzate in colore bruno, come i caratteri della scrittura, però con particolari soprattutto delle vesti in blu e in rosso (Kracher 1967, *Tafelteil*). In colore rosso abbiamo le iniziali maiuscole e nello stesso colore sono redatte le rubriche che introducono le illustrazioni. Con questa struttura e con l'uso dei colori l'opera si presenta distinta in parti, che Voss definisce «capitoli» (Voss 1962, pp. 132-150) e che permettono al lettore di reperire anche singoli episodi. Come già detto, nella *Genesi di Vienna*, malgrado la presenza di spazi lasciati liberi per le

12 Voss (1962, p. 119) così conclude: «Wir können nur feststellen, daß es für beide Handschriften einige Hinweise auf den alpenländischen Raum als engere Heimat gibt: auf Kärnten und Steiermark».

illustrazioni, il testo si presta invece per una lettura continua e scarsi sono gli elementi che possono evidenziare particolari distinzioni.¹³

Nella prima scena in alto del f. 37v si vede a sinistra Giacobbe che si congeda da Isacco benedicendolo, mentre sulla destra c'è Rebecca. Significativa, come anche in altre illustrazioni, la gestualità dei personaggi: sia Isacco che Rebecca protendono le mani verso Giacobbe in atteggiamento di ascolto e di dialogo. Nella rubrica che si trova alla fine del f. 37r si legge: *Rebekka bat ysaac ir man | daz er sande Jacoben hinz Laban*. Così una scena topica di commiato viene precisata con i nomi dei personaggi e con la richiesta avanzata da Rebecca. La seconda scena rappresenta a sinistra Giacobbe disteso che dorme, mentre in sogno vede la scala che porta in cielo: la percorrono su e giù degli angeli, mentre Dio, rappresentato come Cristo con il nimbo crociato, appare alla sommità in cielo. Nella rubrica che precede l'illustrazione si legge: *Jacob slaffunde lach, ein leiter er den himil ruoren sach, | got in der leiter stende die engil ouf und nidir gende*.

Possiamo ora fare un confronto con il testo e l'illustrazione del *Physiologus* (f. 90r) relativa agli elefanti (Kracher 1967, *Tafelteil*). Come nelle illustrazioni della *Genesi* anche qui si cura la disposizione parallela e speculare delle immagini: a sinistra è ritratta la coppia di elefanti che ritroviamo anche sulla destra a rappresentare il momento della nascita del piccolo che avviene nelle acque per sottrarlo al drago. Interessante al centro una figura di donna in colore rosso che in luogo della testa presenta la raffigurazione della mandragola. L'uso del colore rosso vuole evidenziare e distinguere questa figura che appare come una personificazione. Un'immagine simile della mandragola si trova anche in un'illustrazione della *Expositio in Cantica canticorum* di Honorius Augustodunensis (Menhardt 1958-59b, p. 272),¹⁴ quindi si può notare che l'illustratore probabilmente ha rielaborato un ciclo illustrativo, ispirandosi però, come in questo caso, anche ad altre fonti. Dal confronto con le illustrazioni della *Genesi* si rileva una tecnica, un uso dei colori e in generale una continuità con l'opera che precede; così pure nel *Physiologus* abbiamo delle iniziali in rosso che permettono di evidenziare delle parti all'interno del testo. Mancano invece le rubriche che evidentemente non erano necessarie, in quanto ogni testo è dedicato ad un animale ed inizia con una formula introduttiva in cui è specificato di quale animale si tratta. Questa stretta contiguità delle due opere e le affinità nella struttura e nella loro realizzazione possono evidenziare l'intento del rielaboratore di offrire dei commenti allegorici, tipologici e tropologici per indicare la retta condotta di vita del cristiano e indurre il pubblico al

13 Gli unici elementi distintivi nel testo sono le iniziali maiuscole che non sono state però tutte realizzate e che non hanno rivelato criteri compositivi uniformi. Vedi Smits (1972, pp. 22-25).

14 Lo studioso sfrutta questo riferimento per avvalorare la tesi che la realizzazione della *Genesi* e del *Physiologus di Millstatt* sarebbe avvenuta a Regensburg.

pentimento in vista della salvezza nella vita ultraterrena. Un altro aspetto importante da considerare è che la versione del *Physiologus di Millstatt* è in versi rispetto a quella in prosa del codice di Vienna. Di qui si può formulare una prima ipotesi riguardo al pubblico a cui le due versioni erano destinate. La *Genesi di Vienna* si caratterizza per uno stile epico e a volte più elevato e, data la mancanza di illustrazioni, poteva essere destinata alla lettura e a un pubblico più colto. La *Genesi di Millstatt* si presenta suddivisa in parti distinte dalle rubriche e dalle illustrazioni per cui era anche fruibile per la lettura di singoli episodi. Il destinatario di quest'opera poteva essere formato da laici, che si avvalevano così anche delle immagini.¹⁵ Si potrebbe pensare anche a dei nobili considerando l'incidenza che il lessico cortese ha nella *Genesi di Millstatt* e, per quanto riguarda il *Physiologus*, l'incidenza di scene di caccia e di immagini di uccelli che possono appunto essere messi in relazione con lo stile di vita e i passatempi dei nobili.

4 Le rubriche

Per quanto riguarda le rubriche, nel codice di Millstatt esse sono state realizzate in colore rosso e si può notare che a volte precedono le illustrazioni e a volte sono a sé stanti. Nel codice di Vienna risultano invece solo degli spazi vuoti di una riga, massimo due, o anche creati con un semplice a capo.¹⁶ Dal confronto con il codice di Millstatt risulta che gli spazi lasciati liberi per le rubriche appaiono in genere insufficienti, cosicché il copista sembra aver riprodotto il testo sulla base dell'antigrafo senza però tener conto dello spazio necessario per la realizzazione delle rubriche, almeno quando non precedono delle illustrazioni. In conseguenza di ciò il copista di Millstatt ha lavorato con una certa autonomia, come si può vedere dal confronto dell'episodio riguardante la vendita di Giuseppe da parte dei fratelli, presente nel codice di Millstatt ai ff. 52r-53r e nel codice di Vienna ai ff. 76v-78r. Nel codice di Vienna leggiamo (Smits 1972, p. 230):

man chod er horte ſi ſprechen. ſi wol
ten zû dothaim. () oſeph ſtreich nach in.
unde uant ſi in dothaim.
(una riga vuota)
Alſo ſi in uerreſt
sahen. zû einen anderen ſi ſprachen. (76v,6-11)

15 Questa tesi è stata sostenuta tra gli altri da Heinz Rupp: «Diese (weltlichen) Geistlichen wenden sich mit ihren Dichtungen, abgesehen von wenigen Ausnahmen, an ein weltliches, meist wohl adeliges Publikum, und sie verfolgen mit ihren Dichtungen ganz bestimmte Zwecke: der paränetische Charakter ist fast in jedem dieser Werke zu greifen» (Rupp 1958, p. 296).

16 Si rimanda all'edizione diplomatica di Smits (1972).

Si nota che la trascrizione del testo viene interrotta a metà riga, viene poi lasciata una riga libera e quella successiva è in parte ancora bianca. Risulta difficile immaginare come sarebbe stata realizzata la rubrica, anche se è possibile fare un confronto con il passo e la rubrica corrispondente nel codice di Millstatt:

Joseph streich do nach in zehant, in Dothaim er si uant.
Joseph sine brúdir uant: sumelich wolden in ze hant
uon dem libe han bestróffet: in Egiptum wart er uerchófet.

(Illustrazione)

Also si in uerriſt sahen zú ein andir si sprachen¹⁷

Questa rubrica introduce l'illustrazione in fondo al f. 52r che rappresenta a sinistra il gruppo dei fratelli con Giuseppe che ricevono dai mercanti i soldi per la vendita e in primo piano in basso un animale identificabile con un cammello. Nel codice di Vienna l'illustrazione era prevista, ma in un punto diverso del racconto, precisamente quando si dice che appaiono in lontananza i mercanti e Giuda dà il consiglio ai fratelli di non uccidere Giuseppe, ma di venderlo a costoro; in realtà alla fine del f. 77r lo spazio lasciato libero per l'illustrazione è di 5 + 9 righe, quindi sufficiente non solo per l'illustrazione, ma forse anche per la rubrica. Tornando al codice di Millstatt, nella posizione corrispondente alla parte di testo relativa al consiglio di Giuda, abbiamo una rubrica: *Judas riet einen gúten rat daz Joseph niht erflagen wart* (Diemer 1862, p. 76, 12). Ecco dunque che il copista di Millstatt interpreta il modello con una certa autonomia e colloca l'illustrazione in corrispondenza dello spazio che nel codice di Vienna era stato lasciato libero per la rubrica, mentre in corrispondenza dell'illustrazione prevista nel codice di Vienna abbiamo solo l'altra rubrica. Una spiegazione per la diversa collocazione dell'illustrazione potrebbe essere che, mentre la prima rubrica offre lo spunto per una scena, non così la seconda che riporta solo il consiglio dato da Giuda.

Un altro esempio che dimostra le differenze tra i due codici riguarda le rubriche e l'illustrazione relativa alla vendita dei beni da parte dei fratelli a Giuseppe nel periodo della carestia. Nel codice di Millstatt al f. 74v troviamo la seguente rubrica: *Do schazzes niht mere heten sie do uerchóften si im daz uihe* (Diemer 1862, p. 103, 24). Seguono alcune righe di testo in cui si specifica di quali animali si tratta e poi in fondo abbiamo l'illustrazione. Questa disposizione è insolita e rivela l'incertezza del copista che subito dopo l'illustrazione nel f. 75r pone un'altra rubrica (Diemer 1862, p. 103, 28-32):

17 Vedi Diemer (1862, p. 75, 27-30). La rubrica è riportata in corsivo.

Vor hungir moht der liet niht leben, umb spife heten si niht ze geben
 do wolden si sich zeigen dem chunige fur eigen,
 joseph der reine chöffot ir eigen,
 unde daz si ur' wæren, dem chunige uon dem eigen gæben
 def chornef den funften teil: def waren si uro unde geil.

L'immagine è molto rovinata per cui è difficile riconoscere i particolari. Voss, malgrado i problemi di interpretazione, ritiene che si tratti della vendita del grano (Voss 1962, p. 199), ma potrebbe anche trattarsi della vendita degli animali, in quanto il testo della rubrica che precede fa riferimento a questo e trova corrispondenza in un verso del codice di Vienna.¹⁸ Qui dopo l'elenco di alcune specie di animali è stato lasciato uno spazio libero per l'illustrazione e forse anche per la rubrica: nel f. 111v nove righe e all'inizio del foglio successivo tre righe. Per quanto riguarda il codice di Millstatt colpisce che per la stessa illustrazione vi siano due rubriche e che la seconda sia in corrispondenza dello spazio lasciato libero nel codice di Vienna all'inizio del f. 112r: la disposizione alquanto particolare della rubrica può quindi giustificarsi con gli spazi presenti nell'antigrafo. Per quanto riguarda questa seconda rubrica è inoltre interessante notare che non si trova corrispondenza alcuna nella *Genesi di Vienna*, mentre il riferimento all'acquisto dei beni da parte di Giuseppe con l'obbligo però di dare un quinto del raccolto del grano al faraone si trova nella fonte biblica, per cui in questo punto il rielaboratore di Millstatt ha introdotto un'aggiunta o ha ripreso, a differenza del copista di Vienna, quanto era presente nell'antigrafo.¹⁹

Non tutte le rubriche precedono delle illustrazioni ed alcune, che possiamo definire 'interne', hanno piuttosto la funzione di evidenziare i vari momenti di un episodio dando brevi indicazioni sullo svolgimento. Così ad esempio nelle Benedizioni di Giacobbe le rubriche, prive di illustrazioni, hanno lo scopo di introdurre ogni benedizione specificando il nome di ciascun figlio. L'unica illustrazione presente in questa parte finale è quella al f. 83r che rappresenta le anime dei beati nel grembo dei tre patriarchi; la rubrica riprende il verso: *Da fitzent si erliche in dem himelriche* (Diemer 1862, p. 114, 31). Si può osservare come questa parte si caratterizza per i suoi contenuti dottrinali anche attraverso le interpretazioni allegoriche e tipologiche e non presenta se non un'unica illustrazione. Si può quindi ipotizzare per questa parte un destinatario diverso, in grado di leggere il testo senza il supporto iconografico e quindi più colto e preparato nella materia dottrinale.

18 *Duo si mêre scatzes nehâten ire fihe si brâhten* (Smits 1972, p. 303, 2595).

19 *Genesi 47, 23-25*: «Poi Giuseppe disse agli Egiziani: - Oggi, per conto del faraone io ho acquistato voi e le vostre terre. Questa è la vostra semente. Andate a seminarla nei campi. Però, al momento del raccolto, un quinto andrà al faraone. [...] Essi risposero: - Tu ci salvi da morte sicura!». *La Bibbia (AT)* (1985, p. 74).

Un ultimo esempio per illustrare il rapporto tra le rubriche e le illustrazioni può essere offerto dall'immagine al f. 55r di Giuseppe che sfugge alle insidie tramate nei suoi confronti dalla moglie di Putifarre. La donna è raffigurata a sinistra all'interno di una casa e tiene in mano il mantello sottratto a Giuseppe, mentre costui con le braccia aperte in segno di rifiuto sta per varcare la soglia e fuggire. La rubrica dice (Diemer 1862, p. 79, 1-3):

Div urowe wolde niht enbern, Joseph müße si geweren.
der bete wolde er haben wandil, si zuhte im finen mandil,
den zeigot si an den stunden ze der notwer urchunde.

La funzione di questa rubrica è quella di integrare quanto è raffigurato nell'illustrazione specificando la successione degli eventi: dalla ferma volontà della donna, ai tentativi di Giuseppe di dissuaderla fino al gesto di lei di sottrargli il mantello che mostrerà poi come prova della colpevolezza di Giuseppe. Sono quindi descritti particolari che si riferiscono sia agli antefatti sia alle conseguenze della situazione rappresentata.

Infine Ursula Voss pone il problema se le rubriche debbano essere considerate come una introduzione alle illustrazioni oppure anche al testo.²⁰ Sulla base dell'analisi che ho condotto io propendo per la prima ipotesi, perché stretto è il rapporto tra rubrica e illustrazione e la rubrica, sempre molto breve, serve ad illustrare la scena o dei particolari, mentre se fosse riferita anche al testo, la sintetica formulazione non potrebbe rendere conto dell'articolazione e dei contenuti di quanto segue.

5 Le illustrazioni

Le illustrazioni sono un aspetto caratterizzante la *Genesi di Millstatt* non solo perché non sono state realizzate nel codice di Vienna, ma anche perché l'illustratore ha senza dubbio modificato in parte i suoi modelli nel senso di una semplificazione e di una maggiore aderenza al testo. Non intendo affrontare qui il complesso problema del ciclo iconografico che sarebbe stato ripreso dall'illustratore e mi limito a ricordare le due principali teorie: secondo Menhardt si potrebbe trattare di un Ottateuco bizantino illustrato oppure, come afferma Voss, della *Cotton Genesi*; da parte mia ho sostenuto questa seconda ipotesi in un mio studio in cui ho confrontato le illustrazioni della *Genesi di Millstatt* con i mosaici di S. Marco a Venezia (Menhardt 1954, p. 276 e ss.; Voss 1962, pp. 62-63; Saibene 2001).

²⁰ Voss (1962, p. 132) così conclude: «Die roten Überschriften vor den Bildern überschreiben die Einheit eines aus Bild und Text bestehenden Kapitels».

Rispetto ai cicli iconografici segnalati dalla critica, nella *Genesi di Millstatt* le scene sono ridotte all'essenziale e i personaggi sono dei tipi; l'illustratore ha fatto spesso ricorso a scene 'topiche' per rappresentare nascite, morti, commiati, accoglienze ecc. Rispetto ad altre illustrazioni più ricche e caratterizzate da una maggiore mimesi, quelle di Millstatt mostrano invece una sequenza lineare degli elementi²¹ e le figure sono ritratte per lo più nel dialogo ed esprimono col volto e con la gestualità dei sentimenti. Anche nel testo si nota la stessa tendenza alla semplificazione e all'espressione dei sentimenti, per cui risulta stretto il rapporto testo-immagine ed evidente è l'intento del rielaboratore e dell'illustratore di dare un messaggio chiaro al destinatario. La semplicità della narrazione e della rappresentazione degli eventi doveva permettere una facile ricezione soprattutto per quanto riguarda i commenti e l'interpretazione della materia biblica. Il racconto della *Genesi* è presentato alla luce della *Heilsgeschichte* a partire dalla creazione e caduta dei progenitori, dove è espressa la certezza della Venuta di Cristo per salvare l'umanità (Camarota 2001, p. 205). Il tono della versione di Millstatt è quello della predica: rilevanti i commenti di carattere tropologico e la tendenza ad attualizzare e a coinvolgere il destinatario perché ne tragga degli insegnamenti.

Le illustrazioni presentano in genere figure singole o gruppi, come nel caso dei fratelli di Giuseppe, e rispetto alla staticità dei corpi i volti e i gesti esprimono in genere dolore e sofferenza. Nel testo ricorre con una certa frequenza il termine *ellente*²² a indicare la sofferenza che deriva dalla condizione di esilio, per cui vi si può leggere anche un riferimento alla condizione dell'uomo su questa terra. Il messaggio dato al cristiano è di convertirsi e di espiare i propri peccati in vista della salvezza ultraterrena; quindi la *Genesi di Millstatt* appare come un commento tropologico al testo biblico per un pubblico che doveva essere indotto al ravvedimento e alla penitenza. Il dialogo tra i personaggi, come si vede dalle illustrazioni, e i discorsi diretti nel testo permettono al pubblico di partecipare e di immedesimarsi nelle varie situazioni: si vuole quindi attualizzare la materia e farla rivivere coinvolgendo il pubblico.

Anche le illustrazioni veicolano il messaggio cristiano e si prestano ad interpretazioni tipologiche, ad esempio quelle relative alla storia di Giuseppe e dei suoi fratelli. Nelle prime illustrazioni è rappresentato Giuseppe che di fronte al padre e ai fratelli interpreta due sogni (vedi Kracher 1967, ff. 51r e 51v). Solo lui, anche in seguito presso il faraone, è in grado di interpretarli e di predire situazioni future, in quanto è ispirato da Dio.

21 Voss (1962, p. 191) suggerisce il rapporto tra queste illustrazioni e l'arte romanica, soprattutto per via degli elementi isolati e giustapposti che veicolano a volte significati simbolici.

22 *ellente smerzen* quando i fratelli di Giuseppe sono messi in prigione; *in des ellentes vreise* quando Giacobbe invia Beniamino in Egitto con i fratelli.

Giuseppe, come risulta successivamente nella Benedizione di Giacobbe, è figura di Cristo venuto sulla terra per salvare l'umanità. In un'altra illustrazione Giuseppe viene venduto ai mercanti dopo che i fratelli volevano sopprimerlo (f. 52r);²³ così anche Cristo è stato perseguitato e venduto per pochi denari.²⁴ In Egitto, dopo aver subito a causa della moglie di Putifarre un'ingiusta carcerazione, Giuseppe verrà riconosciuto innocente e gli verrà conferito un grande potere dal faraone. Nella scena dell'investitura (f. 58v), che è descritta secondo il cerimoniale cortese, l'interpretazione tipologica è contenuta nelle stesse parole del faraone: *Ich wil ðch def niht daz er heizze Joseph, | billich heizzet er zware der werlde heilære* (Diemer 1862, p. 86, 34-87, 1). Interessante il fatto che si tratta anche qui di un'aggiunta introdotta dal rielaboratore di Millstatt. Nella seconda parte della storia le illustrazioni descrivono gli incontri e i dialoghi di Giuseppe con i fratelli i quali si recano da lui in Egitto per acquistare viveri e poter così sopravvivere alla carestia. Alla fine ci sarà il ricongiungimento e il riconoscimento di Giuseppe che era da loro creduto morto. I fratelli in un primo momento sono sospettati di essere dei traditori e vengono incarcerati. Così espieranno il male fatto a Giuseppe, quando lo hanno venduto ai mercanti, incuranti della sua sofferenza, ma poi attraverso la riconciliazione e il perdono viene dato il messaggio che anche chi ha fatto del male, se si pente ed espia le proprie colpe, viene perdonato. Giuseppe con il suo potere libera i fratelli dal carcere e li aiuta durante la carestia; attraverso l'interpretazione tipologica appare come figura di Cristo che perdona e aiuta gli uomini nel bisogno e lo fa senza chiedere nulla in cambio. Infatti Giuseppe dopo aver dato ai fratelli i viveri, rimette nei loro sacchi il denaro che gli avevano dato.²⁵ Nel ciclo illustrativo della *Genesi di Millstatt* abbiamo un'illustrazione aggiunta al f. 61r che non trova corrispondenze altrove (Kracher 1967). Questa scena è in contrapposizione a quella, di cui già si è parlato, della moglie di Putifarre che insidia Giuseppe e cerca di trattenerlo: questa scena offre un *exemplum* negativo, in quanto illustra le mire della donna e rappresenta la concupiscenza. Successivamente al f. 60v troviamo l'illustrazione che rappresenta Giuseppe nell'atto di ricevere in moglie la figlia di Putifarre e nel foglio seguente abbiamo un ritratto idillico della coppia con i due figli, Effraim e Manasse, ciascuno accanto ad uno dei genitori. Questa scena rappresenta quindi non solo un'innovazione, ma l'*exemplum* positivo, in quanto secondo la dottrina cristiana l'uomo deve unirsi alla donna per generare dei figli e formare una fami-

23 [...] *fchiere wart er uerchöffot | umbe zweinzich phenninge, die teiloten die iungelinge* (Diemer 1862, p. 76, 20-21).

24 *Matteo 26, 14-16. La Bibbia (NT)* (1985, p. 48).

25 *Der gute joseph finem amman gebot, | er uulte mit weizze die seche so meifte dar in mohte, | unde legit ir iegelichefschaz widir in finen sach* (Diemer 1862, p. 95, 9-11).

glia. Il monito che si può trarre è che occorre sfuggire alle tentazioni del demonio e vivere secondo i comandamenti cristiani. Infine nella parte dedicata alle Benedizioni di Giacobbe abbiamo spesso delle interpretazioni tipologiche e quindi dei collegamenti tra l'Antico e il Nuovo Testamento; Giuda come pure Giuseppe sono figure di Cristo, mentre ad esempio Dan è presentato come il demonio e l'Anticristo. In questa parte dottrinale che conclude la *Genesi di Millstatt* si rileva la polarizzazione sul contrasto tra Cristo e il demonio, tra il Bene e il Male, e questa impostazione si ritrova anche nei testi del *Physiologus* che, come si diceva, è in stretta relazione di contiguità con la *Genesi*. Ancora un'immagine è offerta alla fine delle Benedizioni di Giacobbe, quella dei tre patriarchi che tengono in grembo le anime dei beati (Kracher 1967, f.83r): l'illustrazione indica con efficacia la meta da raggiungere e sintetizza in conclusione i vari commenti morali via via presenti in questa rielaborazione della *Genesi*.

6 L'interpretazione della storia di Giuseppe e le Benedizioni di Giacobbe

Nel testo della *Genesi di Millstatt*, come già visto per le illustrazioni, troviamo espressioni che si prestano ad un'interpretazione tipologica o tropologica. All'inizio della storia di Giuseppe il comportamento malevolo e ingiusto dei fratelli nei suoi confronti viene riportato all'influenza del demonio che oscura la loro mente: [...] *Joseph sach daz si begunde triegen | der ualant mit unrehtir minne: daz betrûbete sine finne* (Diemer 1862, p. 73, 12-13). Interessante è la domanda rivolta dal padre a Giuseppe dopo l'interpretazione dei sogni: *er sprach 'wæneft du daz ich unde din mûtir dar zu dine brûdir | noch hie in erde din durftigen werden?* (Diemer 1862, p. 75, 7-8). Giuseppe che nell'interpretazione tipologica è figura di Cristo, è quindi indispensabile in questa vita ai suoi parenti nella prospettiva della sopravvivenza e della salvezza come Cristo lo è per l'umanità. Ricorrente nelle indicazioni di tempo è il numero tre, ad esempio i fratelli vengono liberati dal carcere precisamente il terzo giorno. Riguardo alle colpe dei fratelli nei confronti di Giuseppe abbiamo un commento che può essere valido per ogni peccatore e in particolare per chi non si cura del prossimo (Diemer 1862, p. 90, 31-34):

si mûfen uol iehen daz in rehte wære geschehen,
 si heten an ir brudir garnet swaz in wære begebenet,
 do si sine angift sahen unde in niht wolden begnaden,
 dar zû in niht gie ze herzzen sinef ellendesf merzzen.

Un riferimento al sangue di un innocente si ha nelle parole di Ruben che ricorda le azioni malvagie compiute nei confronti di Giuseppe il quale

appare quindi ingiustamente perseguitato come Cristo: *fehēt nu gat ubir unſ alle durch not daz ſin unſchuldige blūt* (Diemer 1862, p. 91, 2). Un collegamento con l'Ultima Cena sorge spontaneo per l'espressione riferita al banchetto, che vede Giuseppe ricongiunto con i suoi fratelli: *Si teilten daz brot* (Diemer 1862, p. 95, 5). Subito dopo parlando di Beniamino, l'ultimo dei fratelli, si dice: *do wart daz meifte dem allen nidirift* a indicare che «gli ultimi saranno i primi» con un chiaro riferimento evangelico (Diemer 1862, p. 95, 6). Un simile messaggio ricorre anche nella Benedizione di Aser dove viene ripresa la parabola degli invitati al banchetto di nozze che rifiutarono l'invito per cui furono chiamati i poveri e i diseredati.²⁶ Infine la storia di Giuseppe e dei suoi fratelli in Egitto, salvati dalla carestia, è presentata come la storia del popolo eletto da cui Cristo ha voluto nascere: *Von dir [Joseph] wirt geborn der ze hirte iſt erhorn* (Diemer 1862, p. 113, 30).²⁷

Abbiamo visto che Giuseppe è figura di Cristo e che nella rielaborazione della materia biblica sono inserite delle interpretazioni tipologiche, ma è soprattutto nelle Benedizioni di Giacobbe che le interpretazioni tipologiche e tropologiche trovano più ampio spazio. Questo è un aspetto particolare di entrambe le versioni della *Genesi* che ampliano considerevolmente la materia rispetto alla fonte biblica. Nella *Genesi di Millstatt* vi sono ulteriori aggiunte e variazioni rispetto alla *Genesi di Vienna* per cui si conferma l'ipotesi che il rielaboratore doveva essere un predicatore e che con questa versione della *Genesi* si voleva mettere in grado un destinatario non particolarmente colto di comprendere la materia dottrinale. L'interpretazione tipologica è particolarmente estesa nella Benedizione di Giuda che è presentato come figura di Cristo, e si deve osservare che l'interpretazione è staccata ed è introdotta dalla rubrica: *Bezeichnunge wil ich iv geben ubir den ſegen* (Diemer 1862, p. 108, 34). Questa strutturazione del testo in due parti rappresenta un'ulteriore analogia con i testi del *Physiologus*, dove alla descrizione della natura dell'animale segue poi l'interpretazione allegorica con riferimenti a Cristo o al demonio. Il ruolo del rielaboratore in questa parte finale è quindi di fare da tramite per l'interpretazione della materia biblica e questa sua funzione è ben espressa nei versi seguenti (Diemer 1862, p. 108, 35-37):

Ditze iſt ein tieffe rede, ia wæn ſi ieman errechen mege;
chunde ichz nu wol uerſten daz ich dar ubir han gelefen,
gerne ich danne ſagete welich pizeichnunge ez habete.

26 *Si giengen an die strazze da die armen sazzen, | daz huffi erfulden mit den die ez nemen wolten | Da iene zû geladet waren, daz gefchach unſ ze genaden* (Diemer 1862, pp. 112, 36-37 - 113, 1). Vedi: *Luca* 14, 15-24; *La Bibbia (NT)* (1985, pp. 121-122).

27 Interessante anche un verso seguente in cui Cristo è definito come *def rehtef ein ſtein der ze abent bringet ſin uihe heim*.

Non solo si sottolinea qui la difficoltà della materia, ma si ribadisce che il rielaboratore ha le conoscenze acquisite attraverso lo studio ed è in grado di interpretarla.

Nella Benedizione di Giuda vi sono collegamenti al *Physiologus* a sottolineare lo stretto rapporto di continuità tra le due opere. In particolare viene ripreso e interpretato il seguente passo della *Genesis*: «Giuda, figlio mio, sei come un giovane leone che ha ucciso la sua preda e torna alla sua tana».²⁸ Nella *Genesis di Millstatt* si ha lo stesso riferimento al leone e si afferma che Giuda avrà potere su molte terre: *Vil manigiv lant choment in din gewalt, | swenne du dei gewinneſt dem lewen gelich du gebariſt* (Diemer 1862, p. 108, 9-10). Rispetto alla fonte biblica viene però aggiunto un secondo riferimento al leone come nel *Physiologus*: si dice infatti che il leone dorme, ma tiene gli occhi aperti come Cristo che vigila sull'umanità.²⁹ Un'ulteriore aggiunta del rielaboratore di Millstatt è il riferimento all'aquila che come il leone è simbolo di Cristo (Freytag 1982, pp. 225-226, nota 64). L'iniziale dell'aquila appare con lettera maiuscola all'interno del testo per cui è indubbio che si voleva dare a questo riferimento un particolare rilievo: *dine uiant uerbernt dich gar, ubir ſi biſt du ein Âr* (Diemer 1862, p. 108, 19).

Ancora riguardo a Giuda nella *Genesis* si legge: «Egli porterà una grande abbondanza: userà la vite anche per legarvi l'asino e il vino per lavare le vesti. Il vino ravviverà lo splendore dei suoi occhi e il latte renderà più bianchi i denti».³⁰ Nel codice di Millstatt questo passo è commentato in senso tipologico: Giuda che lega il piccolo dell'asina allo steccato e l'asina alla vite è come Cristo che vuol legare con l'amore sia gli Ebrei che i pagani. La parte finale viene così riformulata: *Sconir danne der win ſint dei ôgen ſin, | Siner zene gliz iſt wizzi[r] danne milch wiz* (Diemer 1862, p. 108, 32-33). L'interpretazione che viene data nella tradizione esegetica è che Giuda prefigura Cristo che è venuto a salvare l'umanità. Gli occhi stanno a rappresentare il mistero della Grazia e sono più belli del vino, mentre i denti rappresentano i predicatori che trasmettono agli uomini la dottrina dopo averla fatta propria e sono più bianchi del latte di cui si nutrono i piccoli (Freytag 1982, pp. 69-70). Questo particolare presente nella *Genesis di Millstatt* è molto interessante, se si considera che il rielaboratore si poneva come un predicatore con queste stesse finalità di fronte al suo pubblico. Possiamo quindi dire che il rielaboratore ha ripreso dal testo della *Genesis* biblica, ma ha fatto anche riferimento alla tradizione esegetica. Vari studi sono stati condotti sulle rielaborazioni medievali della materia biblica, tra

28 *Genesis* 49, 9. *La Bibbia (AT)* (1985, p. 76).

29 Diemer (1862, p. 108, 14-15): *Also den lewen ieman geſchrehen ode in ie ieman getar gewechen | ſo er rûwet tûgen mit offenen ôgen*.

30 *Genesis* 49, 11-12. *La Bibbia (AT)* (1985, p. 77).

cui segnalo quello di Freytag (1982), che analizza tra l'altro la *Genesi di Vienna* senza però giungere a identificare delle fonti precise e delle riprese letterali. Si deve infatti considerare che i due rielaboratori tedeschi della *Genesi* devono aver fatto riferimento per lo più a dei compendi oppure si sono basati sulle loro conoscenze per offrire interpretazioni più semplici e adeguate alle finalità di queste opere.

Un commento escatologico si trova nella Benedizione di Dan il quale è paragonato al serpente e quindi rappresenta il demone, come pure viene definito «gehurneter wrm» con riferimento all'Anticristo (Diemer 1862, p. 110, 37). Oltre all'interpretazione, anche in questo caso staccata dalla prima parte della benedizione, acquista rilievo il messaggio tropologico che mette in guardia coloro che ricercano onori e potere, perché la morte giungerà all'improvviso e contro di loro sarà rivolta l'ira di Dio; bene invece sarà per coloro che sono rimasti saldi nella fede. Alla fine di questa benedizione per coinvolgere direttamente il pubblico viene fatta la seguente richiesta: «nu sprechet alle AMen» (Diemer 1862, p. 111, 34) quasi che fosse la conclusione di una celebrazione liturgica.

7 Rapporti tra *Genesi* e *Physiologus* nel codice di Millstatt

I due testi nel codice di Millstatt sono strettamente collegati, in quanto dopo l'ultima illustrazione della *Genesi* solo la lettera maiuscola di *Ir* segnala l'inizio del *Physiologus* (Kracher 1967, f. 84v; Maurer 1967, p. 2). Una indubbia continuità è data dall'interpretazione allegorica delle nature degli animali che riportano a Cristo o al demone, mentre nel caso dell'Elefante il riferimento è ai progenitori e quindi all'umanità. Anche nella storia di Giuseppe e nelle Benedizioni di Giacobbe sono presenti interpretazioni tipologiche e allegoriche così da creare rapporti intertestuali tra le due opere. Altri aspetti confermano lo stretto collegamento: la lingua presenta corrispondenze per la fonetica e il lessico, mentre le rime, che sono un'innovazione rispetto al *Physiologus* in prosa del codice di Vienna, corrispondono spesso a quelle della *Genesi* (Schröder 2005, pp. 20-21).³¹ Si nota ancora nel *Physiologus di Millstatt* una tendenza a semplificare i testi sia rispetto ai *Dicta Chrysostomi* che alla versione del codice di Vienna, soprattutto attraverso una riduzione delle citazioni; questo è un ulteriore aspetto che lo avvicina alla *Genesi*. Il rielaboratore di Millstatt ha quindi dimostrato una certa autonomia nel rifacimento dei primi due testi, mentre l'*Esodo*, che nel manoscritto figura nettamente

³¹ Kracher (1967, pp. 17-18) riporta alcune tesi dei critici riguardo alla forma poetica del *Physiologus di Millstatt*: secondo alcuni la rielaborazione poetica mira a creare continuità con la *Genesi* e l'*Esodo*, mentre secondo altri questa nuova veste era funzionale alla formazione dei laici. Vedi De Boor (1964, p. 130).

staccato e a sé stante, è ripreso fedelmente dalla versione di Vienna e nelle parti mancanti dal codice di Vorau.³² Si deve però precisare che nel codice di Millstatt la tendenza a rielaborare si avverte soprattutto nella *Genesi*, mentre il *Physiologus* segue abbastanza fedelmente la versione di Vienna pur con delle riduzioni o delle variazioni.³³ Per quanto riguarda le illustrazioni si rileva una tecnica e una realizzazione simile a quelle della *Genesi* soprattutto per la tendenza a dare immagini semplici ed essenziali, anche se vi sono delle particolarità come l'immagine della mandragola nel capitolo sull'Elefante (Menhardt 1958-1959b, p. 272) o anche l'inserimento della semplice immagine dell'animale invece di una scena illustrata, come nel caso di alcuni uccelli e della scimmia. Gli spazi per le illustrazioni sono creati secondo il modello del codice di Vienna e, rispetto alla *Genesi*, sono a volte piccoli spazi ricavati nel testo o collocati ai margini laterali del foglio. Sempre nell'illustrazione degli Elefanti, ma non solo qui, la A maiuscola all'inizio del testo appare un po' obliqua, quasi inserita sotto il disegno e da questo si può dedurre che probabilmente le iniziali maiuscole sono state realizzate dopo le illustrazioni.

L'introduzione ai testi del *Physiologus* nel codice di Millstatt è originale e presenta un invito al pubblico a seguire l'insegnamento di un saggio: *Ir fult an difen stunden von wifef mannes munde | eine rede suochen an difem buoche* (Maurer 1967, p. 3, 1).³⁴ Interessante è l'intento di attualizzare la materia attraverso il riferimento al presente *an difen stunden* e il voler coinvolgere il pubblico: *ift ez nu iwer wille, so swiget vil stille* (Maurer 1967, p. 3, 1). Il testo veniva quindi letto e questo può far luce sul tipo di destinatario e sul rapporto con il pubblico.³⁵

I testi del Leone e della Pantera, attraverso l'interpretazione allegorica, richiamano l'Incarnazione, la Passione e la Risurrezione di Cristo e nella Pantera, dove l'antagonista è il drago, si parla della discesa di Cristo nell'inferno e della Sua vittoria sul Maligno. Una citazione biblica compare all'inizio del Leone: *welf def Lewen | biftu Juda reche*, per cui si istituisce un collegamento con la Benedizione di Giuda e più in generale con Giacobbe: *Do der guote Jacob sine fune gefegenot | unde si gewihte von der gotef bihte* (Maurer 1967, p. 3, 3). Rispetto alla versione di Vienna viene fatto qui un riferimento alla confessione e al pentimento, un tema centrale nella *Genesi*

32 *L'Esodo* nel codice di Millstatt non presenta le illustrazioni e neanche le rubriche.

33 Gli ampliamenti, quali riferimenti alle fonti o aggiunte nelle *Anreden*, si rinvergono fino al testo del Pellicano, mentre poi si assiste ad una ripresa fedele dalla fonte, a parte i cambiamenti dovuti alla rima (Schröder 2005, pp. 34-37).

34 Rispetto all'edizione di Maurer ho sostituito la grafia <ſ> quale si trova nel testo manoscritto per sottolineare anche in questo caso la corrispondenza grafica con la *Genesi*. Nell'indicazione bibliografica l'ultimo numero si riferisce alla strofa secondo la ricostruzione dell'editore.

35 Vedi il commento di Schröder (2005, pp. 144-149).

di Millstatt. Schröder spiega l'aggiunta di *bihte*, oltre che per esigenze di rima, con l'etimologia del nome di Giuda, come si legge anche nella *Genesi* (109,1): *Judaf sprichet bihtaere unde bezeichent got den waren* (Schröder 2005, p. 150).³⁶

Nel testo della Pantera³⁷ questo animale rappresenta Cristo e significativa è la sostituzione dell'attributo *vil mamendi* (molto mansueto) della versione in prosa di Vienna, corrispondente a *mansuetum* dei *Dicta*, con l'espressione bimembre *listich unde gefuoch* (saggio e avveduto); questa variazione già suggerisce l'interpretazione allegorica che identifica l'animale con Cristo. Anche in questo testo si ha un riferimento alle Benedizioni di Giacobbe e precisamente a Effraim che viene condannato in quanto idolatra: [...] *do Effraim dienot den apgotern, | daz buozot got an im, als er verdient het umbe in* (Maurer 1967, p. 9, 15). Sono invece lodati coloro che perseguono il bene: *Die mit dem gelouben im bifint unde rehte wirchent, die sint siniu chint* (Maurer 1967, p. 9, 22), e anche questa è un'aggiunta e un'indicazione tropologica del rielaboratore di Millstatt che fa riferimento al motivo della *Gotteskindschaft*. In conclusione abbiamo un invito a seguire Cristo e i suoi comandamenti per raggiungere alla fine la Gerusalemme celeste (Maurer 1967, p. 11, 25). Importante in questo punto il riferimento al battesimo che fa rinascere l'uomo a nuova vita: *Nu gezimet unfwol, nu wir mit der heiligen touffe gejunget unde geniwet birn* (Maurer 1967, p. 11, 25). Anche nella *Genesi* si trovano dei richiami al battesimo a dimostrazione del fatto che il rielaboratore ha voluto perseguire analoghi intenti in entrambe le opere soprattutto nel voler indurre il pubblico alla conversione e alla pratica delle buone opere. Nel manoscritto alla fine della Pantera si ha AMEN a confermare il tono della predica e il coinvolgimento del pubblico, come già osservato in precedenza.

Il testo dell'Elefante (Maurer 1967, pp. 25-27; Schröder 2005, pp. 209-223), di cui si è parlato trattando dell'illustrazione, descrive la coppia di elefanti che dopo essersi cibati nel paradiso di una radice chiamata mandragola si accoppiano e quindi la femmina partorisce il piccolo nell'acqua per difenderlo dal drago, allegoria del Maligno. Rispetto alla versione di Vienna e ai *Dicta* il rielaboratore di Millstatt riduce i riferimenti alla sfera sessuale e alla concupiscenza, presenti nelle fonti, e usa il più generico verbo *minnen*: *So fi gezzent der Mandragoren, so minnent fi ein ander* (Maurer 1967, p. 25, 59).³⁸ La scena dei due elefanti che si recano in paradiso dove la femmina trova la radice della mandragola e la dà al maschio perché se

36 Alla luce dei versi iniziali lo studioso dà questa definizione: «Der Physiologus gilt somit gewissermaßen als Genesiskommentar».

37 Per la Pantera vedi Maurer (1967, pp. 7-11).

38 Nel *Physiologus di Vienna* si legge: *So si beidiu der Mandragoren gezzent, so gehiwent si dannen von der wurze* (Maurer 1967, p. 24).

ne cibi, rimanda chiaramente alla Caduta dei progenitori, presente anche nella *Genesi di Millstatt*, per cui la prospettiva salvifica per l'umanità è prospettata sin dalla Creazione e ripresa ancora in altri contesti. Secondo una diffusa interpretazione, in questa versione come nel racconto biblico la responsabilità dell'atto è riservata alla femmina = Eva, mentre il maschio = Adamo, nel momento in cui prende la mandragola = il frutto proibito, non è consapevole: [...] *daz er unwizzent daz selbe chrut izzet* (Maurer 1967, p. 25, 58). Il rielaboratore però esprime nell'interpretazione allegorica una netta condanna nei confronti di Adamo ed Eva, definiti «non saggi, stolti», all'atto della cacciata dal paradiso: *Do wurden die unwise verstozen uz dem paradise* (Maurer 1967, p. 27, 62). L'interesse del rielaboratore ancora una volta non è tanto rivolto all'esegesi quanto piuttosto a dare ammonimenti a chi ascolta. L'elefantessa partorisce nell'acqua per difendere il suo piccolo dalle insidie del Maligno e nell'interpretazione allegorica l'acqua rappresenta il mondo terreno dove gli uomini si trovano e dove sono esposti agli attacchi del demonio. La conclusione riporta alla prospettiva salvifica, in quanto il Signore è venuto sulla terra, si è fatto uomo e ha posto i piedi degli uomini su una pietra, e questa pietra è Cristo: gli uomini devono quindi scacciare le insidie del Nemico facendo bruciare dentro al loro cuore attraverso le buone opere i comandamenti di Dio e l'amore per Lui.

8 Conclusioni

Alla luce dell'analisi condotta sulla *Genesi* e sul *Physiologus* nel codice di Millstatt penso di poter affermare che lo stretto rapporto tra i due testi, evidenziato a livello codicologico e delle corrispondenze intertestuali e interpretative, si possa spiegare con il particolare interesse del rielaboratore per i contenuti e per le interpretazioni allegoriche, tipologiche e tropologiche finalizzate a dare chiari messaggi al pubblico sulla condotta che il cristiano deve tenere in vista della salvezza ultraterrena. Il rielaboratore di Millstatt appare come un predicatore che vuole offrire un commento della materia biblica e lo indirizza ad un pubblico che doveva essere edotto nella dottrina cristiana e indotto al ravvedimento, per cui alla luce di alcune caratteristiche dei due testi si può ipotizzare che il destinatario fosse costituito da laici, anche da nobili, oltre che da religiosi.

Bibliografia

- Beyschlag, Siegfried (1942). *Die Wiener Genesis: Idee, Stoff und Form*. Wien-Leipzig: Holder-Pichler-Tempsky.
- La Bibbia (AT; NT)* (1985). Torino: Editrice Elle DI CI Leumann.
- Bulthaupt, Fritz (1912). *Millstätter Genesis und Exodus. Eine grammatisch-stilistische Untersuchung*. Berlin: Mayer & Müller.
- Cammarota, Maria Grazia (2001). «La creazione e la caduta dell'uomo nella *Genesi di Millstatt*». In: Saibene, Maria Grazia; Buzzoni, Marina (a cura di), *Testo e immagine nel Medioevo germanico*. Milano: Cisalpino, pp. 191-224.
- De Boor, Helmut; Newald, Richard (1964). *Geschichte der deutschen Literatur: Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, 5 Bde., Bd. 1, *Die deutsche Literatur von Karl dem Großen bis zum Beginn der höfischen Dichtung*, 6. Aufl.. München: Beck.
- Diemer, Joseph (1862). *Genesis und Exodus nach der Millstätter Handschrift*. Nachdruck 1971. Niederwalluf bei Wiesbaden: Dr. Martin Sändig oHG.
- Freytag, Hartmut (1982). *Die Theorie der allegorischen Schriftdeutung und die Allegorie in deutschen Texten besonders des 11. und 12. Jahrhunderts*. Bern; München: Francke Verlag.
- Kracher, Alfred (1967). *Millstätter Genesis und Physiologus Handschrift: Vollständige Facsimileausgabe der Sammelhandschrift 6/19 des Geschichtsvereines für Kärnten im Kärntner Landesarchiv, Klagenfurt*, Bd. 1, *Einführung und kodikologische Beschreibung*; Bd. 2, *Faksimileausgabe*. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt.
- Kuhn, Hugo (1959). «Gestalten und Lebenskräfte der frühmittelhochdeutschen Dichtung: Ezzos Lied, Genesis, Annolied, Memento mori». In: Kuhn, Hugo (Hrsg.), *Dichtung und Welt im Mittelalter*. Stuttgart: J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, pp. 112-132.
- Maurer, Friedrich (1967). *Der altdeutsche Physiologus: Die Millstätter Reimfassung und die Wiener Prosa (nebst dem lateinischen Text und dem althochdeutschen Physiologus)*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Menhardt, Hermann (1954). «Die Bilder der Millstätter Genesis und ihre Verwandten». In: Rudolf Egger; Gotbert Moro (Hrsg.), *Beiträge zur älteren europäischen Kulturgeschichte. Festschrift für Rudolf Egger*, Bd. 3. Klagenfurt: Verlag des Geschichtsvereines für Kärnten, pp. 248-371.
- Menhardt, Hermann (1958-1959a). «Die Zweiheit Genesis-Physiologus und der Zeitansatz der Exodus». *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, 89, pp. 257-271.
- Menhardt, Hermann (1958-1959b). «Regensburg ein Mittelpunkt der deutschen Epik des 12. Jahrhunderts». *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, 89, pp. 271-274.
- Murdoch, Brian (2003). *The medieval popular Bible: Expansions of Genesis in the Middle Ages*. Woodbridge: D.S. Brewer.

- Papp, Edgard (1980). *Codex Vindobonensis 2721: Frühmittelhochdeutsche Sammelhandschrift der Österreichischen Nationalbibliothek in Wien. 'Genesis', 'Physiologus', 'Exodus'*. Göppingen: Kümmerle Verlag.
- Polheim, Karl K. (1958). *Die deutschen Gedichte der Vorauer Handschrift, Kodex 276*, 2. Teil. Faksimile-Ausgabe des Chorherrenstiftes Vorau. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt.
- Rupp, Heinz (1958). *Deutsche religiöse Dichtungen des 11. und 12. Jahrhunderts: Untersuchungen und Interpretationen*. Freiburg: Francke Verlag.
- Saibene, Maria Grazia (2001). «Motivi iconografici nella *Genesi di Millstatt* e nei mosaici di S. Marco». In: Saibene, Maria Grazia; Buzzoni, Marina (a cura di), *Testo e immagine nel Medioevo germanico*. Milano: Cisalpino, pp. 167-189.
- Schröder, Christian (2005). *Der Millstätter Physiologus: Text, Übersetzung, Kommentar*. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann.
- Smits, Kathryn (1972). *Die frühmittelhochdeutsche Wiener Genesis: Kritische Ausgabe mit einem einleitenden Kommentar zur Überlieferung*. Berlin: Erich Schmidt Verlag.
- Sünger, Maria Th. (1964). *Studien zur Struktur der Wiener und Millstätter Genesis (Mss Wien 2721 und Klagenfurt 6/19)*. Klagenfurt: Verlag des Geschichtsvereines für Kärnten.
- Voss, Hella (1962). *Studien zur illustrierten Millstätter Genesis*. München: C.H. Beck.
- Weller, Alfred (1914). *Die frühmittelhochdeutsche Wiener Genesis nach Quellen, Übersetzungsart, Stil und Syntax*. Berlin: Mayer & Müller.

La Bibbia nelle letterature germaniche medievali

a cura di Marina Buzzoni, Massimiliano Bampi, Omar Khalaf

Il sogno di Nabucodonosor nella *Sangspruchdichtung* tedesca medievale

Claudia Händl (Università degli Studi di Genova, Italia)

Abstract Nebuchadnezzar's dream of the statue with feet of clay and Daniel's interpretation of it are one of the Old Testament episodes most frequently addressed in Medieval German literature. This paper attempts to explain the interest taken in the subject by several *Sangspruchdichter* writing in German. It discusses the sources available to them, the form in which the theme is related, and the poetic intention implicit in the choice and mode of presentation. The paper's central concern is the theme of the dream and its interpretation in the context of the authors' compositions and of their other works. The aim is to identify the motive's specific function in the various contexts.

Sommario 1. Introduzione. – 2. Il sogno di Nabucodonosor nell'opera di Walther von der Vogelweide. – 3. Il sogno di Nabucodonosor nell'opera del Marner. – 4. Il sogno di Nabucodonosor nell'opera di Kelin. – 5. Il sogno di Nabucodonosor in una *Spruchstrophe* anonima. – 6. Il sogno di Nabucodonosor nell'opera di Rumelant (von Sachsen). – 7. Il sogno di Nabucodonosor nell'opera di Wizlav. – 8. Conclusioni.

1 Introduzione

Il sogno del re babilonese Nabucodonosor della statua dai piedi d'argilla e la sua interpretazione ad opera del profeta Daniele costituiscono uno dei motivi veterotestamentari maggiormente sfruttati nella letteratura tedesca del medioevo, in primo luogo nella letteratura storiografica, in quanto l'episodio biblico e la sua interpretazione potevano essere utilizzati per motivare l'applicazione del concetto di *translatio imperii* non solo a contesti storico-politici concreti (Goez 1958, pp. 366-377), ma anche in altri generi letterari,¹ spesso come immagine di uno *status mundi* in continua degenerazione.

L'episodio biblico riportato nel Libro di Daniele è noto: il re babilonese Nabucodonosor pretende, sotto la minaccia di una condanna a morte, che i suoi maghi ed astrologhi interpretino un sogno che lo ha particolarmente inquietato. Nessuno di loro è però in grado di farlo, poiché il re, per lo spavento, ha dimenticato il sogno e non è, quindi, più in grado di raccontarlo

1 Per il motivo di questo sogno nell'arte medievale cfr. Fricke (2007, pp. 240-242).

(Daniele 2, 1-13). Soltanto Daniele, ebreo deportato a Babilonia insieme al suo popolo e con questo costretto ai lavori forzati, riesce, grazie all'aiuto divino, dove gli altri hanno fallito (Daniele 2, 14-30). Egli racconta al re il sogno e interpreta poi l'immagine del colosso formato da diversi metalli in esso contenuta, riuscendo così a soddisfare il re (Daniele 2, 31-45).²

Nella prima parte del discorso di Daniele viene riferito il sogno del re, con la descrizione della statua, che è costituita da cinque parti di materiali diversi: la testa è d'oro, il petto e le braccia sono d'argento, il ventre e le cosce di bronzo, le gambe di ferro e i piedi in parte di ferro e in parte d'argilla. Nel sogno di Nabucodonosor, questa statua viene distrutta da una pietra. Invece di rompersi, questa pietra diventa una montagna e riempie il mondo. Nella seconda parte del suo discorso, Daniele interpreta i primi quattro materiali come quattro imperi, che, nella tradizione, vengono identificati con gli imperi babilonese, medo-persiano, macedone (di Alessandro) e romano. Ferro ed argilla sono affiancati e rappresentano un *regnum divisum*, che sarà in parte forte (*solidum*) e in parte fragile (*contritum*). La pietra rappresenta il *regnum caeli*, l'ultima epoca che annienterà tutte le altre e durerà per sempre.

Più in dettaglio, Daniele rivela al re che lui stesso è la testa d'oro, il primo impero è quindi quello babilonese. Dopo Nabucodonosor sorgerà un altro regno, inferiore al suo (quello medo-persiano); poi sorgerà un terzo regno, di bronzo, che dominerà su tutta la terra (quello macedone di Alessandro Magno). Vi sarà poi un quarto regno, duro come il ferro (quello romano). Come il ferro spezza e frantuma tutto, così quel regno spezzerà e frantumerà tutto. Come il re aveva visto in sogno, i piedi e le dita erano in parte di argilla e in parte di ferro: ciò significa che il regno sarà diviso ed avrà la durezza del ferro unita alla fragilità dell'argilla. Se le dita dei piedi sono in parte di ferro e in parte di argilla, ciò significa che una parte del regno sarà forte, l'altra invece fragile. Il fatto che il re abbia visto il ferro mescolato all'argilla significa che le due parti si uniranno attraverso il seme umano, ma non potranno essere fuse saldamente, in quanto il ferro non si amalgama con l'argilla. Al tempo dei re del quarto regno il Dio del cielo farà sorgere un regno che non sarà mai distrutto e non sarà trasmesso ad altro popolo: questo stritolerà e annienterà tutti gli altri regni e durerà per sempre. Questo secondo Daniele è il significato di quella pietra che Nabucodonosor ha visto staccarsi dal monte, non per mano di uomo, e stritolare il ferro, il bronzo, l'argilla, l'argento e l'oro. Daniele conclude il discorso dicendo che Dio ha rivelato al re Nabucodonosor nel sogno quello che avverrà da questo tempo in poi e sottolineando l'attendibilità della propria interpretazione.

Tra gli *Sangspruchdichter* di lingua tedesca che si sono occupati di questo passo biblico vanno ricordati anzitutto Rumelant von Sachsen e Wizlav, che

2 Per il testo della Vulgata vedi Weber, Gryson (1994).

dedicano al sogno di Nabucodonosor e alla sua interpretazione più di una strofa, inoltre per questa indagine si prenderanno in considerazione le strofe sull'argomento di Walther von der Vogelweide, Marner, Kelin e di un anonimo.

Il primo ad attirare l'attenzione sul fatto che diversi poeti tedeschi medievali abbiano utilizzato questo episodio biblico nella propria opera è stato Philipp Strauch nella sua edizione del Marner del 1876 (Strauch 1876, p. 179). Nel 1974 Ulrich Müller, con riferimento a Strauch, ne fa un breve accenno nella sua monografia dedicata alla poesia politica del medioevo tedesco (Müller 1974, p. 525 e nota 1) e solo nel 2003 viene pubblicata una ricerca più ampia, dove viene analizzato l'utilizzo dell'episodio biblico nei vari poeti individuati da Strauch (Löser 2003). Il più recente contributo in chiave comparativa su questo tema è costituito da un capitolo in uno studio incentrato sull'interpretazione dei sogni nella *Sangspruchdichtung* (Yao 2006, pp. 159-169).

In questo contributo si cercherà di spiegare l'interesse dei poeti medievali di lingua tedesca per l'episodio biblico del sogno di Nabucodonosor e della sua interpretazione ad opera di Daniele. Ci si soffermerà inoltre sulle fonti a disposizione degli autori, sulla forma in cui il tema viene trattato e sull'intenzione poetica collegata alla scelta e alla modalità di presentazione di questo episodio specifico. Al centro della ricerca sta il motivo del sogno e la sua interpretazione nel contesto delle singole composizioni e dell'opera dei vari autori, con l'intento di arrivare all'individuazione della specifica funzione del motivo nei vari contesti.

2 Il sogno di Nabucodonosor nell'opera di Walther von der Vogelweide

Walther von der Vogelweide, poeta professionista nato intorno al 1170 e morto intorno al 1230, è considerato il più importante poeta del medioevo tedesco. Il motivo del sogno di Nabucodonosor è utilizzato in una strofa che fa parte del cosiddetto *Wiener Hofton*, un ciclo di 14 *Spruchstrophen* tramandato in due canzonieri sorti intorno al 1300.³ Di questo *Ton* ci è pervenuta anche la melodia, tramandata nella *Kolmarer Liederhandschrift*.⁴

3 Il ms C (Heidelberg cpg 848), f. 137v-138v, strofe C 294-307, tramanda sotto il nome di Walther tutte e 14 le strofe; il ms D (Heidelberg cpg 350), un codice che unisce tre parti originariamente indipendenti, ne tramanda 12, e precisamente nella prima parte contenente prevalentemente strofe del *Spruchdichter* Reinmar von Zweter (f. 1-43), scritta intorno al 1300 in francone renano meridionale (le 12 strofe del *Wiener Hofton* di Walther sono inserite senza indicazione del nome del poeta verso la fine della raccolta, f. 38v-40v, D 239-250); inoltre la *Weingartner Liederhandschrift* B (Stuttgart, Württembergische Landesbibliothek HB XII 1) conserva due strofe (B 38-39) - ma non la nostra - di questo *Ton*.

4 *Kolmarer Liederhandschrift* (München, Bayerische Staatsbibliothek, cpg 4997), ms cartaceo sorto intorno al 1460 in area francone renana, al f. 734r viene riportata la melodia sotto il titolo: *her walthss vō ds vogelweide hoff wyse ods wēdelwys*.

Anche se l'ordine delle strofe varia nei due manoscritti, si può tuttavia notare un'organizzazione in mini-cicli di due o tre strofe con relazioni tematiche ed intertestuali più strette, raggruppamenti questi che spesso coincidono nei due manoscritti, motivo per cui si pensa oggi che il *Wiener Hofton* probabilmente non sia mai stato presentato ad un pubblico nella sua interezza, bensì che il poeta abbia scelto per la recitazione unità più piccole. La strofa che riporta il motivo del sogno di Nabucodonosor, l'ottava nel ms C (C 301, f. 138r) e la prima nel ms D (D 239) del *Ton*, costituisce la prima di un mini-ciclo di tre strofe che compare così in entrambi i manoscritti (C 301-C302-C303; D239-D-240-D241):⁵

- 10, VIII
Ez troumte, dest manic jâr,
ze Babylône, daz ist wâr,
dem kûnege, ez würde bœser in den rîchen.
die nû ze vollen bœse sint,
5 gewinnet die noch bœser kint,
jâ hêrre got, wem sol ich die gelîchen?
Der tievel wær mir niht sô smæhe,
kæme er dar, dâ ich in sæhe,
sam des bœsen bœser barn.
10 von der geburt enkumt uns frum noch êre.
die sich selben sô verswachent
und ir bœsen bœser machent,
ân erben müezen sí vervarn,
daz tugendelôser hêrren iht werde mêre,
daz solt dû, hêrre got, bewarn.

Molti anni fa il re di Babilonia sognò - questo è verità - che le cose negli imperi sarebbero andate peggio. Se coloro che [già] ora sono molto malvagi avranno discendenti ancora peggiori, Signore Iddio, a che cosa dovrò paragonarli? Il diavolo - se venisse là dove io lo [possa] vedere - non mi sembrerebbe tanto riprovevole quanto la malvagia progenie del malvagio. Da una tale discendenza non ci deriva né virtù né onore. Signore Iddio, fa' che coloro che indebolirebbero se stessi in questa maniera e renderebbero [ancora] più malvagio il malvagio muoiano senza discendenti, affinché non vi siano più signori privi di virtù.

Come si può notare subito, il riferimento al sogno biblico e al suo significato rimane molto generico ed è limitato ai primi tre versi della strofa, nei quali si dice che molti anni fa il re di Babilonia sognò che la situazione negli

5 Il testo è riportato secondo l'edizione di Bein (2013).

imperi sarebbe peggiorata. Non viene citato il nome del re, né vengono riferiti i dettagli del sogno e della sua interpretazione da parte di Daniele - quest'ultimo non viene proprio menzionato; quello che viene ripreso da Walther dall'episodio biblico e inserito nel suo ragionamento è solo l'idea che già dai tempi dell'impero babilonese era previsto, nell'evoluzione storica, un progressivo peggioramento dello *status mundi*. L'allusione al sogno di Nabucodonosor funge da *exemplum* dal passato, che conferma quello che il poeta rileva per la situazione attuale (vv. 4-15), introdotta dall'avverbiale di tempo *nû* (adesso) del v. 4. Se Walther può limitarsi ad una mera allusione all'*exemplum* biblico per illustrare il tema centrale della sua strofa, ovvero il peggioramento progressivo del mondo causato da genitori malvagi che procreano discendenti ancora più malvagi, significa che egli poteva contare, da parte del suo pubblico, su una conoscenza del racconto veterotestamentario e del suo significato tale da consentirgli di sfruttare l'autorità del Libro di Daniele per la sua argomentazione. In tale contesto il declino del mondo appare come predestinazione apocalittica, a cui solo Dio, che viene invocato dal poeta, può porre rimedio: se Dio lasciasse senza eredi i signori perfidi, maleducati e privi di virtù (10, VIII 14 *tugendelôse hêrren*), in modo che questi non potessero tramandare un patrimonio genetico negativo ai discendenti e peggiorare ulteriormente tale eredità con un'educazione inadeguata, il progressivo peggioramento del mondo potrebbe essere fermato.

Questa strofa, nel contesto globale della *Spruchdichtung* di Walther, potrebbe essere interpretata come l'ennesimo monito di carattere politico rivolto ai principi dell'impero tedesco, una tematica consueta nel repertorio degli *Spruchdichter* del medioevo tedesco. Nel contesto del *Wiener Hofton* e in particolare considerando la posizione all'interno della triade C301-C302-C303 (D239-D-240-D241) si apre comunque un'ulteriore possibilità di interpretazione nell'ambito di questa triade dedicata al lamento sulla decadenza nell'educazione dei giovani.

In tale contesto, l'*exemplum* biblico come immagine di uno *status mundi* in continua degenerazione è solo un'introduzione alla tematica più specifica del lamento sulla decadenza nell'educazione dei giovani, *exemplum* che grazie all'autorità della Bibbia sottolinea fin da subito l'importanza del tema e la gravità del problema. Dopo la descrizione dello *status mundi* desolato e l'individuazione di una delle sue cause nell'educazione inadeguata dei giovani che perpetua e aumenta il male nel mondo in questa prima strofa della triade, al centro dell'attenzione si trova, nella seconda strofa del mini-ciclo, la decadenza nell'educazione. Al lamento sui padri attuali e i loro figli maleducati nei vv. 1-4 viene contrapposta una *laudatio temporis acta* (vv. 7-9). Walther fa qui riferimento ad un'ulteriore autorità veterotestamentaria, questa volta citata esplicitamente. In effetti, il poeta lamenta il fatto che i padri spesso infrangano l'insegnamento di Salomone, secondo cui chi risparmia la verga odia suo figlio, mentre chi lo ama lo

corregge in tempo.⁶ Nelle parole di Walther si trova una piccola sfumatura che pone l'accento su come i padri che non usano la verga privino i figli di un'educazione adeguata:

si brechent dicke Salomônes lêre.
Der sprichet, swer den besmen spar,
daz der den sun versûme gar.
(10, IX, 3-5)

Essi infrangono ripetutamente l'insegnamento di Salomone. Egli dice che chiunque risparmia il bastone, rovinerà completamente il figlio.

Walther non censura qui soltanto immaturità e comportamenti privi di senso dell'onore da parte dei giovani, bensì sottolinea anche il loro atteggiamento inopportuno nei confronti degli anziani, che è risultato dell'educazione inadeguata e che avrà ripercussioni negative non solo su chi non ha educato bene i figli ora, ma anche sugli stessi figli quando saranno adulti. Il poeta si stilizza qui nel ruolo di educatore, ruolo che verrà ripreso poi nella terza strofa della triade dedicata al tema del declino dell'educazione nell'ambito della corte, con effetti negativi non solo per la società cortese, bensì anche per la salvezza dell'anima.

Come si è visto, Walther utilizza l'*exemplum* biblico del sogno di Nabucodonosor come immagine per uno *status mundi* in continua degenerazione per presentare un'efficace introduzione alla tematica più specifica del lamento sulla decadenza nell'educazione dei giovani, basandosi con tutta evidenza su una precisa conoscenza presso il suo pubblico del racconto veterotestamentario e del suo significato che gli consentisse di sfruttare al meglio l'autorità del Libro di Daniele per la sua argomentazione.

3 Il sogno di Nabucodonosor nell'opera del Marner

Come Walther, anche il Marner usa il motivo del sogno di Nabucodonosor nella sua opera, ma con modalità e intenzioni ben diverse, come si evidenzierà qui di seguito. Del Marner, *Minnesänger* e *Sangspruchdichter* professionista del XIII secolo, sono tramandate nella *Große Heidelberger Liederhandschrift* (C) 81 strofe in lingua tedesca e una in lingua latina. Queste costituiscono il *corpus* di base generalmente considerato 'autentico', mentre altre strofe, conservate in vari altri manoscritti, non possono essere ascritte con certezza al poeta. Il nome del poeta non compare nei

6 Cfr. Vulgata, Proverbia 13,24: *qui parcit virgae suae odit filium suum qui autem diligit illum instanter erudit.*

documenti extra-letterari dell'epoca; tuttavia, egli viene citato da altri poeti con straordinaria frequenza per uno *Sangspruchdichter* del primo XIII secolo. Già presso i suoi contemporanei, nel XIII secolo, era considerato uno dei più importanti poeti di lingua tedesca. Il poeta Rumelant von Sachsen in un suo necrologio lo definisce *der beste diutische singer* (IV 6, 1; Runow 2011, p. 79) e riferisce che è morto vittima di un assassinio (I 9, 7-16; Runow 2011, p. 51).

Il motivo del sogno di Nabucodonosor è utilizzato in una strofa (7,11) tramandata solo nel ms C (f. 354ra) e facente parte del cosiddetto *Langer Ton*, un ciclo che in C comprende 18 strofe in lingua tedesca e una in lingua latina.⁷

- Der kúnig Nabuchodonosor
in einem tröme sach
ein bilde hohe stan *enbor*:
daz höbt was guldin, als er jach,
5 silberin arme unde brust, ein teil *erin* und isenin,
die fússe waren schirbin hor,
die sit daz isen brach.
der tröm gieng sinen sinnen vor.
betúteklich ein *wissage* sprach:
10 „kúnig, der tröm ist nu bi dir und wirt nach dir der werlte schin.
kúnig, du der wernden bildes höbet golt,
nach dir ein riche bringet silberinen solt.
ein *erins* dar nach kumt,
dar nach daz *erin isen* bringt und schirbin fús ze stuken drumt.“
15 hie bi so mugt ir merken, wie es nu der werlde ste:
daz golt was e,
silber dar nach me.
nu haben wir ein isenin we,
daz witwen unde weisen machet mangan jæmerlichen schre.
20 des suln sich die fúrsten schamen. sunt si schirbin fússe sin?

In sogno re Nabucodonosor vide una figura ergersi alta: la testa era d'oro, come egli raccontò, d'argento le braccia e il torace, un'ulteriore parte di ferro e di bronzo, i piedi erano di argilla e poi furono rotti dal ferro. Il sogno era a lui incomprensibile. Un profeta lo interpretò:

«Maestà, il sogno si riferisce ora a te e dopo di te sarà manifesto al mondo. Maestà, tu sei fra chi vive ora la testa d'oro della figura, dopo

7 Nello stesso *Ton* sono poi tramandate in altri manoscritti ulteriori strofe la cui autenticità è dubbia o di autore ignoto. Il testo di Marner è citato secondo l'edizione di Willms (2008).

di te un impero porterà ricchezze d'argento. Poi verrà [un'epoca] di bronzo, all'epoca di bronzo succederà una di ferro che farà a pezzi i piedi d'argilla.» Così potete comprendere com'è ora la situazione del mondo: un tempo era oro, poi [venne] l'argento, ora abbiamo un male di ferro che genera a vedove e orfani molte grida di dolore. Di questo i principi dovrebbero vergognarsi. Sono loro i piedi d'argilla?

Il racconto dell'episodio biblico occupa i primi 14 versi della strofa e rispetto al testo di Walther il motivo viene ripreso in modo più dettagliato. Sebbene il testo segua a grandi linee quanto riportato nel libro veterotestamentario di Daniele, si possono tuttavia notare alcune modifiche significative rispetto alla fonte biblica. Nella nostra strofa è il re stesso a raccontare il sogno (cfr. v. 4: *als er jach*), ripercorrendo la descrizione della figura, dalla testa d'oro fino ai piedi d'argilla che verranno infine distrutti dal ferro e non da quella pietra che nel passo biblico distrugge tutto per poi riempire il mondo. Il re, non comprendendo il significato del sogno, si rivolge ad un profeta (cfr. v. 9: *wissage*) di cui non viene indicato il nome. Questi interpreta il sogno, spiegando al re la successione dei tre imperi che seguiranno quello di Nabucodonosor. Per una corretta interpretazione della strofa di Marner bisogna tener conto del fatto che non si fa riferimento né al significato della pietra che nel racconto biblico rappresenta il *regnum caeli*, l'ultima epoca che annienterà tutte le altre e che durerà per sempre, né alla conclusione del profeta Daniele che è stato Dio a rivelare al re il futuro tramite il sogno.

Come si è visto, l'*exemplum* biblico nella rielaborazione del Marner termina con il quarto impero, quello nel quale il ferro distruggerà i piedi d'argilla della statua. Nei versi che seguono, il poeta si rivolge al suo pubblico, utilizzando la seconda persona plurale, per offrire la 'sua' interpretazione dell'*exemplum* che secondo lui spiega lo *status mundi* attuale (v. 15: *hie bi so mugt ir merken, wie es nu der werlde ste*). L'età d'oro e quella d'argento fanno parte di un felice passato, mentre ora bisogna affrontare un destino ferreo che affligge in particolare vedove e orfani. Solo nell'ultimo verso il poeta individua nei principi i responsabili dell'attuale situazione desolata.

Ci troviamo quindi di fronte a due interpretazioni del sogno, la prima ad opera del profeta contemporaneo del re Nabucodonosor, l'altra espressa dall'io lirico della strofa. Decisivo per l'interpretazione della strofa come un contributo all'analisi della situazione storico-politica ai tempi del Marner è l'ultimo verso della strofa: paragonando i principi ai piedi d'argilla l'io lirico assume il ruolo dell'ammonitore, tipico per la poesia politica del tempo, un ammonitore ben informato anche grazie alle sue doti profetiche. L'io lirico in questo ruolo evidenzia il destino del mondo che rischia di sgretolarsi come i piedi d'argilla della statua nel sogno del re babilonese riferito nella prima parte della strofa. Seguo per la mia interpretazione il testo proposto da Willms (2008) che fa terminare l'ultimo verso con un punto interrogativo: quello che viene sottolineato dal Marner è che non è ancora giunta

l'età d'argilla, il paragone fra i principi e i piedi d'argilla in forma di domanda 'speculativa' («saranno loro i piedi d'argilla?») assume il seguente significato: «saranno i principi, già individuati nella prima parte dell'ultimo verso come responsabili per l'attuale sofferenza, a far definitivamente crollare l'impero?». Con questa domanda finale il poeta lascia spazio per una svolta dell'ultimo momento verso un futuro positivo: se i responsabili delle sofferenze attuali, i principi, reagiranno alla minaccia contenuta nel sogno premonitore, ci potrà ancora essere speranza per l'impero attuale, e la minaccia della sua distruzione potrà essere superata. Questa interpretazione diventa, a mio avviso, ancora più plausibile se si considera come il Marner non abbia ripreso nella sua completezza l'*exemplum* biblico al quale, nella nostra strofa, manca il concetto della predestinazione apocalittica espressa nella fonte. Nel rinunciare alla dimensione religiosa - che, come è noto, caratterizza tutta una serie di strofe del nostro poeta e quindi non gli è estranea - il Marner crea così spazio per un utilizzo dell'*exemplum* in un concreto contesto storico-politico che va oltre il *topos* del lamento per uno *status mundi* in continua degenerazione comune a molti *Spruchdichter*.

Come si è visto, il Marner, a differenza di Walther che dedica all'*exemplum* biblico solo tre versi, fornisce un racconto più lungo e dettagliato che presenta, però, diverse modifiche ed omissioni rispetto alla fonte biblica. Come è già stato evidenziato da Löser (2003, p. 273), ciò non deve essere attribuito ad una scarsa comprensione da parte del poeta della fonte biblica: come sappiamo da testimonianze contemporanee, il Marner sapeva bene il latino ed era, quindi, in grado di recepire in modo corretto il relativo testo della Vulgata. Che le modifiche nella parte narrativa (vv. 1-14) siano volute, risulta chiaro alla luce dell'argomentazione del poeta che utilizza l'*exemplum* per analizzare la situazione in cui vive. L'interesse è posto sul *hic et nunc*, sulla situazione politica nel Sacro Romano Impero ai tempi del poeta, un'epoca che egli caratterizza come periodo di sofferenza causata dal comportamento irresponsabile dei principi del *Reich*.

Anche se la strofa non è databile con precisione, appare assai convincente la proposta di collocarla, insieme ad altre strofe del Marner contenenti riferimenti storico-politici più concreti, nel periodo dell'Interregno del Sacro Romano Impero, ovvero tra il 1254 e il 1273 (Haustein 1995, p. 218). E in tale contesto la critica precisa rivolta ai principi costituisce un contributo alla discussione politica del tempo, anche se non è possibile ricostruire con esattezza i destinatari dell'opera di Marner. Deve essere stato comunque un pubblico che non solo ben conosceva l'*exemplum* biblico ed era in grado di riconoscere le modifiche apportate dal Marner per attualizzare l'immagine, ma che doveva anche essere interessato allo *status mundi* nel Sacro Impero Romano e al suo futuro in una situazione di politica interna complessa e difficile.

4 Il sogno di Nabucodonosor nell'opera di Kelin

Il motivo del sogno di Nabucodonosor viene trattato anche nell'opera dello *Spruchdichter* Kelin. Il Manoscritto di Jena (J) tramanda un *corpus* di 26 strofe in tre *Töne* con melodia, attribuendole a un *Meister kelyn*. Il *corpus* attestato in J era inoltre contenuto in un canzoniere risalente al 1350 circa del quale sono conservati oggi frammenti a Basilea (von Wangenheim 1972). La tradizione è complessa e alcune testimonianze conservano strofe di Kelin in modo anonimo o sotto il nome di altri poeti. Diverse strofe consentono di trarre qualche conclusione di carattere biografico e di ascrivere il loro autore alla categoria dei poeti vaganti della metà del XIII secolo.⁸

Il *corpus* ascritto a Kelin in J si apre con una strofa di 14 versi accompagnata da melodia. In questa strofa, che si trova, quindi, in posizione esposta (f. 16v), il poeta utilizza il motivo biblico del sogno di Nabucodonosor.

- Ein künic in sîme troume sach
eine werlt, die was sô schône
von golde, daz er dicke jach,
sie hete nicht schanden meil.
5 Die ander lûter silber was
vil gar ân alle hône,
gelûtert also ein spiegelglas
und hete ouch sælde ein teil.
Die dritte was sich isenîn,
10 die erschract in ûz deme troume.
Sô mac sie nû wol kopfer sîn,
des nemet dâ bî goume:
Manich edele jugent gît liechten schîn
und zamt an schanden zoume.

Un re vide in un suo sogno un'epoca che era bellissima, d'oro, come egli raccontò più volte, non aveva alcuna macchia vergognosa. L'altra era tutta di argento purissimo, senza alcuna infamia, splendente come uno specchio e anch'essa era contraddistinta da una grande perfezione. La terza era di ferro e lo spaventò tanto da svegliarlo. Così la nostra epoca può benissimo essere di rame, prendetene coscienza: molti giovani nobili hanno un'aura splendente e se ne stanno senza il freno del pudore.

Mentre il primo verso richiama fedelmente, pur in modo assai generico, l'episodio biblico con un re che ha un sogno, già dal secondo verso

8 Vedi in particolare le strofe III 6, III 8 e III 10. Le strofe di Kelin sono citate secondo l'edizione von Wangenheim (1972).

l'*exemplum*, che occupa i primi 10 versi della strofa, viene modificato nella sostanza. Il termine atm. *bilde* (opera dell'arte figurativa)⁹ con il quale gli altri poeti hanno reso il lat. *statura* della Vulgata viene sostituito da atm. *werlt* che accanto a 'mondo' significa 'epoca, secolo, millennio'.¹⁰ Il re qui non vede, quindi, una statua le cui parti verranno poi interpretate come vari imperi, bensì scorge direttamente, senza l'intervento del profeta che ne interpreta il sogno, tre *werlte*: un'epoca d'oro, una d'argento e una di ferro. Nella descrizione dell'idealità delle prime due epoche l'accento viene posto su un aspetto morale quando viene sottolineato come esse non conoscano vergogna e disonore (v. 4: *sie hete nicht schanden meil*; v. 6: *vil gar ân alle hône*). Questo aspetto viene ulteriormente evidenziato con l'uso dell'immagine della purezza dello specchio al v. 7 e con l'utilizzo del sostantivo atm. *sælde* (salvezza)¹¹ al v. 8. La negatività della terza epoca viene espressa solo indirettamente, in quanto viene detto, senza ulteriore descrizione su come tale epoca sia fatta, che spaventa il re in modo tale da svegliarlo (vv. 9-10).

La svolta verso la realtà attuale del poeta è brusca: egli identifica l'epoca attuale con il rame (v. 11) e quindi con quello che nella fonte biblica era il terzo metallo, rivolgendosi al suo pubblico con un invito a prestare particolare attenzione (v. 12) alla sua conclusione: molti nobili giovani si presentano in una luce splendente, mentre in realtà conducono una vita viziosa. Lo splendore è quindi mera apparenza, così come il rame a prima vista può sembrare oro.

Kelin utilizza e modifica, quindi, il sogno biblico di Nabucodonosor con un intento simile a quello di Walther von der Vogelweide, ovvero criticare la gioventù attuale, ponendo però l'accento sul tema dell'apparenza che non corrisponde alla realtà. Per raggiungere questo scopo non ha bisogno di tutti i dettagli dell'*exemplum* biblico: può perciò rinunciare alla figura del profeta e può mescolare sogno e interpretazione per rendere più concisa la sua argomentazione parlando direttamente di epoche e non di parti di una statua che devono ancora essere spiegate come immagini per vari imperi.

Per procedere in questo modo, il poeta non necessita neppure una conoscenza precisa del modello biblico da parte del suo pubblico – gli basta poter contare su una conoscenza globale dell'*exemplum* per un mondo in continuo peggioramento, espresso con un passaggio dal metallo più nobile, l'oro, a metalli meno preziosi. Manca il riferimento all'argilla e, quindi,

9 Cfr. http://woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/wbgui_py?sigle=Lexer&lemid=LB02586/ (2012-04-28).

10 Cfr. http://woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/wbgui_py?sigle=Lexer&mode=Vernetzung&lemid=LW01854/ (2012-04-28).

11 Cfr. http://woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/wbgui_py?sigle=BMZ&lemid=BS00365/ (2012-04-28).

al pericolo della distruzione del mondo e non viene neppure sfruttato il riferimento al ferro per indicare, come nella strofa del Marner, una realtà dura e difficile. Se Kelin confronta l'attualità caratterizzata da un finto oro, il rame, e quindi dall'apparenza che cerca di nascondere la vergogna, con un mondo ideale e immacolato nel passato, lo fa chiaramente con un intento didattico, nella speranza che la gioventù possa abbandonare i propri vizi per dedicarsi ad una vita virtuosa, o almeno per aprire gli occhi al suo pubblico ed impedire che l'apparenza venga presa per realtà.

Questa strofa ben si inserisce nell'opera di Kelin nella quale prevalgono strofe con ammonimenti e insegnamenti morali generali, mentre sono rari argomenti religiosi e mancano del tutto manifestazioni dell'ambizione diffusa fra altri *Spruchdichter* del tempo di dimostrare nella loro opera la propria erudizione. L'*exemplum* del sogno di Nabucodonosor viene modificato da Kelin con disinvoltura per adeguarlo al suo intento di utilizzarlo come una fra più modalità per fornire al suo pubblico un insegnamento morale.

5 Il sogno di Nabucodonosor in una *Spruchstrophe* anonima

Il motivo del sogno di Nabucodonosor è contenuto anche in una strofa anonima (Namenlos h, KLD I, pp. 265-266)¹² che è tradita in un manoscritto dell'ultimo quarto del XIII secolo oggi conservato presso la Universitätsbibliothek di Heidelberg (cpg 349), in un'appendice al cosiddetto *Heidelberger Freidank*. Per quanto riguarda la datazione del testo siamo soltanto in grado di individuare, sulla base della tradizione, un *terminus ante quem*: la nostra strofa deve essere stata composta prima della fine del XIII secolo.

La strofa, la quarta dell'appendice, tratta del sogno del re biblico in soli 8 versi:

Ein künic in sîme troume sach
ein bilde daz was harte grôz,
dâ von sît wunders vil geschach,
daz sich von einem berge entslôz
5 ein stein, derz gar zebrach.
gôlt sîlber îsen
kopfer erde was sîn schîn:
uns entrîegen gar die wîsen, wir mûgen wol die fûeze sîn.

Un re vide in un suo sogno una statua molto grande, dopo di che avvenne un grande prodigio: da una montagna si staccò una pietra che la

12 Il testo è citato secondo l'edizione di von Kraus (1978, I, pp. 265-266; II, p. 322).

distrusse completamente. Oro, argento, ferro, rame e argilla ne costituivano l'aspetto esteriore: se i profeti non ci ingannano, noi potremmo proprio essere i piedi.

L'anonimo ha rielaborato l'*exemplum* biblico in modo molto conciso, con alcune modifiche e omissioni rispetto al modello che però non incidono sul punto cardinale della distruzione finale della statua ad opera della pietra che nel sogno si stacca da una montagna. Non viene fatto il nome del re e manca un riferimento preciso al profeta Daniele: solo all'ultimo verso veniamo a sapere che il sogno è stato interpretato dai *wîsen* (sapienti, profeti). I cinque materiali che vengono indicati al re nel suo sogno, nella successione di oro, argento, ferro, rame e argilla vengono menzionati solo dopo la descrizione della distruzione della statua, alla quale il poeta si riferisce con il consueto termine atm. *bilde*. L'elenco dei materiali viene fornito senza evidenziarne la relazione con le parti del corpo della statua. L'unica parte di corpo menzionata nel verso finale sono i piedi, ma la relazione con l'argilla presente nel modello biblico è solo sottintesa e non viene espressa esplicitamente.

Un solo verso, l'ultimo, è dedicato all'interpretazione del sogno: l'io lirico conclude con un'osservazione rivolta alla comunità, espressa nel pronome personale di prima persona plurale *wir*, una comunità che include non solo il poeta stesso e il suo pubblico, bensì anche tutti i contemporanei. Quello che viene espresso è che se i profeti non ci ingannano, potremmo ben essere noi i piedi (d'argilla, il cui sgretolamento segnerà, nella fonte conosciuta a tutti, l'inizio della fine apocalittica del mondo).

È evidente che il nostro anonimo presuppone per il suo pubblico una conoscenza almeno globale dell'episodio biblico. Senza una collocazione della strofa nel contesto di un'opera più ampia è, tuttavia, pressoché impossibile individuare un intento preciso del poeta che vada oltre il consueto atteggiamento ammonitorio con il quale si evidenzia il graduale peggioramento del mondo che culminerà nell'apocalisse. Poiché il poeta formula il finale come condizionale, lascia anche spazio a dubbi sulla veridicità della profezia biblica. Senza ulteriori conoscenze circa il contesto contemporaneo, la situazione del poeta o l'inserimento dei versi in un'opera più vasta la strofa può essere giudicata solo come attestazione dell'ampia diffusione del motivo fra gli *Spruchdichter* tedeschi del XIII secolo. Non è da escludere che si tratti di un mero esercizio poetico di un poeta professionista senza i particolari intenti moraleggianti e/o politici che possono, invece, essere individuati negli altri componimenti finora presi in esame.

6 Il sogno di Nabucodonosor nell'opera di Rumelant (von Sachsen)

Gli esempi finora discussi sono costituiti tutti da singole strofe, anche se alcuni, come ad esempio la strofa di Walther von der Vogelweide, possono inserirsi in un contesto più ampio nell'ambito dell'opera dei singoli autori. Qui di seguito verrà analizzata la rielaborazione del sogno di Nabucodonosor in un ciclo tematico di tre strofe ad opera di un poeta denominato nei manoscritti Meister Rumelant (nel ms J Meyster Rumelant, nel ms C Meister Rumsant). L'aggiunta *von Sachsen* risale ad un'allusione nella strofa J 37 e viene utilizzata per distinguere il poeta da un suo contemporaneo, lo *Sangspruchdichter* Rumelant von Schwaben.

Pur non citato nelle fonti documentarie, Rumelant parla spesso nelle sue opere di personaggi ed eventi storici che permettono una sua collocazione nel tempo e nello spazio. Le strofe databili si collocano tra il 1273 e il 1286 e rimandano ad un ambiente tedesco centro-settentrionale. Alla sua opera appartengono composizioni di carattere encomiastico, invettive, poesie religiose e moraleggianti, preghiere e canzoni d'amore. Il principale testimone per la *Spruchdichtung* di Rumelant è costituito dalla *Jenaer Liederhandschrift* (J) che tramanda sotto il suo nome 105 *Spruchstrophen*.¹³

Le tre strofe dedicate al sogno del re biblico sono tramandate, con melodia, nel ms J (J 32-34, f. 51vb-52rb) e senza melodia nel ms C (C13-C15, f. 414vb).¹⁴

I (IV, 1 - J 32 - C 13)

Der kuninc Nabugodonosor gesach in sîme troume
ein bilde von der erden | an den himel reichen,
dem was daz houbet guldîn wunderlîch (des nam her goume),
die brust und arme silberîn dem selben zeichen;

- 5 sîn bûch êrîn geschaffen was, diu die von hertem stâle,
îsîn die bein,
die vûeze erdîn und îsenîn. daz bilde brach ze mâle
ein grôzer stein,
der quam ûz einem berge ân alle werc al eine.
10 der stein zereib daz bilde und al zebrach ez kleine.

In un suo sogno il re Nabucodonosor vide una figura ergersi tra terra e cielo, la sua testa era meravigliosa, d'oro (lo vide bene), il petto e le braccia della stessa figura erano d'argento, il ventre era fatto di metallo, le cosce di duro acciaio, di ferro le gambe, i piedi di ferro e argilla. Ad un tratto una grossa pietra che veniva da un monte distrusse da sola

13 Per dettagli della trasmissione vedi Kern (1992b, pp. 384-385) e Runow (2011, pp. 5-12).

14 Il testo è citato secondo Runow (2011, pp. 74-76).

l'intera statua senza alcuna fatica. La pietra frantumò la figura e la distrusse in frammenti.

II (IV, 2 - J 33 - C 14)

Daz houbet guldîn ist diu kristenheit unde alle kristen:
swan sô der mensche in sîner toufe wirt gereinet,
sô ist her lûter alsô ein golt. wil Got sîn leben vristen,
sô nidert in die sünde; alsam daz silber meinet.

- 5 unde ist er danne sünden vol in sînen mittel iâren
(êrîner var:
dô er sich selber lûtert nicht, her wil verharten zwâren
in sünden gar),
sô kumt sîn alter ûf die bein: mûr bruchîsen.
10 zebrechent im die vûeze erdîn, sô muoz her rîsen.

La testa d'oro è la cristianità e tutti i cristiani, quando l'uomo viene purificato nel battesimo, allora è puro come l'oro. Se Dio vuole mantenerlo in vita, allora il peccato lo degrada, questo significa l'argento. E se poi, nella sua mezza età, è colmo di peccato somiglia al bronzo: se non si purifica da solo, indurisce completamente nel peccato; e allora nella vecchiaia poggia su gambe di ferro fragile. Quando gli cedono i piedi d'argilla, allora non può che cadere.

III (IV, 3 - J 34 - C 15)

So zûrnet sich der stein, der ûz dem berge quam geloufen,
der loufet ûf den sûnder, daz er al zebrichet.
welich ist der stein? - daz ist der Got, der sich liez Ihesus toufen.
der berch ist Marîâ, die maget, der man wol sprichet.

- 5 Got was âne aller sünden meil in ir, von ir zu kinde
wart her geborn.
her ist der stein, sie ist der berch; sîn loufen wirt vil swinde.
der ist verlorn
gar êwichlîche, swer sô lange in sünden blîbet,
10 daz in der stein alsam daz bilde gar zerîbet.

Così si adira la pietra venuta velocemente dalla montagna, travolge il peccatore, distruggendolo completamente. Chi è la pietra? È il Dio che si fece battezzare Gesù. La montagna è Maria, la vergine benedetta. Dio fu in lei senza macchia di peccato e da lei nacque bambino. Lui è la pietra, lei la montagna; la sua corsa sarà molto veloce. Chi persevera nel peccato fino a quando la pietra non lo frantuma del tutto come la statua, sarà perduto in eterno.

La prima strofa racconta il sogno di Nabucodonosor in modo dettagliato

e vicino al modello biblico, pur senza riferimento al ruolo del profeta Daniele. Che il re stesso ricordi il sogno risulta dal passo in I 3 *des nam her goume* in cui si accenna a ciò che egli stesso osserva: la statua è enorme e si erge dalla terra fino al cielo. La testa è fatta d'oro, petto e braccia sono d'argento, il ventre di bronzo, le cosce di acciaio, le gambe di ferro e infine i piedi di ferro e d'argilla. Il racconto termina con la descrizione della pietra che si stacca da una montagna distruggendo la statua e riducendola a frammenti piccolissimi.

Nella seconda strofa viene offerta un'interpretazione delle singole parti della statua. Quest'interpretazione viene riferita direttamente, senza far intervenire un profeta o mettere in scena un narratore. La testa d'oro rappresenta la cristianità e tutti i cristiani: dopo essere stato purificato attraverso il battesimo, l'uomo è come l'oro puro. Se Dio prolunga la sua vita, il peccato diminuisce il suo valore come indicato dall'argento. Quando l'uomo, nell'età media, avrà necessariamente commesso molti peccati assomiglierà il bronzo, e se non si purificherà [tramite la confessione e la penitenza] diventerà duro [come l'acciaio] e nella vecchiaia starà su gambe di ferro friabile. E quando i piedi d'argilla si sgretoleranno, cadrà.

La terza strofa invece è dedicata al significato della pietra nella visione. Come nella seconda strofa, le spiegazioni vengono fornite direttamente e presentate come uno stato di fatto: alla caduta del peccatore la pietra che esce dalla montagna si adira e lo colpisce, distruggendolo completamente. La pietra è Gesù, il Dio che si è fatto battezzare, mentre la montagna è la vergine Maria che ha portato in grembo e partorito il dio senza peccato. Colui che persevera nel peccato finché la pietra non lo schiacci completamente, come è successo alla statua, sarà perduto per l'eternità.

Le differenze rispetto agli esempi finora trattati sono evidenti:

- al sogno di Nabucodonosor e alla sua interpretazione non è dedicata una sola strofa, bensì esso occupa tre strofe che formano un'unità dal punto di vista sia tematico, sia formale;
- la descrizione della statua e della sua distruzione è molto dettagliata e segue in modo relativamente fedele il modello biblico;
- i vari metalli non sono riferiti alla storia del mondo e ai vari imperi, bensì alle varie fasi della vita umana, dall'infanzia all'età senile e non indicano il progressivo declino del mondo, bensì il continuo peggioramento dell'uomo peccatore nel corso della sua vita;
- la parte interpretativa è molto più lunga di quella narrativa;
- la pietra che distrugge la statua viene identificata con Cristo, la montagna con la vergine Maria;
- il poeta non mette in scena nessun io lirico, né direttamente con l'uso della prima persona singolare come è il caso delle strofe di Walther, né indirettamente con la prima personale plurale come nella strofa del Marner e dell'anonimo o nell'appello rivolto ad un pubblico con seconda persona plurale come nella strofa di Kelin.

Grazie all'analisi approfondita che Kern ha dedicato a queste strofe di Rumelant (Kern 1992a) conosciamo bene la tradizione nella quale si colloca questa specifica interpretazione del poeta delle parti della statua come progressivo peggioramento dell'uomo peccatore e del suo annientamento nel giudizio universale, tradizione questa nella quale si colloca anche il passo nel prologo all'*Apollonius von Tyrland* di Heinrich von Neustadt (un romanzo in oltre 20.000 versi composto intorno al 1300)¹⁵ che tratta del sogno di Nabucodonosor (vv. 19-86).

La particolarità delle strofe di Rumelant nel contesto della *Sangspruchdichtung* del XIII secolo non sta, tuttavia, solo nell'interpretazione diversa del sogno di Nabucodonosor, bensì anche nella maniera nella quale questa interpretazione viene presentata. Come è stato evidenziato in precedenza, l'interpretazione viene riferita direttamente, senza far intervenire un profeta o stilizzare un narratore; il poeta non mette in scena nessun io lirico, né direttamente alla prima persona singolare, né indirettamente alla prima personale plurale o nell'appello rivolto ad un pubblico alla seconda persona plurale. Procedendo così, Rumelant conferisce all'interpretazione del sogno un valore assoluto, presentandola come un dato di fatto, come una verità che non può essere messa in dubbio. Con questo modo di presentare l'interpretazione del sogno, il poeta si discosta anche dalla trattazione del sogno nel sovramentionato prologo del romanzo di Heinrich, unico altro esempio in lingua tedesca di testo dell'epoca in cui i materiali dai quali è composta la statua vengono fatti corrispondere con le fasi della vita umana.

Bisogna ora chiedersi quali siano le intenzioni perseguite da Rumelant con il suo specifico utilizzo dell'*exemplum* biblico che si discosta in modo così vistoso da quello degli altri *Spruchdichter* del tempo. A mio avviso, queste strofe si possono interpretare come un chiaro appello al suo pubblico a fare penitenza ed ad espiare i propri peccati finché c'è ancora tempo. Questo appello è rivolto a tutti, indipendentemente dall'età (e quindi senza particolare attenzione ai giovani) e dalla collocazione sociale (e quindi senza specifico riguardo all'alta nobiltà). Quello del peccatore che non si ravvede sarà un destino inevitabile, la doppia spiegazione dell'*exemplum* fornita nelle strofe due e tre è una verità assoluta. Con questo atteggiamento Rumelant si ricollega ad altre tematiche trattate nelle sue strofe religiose, in particolare a quelle dedicate ad argomenti di teologia morale (cfr. ad es. I 10 o II 10). Il fatto che abbia utilizzato l'*exemplum* per una chiara tematica religiosa e non, come altri suoi colleghi per lamentare lo *status mundi* e criticare il decadimento di valori della società contemporanea non signifi-

15 Fonte per la trama centrale del romanzo di Heinrich è la *Historia Apollonii* in lingua latina, un romanzo d'amore e di avventure risalente al II o III secolo d. C. secondo un originale greco oggi perduto. Questo romanzo era diffuso nel medioevo in diverse redazioni; il romanzo di Heinrich si basa con tutta evidenza su una redazione mista e costituisce la prima elaborazione della materia in lingua tedesca.

ca che Rumelant non fosse interessato anche a argomenti di quel genere: un tale interesse è chiaramente documentato da alcune delle sue strofe (cfr. ad es. I 8 o VII 3). La sua scelta di questa specifica argomentazione è quindi voluta e consapevole e con tutta evidenza si scosta volontariamente dagli altri poeti del tempo. Questo risulta particolarmente chiaro nel caso della sua relazione con il Marner la cui produzione poetica Rumelant ben conosceva, come emerge dalle strofe polemiche a lui dedicate in quattro strofe del *Ton* IV (IV,4-7).

A mio avviso, Rumelant persegue più intenti con le sue strofe: egli dimostra, come anche in altre sue strofe, non solo la sua buona conoscenza delle Sacre scritture e dell'esegesi biblica, bensì anche il suo interesse per questioni di teologia morale, facendo emergere un approccio individuale a tematiche consuete della *Sangspruchdichtung* del suo tempo e, non ultima, la sua originalità.

Le sue strofe dedicate all'interpretazione del sogno di Nabucodonosor possono, quindi, essere lette su più livelli:

- 1) all'interno del ciclo di tre strofe come appello ai peccatori affinché si ravvedano;
- 2) all'interno dell'opera del poeta come esempio delle sua capacità di affrontare in modo originale argomenti consueti della *Sangspruchdichtung*;
- 3) all'interno della *Sangspruchdichtung* contemporanea come prova della posizione di rilievo di questo poeta vagante che può essere annoverato fra gli *Spruchsänger* più significativi prima di Frauenlob.

7 Il sogno di Nabucodonosor nell'opera di Wizlav

L'ultimo esempio trattato appartiene all'opera di Wizlav, un autore di *Minnelieder* e *Sangspruchstrophen* in lingua tedesca. Il poeta è stato in passato spesso identificato con il Principe Wizlav III di Rügen, mentre oggi, sulla base dell'analisi della sua opera, è generalmente considerato un poeta professionista.¹⁶ Il suo nome compare in tre strofe di un *corpus* di 43 strofe complete e quattro frammentarie tramandato nel ms di Jena che annota anche le melodie dei vari *Töne*. Le strofe ascritte a Wizlav sono state inserite nel codice in un secondo momento, con tutta evidenza prima della metà del XIV secolo. Cronologicamente la sua opera si colloca tra il

¹⁶ Cfr. in particolare Seibicke 1978, Wachinger (1999, pp. 1293-1294) e Löser (2003, p. 277). Per un'identificazione del poeta con il Principe Wizlav III di Rügen in tempi più recenti vedi in particolare Bleck 2000, inoltre Spiewok (1998, pp. 52-64), quest'ultimo purtroppo senza un minimo tentativo di evidenziare i problemi connessi all'identificazione del nostro poeta con il Principe Wizlav III di Rügen.

1300 e il 1350 circa. Alcune forme bassotedesche all'interno di testi altrimenti prevalentemente tedesco-centrali, come pure una strofa di carattere encomiastico per un signore dello Holstein, sembrano indicare una sua provenienza bassotedesca.

Wizlav tratta del sogno biblico di Nabucodonosor in un'unità composta da due strofe (f. 73vb-74ra). Queste due strofe costituiscono l'unico abbinamento tematico-formale di strofe all'interno della sua *Sangspruchdichtung*.

- (I)
- 1 Dem kuning Nabugodonosor
 - 2 quam an sîme troume vor,
 - 3 wê her ein bilde vor em sach,
 - 4 daz duchte em lanc und scône.
 - 5 Sîn hôhe unz an den himel dranc,
 - 6 daz hôbet was em guldîn blanc,
 - 7 de arme wêren em sulberîn,
 - 8 - daz sprech ich âne hône.
 - 9 Em dûchte, ân lust êrîn de Brust
 - 10 was em al zû male,
 - 11 de bûch kopfrîn, de dê stâlîn
 - 12 Dûchte em in dem twâle.
 - 13 De vôz erdîn vor em schein.
 - 14 Dâ lêf ûz dem berge ein stein,
 - 15 de rêf ez al zû mâle klein,
 - 16 daz selbe bilde kône.

Al re Nabucodonosor capitò in sogno di vedere davanti a sé una figura che gli sembrò alta e bella. La sua altezza giungeva fino al cielo, la testa era d'oro splendente, le braccia erano d'argento - questo dico senza inganno. Il petto gli parve, con rincrescimento, completamente di bronzo, allo stesso tempo il ventre nel sogno gli sembrò di rame, le cosce gli sembrarono di ferro e i piedi di argilla. Allora una pietra si staccò dalla montagna e sgretolò quella stessa figura ardita in frantumi.

- (II)
- 17 Daz guldîn hôbet zeiget daz:
 - 18 de werlt zût sich nider baz,
 - 19 **nû** is se worden sulberîn,
 - 20 dô stunt se wol bî beiden.
 - 21 Darnâch sô wart se êrîn gar,
 - 22 nû is se worden kopfervar,
 - 23 diz ist bî unsen zîten schên,
 - 24 daz klagen kristen, heiden.
 - 25 Darnâch se birt stal, îs'n se wirt
 - 26 ûf eine nûwe scande.
 - 27 Darnâch erdîn se doch môz sîn;

- 28 Sô 'st se maniger hande,
29 sus kumpt got, de grôzer stein,
30 rîft den sunder erdenklein,
31 sô het wir gerne wol getân,
32 sus môz wir von em scheiden.¹⁷

La testa d'oro rappresenta questo: il mondo decade sempre più. Presto è diventato solo d'argento, mentre inizialmente era un mondo d'oro e d'argento. Poi diventò tutto di bronzo, successivamente è diventato del colore del rame. Ciò è accaduto ai nostri tempi, questo lamentano sia cristiani che pagani. Poi diventerà acciaio, si trasformerà in ferro per una nuova onta. Poi dovrà essere di argilla. Quando così assumerà i più vari aspetti, allora verrà Dio, la grande pietra, egli ridurrà in polvere il peccatore. Allora avremmo preferito esserci ravveduti, invece dovremo separarci da lui.

Nella prima strofa viene presentato il racconto del sogno biblico di Nabucodonosor, per intermediazione di un io narrante che si manifesta al v. 6 (*daz sprech ich ane hone*). Come nel caso di Rumelant si tratta di una descrizione dettagliata senza riferimento al ruolo del profeta Daniele. La descrizione avviene dal punto di vista del re e viene sottolineato, in particolare attraverso l'uso ripetuto di forme del verbo atm. *dunken* (sembrare) (v. 4; v. 9; v. 12), che si narra ciò che il re ha percepito: egli vide una statua alta che si ergeva fino al cielo. La testa era fatta d'oro, le braccia erano d'argento, il petto completamente di bronzo. Il ventre gli sembrava fatto di rame, le cosce di acciaio e i piedi d'argilla. I piedi sono, come nel testo del Marner, non di materiale misto bensì solo d'argilla. Il racconto termina con la descrizione della pietra che si stacca da una montagna e riduce la statua in frantumi.

La seconda strofa è dedicata all'interpretazione del sogno, che viene presentata direttamente con continui riferimenti temporali che servono ad illustrare il progressivo declino del mondo dal passato fino ai tempi ancora da venire: v. 19 *nû*; v. 21 *Darnâch*; v. 22 *nû*, v. 23 *bî unsen zîten*; v. 25 *Darnâch*; v. 27 *Darnâch*. Il mondo caratterizzato dal rame è riferito al *hic et nunc* del poeta e del suo pubblico (vv. 22-23): il rame rappresenta un'epoca negativa che viene lamentata da tutti, ma che non segna ancora il punto finale del deterioramento: prima della fine apocalittica del mondo bisogna ancora passare attraverso l'era di ferro e acciaio e quella d'argilla. Come nel caso di Rumelant, viene spiegato che la pietra che distrugge la statua è Dio, manca però il riferimento alla vergine Maria. Anche l'argomentazione

17 Il testo è riprodotto secondo l'edizione critica di Werg (1969, p. 94) che fornisce anche una trascrizione del testo dal ms J (Werg 1969, pp. 93-94), con un'eccezione: al v. 19 ho sostituito *und* emendato da Werg con il *nu* del ms.

finale è paragonabile a quella di Rumelant: Dio è la pietra che ridurrà in pezzi il peccatore che non si è ravveduto per tempo.

Quello che accomuna in particolare le strofe di Wizlav con quelle di Rumelant è l'attenzione prestata al destino dell'individuo – al centro dell'attenzione sta, infatti, il peccatore che sarà annientato. Mancano del tutto riferimenti a determinati gruppi sociali o alla società attuale in generale come sono, invece, contenuti nei primi tre esempi discussi sopra. Ciò va senz'altro visto nel contesto più ampio dell'opera di Wizlav nella quale, ad eccezione di una strofa encomiastica rivolta ad un non meglio identificato *herren von holsten*¹⁸, non c'è alcun accenno all'attualità politica. L'*exemplum* viene utilizzato come semplice ammonimento per coloro che vivono nel peccato. Questo procedimento è in linea con la tematica preponderante della *Spruchdichtung* di Wizlav che è incentrata sulla storia della salvezza. Come si è visto, anche Rumelant utilizza l'*exemplum* biblico come appello ai peccatori, ma lo fa nell'ambito di un'argomentazione molto più complessa dalla quale risultano anche le sue particolari capacità poetiche.

Sebbene le strofe di Wizlav mostrino tutta una serie di tratti comuni con la strofe di Kelin e quelle di Rumelant, questo non può essere visto come indizio sicuro del fatto che Wizlav conoscesse la produzione poetica dei suoi colleghi come sostiene, invece, Werg (1969, pp. 44-45). Ciò vale anche per eventuali interrelazioni fra gli altri poeti: anche se non si può escludere che un poeta abbia avuto conoscenza della/e strofa/e degli altri autori, come appare assai probabile nel caso di Marner e Rumelant e di Walther e Marner, non si può parlare di specifici modelli, costituiti da determinate *Spruchstrophen*, seguiti dai singoli poeti.

8 Conclusioni

Nel mio contributo ho cercato di evidenziare quali siano le fonti a disposizione degli autori e di illustrare le varie forme in cui il tema del sogno di Nabucodonosor viene trattato dai singoli poeti, con particolare attenzione alle intenzioni collegate alla scelta e alle modalità di presentazione di questo specifico episodio biblico. Al centro della mia ricerca è stata posta l'analisi del motivo del sogno e la sua interpretazione nel contesto delle singole composizioni e dell'opera dei vari autori, con l'intento di arrivare all'individuazione della specifica funzione del motivo nei vari contesti.

La fonte di tutti questi *Spruchdichter* per l'*exemplum* del sogno di Nabucodonosor è senza dubbio il relativo brano della Bibbia tratto dal veterotestamentario Libro di Daniele, in particolare il passo Daniele 2,31-45. Non in tutti i casi è possibile stabilire se questa fonte sia stata utilizzata dai

18 Per i vari tentativi di identificare tale personaggio vedi Bleck (2000, pp. 31-42).

singoli poeti sulla base di una conoscenza diretta della Vulgata o eventualmente anche sulla base di una conoscenza indiretta, ad esempio tramite prediche come quella contenuta nello *Speculum Ecclesiae* di Onorio Augustodunense¹⁹ o semplicemente sulla base di un mero ricordo del racconto biblico appreso in passato.

In tutte le strofe prese in esame manca la cornice biblica del sogno e della sua interpretazione: nessuno dei sei poeti fa riferimento all'antefatto dell'impossibilità di maghi ed astrologhi di Nabucodonosor di spiegare un sogno che il re non ricorda, né fa cenno a ciò che segue nel racconto biblico alla rivelazione del profeta. Al centro dell'attenzione dei vari poeti sta il sogno stesso e la sua interpretazione. Il sogno biblico può essere riferito fedelmente o può essere modificato anche significativamente. Eventuali modifiche sono spesso funzionali ad una specifica interpretazione del sogno da parte del poeta.

Sebbene sia possibile individuare nell'atteggiamento moraleggiante ed educativo una tendenza che accomuna le strofe dei vari poeti, si può, comunque, notare che ogni poeta fornisce una sua personale interpretazione dell'*exemplum*.

Questo va a mio avviso visto anche nel contesto della collocazione sociale di quelli sei nostri *Spruchdichter* dei quali conosciamo il nome. Come poeti professionisti dipendevano dal successo riscosso presso il pubblico; poteva essere quindi vantaggioso per loro essere in grado di offrire una produzione poetica che 'colpisse' e che possibilmente li distinguesse dai loro concorrenti. La combinazione di una scelta di una materia di comune interesse, un modo individuale di rappresentarla e un'abile realizzazione poetica dell'argomentazione poteva indubbiamente contribuire ad acquisire il favore del pubblico.

La scelta dell'*exemplum* del sogno di Nabucodonosor che, nell'immaginario comune, poteva evocare forti emozioni e coinvolgere il pubblico potrebbe essere stata condizionata non da ultimo dal desiderio dei nostri poeti di dimostrare la propria originalità con un approccio individuale alle consuete tematiche della *Sangspruchdichtung*. Che per la scelta del passo biblico evidentemente non contasse in primo luogo l'autorità biblica diventa evidente dalla disinvoltura con la quale i singoli poeti modificano il loro modello per adeguarlo alle loro intenzioni.

19 Migne 1854 (PL 172), coll. 901-908; per il passo sul sogno di Nabucodonosor vedi col. 905B.

Bibliografia

- Bleck, Reinhard (2000). *Untersuchungen zur sogenannten Spruchdichtung und zur Sprache des Fürsten Wizlaw III. von Rügen*. Göppingen: Kümmerle.
- Bein, Thomas (2013). *Walther von der Vogelweide. Leich, Lieder, Sangsprüche*. 15. veränderte und um Fassungseditionen erweiterte Aufl. der Ausgabe Karl Lachmanns. Aufgrund der 14., von Christoph Cormeau bearbeiteten Ausgabe neu herausgegeben, mit Erschließungshilfen und textkritischen Kommentaren versehen, Edition der Melodien von Horst Brunner. Berlin; Boston: de Gruyter.
- Fricke, Beate (2007). *Ecce fides: Die Statue von Conques, Götzendienst und Bildkultur des Westens*. München: Fink.
- Goez, Werner (1958). *Translatio imperii: Ein Beitrag zur Geschichte des Geschichtsdenkens und der politischen Theorien im Mittelalter und in der frühen Neuzeit*. Tübingen: J.H.B. Mohr.
- Haustein, Jens (1995). *Marner-Studien*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Kern, Peter (1992a). «Die Auslegung von Nabuchodonosors Traumgesicht (Dan 2, 31-35) auf die Lebensalter des Menschen». In: Dubois, Henri; Zink, Michel (éds.), *Les ages del la vie au moyen age = Actes du colloque du Département d'Etudes Médiévales de l'Université de Paris-Sorbonne e de l'Université Friedrich-Wilhelm de Bonn* (Provins, 16-17 mars 1990). Paris: Presses de l'Université de Paris Sorbonne, pp. 37-55.
- Kern, Peter (1992b). «Rumelant (von Sachsen)». In: Wachinger, Burghart et al. (Hrsg.), *Die deutsche Literatur des Mittelalters: Verfasserlexikon*, vol. 8. Berlin; New York: de Gruyter, coll. 382-388.
- Löser, Freimut (2003). «Reich, Individuum, Religion: Daniel 2, 31-45 in der *Sangspruchdichtung*». In: Bertelsmeier-Kierst, Christa; Young, Christopher (Hrsg.), *Eine Epoche im Umbruch: Volkssprachliche Literalität 1200-1300: Cambrdiger Symposium 2001*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, pp. 267-289.
- Migne, Jacques-Paul (1854), *Honorii augustodunensis opera omnia* (= Patrologiæ cursus completus: sive bibliotheca universalis, integra, uniformis, commoda, oeconomica, omnium SS. patrum, doctorum, scriptorumque ecclesiasticorum. Series latina, 172). Paris: Garnier.
- Müller, Ulrich (1974). *Untersuchungen zur politischen Lyrik des deutschen Mittelalters*. Göppingen: Kümmerle.
- Runow, Holger (Hrsg.) (2011). *Rumelant von Sachsen. Edition - Übersetzung - Kommentar*. Berlin; New York: de Gruyter.
- Seibicke Wilfried (1978). «wizlau diz scrip», oder: Wer ist der Autor von J f. 72v-80v?». *Niederdeutsches Jahrbuch*, 101, pp. 68-85.
- Spiewok, Wolfgang (1998). *Mittelalterliche Literatur up plattdütsch*. Greifswald: Reineke Verlag.
- Strauch, Philipp (Hrsg.) (1876). *Der Marner*. Straßburg: Trübner.

- von Kraus, Carl (1978). *Deutsche Liederdichter des 13. Jahrhunderts*. Bd. 1. Text; Bd. 2, Kommentar. Besorgt von Hugo Kuhn. 2. Aufl., durchgesehen von Gisela Kornrumpf. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Wachinger, B[urghart] (1999). «Wizlav». In: Wachinger, Burghart et al. (Hrsg.), *Die deutsche Literatur des Mittelalters: Verfasserlexikon*, Bd. 10. Berlin; New York: de Gruyter, coll. 1292-1298.
- von Wangenheim, Wolfgang (1972). *Das Basler Fragment einer mitteldeutsch-niederdeutschen Liederhandschrift und sein Spruchdichter-Repertoire (Kelin, Fegfeuer)*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Weber, Robert; Gryson, Roger (1994). *Biblia Sacra Vulgata*. 4. verb. Aufl. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Werg, Sabine (1969). *Die Sprüche und Lieder Wizlavs von Rügen: Untersuchung und kritische Ausgabe der Gedichte* [Dissertation]. Hamburg.
- Willms, Eva (Hrsg.) (2008). *Der Marner: Lieder und Sangsprüche aus dem 13. Jahrhundert und ihr Weiterleben im Meistersang*. Berlin; New York: de Gruyter.
- Yao, Shao-Ji (2006). *Der Exempelgebrauch in der Sangspruchdichtung vom späten 12. Jahrhundert bis zum Anfang des 14. Jahrhunderts*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

La Bibbia nelle letterature germaniche medievali

a cura di Marina Buzzoni, Massimiliano Bampi, Omar Khalaf

Profili biobibliografici

Autori

Jlenia **D'Andrea** ha conseguito il titolo di dottore di ricerca in Scienze del Testo-Filologia germanica presso l'Università degli Studi di Siena. Si occupa, in particolare, di testi antico tedeschi. Ha pubblicato un contributo dal titolo *Analisi dei rapporti sintattici esistenti fra 'antlingen/antwurten' e 'quedan' nel «Diatessaron» alto tedesco* (2013). E-mail: dandjly@katamail.com

Carla **Falluomini** insegna Filologia germanica presso l'Università degli Studi di Torino. Si occupa dei rapporti tra il testo biblico (greco e/o latino) e le tradizioni letterarie di ambito germanico. Tra le sue recenti pubblicazioni si annoverano: *Zum gotischen Fragment aus Bologna* (2014) e *The Gothic Version of the Gospels and Pauline Epistles: Cultural Background, Transmission and Character* (2015). E-mail: carla.falluomini@unito.it

Silvia **Geremia** è dottore di ricerca presso l'Università di Pavia, dove è stata assegnista di ricerca ed è attualmente cultore della materia. Si è occupata di elegie anglosassoni, del tema del *Giorno del Giudizio* nell'*Exeter Book* e di *Breton lays* medio-inglesi. La sua pubblicazione più recente è il libro tratto dalla sua tesi di dottorato *«The Husband's Message» and «The Wife's Lament»: An Interpretation and a Comparison* (2014). E-mail: geremiasil@libero.it

Claudia **Händl** insegna Filologia germanica presso il Dipartimento di Lingue e culture moderne dell'Università di Genova. Ha pubblicato, tra l'altro, studi relativi alla poesia tedesca medievale, alla letteratura eroica germanica e alla sua ricezione in età moderna, alla relazione fra testo e immagine nel medioevo tedesco e ai testi giuridici germanici occidentali e il loro lessico. E-mail: haendl@tin.it

Giuseppe **Pagliarulo** è ricercatore presso l'Università degli Studi di Torino. Si occupa di sintassi gotica e anglosassone, di glossografia germanica e, in generale, dello studio della traduzione dalle lingue classiche alle lingue germaniche antiche. La pubblicazione più recente è *Le perifrasi con participio presente in gotico*, in *A Warm Mind-Shake: Scritti in onore di Paolo Bertinetti* (2014). E-mail: giuseppe.pagliarulo@unito.it

Federico **Pantaleoni** è dottore di ricerca in Lingue e letterature straniere moderne (curriculum di Filologia germanica) presso l'Università degli Studi di Pavia. Tra le pubblicazioni più recenti si annoverano: *Aldhelm's «Lorica», the «Leiden Riddle», and «Riddle 33» of the «Exeter Book»* (2013) e *Da 'aenigma' a 'riddle'. Traduzione e riscrittura di indovinelli latini in antico inglese* (2013). E-mail: pantaleoni.f@gmail.com

Lucrezia **Pezzarossa** ha conseguito i titoli di Master of Arts (MA) in Medieval Studies e di dottore di ricerca (PhD) in Storia e letteratura medievale presso l'Università di York (UK). La sua produzione scientifica è incentrata prevalentemente sullo studio dell'ideologia della guerra nell'Inghilterra altomedievale. Tra le sue pubblicazioni: *Reading Orosius in the Viking Age: An Influential yet Problematic Model* (2013) e *«lustum bellum is rihtlic gefeoht wið ða reðan flot-menn»: Ælfric e l'ideologia della guerra* (2012). E-mail: lucreziapezzarossa@libero.it

Fabrizio D. **Raschellà** è professore ordinario di Filologia germanica presso l'Università di Siena. Le sue ricerche si concentrano sull'area nordica e in particolare sulla letteratura grammaticale islandese medievale. Si è occupato inoltre di linguistica gotica e di poesia medio-inglese. Tra i suoi lavori più recenti: *The Latin-Icelandic Glossary in AM 249 I Fol and its Counterpart in GKS 1812 4to* (2011); *Models and Principles of Wulfila's Gothic Alphabet: Some Methodological Remarks* (2011); *La flessibilità del 'rigido' verso ormiano: regolarità e variazione metrica nell'«Ormulum»* (2008). Dirige la rivista *Filologia Germanica - Germanic Philology*. E-mail: zavras@alice.it

Maria Grazia **Saibene** è professore ordinario di Filologia germanica presso l'Università di Pavia. Si occupa, in particolare, di letteratura e critica del testo anglosassone e tedesca medievale. Tra le sue pubblicazioni più recenti: *The Wanderer: Text, Intratext, Intertext: Editing Old English Elegies* (2009); *Hermann di Turingia, politico e mecenate, alla luce della poesia cortese* (2011); *Arigo's Decameron: The Novella of Ghismunda* (2013). E-mail: mariagrazia.saibene@unipv.it

Rosella **Tinaburri** è ricercatrice presso l'Università degli Studi di Cassino e del Lazio meridionale. I suoi principali interessi di ricerca riguardano il sassone antico, in particolare il poema *Heliand*, e l'anglosassone, in particolare la prosa alfrediana (formazione del lessico, tecnica di traduzione, tradizione manoscritta). Tra i suoi saggi: *Gli elementi paratestuali nel codice cottoniano del «Heliand»* (2012); *La prefazione alla versione anglosassone dei «Soliloquia»* (2009); *La polisemia di 'andgyt' nel lessico filosofico 'alfrediano'* (2008). E-mail: r.tinaburri@unicas.it

Curatori

Marina **Buzzoni** insegna Filologia germanica e Historical Linguistics all'Università Ca' Foscari Venezia. I suoi principali interessi di ricerca includono la filologia e la linguistica germanica, la teoria e pratica della traduzione, l'eccdotica e la filologia computazionale. Ha partecipato e partecipa a vari progetti di ricerca nazionali e internazionali tra cui: *Studia Stemmatologica*, Nedimah, ALIM. Tra le sue pubblicazioni più recenti: *The Italian 'Third Way' of Editing Between Globalization and Localization* (2014), *Open vs Closed Recensions (Pasquali): Pros and Cons of Some Methods for Computer-Assisted Stemmatology* (in corso di stampa). Per le Edizioni Ca' Foscari è stata recentemente co-coordinatrice dell'edizione critica digitale *Dei Viaggi di Messer Marco Polo* di G.B. Ramusio. E-mail: mbuzzoni@unive.it

Massimiliano **Bampi** insegna Filologia germanica e Letteratura svedese all'Università Ca' Foscari Venezia. Si occupa principalmente di letterature nordiche medievali, e in particolare della questione dei generi delle saghe islandesi e del ruolo della traduzione nello sviluppo del sistema letterario svedese medievale. Si è inoltre occupato della ricezione del testo medievale di area germanica in età contemporanea e di letteratura tedesca medievale (*Minnesang*, epica cortese). Tra le sue pubblicazioni più recenti: *The Development of the Fornaldarsögur as a Genre: a Polysystemic Approach* (2012) e *Translating and Rewriting. The Septem Sapientes in Medieval Sweden* (2014). E-mail: massimiliano.bampi@unive.it

Omar **Khalaf** ha conseguito nel 2010 il titolo di Dottore di Ricerca in Filologia e Linguistica Germanica (Università degli Studi di Siena) con una tesi sul poema allitterante medio inglese *Alessandro e Dindimo*. I suoi interessi scientifici vertono sulla critica del testo, e sulla letteratura inglese antica e media. Dopo essere stato assegnista di ricerca all'Università Ca' Foscari Venezia, è attualmente Visiting Researcher presso il Centre d'études médiévales anglaises dell'Università Sorbonne, Paris 4. Tra le sue pubblicazioni si segnalano: *The Old English Letter of Alexander to Aristotle: Monsters and Hybris in the Service of Exemplarity* (2013) e la monografia *Alexander and Dindimus. Edited from Oxford, Bodleian Library, MS Bodley 264* (in corso di stampa). E-mail: omar.khalaf@unive.it

È certamente un luogo comune affermare che la Bibbia è il testo fondamentale della cultura occidentale. Il fatto che si tratti di un luogo comune, tuttavia, non rende l'affermazione meno vera: per tutta l'epoca medievale il testo biblico è fondamento imprescindibile delle credenze socialmente accettate, è modello di comportamento etico, è repertorio di storie esemplari che permettono di assegnare un senso agli eventi storici come al vissuto quotidiano. La partecipazione dei popoli germanici alla costruzione del sistema culturale europeo, dalla tarda antichità fino all'età moderna, è percorsa e pervasa dai processi di traduzione, rielaborazione e riuso dei libri dell'Antico e del Nuovo Testamento. I contributi raccolti in questo volume offrono apporti interessanti e spesso originali ai molti ambiti di discussione sul testo biblico, inserendo così la riflessione dei filologi germanici italiani nel più ampio dibattito internazionale e contribuendo in misura significativa a svilupparlo e ad approfondirlo.



Università
Ca'Foscari
Venezia