

IL BENE E IL MALE NEL MEDIOEVO GERMANICO

a cura di Lorenzo Ferroni, Ruben Gavilli
e Giuliano Marmora



Il Bene e il Male nel Medioevo Germanico

a cura di Lorenzo Ferroni, Ruben Gavilli
e Giuliano Marmora

Ledizioni

Questo volume è pubblicato con il contributo dell'Associazione Italiana di Filologia Germanica.



Il volume è stato sottoposto a un processo di double-blind peer review che ne attesta la validità scientifica.

Unless otherwise stated, this work is released under a Attribution-ShareAlike 4.0 International (CC BY-SA 4.0), <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.it>.



2024 Ledizioni LediPublishing
Via Boselli 10, 20136 Milano – Italy
www.ledizioni.it
info@ledizioni.it

Il Bene e il Male nel Medioevo Germanico a cura di Lorenzo Ferroni, Ruben Gavilli e Giuliano Marmora
Prima edizione: Ottobre 2024

ISBN cartaceo: 9791256002559
ISBN ePub: 9791256002566
ISBN PDF Open Access: 9791256002573

Progetto grafico: ufficio grafico Ledizioni

In copertina: *The Battle between the Angel and the Dragon*, Folio (1255-1260), via Wikimedia Commons.

Informazioni sul catalogo e sulle ristampe dell'editore: www.ledizioni.it

INDICE

Introduzione	7
Peccato ed espiazione nel <i>Muspilli</i> <i>Lidia Francesca Oliva</i>	13
La rappresentazione della figura demoniaca nella traduzione dei Vangeli contenuta negli <i>Old English Gospels</i> e nelle <i>Omellie Cattoliche</i> di Ælfric <i>Chiara Mulazzani</i>	27
The Representation of Disloyalty in the Old English <i>Orosius</i> <i>Song Tan</i>	45
Parole e uomini di Dio: rappresentazioni del male e invasioni “barbariche” nella traduzione anglosassone dei <i>Dialogi</i> <i>Laura Mancini</i>	65
Re Óláfr Tryggvason contro Guðmundr á Glæsisvöllum: la lotta per l’anima di Helgi Þórisson <i>Piergiorgio Consagra</i>	93
<i>Dæmonologia Northmannica:</i> Spettri, coboldi e non-morti nella letteratura anglo-normanna del XII secolo, tra influssi norreni e insulari <i>Stefano Ghiroldi</i>	115
Castighi divini e punizioni miracolose nelle saghe dei vescovi dell’Islanda medievale <i>Davide Salmoiraghi</i>	145

INTRODUZIONE

L'interrogativo sui concetti di bene e male, sulla loro origine, e sulle questioni morali che si portano dietro è da sempre uno dei maggiori interessi delle culture, delle letterature e del pensiero umano. Nella storia della cultura occidentale, la questione dello statuto ontologico di bene e male e dei conseguenti dilemmi morali è già presente nelle opere degli autori classici: Platone e Aristotele, rispettivamente ne *La repubblica* e nell'*Etica nicomachea*, affrontano il problema dell'origine del male e, di conseguenza, di cosa è il bene, e se questi due concetti esistano in senso assoluto o in senso relativo. Troppo vasto il campo d'azione di queste riflessioni anche solo per tentare un quadro generale nella storia del pensiero occidentale: tanto più che questi concetti non solo sono da sempre al centro delle discussioni filosofiche, ma hanno anche ispirato molti altri ambiti della cultura. L'epoca storica esplorata in questo volume, il Medioevo europeo, sotto la spinta del cristianesimo, ha sfruttato enormemente i due poli opposti come simboli della lotta tra Dio e le forze infernali per l'anima dell'uomo, esplorando e declinando i vari temi a essi correlati. Durante i secoli del Medioevo viene approfondita la questione della teodicea, in particolare nell'interpretazione di Agostino d'Ippona del "male come non-essere", e sulla natura del peccato si sono espressi pensatori di aree germaniche come Alcuino di York e Anselmo d'Aosta. Successivamente, il male come "peccato" è al centro della disputa sulla consapevolezza del peccatore tra Bernardo da Chiaravalle e il teologo Pietro Abelardo.

Non stupisce, dunque, che le tradizioni letterarie nelle lingue germaniche medievali, sviluppatesi all'ombra della conversione al cristianesimo, abbiano rielaborato queste suggestioni nella letteratura religiosa e agiografica. Il senso di questo volume si può riassumere perciò nel tentativo di individuare le particolarità

delle culture germaniche medievali nella loro rielaborazione della lotta cristiana tra bene e male. L'analisi approfondita di questo tema avviene secondo modalità e soluzioni differenti: la concezione germanica di bene e male può conservare, sotto strati di cultura letteraria cristiana, qualche residuo dei culti pagani. Per quanto il materiale che tramanda informazioni sul paganesimo in ambito culturale germanico sia esiguo e perlopiù limitato alla sola area nordica, molti indizi suggeriscono che l'etica e la morale precristiana fossero molto differenti da quella del cristianesimo e alcuni dei contributi tentano proprio di chiarire il rapporto tra queste due tradizioni. In particolare, i contributi di area anglosassone riflettono sulla presenza di un lessico specifico per indicare il male, sia esso identificato con gli invasori scandinavi o con il demonio. Il conflitto tra bene e male non è solo un espediente tematico nella lotta tra cristiani e pagani, ma si trova anche nella riflessione per quanto riguarda la vita ultraterrena e l'escatologia cristiana, oppure nella letteratura giuridica che usa questi concetti per stabilire un valore morale delle persone e delle azioni in un contesto sociale: il male è l'equivalente del danno morale all'onore di un individuo, mentre la sua reputazione favorevole corrisponde al concetto di bene giuridico. Inoltre, anche altri ambiti, come quello medico, possono includere l'idea di bene e di male, legata agli influssi positivi o negativi di forze esterne sulla salute dell'individuo; in questo caso, il confine con le credenze religiose e con quelle folkloriche appare molto labile. La tematizzazione del bene e del male trova una grande molteplicità di forme e soluzioni nell'area nordica, che, cristianizzata in epoca più tarda rispetto alle aree insulare e continentale, ha conservato e rielaborato aspetti dell'antica religione e della cultura precristiana, che a loro volta hanno influenzato alcuni aspetti della cultura europea continentale. I contributi presenti in questo volume hanno quindi adottato approcci differenti per affrontare testi appartenenti ad aree linguistiche e archi temporali molto vari: siano essi dal taglio linguistico, lessicografico, letterario, comparatistico, tutti gli studi presentati in questa raccolta raccontano della grande

varietà con cui il Medioevo germanico ha saputo interpretare ed elaborare uno dei temi fondanti non solo delle società europee, ma dell'intera umanità.

Il cristianesimo in area germanica, imposto secondo diverse modalità e in momenti storici differenti, ha notoriamente influenzato la formazione delle culture medievali continentali, insulari e nordiche, portando alla nascita di visioni del mondo in cui valori ereditati dal passato pagano talvolta confliggono, altre volte si giustappongono pacificamente alla nuova dottrina cristiana.

Il conflitto tra bene e male è un tema centrale nei testi di carattere escatologico, dove le norme di condotta cristiane, che portano alla salvezza dell'anima dopo la morte, si contrappongono ai peccati che garantiscono la dannazione eterna. Fra le varie opere che affrontano questi concetti vi è il *Muspilli*, oggetto del contributo di Lidia Francesca Oliva. Il suo studio è un'analisi linguistica dei termini che nel *Muspilli* rientrano nella sfera semantica del peccato (*firina*, *tāt*, *mord*) e di quelli legati all'espiazione dei peccati, esemplificata nel testo attraverso l'elemosina (*alamusan*) e il digiuno (*fasta*). Questi ultimi, tuttavia, non sono sufficienti per ottenere la salvezza e la vita eterna: per raggiungere questo obiettivo è necessario compiere *gerno* la volontà di Dio, cioè in maniera attiva e consapevole. Oliva fornisce convincenti interpretazioni dei vari termini, i quali vengono analizzati anche ricorrendo a testi di altre lingue germaniche antiche per affrontare il problema (tipico delle analisi della lingua alto tedesca antica) dell'esiguità di occorrenze di alcuni termini nel corpus letterario alto tedesco antico.

Il destino oltremondano dell'uomo è oggetto di riflessione di numerosi altri testi della tradizione medievale germanica, inclusa quella anglosassone. Racconti incentrati su messaggi escatologici si affiancano a episodi di possessione nell'analisi della figura demoniaca portata avanti da Chiara Mulazzani. Il suo studio comparato della traduzione dei Vangeli in anglosassone e delle *Omèlie Cattoliche* di Ælfric di Eynsham rivela modelli

di rappresentazione del demonio riconducibili principalmente a due tipologie: una legata alla possessione demoniaca, e dunque alla pazzia, l'altra alla dimensione escatologica. Nella netta contrapposizione dei concetti di bene e di male che li caratterizza, inoltre, gli episodi analizzati nelle due diverse tipologie testuali restituiscono un frammento del ritratto culturale dell'Inghilterra in cui vengono prodotti.

Nel processo di traduzione o di adattamento, difatti, un testo è spesso sottoposto a una manipolazione più o meno intenzionale che tende a conformarlo alla cultura di arrivo o che intende perseguire un determinato fine ideologico. Il medioevo, e in particolare il medioevo germanico, non è estraneo a questo fenomeno. Song Tan analizza passi selezionati della traduzione anglosassone delle *Historiae adversus paganos* di Paolo Orosio, dimostrando come il testo latino originale venga adattato mediante aggiunte e omissioni per meglio conformarsi alla dimensione etico-bellica dell'Inghilterra anglosassone. Le sezioni del testo analizzate da Tan, difatti, si concentrano sul tema della lealtà e del tradimento in ambito politico e militare, al fine di evidenziare come le alterazioni nel processo di traduzione avvicinino il testo di Orosio al contesto culturale di arrivo. Per dimostrare ciò, l'analisi di Tan abbraccia non solo il testo latino di Orosio e la sua traduzione anglosassone, ma anche altri documenti di epoca coeva, come il codice di leggi alfrediane e la traduzione anglosassone della *Cura Pastoralis*. Similmente, altri testi di tradizione alfrediana rientrano in un preciso disegno politico. Tra questi, la traduzione anglosassone dei *Dialogi* di Gregorio Magno di cui Laura Mancini esamina le scelte traduttive operate da Wærferth. La costanza nella resa di alcuni sintagmi dal latino all'inglese antico, secondo Mancini, contribuirebbe all'associazione, da parte del lettore, tra i Goti e i Longobardi dei *Dialogi* e i depredatori dell'Inghilterra alfrediana. Determinate scelte traduttive riflettono, dunque, le intenzioni politiche della campagna letteraria avviata per volontà di Alfredo il Grande, stabilendo un parallelo tra le minacce politico-religiose del testo gregoriano e quelle dell'Inghilterra anglosassone.

Anche i contributi che si sono occupati di testi di area nordica hanno esplorato i concetti di bene e di male, in relazione a una tradizione tanto feconda quanto piena di figure misteriose, che mantengono l'ambiguità di valori tipica dell'antica religione pagana. I residui dei personaggi delle tradizioni precedenti, già rielaborati e trasformati nel Medioevo, sono presenti nel contributo di Piergiorgio Consagra, che analizza l'affascinante personaggio di Guðmundr á Glæsisvöllum, sovrano pagano che appare in alcune *fornaldarsögur* e *riddarasögur* norrene. In particolare, Consagra analizza lo *Helga þátr Þórissonar*, un þátr appartenente alla Óláfs saga Tryggvasonar in mesta della *Flateyjarbók*, in cui Guðmundr, sovrano di un regno soprannaturale dell'antica tradizione precristiana, è diretto avversario di re Óláfr Tryggvason per l'anima del suo *jarl* Helgi Þórisson. Il contributo sistematizza gli studi finora condotti su Guðmundr, le fonti possibili per questa figura e offre un'interpretazione dello scontro tra il re cristiano e il re pagano come simboli del bene e del male.

La tradizione pagana nordica è sopravvissuta a lungo anche al di fuori della Scandinavia e del mondo nordico: Stefano Ghiroldi evidenzia l'influenza della tradizione norrena nella storiografia anglo-normanna del XII secolo, offrendo esempi di creature malvagie e soprannaturali nel celebre *Roman de Rou* di Robert Wace. Ghiroldi dà esaustive prove della presenza degli spettri dei tumuli, i tetri *draugar* o *haugbúar* della tradizione norrena, nell'opera di Wace, ma non solo; il contributo rivela un'intera costellazione ricca di esseri soprannaturali presenti nella letteratura anglo-normanna, al crocevia tra fonti insulari, continentali e nordiche, provando ancora una volta il processo di demonizzazione delle figure pagane nel contesto cristiano avvenuto attraverso la letteratura.

Totalmente assorbito nella cultura cristiana è invece l'oggetto di analisi del contributo di Davide Salmoiraghi, che propone uno studio inedito dei miracoli dei santi nelle *biskupasögur*, le 'saghe dei vescovi'. In particolare, Salmoiraghi evidenzia la funzione dei castighi divini dei santi, ambigui strumenti di violenza e di morte

che affermano la volontà divina, per legittimare l'operato di santi e vescovi nella storia del cristianesimo in Islanda. Anche in un contesto cristiano, ormai emendato di ogni traccia di paganesimo, il tema del bene e del male risulta particolarmente produttivo.

Questo volume offre dunque una panoramica diversificata e approfondita su come le culture germaniche medievali abbiano rielaborato il conflitto tra bene e male, integrando elementi della tradizione cristiana con residui delle antiche credenze pagane. I contributi qui raccolti dimostrano la complessità e la ricchezza delle interpretazioni di questi concetti fondamentali, attraverso un'analisi che abbraccia differenti approcci disciplinari e contesti storici e culturali. Il risultato è un affresco che rivela non solo le influenze reciproche tra paganesimo e cristianesimo, ma anche il modo in cui questi temi hanno plasmato la letteratura, la cultura e la visione del mondo nel Medioevo germanico.

Lorenzo Ferroni, Ruben Gavilli e Giuliano Marmora

PECCATO ED ESPIAZIONE NEL *MUSPILLI*

LIDIA FRANCESCA OLIVA

La contrapposizione tra Bene e Male è evidente, nel *Muspilli*, su più livelli. Questa viene più vistosamente esemplificata dalla battaglia tra angeli e demoni che apre il testo e dalla lotta tra Elia e l'Anticristo narrata dal punto di vista dei *uueroltrehtuuison*¹ e da quello dei *gotman*² nella sezione centrale (vv. 37-49), ma risulta evidente in tutto il testo grazie alla costante contrapposizione tra chi decide di compiere la volontà di Dio e può aspirare al paradiso e chi, invece, dovrà patire le pene dell'inferno. Particolarmente rilevante in tal senso è il seguente passo:

dar scal denne hant sprehan, houpit sagen,
allero lido uuelihc unzi in den luzigun uinger,
uuz er untar desen mannun mordes kifrumita.
dar niist eo so listic man, der dar iouuiht arliugan megi,
daz er kitarnan megi tato dehheina,
niz al fora demo khuninge kichundit uuerde,
uzzan er iz mit alamusanu furiuiegi
enti mit fastun dio uirina kipuazti³. (*Muspilli*, 91-98)

Il v. 91 segna l'inizio del Giudizio, che nel *Muspilli* si realizza attraverso l'accusa delle varie parti del corpo alla persona in questione, senza che questa possa opporvisi. Benché questo

¹ «Kundiger des Rechts der Welt». Cfr. Schützeichel 2012⁷ s.v. Il significato del composto, a tutt'oggi dibattuto, è stato più volte messo in discussione; si vedano i contributi di Kolb 1962, Gottzmann 2002, Di Venosa 2023, p. 111.

² «Theologe, Vertreter der kirchlichen Lehrmeinung». Cfr. AWB IV, col. 369.

³ «Allora la mano parlerà, il capo dirà, ogni membro fino al dito mignolo, quali peccati egli commise tra gli uomini. Nessuno sarà mai così astuto da riuscire a mentire su alcunché, da nascondere una qualsiasi azione, che non venga rivelato tutto dinanzi al Re, a meno che egli non lo abbia prevenuto con l'elemosina e non abbia espiato i peccati con il digiuno». Per ragioni di correttezza ecdotica si preferisce qui utilizzare (anche per *Ludwigslied* e *Pfälzer Beichte*) l'ancorché datata edizione di Steinmeyer 1916. Ove non specificato, le traduzioni sono a cura di chi scrive.

meccanismo sia un *unicum* nella letteratura escatologica germanica⁴, l'impossibilità per la persona di controllare ciò che viene rivelato al Giudice è comune a molti testi e può essere ritrovata, ad esempio, nella più ricca tradizione escatologica antico inglese: in *Judgment Day II* non si chiarisce come effettivamente si svolga il Giudizio, ma l'autore afferma che tutto verrà rivelato a Dio; nella *Blickling Homily X* e nel *Christ III* invece, il corpo della persona sotto accusa diventa trasparente come il vetro, così che Dio possa vedere tutto.

Ciò che, secondo l'autore del *Muspilli*, verrà rivelato al Giudice è indicato mediante l'uso dei sostantivi *mord* e *tāt* (rispettivamente vv. 93 e 95, cfr. oltre) oltre che, pur in un contesto leggermente diverso rispetto agli altri due, *firina*. Quest'ultimo compare due volte nel testo (vv. 25 e 98), e in entrambi i casi l'autore fa riferimento alla necessità di espiare i propri peccati (*firina*, appunto) durante la vita terrena. Il sostantivo ha qui chiaramente una connotazione già cristiana, apparentemente più sfumata in gotico. Come è stato infatti evidenziato da J. Weisweiler, «got. *fairina* [steht] mit dem Rechtsleben im Zusammenhang und [bezieht] sich tatsächlich auf bestimmte Verbrechen»⁵. Nella Bibbia gotica, in effetti, il termine *fairina* non è mai usato nell'accezione cristiana nota attraverso le altre lingue germaniche: Wulfila utilizza il sostantivo per indicare la colpa che Pilato non trova in Gesù («ik ainohun fairino ni bigita in þamma»⁶, Giovanni 18, 38) o l'adulterio, ma non per indicare il 'peccato'. Nell'area germanica occidentale, invece, il sostantivo fa sempre riferimento a peccati, talvolta capitali, come nella

⁴ Simile ma speculare è la descrizione del Giudizio nella più tarda *Millstätter Sündenklage* (inizio del XIII secolo, cfr. Schneider 1987, p. 88), in cui è la persona ad accusare singole parti del suo stesso corpo per i peccati che hanno commesso: «nu <ruoge ich mennisc> arme, / die hende <die arme> // die <meintäten wil> ich betrahten, / si <ch>unden <verrichten // die> manichvalten sunde / die si w<ider dine> hulde // taten aller tagelich», strofa 45, versi 1-4a, Maurer 1965, p. 81; «ora io, pover'uomo, accuso le mani, le braccia, voglio tenere presenti i malfattori, loro avrebbero potuto rimediare ai molti peccati che commisero contro la tua grazia».

⁵ Weisweiler 1923, p. 41. Si veda anche Schröder 1922⁶, p. 80: «Gemeingermanisch bezeichnete man die schweren Friedensbrüche mit *firina* (got. *fairina*, an. *firn*), *firintât*, *firinwerk*».

⁶ «Io non trovo in lui alcuna colpa». Edizione di riferimento: Streitberg 1971⁶.

Genesi sassone antica, in cui ad esempio vengono chiamati *firina* i peccati degli abitanti di Sodoma («thô habdun ûsas drohtinas bodon // thea firina bifundan, / thea thar fremidun men // umbi *Sodomaburug*»⁷, vv. 288b-290a) e l'assassinio di Abele da parte di Caino («nu uuêt ik, that ik scal an thînum heti libbian, // forð an *thînun* fîundscepi, / nu ik mi thesa firina gideda, // sô mi mina sundia nu / suîðaron thunkiat»⁸, vv. 60b-62).

A proposito dell'uso di *firina* nella letteratura di stampo cristiano J. Weisweiler ha sostenuto che

durch die Bezeichnung als **firina*- wollten sie [gli autori] ihren Zuhörern die Abscheulichkeit der Sünde um so nachdrücklicher einprägen. Je häufiger nun **firina*- in der christlichen Dichtung gebraucht wurde, um so mehr schließ es ab und büßte es an Gefühlswert ein, so daß es schließlich mit anderen Ausdrücken für 'peccatum' auf einer Stufe steht und lediglich den Sündenbegriff variiert⁹.

In effetti, il sostantivo è spesso variato da suoi sinonimi, ad esempio in *Heliand* (vv. 876-877, *firinuuerc* è variato da *sundia*), ma anche, secondo Weisweiler, nel passo del *Muspilli* sopra citato, in cui ata. *uirina* varia *mord*¹⁰.

Con sole tre occorrenze nel corpus letterario altotedesco antico (*Muspilli*, *Lorscher Beichte* e ancora *Liber Evangeliorum*, I, 20, 24) e due nel corpus glossografico¹¹, il sostantivo *mord* non risulta del tutto convincente nel significato – suggerito dai curatori dei dizionari di altotedesco antico¹² e da quasi

⁷ «I messaggeri del nostro Signore hanno scoperto i peccati che gli uomini hanno compiuto nella città di Sodoma». Edizione di riferimento, anche per *Heliand*: Behagel, Taeger 1996¹⁰.

⁸ «Ora so che d'ora in poi dovrò vivere con il tuo odio, con la tua inimicizia, ora che ho commesso questo male, così questi miei peccati mi sembrano più gravi».

⁹ Weisweiler 1923, p. 43.

¹⁰ Cfr. *ivi*, p. 44.

¹¹ Cfr. Schützeichel VI, 2004, p. 430.

¹² Cfr. Schützeichel 2012⁷ s.v. 'Mord' e AWB VI, col. 801 'Tötung eines Menschen, Mord'.

tutti i traduttori del testo¹³ – di ‘omicidio’, come ho cercato di dimostrare altrove¹⁴. Laddove infatti il sostantivo altotedesco conta solo poche occorrenze, più frequenti sono asass. *morth* e aingl. *morð*, entrambi i quali sono più di una volta utilizzati per fare riferimento a un peccato (anche quello originale), come notato anche da Ilkow: «*mord* kann durch Verallgemeinerung die Bedeutung ‘schweres Verbrechen’ entwickeln»¹⁵. Il verbo utilizzato con *mord* nel *Muspilli*, inoltre, ata. *gifrummen*, occorre spesso con termini o espressioni designanti un peccato, ma mai con nomi per ‘omicidio’. Oltre a questo, come si vedrà di seguito, nel passo in oggetto vengono utilizzati solo termini generici per far riferimento ai peccati compiuti dagli uomini, e in tutto il testo si menziona un solo peccato specifico, quello di accettare illecitamente denaro (v. 72, *miatun infahan*), in un contesto e con finalità molto diversi da quelli qui discussi.

A mio avviso, dunque, *mord* indica qui i peccati compiuti dagli uomini, i quali nel giorno del Giudizio dovranno essere rivelati a Dio. Peccati sono, naturalmente, anche i **tāti* del v. 95. Il sostantivo femminile forte *tāt*, che conta numerose attestazioni, è estremamente versatile, e può essere utilizzato per indicare diversi referenti, come conferma Schützeichel¹⁶. Nel *Muspilli* il sostantivo compare due volte: al v. 84 («enti imo after sinen tatin arteilit uuerde»¹⁷) – per fare riferimento alle azioni, positive o

¹³ Cfr. Vetter 1872, p. 104 («was es unter dieser Menschheit // Mordes vollgebracht hat»), Haug 1977, p. 52 («was er unter den Menschen hier an Mordtat getan hat»), Janota 1999, p. 41 («was er unter den Menschen hier / an Mordtat getan hat»), Müller 2007, p. 207 («was er unter den Menschen / an Mordtaten ausgeführt hat»), Hintz 2016, p. 228 («what deeds of murder one has committed among men»), Kraß 2022, p. 240 («was er unter den Menschen an Morden verübt hat») e Di Venosa 2023, p. 93 («quale omicidio egli commise tra gli uomini»). Diversamente Manganella 1966, p. 79 («dirà ciò che tra la gente egli commise di male») e Lupi, Schwab 1963, p. 95 («dirà ciò che di nefando commise tra la gente»).

¹⁴ Oliva, in corso di pubblicazione.

¹⁵ Ilkow 1968, p. 313.

¹⁶ «Tat, Handlung; Tun, Handeln, Wirken; Verwirklichung; Geschehnis, Geschehen, Ereignis, Begebenheit; Wandel; Werk; Tatsache; Sache, Ding; Wesen, Wesenheit, Gestalt; Wirklichkeit», Schützeichel 2012⁷ s.v. *tāt*.

¹⁷ «E sarà giudicato secondo le proprie azioni».

negative che siano, che una persona ha compiuto durante la vita terrena e in base alle quali verrà giudicata alla fine dei tempi –, e al v. 95. In questo caso, il termine è utilizzato per indicare le azioni negative e dunque i peccati compiuti dalla persona che si trova al giudizio, la quale non potrà nascondere alcuno.

L'ultimo termine utilizzato nel passo per fare riferimento ai peccati è il pronome indefinito *iouuiht*: l'autore evidenzia infatti, all'interno del passo, che nessuno sarà così furbo da poter mentire su "qualcosa". Con questo pronome s'intende indicare, naturalmente, quanto di negativo una persona ha compiuto e potrebbe voler nascondere nel giorno del Giudizio, ovvero i propri peccati.

Ai peccati si oppone, naturalmente, l'espiazione¹⁸ degli stessi. Nel testo questa viene esemplificata attraverso l'elemosina (*alamusan*) e il digiuno (*fasta*). Questi sono, come H. Kolb ha già messo in evidenza, «ausgleichende Gegenkräfte»¹⁹, mezzi di compensazione che permetterebbero a ognuno di liberarsi dal peso dei peccati commessi e, di conseguenza, di avere la possibilità di evitare l'inferno. È noto che la penitenza ha sempre giocato un ruolo fondamentale per la religione cristiana, ed è spesso stata oggetto di discussione. Cesario d'Arles scriveva, a tal proposito, che «sine peccato nullus hominum esse potest, sed tamen peccata sua redemere elemosinis omnis homo auxiliante domino potest»²⁰ (CLVIII, 2). Ognuno, infatti, nasce con i segni del peccato originale ed è inevitabilmente caratterizzato da un certo grado di colpa. Per questo motivo, ciò che conterà nel giorno del Giudizio sarà quanto e come una persona avrà espiaato; come sottolinea lo stesso Cesario, non sono destinati all'inferno «quia peccatores fuerunt, sed quia peccata sua elemosinis redemere noluerunt» (CLVII, 3).

¹⁸ Nel *Muspilli*, i verbi utilizzati per 'espiaare' sono *stūēn* (a proposito della cui radice cfr. Müller 1957) e (*gi*)*buozen*, i cui significati sono stati ampiamente discussi da Weisweiler 1930.

¹⁹ Kolb 1971, p. 290.

²⁰ Edizione di riferimento: Morin 1953.

L'importanza dei due mezzi di espiatione menzionati dall'autore del *Muspilli* è resa evidente dalla frequenza con la quale questi vengono citati anche in altre opere. Ne è un esempio il *Ludwigslied*, il cui autore scrive che il ladro può espiare il proprio peccato per mezzo del digiuno: «ther ther thanne thioB uuas, / Inder thanana ginas, // Nam sina uaston: Sidh uuarth her guot man»²¹ (vv. 15-16). Si tratta, tuttavia, di un caso particolare: i testi redatti in altotedesco antico, a differenza dei libri penitenziali in lingua latina, non specificano quali peccati sia possibile espiare tramite il digiuno e, infatti, E. Urmoneit sostiene che, nel caso del *Ludwigslied*, «die Nennung eines Diebes, der seine Fasten nimmt und damit büßt [ist] nur im Sinne der pars pro toto zu verstehen»²². Almeno nell'area altotedesca, *fasta* è infatti un atto di penitenza generale, per mezzo del quale tutti i peccati possono essere espiati. Lo stesso principio è valido per l'elemosina, indicata con il termine ata. *alamusan* (prestito dal lat. eccl. *ele(e)mosyna*), che è attestato insieme ad ata. *fasta* nella *Fuldaer Beichte*, nella *Mainzer Beichte* e nella *Pfälzer Beichte*, in cui si confessa di non aver dato l'elemosina come sarebbe stato necessario: «alamusan nigab so ih be rehtemen scolta»²³ (*Pfälzer Beichte*, r. 14).

Elemosina e digiuno, tuttavia, non sembrano essere sufficienti, secondo l'autore del *Muspilli*, per guadagnarsi il paradiso. In un passo precedente a quello finora osservato si legge:

pidiu ist durft mihhil
 allero manno uuelihemo, daz in es sin muot kispene,
 daz er kotes uuillun kerno tuo
 enti hella fuir harto uuisse²⁴. (*Muspilli*, 18-21)

Risulta qui interessante l'uso dei due avverbi, ata. *gerno* e *harto*. Il primo viene definito dall'AWB come segue:

²¹ «Chi era stato ladro, iniziò a digiunare: da allora divenne una buona persona».

²² Urmoneit 1973, p. 246.

²³ «Non ho fatto elemosina come avrei dovuto secondo la legge».

²⁴ «Perciò è una grande necessità per ogni persona, che il suo animo la sproni a compiere volentieri la volontà di Dio e a evitare tenacemente il fuoco dell'inferno».

die innere Bereitschaft, Bereitwilligkeit ausdrückend, mit der etw. dargebracht, verrichtet wird, womit sich der Zug der freudigen Anteilnahme, freudiger Bejahung von etw., einer Aufgabe, Pflicht, des Dienstes, eines Gebotes, eines Opfers verbinden kann: bereitwillig, freudig-bereit, gern²⁵.

Per mezzo di questo avverbio, dunque, l'autore sottolinea che fare la volontà di Dio in maniera passiva, poco convinta, non sarà di alcun aiuto; questa deve essere compiuta con gioiosa partecipazione, volentieri e consapevolmente.

Pur non sottovalutando che l'uso di *gerno* nel verso 20 è necessario all'itterazione, è interessante notare che la necessità di compiere *gerno* la volontà di Dio viene più volte messa in evidenza sia nel corpus altotedesco che in quello inglese antico. Sono certamente esemplificativi l'incipit del *Ludwigslied*, «*einan kuning uueiz ih, / Heizsit her Hluduig, // Ther gerno gode thionot*»²⁶ (vv. 1-2a) e il seguente passo dall'opera di Otfrid di Weissenburg: «*ni fráwont thar in múate, / ni si éinfalte thie gúate, // thie hiar io datun thuruh nót / thaz evangélio gibot; Thie hiar io gerno irfúltun / thaz in thio búah gizaltun*»²⁷ (V, 23, 87-89). Il monaco di Weissenburg afferma qui che solo quanti hanno adempito con zelo (*thuruh nót*²⁸) ai comandamenti del Vangelo e hanno fatto volentieri (*gerno*) quanto le Sacre Scritture prescrivono potranno godere delle gioie del paradiso.

²⁵ Cfr. AWB IV, col. 226.

²⁶ «Conosco un re che serve volentieri Dio: si chiama Ludovico». A proposito del semiverso 2a si veda Urmoneit 1973, p. 197.

²⁷ «Non gioiscono lì [in paradiso] nell'animo se non soltanto i buoni che qui [durante la vita terrena] servirono sempre con zelo il comandamento dei Vangeli; che qui sempre volentieri adempirono a ciò che è narrato nel Libro». Edizione di riferimento: Erdmann, Wolff 1973⁶.

²⁸ L'AWB VI, col. 1360 traduce *thuruh nót* (in riferimento anche a questa occorrenza) come «mit Eifer, mit Bestimmtheit, mit Nachdruck, auch: genau, sorgfältig». L'espressione, molto comune in altotedesco antico, è piuttosto frequente nell'opera otfridiana e si presta, in base al contesto, a diverse interpretazioni benché, in taluni casi, questa risulti «kaum übersetzbar» (AWB II, col. 780). A proposito dei suoi significati si confrontino AWB II, col. 780 e VI, coll. 1342 segg.

Un simile uso dell'avverbio in questione è riscontrabile nel corpus omiletico inglese antico. Nell'omelia nota con il titolo *The Temptation of Christ*, ad esempio, un anonimo omelista raccomanda al suo pubblico di seguire sempre *georne* gli insegnamenti del libro di Dio: «symbly Godes bocæ teachunge 3eorne fyl3ean»²⁹. Wulfstan, il cui stile è notoriamente caratterizzato dal frequente uso di intensificatori³⁰, afferma nel suo *De Temporibus Antichristi* la necessità per ognuno di pregare Dio *georne*: «þonne age we mycle þearfe, þæt we god ælmihtigne georne biddan»³¹. Benché ci si sia qui limitati a due esempi, è opportuno sottolineare l'alta frequenza dell'avverbio *georne* nel corpus inglese antico, con ben 260 occorrenze, molte delle quali (più del 35%) si trovano nella traduzione dei salmi³², in cui il termine è non di rado aggiunto dal traduttore senza che ve ne sia necessità metrica; è questo il caso del *Salmo 118*, in cui

georne appears sixteen times without a Latin prompt, and mostly in positions where it is not required by alliteration. The poet seems in these cases to have added the term for its semantic weight, rather than its metrical value. He requires (with orthodox nicety) that the Lord's truth be sought *georne*, the *georne* observation of holy decrees, the *georne* keeping in mind of the laws, *georne* restraint from evil and *georne* pondering of laws³³.

Secondo A. Adair, «[s]uch deployments are theologically and exegetically apt, and reinforce the poet's sense of the centrality of right feeling to the strict fulfilment of religious prescription³⁴». La necessità di un tale coinvolgimento nel compiere la volontà di

²⁹ «Seguire sempre volentieri gli insegnamenti del libro di Dio». Edizione di riferimento: Irvine 1993: r. 117.

³⁰ Cfr. Whitelock 1942, p. 27: «[t]he Wulfstan-style is very distinctive and has been frequently described. It uses a few simple rhythmical patterns and it obtains a strong emphasis, chiefly by the frequent use of intensifying phrases, such as *mid ealle*, *georne*».

³¹ «Abbiamo grande necessità di pregare volentieri Dio onnipotente». Edizione di riferimento: Napier 1883: p. 98, rr. 3-4.

³² Cfr. Adair 2017, p. 20.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ivi*, p. 21.

Dio è già più volte rimarcata nelle Sacre Scritture. Si consideri, a titolo esemplificativo, il seguente passo dal primo *Libro delle cronache*: «laetatusque est populus cum vota sponte promitterent quia corde toto offerebant ea Domino»³⁵ (29, 9), in cui si mette in evidenza che le offerte per il tempio sono state fatte a Dio con tutto il cuore³⁶.

Questo concetto, ovvero la necessità di compiere volentieri la volontà di Dio e di guadagnarsi attivamente e consapevolmente il paradiso, è riscontrabile nel *Muspilli* al già citato v. 20 e al v. 21, «enti hella fuir / harto uuise», in cui si sottolinea la necessità di evitare *harto* il fuoco dell'inferno. I significati forniti dall'AWB per ata. *harto* sono «sehr, stark, heftig; in hohem Maß; nachdrücklich, eindringlich»³⁷, ma variano necessariamente di occorrenza in occorrenza, in base ai verbi con i quali l'avverbio viene utilizzato. Nel *Muspilli* il verbo in questione è ata. *uuīsan* 'vermeiden'³⁸, il cui significato viene intensificato dall'avverbio, sottolineando la necessità di evitare l'inferno e l'intensità con la quale ciò dovrebbe essere fatto.

Benché ata. *harto* ricorra piuttosto frequentemente nel corpus letterario, non mi sembra ci siano occorrenze che siano paragonabili a quella nel *Muspilli*. Lo stesso vale per l'inglese antico *hearde* che, nota Peltola, è generalmente – ma non necessariamente – usato con un significato più concreto, ad esempio con i verbi (*ge*)*bindan* e *faestnian*: «[a] negative evaluation is implied in all instances»³⁹. Questo non è il caso, naturalmente, del *Muspilli*, in cui ata. *harto* ricopre un ruolo simile a quello di ata. *germo* nel verso precedente: entrambi gli avverbi mettono in evidenza la necessità di compiere sforzi coscienti, consapevoli che questi – congiuntamente al digiuno e all'elemosina – potranno portare alla salvezza.

³⁵ Edizione di riferimento: Beriger, Ehlers, Fieger 2018. Cfr. anche *Numeri* 28, 2 e *II Corinzi* 9, 7. Interessanti, a questo proposito, sono le analisi condotte da Muffs 1979 e 1992 su testi rabbinici.

³⁶ Questo motivo è riscontrabile anche nel corpus antico inglese. Si veda Adair 2013.

³⁷ AWB IV, col. 735.

³⁸ Cfr. Schützeichel 2012⁷ s.v.

³⁹ Peltola 1971, p. 670.

Come spero di aver evidenziato, la contrapposizione tra Bene e Male pervade interamente il *Muspilli*. L'autore del testo riserva certamente uno spazio maggiore al lessico del peccato, alle conseguenze che i peccati avranno sull'esito del Giudizio e all'impossibilità di nasconderli, ma evidenzia altresì che voler raggiungere la salvezza è una scelta che ognuno può compiere, sottolineando la possibilità di autodeterminare le proprie scelte. Se da un lato, dunque, si vuole incutere timore del Giudizio, momento in cui ci si troverà soli (v. 57: «dar nimac denne mak andremo / helfan uora demo muspille»⁴⁰) e non si avrà controllo di quanto verrà rivelato a Dio, dall'altro si incoraggia una pronta espiazione dei propri peccati e la consapevole conduzione di una vita cristiana. Solo in questo modo, infatti, si potrà godere di quel luogo che è «selida ano sorgun»⁴¹ (v. 15a).

BIBLIOGRAFIA

- Adair A. (2013), “Joy as a Metaphor for Volition: Old English *lustum*, *estum* and the Giving of Gifts”, *Notes and Queries*, 60, 3: 343-349.
- Adair A. (2017), “Hatefull Hills and Joyful Dread: Emotive “Filler Words” in the Old English Metrical Psalms”, *English Studies*, 98, 1: 15-25.
- AWB (*Althochdeutsches Wörterbuch*. Auf Grund der von Elias von Steinmeyer hinterlassenen Sammlungen, im Auftrag der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig begr. v. Elisabeth Karg-Gasterstädt u. Theodor Frings): Disponibile al sito: <https://awb.saw-leipzig.de/?sigle=AWB&lemid=A00001> (ultimo accesso: 04/04/2024).
- Behaghel O., Taeger B. (1996¹⁰), *Heliand und Genesis*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag.
- Beriger A., Ehlers W., Fieger M. (2018), *Biblia sacra vulgata. 5 Bände*, Berlin/Boston, Walter de Gruyter.

⁴⁰ «Allora il parente non potrà aiutare il parente di fronte al *muspilli*».

⁴¹ «Dimora senza preoccupazioni».

- Di Venosa E. (2023), *Muspilli. Introduzione, traduzione e commento*, Pisa, Pisa University Press.
- Erdmann O., Wolff L. (1973⁶), *Otfrids Evangelienbuch*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag.
- Gottzmann C., (2002), *Individual- und Universaleschatologie. Das »Muspilli« im theologischen Kontext seiner Zeit*, in Gottzmann C., Wisniewski R., a cura di, *Ars et scientia: Studien zur Literatur des Mittelalters und der Neuzeit. Festschrift für Hans Szklenar zum 70. Geburtstag*, Berlin, Weidler: 9-32
- Haug W. (1977), *Das »Muspilli« oder Über das Glück literaturwissenschaftlicher Verzweiflung*, in Mohr W., Haug W., a cura di, *Zweimal »Muspilli«*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag.
- Hintz E.R. (2016), *Muspilli: Old High German Judgment Day – Judicial Practice and Salvation in the Ninth Century*, in Ryan M.A., a cura di, *A Companion to Pre-Modern Apocalypse*, Leiden/Boston, Brill.
- Ilkow P. (1968), *Die Nominalkomposita der altsächsischen Bibeldichtung*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Irvine S. (1993), *Old English Homilies from MS. Bodley 343*, London, Early English Text Society.
- Janota J. (2000), *Endzeitwissen in der althochdeutschen Literatur: Das "Muspilli"*, in Krimm S., Triller U., a cura di, *Der Engel und der siebte Posaune... Endzeitvorstellungen in Geschichte und Literatur*, München, Bayerischer Schulbuchverlag.
- Kolb, H. (1962). "Dia weroltrehtwison". *Zeitschrift für deutsche Wortforschung* 18: 88-95.
- Kolb H. (1971), "Himmlisches und irdisches Gericht in karolingischer Theologie und althochdeutscher Dichtung", *Frühmittelalterliche Studien*, 5, 1: 284-303.
- Kraß A. (2022), *Die Anfänge der deutschen Literatur. Eine Einführung*, Berlin, Metzler.
- Lupi S., Schwab U. (1963), *I più antichi documenti letterari tedeschi*, Napoli, Liguori.
- Manganella G. (1966), *La creazione e la fine del mondo nell'antica poesia germanica. Testi con traduzione e glossario*, Napoli, Liguori.
- Maurer F. (1965), *Die religiösen Dichtungen des 11. und 12. Jahrhunderts. Band 2*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag.
- Morin D.G. (1953), *Sancti Caesaris Arelatensis Sermones*, Turnhout, Brepols (CCSL 103).

- Muffs Y. (1979), "The Joy of Giving (Love and Joy as Metaphors of Volition in Hebrew and Related Literatures, Part II)", *Journal of the Ancient Near Eastern Society*, 11, 1: 91-111.
- Muffs Y. (1992), *Love & Joy. Law, Language and Religion in Ancient Israel*, Cambridge/London, Harvard University Press.
- Müller G. (1957), "STUATAGO Musp. 55", *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur*, 79: 308-321.
- Müller S. (2007), *Althochdeutsche Literatur. Eine kommentierte Anthologie*, Stuttgart, Reclam.
- Napier A. (1883), *Wulfstan. Sammlung der ihm zugeschriebenen Homilien nebst Untersuchungen über ihre Echtheit*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung.
- Oliva L.F. (in corso di pubblicazione), "Some Remarks on the Lexicon of *Muspilli*", *Filologia Germanica/ Germanic Philology*, 15.
- Peltola N. (1971), "Observations on Intensification in Old English Poetry", *Neuphilologische Mitteilungen*, 72, 4: 649-690.
- Schneider K. (1987), *Gotische Schriften in deutscher Sprache, Band I. Vom späten 12. Jahrhundert bis um 1300, Text- und Tafelband*, Wiesbaden, Reichert Verlag.
- Schröder R. (1922⁶), *Lehrbuch der deutschen Rechtsgeschichte*, Berlin/Leipzig, Walter de Gruyter.
- Schützeichel R. (2004), *Althochdeutscher und altsächsischer Glossenwortschatz. 12 Bände*, Tübingen, Niemeyer.
- Schützeichel R. (2012⁷), *Althochdeutsches Wörterbuch*, Berlin/Boston, Walter de Gruyter.
- von Steinmeyer E. (1916), *Die kleineren althochdeutschen Sprachdenkmäler*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung.
- Streitberg W. (1971⁶), *Die Gothische Bibel*, Heidelberg, Winter Verlag.
- Urmoneit E. (1973), *Der Wortschatz des Ludwigsliedes im Umkreis der Althochdeutschen Literatur*, München, Wilhelm Fink Verlag.
- Vetter F. (1872), *Zum Muspilli und zur germanischen Allitterationspoesie. Metrisches – Kritisches – Dogmatisches*, Wien, Druck und Commissionsverlag von Carl Gerold's Sohn.
- Weisweiler J. (1923), "Beiträge zur Bedeutungsentwicklung germanischer Wörter für sittliche Begriffe. Erster Teil", *Indogermanische Forschungen. Zeitschrift für indogermanische Sprach- und Altertumskunde*, 41: 13-77.
- Weisweiler J. (1930), *Buße. Bedeutungsgeschichtliche Beiträge zur*

Kultur- und Geistesgeschichte, Halle, Max Niemeyer Verlag.
Whitelock D. (1942), “Archbishop Wulfstan, Homilist and Statesman”,
Transactions of the Royal Historical Society, 24: 25-45.

LA RAPPRESENTAZIONE DELLA FIGURA
DEMONIACA NELLA TRADUZIONE
DEI VANGELI CONTENUTA NEGLI
OLD ENGLISH GOSPELS E NELLE
OMELIE CATTOLICHE DI ÆLFRIC

CHIARA MULAZZANI

La lotta tra bene e male è un contrasto ben noto per l'uomo medievale; in particolare, l'eterno scontro tra le due entità è esemplificato dagli episodi tratti dalle Sacre Scritture, spesso riproposti in contesto germanico come traduzioni o rielaborazioni di modelli latini. Nell'Inghilterra altomedievale, la generale tolleranza verso il culto pagano a seguito della diffusione del Cristianesimo e alle missioni evangelizzatrici volute da Papa Gregorio Magno (a partire dal 596) ha fatto sì che emergessero interessanti fenomeni di sincretismo culturale e linguistico.

Partendo da questi presupposti, il presente contributo vuole indagare in che modo le strategie traduttive adottate all'interno di alcune traduzioni e rielaborazioni in inglese antico di passi evangelici abbiano inciso sulla ricezione del messaggio ivi contenuto con particolare riferimento alla rappresentazione del male e alla figura del malvagio per eccellenza, ossia il diavolo. L'analisi lessicale verrà condotta su due testi in antico inglese linguisticamente influenzati dal modello latino della *Vulgata*; si tratta dei Vangeli anglosassoni o *Old English Gospels* (*OEG*)¹ e delle *Omèlie Cattoliche* di Ælfric di Eynsham (*CH*)².

OEG e *CH* rappresentano due tipologie testuali piuttosto differenti, ma risultano utili ai fini dell'analisi per due motivi principali. In primo luogo, infatti, sono entrambi composti in inglese antico e nel lasso temporale compreso tra i secoli X e XI.

¹ Edizioni di riferimento: Liuzza 1994, Liuzza 2000.

² Edizioni di riferimento: Godden 1979, Clemoes 1997, Godden 2000.

Si tratta inoltre di testi che propongono traduzioni e rielaborazioni di passi evangelici a partire da fonti in latino e vennero entrambi vergati, con buona probabilità, nelle regioni meridionali dell'Inghilterra.

Le differenze a livello contenutistico e formale, tuttavia, sono piuttosto numerose e dipendono *in primis* dalle differenti finalità per cui *OEG* e *CH* vennero prodotti. I Vangeli anglosassoni, infatti, rappresentano la prima traduzione vera e propria dei Vangeli nella lingua inglese antica, nata verosimilmente dal lavoro di una *équipe* di traduttori che dovevano operare in una certa connessione tra loro tra la prima metà del X e l'inizio dell'XI secolo³. Si tratta di una traduzione piuttosto fedele all'originale latino, che non presenta artifici retorici e maggiormente volta alla comprensione del testo latino della *Vulgata*⁴. Gli *OEG* potevano servire essenzialmente a monaci e forse chierici come aiuto nella lettura e nello studio del testo latino, sebbene l'ipotesi che potessero essere utilizzati anche nelle celebrazioni liturgiche non sia da escludere⁵.

Le *CH*, composte tra il 990 e il 995, a differenza degli *OEG*, possiedono una paternità certa, riconducibile all'abate ed erudito Ælfric di Eynsham (955 ca.-1010). Si tratta di una raccolta composta da due serie di quaranta omelie ciascuna, scritte per le principali solennità dell'anno liturgico e che contengono al loro interno anche rielaborazioni di passi evangelici. In particolare, ciascuna omelia si compone generalmente di una traduzione più o meno fedele del passo evangelico e, a seguire, di un'esplicazione esegetica. I destinatari della produzione ælfricana delle *CH* possono essere meglio identificabili, grazie alle dichiarazioni di intenti che Ælfric ha lasciato all'interno delle sue prefazioni⁶; si tratta essenzialmente di laici e chierici che non erano altrimenti in grado di comprendere il latino e gli insegnamenti dottrinali contenuti nei Vangeli. L'obiettivo di Ælfric è quindi rendere il

³ Cfr. Drake 1894, p. 18, Bright 1904-1910, p. xxv, Liuzza 2000, p. 120, Francini 2019, p. 31.

⁴ Cfr. Liuzza 2000, p. 50.

⁵ Cfr. Liuzza 2000, p. 208.

⁶ Cfr. Wilcox 1994, pp. 22 segg.

testo latino accessibile ai suoi destinatari non solo da un punto di vista linguistico – attraverso le traduzioni in inglese antico – ma anche dottrinale, facendo in modo che gli insegnamenti evangelici fossero il più possibile chiari e comprensibili, data la situazione linguistica e culturale dell’Inghilterra del suo tempo, per cui non molti erano in grado di approcciarsi direttamente alle Sacre Scritture.

Si procederà quindi all’analisi degli unici tre passi evangelici in comune tra i due testi al cui centro sia posta la rappresentazione della figura del diavolo; essi sono tratti dal Vangelo di Giovanni (*Gv* 8, 48-52), di Marco (*Mc* 5, 15) e di Matteo (*Mt* 25, 41). Nei brani considerati il diavolo possiede una duplice identità: in uno dei tre passi viene infatti presentato come angelo ribelle condannato al fuoco dell’inferno insieme ai peccatori – in contrapposizione al destino riservato invece ai giusti e agli angeli di Dio – mentre negli altri due è uno spirito in grado di penetrare all’interno del corpo umano per possederlo, causando inevitabili sofferenze. Prima di procedere con la trattazione, di seguito si mostrano le tre occorrenze evangeliche negli *OEG* e nelle *CH* (con le rispettive traduzioni) e nel testo latino della *Vulgata*:

1. *Daemonium habere, ‘essere posseduti dal demonio’:*

Responderunt ergo Judaei, et dixerunt ei: Nonne bene dicimus nos quia Samaritanus es tu, et **daemonium habes**? Respondit Jesus: **Ego daemonium non habeo**: sed honorifico Patrem meum, et vos inhonorastis me [...]. Dixerunt ergo Judaei: Nunc cognovimus quia **daemonium habes**. Abraham mortuus est, et prophetae; et tu dicis: Si quis sermonem meum servaverit, non gustabit mortem in aeternum⁷. (*Gv* 8, 48-52)

Witodlice þa iudeas andswaredon and cwædon to him; Hwi ne cweþe we wel þæt ðu eart samaritanisc and **eart wod**. Se hælend andswarude and cwæð. **ne eom ic wod** ac ic arwurþige minne fæder

⁷ Edizione di riferimento: Weber/Gryson 1983. Il grassetto nei testi, dove non diversamente specificato, è di chi scrive.

and ge unarwurðedon me [...]. ða cwædon þa iudeas nu we witon þæt **þu eart wod**. abraham wæs dead and þa witegan. and þu cwyst gif hwa mine spræce gehealt ne bið he næfre dead⁸. (*OEG, Jn 8, 48-52*)

ða iudeiscan andwyrdon and cwædon; We cweðað rihtlice be ðe. þæt ðu eart samaritanisc and **ðu hæfst deofol on ðe**; Se hælend andwyrde. **Næbbe ic deofol on me**. Ac ic arwurðie minne fæder and ge unarwurðiað me; [...] Þa cwædon ða Iudeiscan; Nu we tocnawað þæt **ðu eart wod**; Se heahfæder abraham forðferde and witegan and ðu cwyst se ðe min word hylt. ne onbyrigð he deaðes on ecnysse⁹. (*CH II, XIII, 19-25*)

2. A demonio vexabatur, '(essere) tormentato da un demonio':

et veniunt ad Jesum: et vident illum qui **a demonio vexabatur**, sedentem, vestitum, et sanae mentis, et timuerunt. (*Mc 5, 15*)

and hi comon to þam hælende and hi gesawon þone ðe **mid deofle gedreht wæs**. gescrydne sittan (and) hales modes and hi him ondredon¹⁰. (*OEG Mk 5, 15*)

ða comon ða ceastergewaran sona to ðam hælende and gesaeon ðone **wodan** wel gescrydne and gewittiges modes. se ðe ær awedde¹¹. (*CH II, XXIII, 169-171*)

⁸ «In verità i Giudei gli risposero e dissero: “Forse non diciamo bene che tu sei un Samaritano e sei pazzo/indemoniato”. Il Salvatore rispose e disse: “Non sono pazzo/indemoniato ma onoro mio padre e voi disonorate me [...]”. Dissero allora i Giudei: “Ora sappiamo che tu sei pazzo/indemoniato. Abramo è morto e così i profeti. E tu dici: chi osserva le mie parole non sarà mai morto». Si noti la duplicità semantica del lessema *wod* la cui etimologia e significato saranno esplicitati nella trattazione a seguire. Tutte le traduzioni, dove non diversamente specificato, sono di chi scrive.

⁹ «i Giudei risposero e dissero: “Noi diciamo giustamente di te, che tu sei un Samaritano e hai un diavolo dentro di te”; il Salvatore rispose: “Io non ho un diavolo dentro di me, ma onoro mio padre e voi non onorate me” [...]. Dissero allora i Giudei: “Ora sappiamo che tu sei pazzo; il patriarca Abramo è morto e così i profeti e tu dici, chi ascolta la mia parola non assaggerà la morte per l’eternità».

¹⁰ «e vennero presso il Salvatore e videro uno che era tormentato dal demonio, vestito, seduto e sano di mente ed ebbero paura».

¹¹ «ben presto vennero gli abitanti della città presso il Salvatore e videro un pazzo, ben vestito e sano di mente, che era prima stato impossessato».

3. Diabolo et angelis ejus, 'il diavolo e i suoi angeli':

Tunc dicet et his qui a sinistris erunt: Discedite a me maledicti in ignem aeternum, qui paratus est **diabolo, et angelis ejus**. (*Mt 25, 41*)

þonne segþ he þam|þe beoð on hys wynstran healfe; Gewitað awyrgyde fram me on þæt ece fyr. þe ys **deofle and hys englum** gegearwud¹². (*OEG Mt 25, 41*)

Donne cweð he eft to ðam synfullum. þe on his wynstran healfe standað; Gewitað fram me ge awyrigedan into ðam ecan fyre. þe is gegearcod ðam **deofle and his awyrigedum gastum**¹³. (*CH II, VII, 160-163*)

Daemonium habere, 'essere posseduti dal demonio'

Lo scontro verbale tra Cristo e i Giudei, che ritengono di essere il popolo prescelto in quanto discendenti di Abramo, è al centro della narrazione del passo di Giovanni. In particolare, i Giudei rifiutano l'esempio di Cristo, accusandolo di essere un Samaritano e di avere dentro di sé un demonio. In tutte e tre le occorrenze all'interno del passo la *Vulgata* utilizza il sostantivo *daemonium*.

Nella teologia cristiana, il latino *daemon* o *daemonium* indica uno degli angeli caduti; in particolare nel latino classico il sostantivo viene usato per designare un essere soprannaturale, mentre a partire dalla fase più tarda assume specifiche caratteristiche negative, riconducibili ad uno spirito malvagio, un idolo¹⁴. Nella versione greca della Bibbia il termine impiegato è *δαίμων*, che traduce due voci ebraiche ossia *sedim*, 'spirito malvagio, falso dio' e *serim*, 'satiro'¹⁵. L'idea di uno spirito che prende possesso

¹² «allora dice a quelli che sono nel suo lato sinistro: "Allontanatevi da me maledetti nel fuoco eterno che è preparato per il diavolo e i suoi angeli».

¹³ «Allora egli disse ai peccatori che stavano nel suo lato sinistro: "Allontanatevi da me, maledetti, nel fuoco eterno che è preparato per il diavolo e i suoi spiriti maledetti».

¹⁴ Cfr. Montagnini, Scarpat e Soffritti 1965-1992, pp. 741 segg.

¹⁵ Il riferimento al termine greco all'interno dell'analisi dei lessemi in antico inglese può essere utile per la ricostruzione di quello latino. Occorre comunque precisare che, per quanto riguarda le traduzioni in antico inglese, il parametro di confronto rimane unicamente la *Vulgata* latina. Questa specificazione è valida anche per le analisi lessicali che seguiranno.

del corpo umano si sviluppa nella religione ebraica a partire dalla fase tarda dell'era post esilio (a partire quindi dal VI sec. a.C.)¹⁶.

L'associazione tra *daemonium* e gli spiriti malvagi è già presente nella lingua greca dell'età ellenistica, in cui il *δαίμων* può essere lo spirito malvagio che ostacola la comunicazione tra la divinità e l'uomo, paragonabile quindi alla figura diabolica. Il demonio può essere anche lo spirito che si impossessa del corpo umano e che stravolge l'immagine e somiglianza di Dio che egli porta in sé in virtù della creazione, poiché l'io che coscientemente vuole e agisce rimane paralizzato da forze estranee. Cristo, nell'atto dell'esorcismo, spezza il potere del demonio e lo scaccia con la sua potenza e non con uno scongiuro rivolto allo spirito come nei riti pagani. Nel Nuovo Testamento, inoltre, i demoni, che hanno ormai perduto l'indipendenza che possedevano nel tardo giudaismo, figurano del tutto sottomessi a Satana¹⁷.

Data la premessa sull'origine del sostantivo latino, si volgerà ora lo sguardo all'analisi delle rese in inglese antico, partendo dagli *OEG*. In questo caso i traduttori anglosassoni optano per una traduzione costante nella resa, scegliendo l'aggettivo *wod* preceduto dal verbo essere alla prima o alla seconda persona singolare (*eom ic wod*, *þu eart wod*, 'io sono pazzo', 'tu sei pazzo'). L'aggettivo *wod* è molto comune in antico inglese e, usato in riferimento a persone, ha il significato di 'pazzo, delirante, furioso'¹⁸. Il termine corrispondente è presente anche nell'antico alto tedesco (aat.) *wuot*, nell'antico islandese (a.i.) *odr* e nel gotico (got.) *wod(s)* in quest'ultimo caso nella sola accezione di 'posseduto, indemoniato'. Il sostantivo è riconducibile alla radice germanica **wōpa*, 'eccitato, ossessionato, furioso', da una radice ie. **UOT-*, **UAT-*, 'spiritualmente eccitato'¹⁹, a sua volta riconducibile a pie. **WET*, 'soffiare, ispirare'²⁰. Quella indoeuropea è la stessa radice alla base del termine latino *vates*, 'visionario', e del nome di

¹⁶ Cfr. Montagnini, Scarpat e Soffritti 1965-1992, pp. 741 segg.

¹⁷ Ivi, pp. 788 segg.

¹⁸ Cfr. Bosworth/Toller 2014 s.v. 'wod'.

¹⁹ Cfr. Köbler 2014 s.v. 'uot, uat'.

²⁰ Cfr. Online Etymology Dictionary, s.v. 'wod'.

una delle divinità più venerate dai Germani, ossia Odino (ags. *Woden*)²¹. Come si può notare, nell'etimologia del lessema è presente un elemento comune e distintivo di eccitamento mentale, che viene declinato in varie sfumature. Il lessema *wod*, in antico inglese, designava essenzialmente colui che era furioso, pazzo, mentalmente instabile, tuttavia viene impiegato dai traduttori degli *OEG* per veicolare un concetto, quello di possessione demoniaca, che non doveva essere facilmente comprensibile per gli Anglosassoni; il termine *wod* ha così subito un ampliamento semantico per cui in ambito cristiano designa la possessione demoniaca, a partire da un significato originario che poteva essere invece ricondotto al furore odinico. L'aggettivo *wod* copriva infatti un'ampia gamma di significati in inglese antico (pazzo, indemoniato, furioso, idrofobo) e poteva essere utilizzato in riferimento alle divinità pagane, in particolare a Odino, in quanto tra i suoi attributi vi erano l'eccitazione, l'esaltazione, il furore, ma anche la capacità di prevedere gli avvenimenti futuri; secondo quanto sostiene il teologo Rodolfo di Fulda (880 ca. – 865), infatti, «Wodan id est furor», 'Odino che è furore'²². Si veda inoltre il composto anglosassone *wopborra*, lett. 'portatore di furore', con cui venivano designati gli astronomi e in generale i sapienti, i quali raggiungevano la conoscenza e la comprensione di eventi oscuri a seguito di uno stato di esaltazione e furore. Il lessema *wod* viene tuttavia associato alla possessione demoniaca in un numero esiguo di testi, soprattutto in quelli di matrice religiosa, con particolare riferimento agli episodi evangelici. Una delle prime attestazioni in tal senso è contenuta nel glossario di Harley (X-XI secolo)²³, in cui termini latini vengono glossati in latino e in antico inglese. In questo caso il latino *demoniaticus* viene reso con *insanus, amens vel woda*, presentando quindi l'associazione semantica con la possessione demoniaca e designando colui che è

²¹ Cfr. Cameron/Crandell Amos/diPaolo *et al.* 2018 s.v. 'wood'.

²² Cfr. Helm 1953, p. 259.

²³ MS Harley, London BL. Si tratta di un manoscritto che conserva anche una versione della Grammatica e del Glossario di Ælfric (cfr. Cataldi 2023).

folle (d'ira) poiché posseduto dal demonio²⁴.

Se le scelte traduttive adottate dagli *OEG* nel passo giovanneo sembrano dirigersi verso una resa addomesticante, che tenta di rendere comprensibile al pubblico anglosassone il concetto veicolato dal testo latino, l'atteggiamento traduttivo di Ælfric pare muoversi verso una differente direzione. L'abate di Eynsham, infatti, inizialmente traduce la perifrasi *daemonium habere* calcando l'espressione latina e utilizzando il verbo *haben*, 'avere' (coniugato alla prima o seconda persona singolare) seguito dal sostantivo *deofol* 'diavolo': «þu hæfst deofol on ðe»²⁵, «næbbe ic deofol on me»²⁶ (*CH* II, XIII, 21). In seguito, all'interno del brano, opta per una resa simile a quella degli *OEG*, rendendo con «þu eart wod»²⁷ (*CH* II, XIII, 26), mentre all'interno dell'esegesi il passo evangelico viene reso piuttosto fedelmente rispetto al modello latino: «þa Iudeiscan cwædon to criste þæt he wære Samaritanisc and hæfde deofol on him»²⁸ (*CH* II, XIII, 95). Successivamente Ælfric, dopo aver citato *verbatim* la sua traduzione, si premura però di chiarirla: «Twa bysmorlice word hi cwædon to Criste. An is þæt he wære Samaritanisc oðer ðæt he deofol on him hæfde þæt we cweðad on Englisc be wodum menn þu eart wod»²⁹ (*CH* II, XIII, 99-101). Il passo evangelico è contenuto nell'omelia per la quinta domenica di Quaresima e contiene al suo interno anche un altro riferimento al Vangelo di Giovanni (*Gv* 3, 14-15). Data la difficoltà di comprensione dei due testi giovannei, secondo Godden i destinatari dell'omelia dovevano essere monaci e forse chierici, ma non certamente laici³⁰. Questo dimostra come, anche fra i ceti più colti della popolazione, il concetto di possessione demoniaca

²⁴ Cfr. Wright 1884, col. 112.

²⁵ «hai un diavolo in te».

²⁶ «non ho un diavolo in me».

²⁷ «tu sei pazzo».

²⁸ «i Giudei dissero a Cristo che era un Samaritano e che aveva un diavolo dentro di lui».

²⁹ «In modo irriverente dissero a Cristo due parole. Una che egli era un Samaritano oppure che aveva in sé un diavolo che noi in inglese diciamo di un uomo pazzo, tu sei indemoniato».

³⁰ Cfr. Godden 2000, p. 466.

non fosse trasparente e necessitasse di un ulteriore chiarimento, che Ælfric fornisce nel passaggio esegetico dell'omelia.

Dall'analisi delle occorrenze in *OEG* e *CH* emerge quindi che per i destinatari anglosassoni la resa maggiormente comprensibile del concetto di possessione demoniaca doveva essere *wod*, un calco semantico che rende con maggiore chiarezza quanto illustrato dal testo latino. Il termine viene utilizzato anche da Ælfric, sebbene egli sia più riluttante a proporlo come unica possibile traduzione e preferisca mantenersi inizialmente più fedele al latino cercando così di veicolare quanto più accuratamente possibile l'accezione specifica del testo della *Vulgata*, per fornire solo in un secondo momento una traduzione alternativa, più chiara per i suoi destinatari.

A demonio vexabatur, '(essere) tormentato da un demonio'

Anche l'episodio tratto dal Vangelo di Marco (*Mc* 5, 15) riporta la narrazione di una possessione demoniaca: Cristo si trova infatti a Gerasene e qui compie un esorcismo di un indemoniato che gli si getta ai piedi chiedendo conforto dai suoi tormenti; gli spiriti che lo possedevano escono così dal suo corpo per entrare in un branco di porci. Il testo latino utilizza nuovamente il termine *daemonium* e il verbo *vexare*, 'affliggere' alla forma passiva per denotare l'indemoniato: «(illum qui) a demonio vexabatur». La resa degli *OEG* è, rispetto all'esempio del brano di Giovanni, più fedele alla forma latina ed evita l'uso del lessema *wod*, preferendo tradurre con «hi gesawon þone ðe mid deofle gedreht wæs»³¹. È quindi presente il verbo *gedreccan*, 'affliggere, tormentare, vessare', alla forma passiva accompagnato dal sostantivo *deofle*, che rappresenta la resa canonica in anglosassone del latino *daemonium*. Il lessema *deofol*, infatti, comune ad altre lingue germaniche come l'a.s. *diuval*, l'aat. *tiufal*, l'a.ol. *diuvel*, è un prestito dal greco *διάβολος* filtrato dal latino, e in greco indicava 'colui che si pone in mezzo, diffamatore, calunniatore'. Nella versione greca dei Settanta *διάβολος* viene usato per tradurre

³¹ «essi videro quello che era tormentato dal diavolo».

l'ebraico *ha-satan*, letteralmente 'il tentatore', sottintendendo molteplici significati, tutti riconducibili alla sfera semantica della malvagità, della calunnia e della tentazione³².

Le *CH*, nell'omelia XXIII della II serie che traduce il medesimo passo evangelico, scelgono invece la resa «gesaeon ðone wodan»³³ (*CH* II, XXIII, 170). Precedentemente nella stessa omelia, in corrispondenza della traduzione del passo di Marco 5, 2, Ælfric, per introdurre la figura dell'indemoniato³⁴, rende il latino «homo in spiritu immundo» con «an wod man»³⁵. Ælfric sfrutta quindi un'associazione già presente nell'inglese antico, quella tra possessione demoniaca e furore odinico e in generale pazzia. Questo atteggiamento è confermato anche in altri contesti del corpus Ælfriciano. Sempre all'interno delle *CH*, nell'episodio della guarigione della figlia della cananea posseduta dal demonio, Ælfric riporta il lamento della donna, la quale supplica Cristo di guarire sua figlia dicendo: «min dohtor is yfele fram deofle gedreht»³⁶ (*CH* II, VIII, 9). All'interno dell'omelia Ælfric riprende poi il passo, chiamando la ragazza «wodan dehter», 'figlia indiavolata' (r. 28) e descrivendola in questi termini: «seo dohtor þe on wodum dræme læg dweligende»³⁷ (r. 31) e «his dohtor is untwylice awedd for ðam ðe his sawl is ðearle ðwell deofol gedreht»³⁸ (r. 39). L'associazione tra pazzia e possessione demoniaca è presente anche all'interno di un altro testo Ælfriciano, le *Vite dei Santi*³⁹. Nella *Passio Sancti Mauri* (VI, 193), Ælfric

³² Cfr. Durkin 2014, p. 107. Si veda anche Cameron/Crandell Amos/diPaolo *et al.* 2018 s.v. 'deofol'.

³³ «videro quel pazzo, indemoniato».

³⁴ Laddove la resa degli *OEG* è: «an man of þam byrgenum on unclænum gast» [un uomo da quei sepolcri (sott. gli venne incontro), posseduto da uno spirito immondo] (*OEG*, 5, 2).

³⁵ «Efn̄e ða ða hi up eodon, arn an wod man togeanes ðam hælende» [Poi quando arrivarono là, corse incontro al Salvatore un uomo pazzo] (*CH* II, XXIII, 147-148).

³⁶ «mia figlia è pesantemente tormentata dal diavolo».

³⁷ «la figlia che giace in preda al furore in uno stato di delirio».

³⁸ «sua figlia è certamente pazza, poiché la sua anima è intensamente tormentata da un demonio».

³⁹ *Vite dei Santi* è considerata dagli studiosi una sorta di terza serie di *CH*. Il testo narra la storia dei più importanti santi vissuti durante la diffusione del Cristianesimo

racconta di tre lavoratori posseduti dal demonio: «þa wurdon afyllede mid ðam fulan gaste þry þæra wyrthena and hi weddon þearle»⁴⁰. Questi vengono successivamente definiti miserabili pazzi: «earnum wodum» (VI, 204).

Nella *Passio Sancti Apollinaris* (XXII, 76), il lessema *wod* viene nuovamente utilizzato in riferimento ad un esorcismo praticato da sant'Apollinare su una nobildonna posseduta dal diavolo: «an wif-man wæs ðær wod on his huse and se deofol clypode and cwæð þurh þone wodan»⁴¹. In seguito, Ælfric racconta della dipartita del demone dal corpo della donna: «þa geweat se deofol on þam wodan sona»⁴². Come si può notare, anche in altri testi della produzione ælfriciana, la possessione demoniaca viene associata alla pazzia; l'aggettivo *wod* sembra essere il mezzo linguistico più adatto per sottolineare questo collegamento: entrambi gli stati conducono infatti a indicibili tormenti e sono causati da agenti "esterni" non governabili dalla volontà umana.

Va inoltre ricordato che i racconti proposti dalle *Vite dei Santi* utilizzavano gli episodi di esorcismi di matrice cristiana facenti parte del corredo delle letture liturgiche per sostituire le pratiche pagane ancora ben radicate nel territorio inglese e che, soprattutto nelle piccole comunità rurali, erano complesse da estirpare. La possessione demoniaca, in effetti, veniva impiegata dall'uomo medievale e dagli Anglosassoni in particolare, per descrivere una vasta gamma di disturbi fisici e psichici che potevano colpire l'uomo: «[b]eyond physical possession of a person by a sentient spirit or demon, they considered a great variety of ills, disorders, and other physical and environmental misfortunes to constitute the work of demons in an abstract sense»⁴³.

nell'Europa occidentale. Non si tratta di una traduzione fedele di un unico testo latino delle *Vitae*, ma di una libera rielaborazione di una grande varietà di fonti riguardanti temi agiografici. Edizione di riferimento, anche per la *Passio Sancti Apollinaris*: Clayton/Mullins 2019.

⁴⁰ «poi furono pieni dello Spirito Santo, tre dei lavoratori, e diventarono pazzi».

⁴¹ «e c'era nella sua casa una donna che era pazza, e il diavolo disse attraverso l'indemoniata».

⁴² «poi il diavolo venne subito fuori dalla posseduta».

⁴³ Dendle e Raiswell 2012, p. 741.

Diabolo et angelis ejus, *'il diavolo e i suoi angeli'*

Il terzo ed ultimo passo evangelico qui analizzato presenta infine la figura del diavolo come angelo ribelle condannato al fuoco dell'inferno, riportato dal Vangelo di Matteo (*Mt 25, 41*), incentrato sul tema escatologico; nel Giorno del Giudizio il Figlio dell'Uomo scenderà sulla Terra dividendo i giusti dai malvagi e condannando questi ultimi alla dannazione eterna e al fuoco dell'inferno, che è stato preparato per il diavolo e i suoi angeli. In questo episodio la figura demoniaca viene contrapposta a quella angelica e il contrasto permette di considerare la contrapposizione tra la resa del concetto di bene e del concetto di male da un punto di vista lessicale. Il lessema latino *angelus* è un prestito dal greco *ἄγγελος*. Il termine greco nella religiosità filosofica viene spesso allegoricamente associato al *λόγος* (tutte le volte che nel testo biblico si parla di un solo angelo, il filosofo Filone, ad esempio, lo identifica con il *λόγος*), secondo la semantica dell'ebraico *malak*, 'messaggero', col significato di colui che viene mandato per annunciare la parola (*λόγος*) di qualcuno⁴⁴. Nel Nuovo Testamento *ἄγγελος* si riferisce principalmente al messaggero di Dio e rappresentante del mondo celeste⁴⁵; i Vangeli non riferiscono né di un gran numero né di una grande varietà di tipologie di apparizioni angeliche, ma fanno riferimento agli angeli essenzialmente come annunziatori delle decisioni divine⁴⁶. La traduzione del passo presente negli *OEG* è piuttosto fedele alla fonte latina e rende con «gewitað awyrgyde fram me on þæt ece fyr. þe ys deofle and hys englum gegearwud»⁴⁷. Il lessema scelto per la traduzione del latino *angelus* è *engel*, presente anche in antico frisone (a. fris.) nella forma *engel/angel*, in a.s. *engil*, in

⁴⁴ Cfr. Montagnini, Scarpat e Soffritti 1965-1992, pp. 200 segg.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ Come sottolineato da Isidoro di Siviglia, *Etimologie* (VII, 5): «Angelorum autem vocabulum officii nomen est, non natura». Edizione di riferimento: Valastro Canale 2006.

⁴⁷ «allontanatevi da me maledetti, nel fuoco eterno che è preparato per il diavolo e i suoi angeli».

aat. *engil/engel*, in antico nordico (a.n.) *engill* e nel got. *aggilus*⁴⁸. Il termine si è diffuso in area germanica con la cristianizzazione, in particolare attraverso la missione gotica in Occidente che aveva coinvolto popolazioni di lingua germanica e di lingua latina⁴⁹. Rimane però da chiarire se le lingue germaniche lo abbiano preso a prestito dal gotico oppure dal greco per intermediazione del latino (questa seconda ipotesi appare più probabile)⁵⁰.

Ælfric, d'altro canto, preferisce rielaborare ulteriormente la sua resa rispetto agli *OEG* e rendere con «gewitað fram me ge awyrigedan into ðam ecan fyre. þe is gegearcod ðam deofle and his awyrigedum gastum»⁵¹ (*CH* II, VII, 161-162). La traduzione del passo evangelico è contenuta nell'omelia VII della II Serie, per la prima domenica di Quaresima ed è incentrata sul tema dell'elemosina, perciò i destinatari dell'omelia potevano essere i membri della nobiltà locale con cui Ælfric aveva contatti e a cui indirizza i suoi insegnamenti in chiave escatologica, facendo risaltare il loro ruolo all'interno della comunità di fedeli⁵². A differenza della fonte latina e degli *OEG*, Ælfric rende 'angeli del diavolo' con «awyrigedum gaste», 'spiriti maledetti', utilizzando un sintagma composto dal participio passato del verbo *awyrigedan*, 'maledire' e il sostantivo *gast*, 'spirito' al plurale, sostantivo attestato anche nel verbo gotico *usgaisjan*, *usgeisnana*, 'eccitare, eccitarsi' e nel sostantivo aat. *geist*, 'paura'. Il lessema *awyriged* viene utilizzato nelle *CH* anche per tradurre il latino *maledictus* nell'apostrofe che Dio rivolge ai peccatori: «gewitað awyrygde fram me on þæt ece fyr» (*CH* II, VII, 161-162)⁵³, laddove il latino ha «Discedite a me maledicti in ignem aeternum» (*Mt* 25, 41).

⁴⁸ Notare la particolarità grafica della forma gotica (raddoppiamento della velare e presenza di una vocale aperta in posizione iniziale) che conferma la linea di adozione del termine direttamente dal greco.

⁴⁹ Cfr. Scardigli e Gervasi 1978, p. 104.

⁵⁰ Cfr. Kastovsky 1992, p. 301.

⁵¹ «allontanatevi da me maledetti, nel fuoco eterno che è preparato per il diavolo e i suoi spiriti maledetti».

⁵² Cfr. Godden 2000, pp. 394-395.

⁵³ «allontanatevi da me maledetti nel fuoco eterno».

Il passo matteo reso da Ælfric viene poi ripreso e spiegato all'interno dell'omelia: qui si dichiara che il castigo eterno sarà la triste sorte di avari e peccatori. Insieme a loro vi sarà anche il diavolo accompagnato in questo caso dai suoi angeli, a differenza dell'esempio tratto dalla stessa omelia ælfriciana sopra riportato: «þonne farað ða uncystigan and ða unrihtwisan into ecere cwicsusle mid deofle and his awyrigedum englum and ða rihtwisan gecyrrað fram ðam dome into ðam ecan life mid criste and his gecorenum englum»⁵⁴ (CH II, VIII, 174-177). Per designare gli angeli del diavolo Ælfric utilizza in questo caso il dativo plurale del sostantivo *englum*, contrapponendo il destino dei malvagi a quello dei giusti, per cui invece è prevista la vita eterna assieme a Cristo e ai suoi angeli prescelti. In questo passo Ælfric sceglie di utilizzare lo stesso sostantivo (*engel*) preceduto da aggettivi di significato opposto per designare da una parte gli angeli del male (che egli definisce *awyrigedum*, 'malvagi') e dall'altra quelli di Dio (*gecorenum*, 'prescelti'), come a voler allegoricamente e linguisticamente unire la sorte dei fedeli osservanti a quella dei malvagi. Questo esempio ben illustra inoltre lo spirito fortemente catechetico dell'abate di Eynsham: egli sceglie dapprima una strategia meno 'teologica' per rivolgersi ai suoi destinatari, traducendo con *gast*, un termine di uso più comune e maggiormente intelleggibile. Successivamente, nell'approfondire la pericope evangelica, impiega il più preciso *englum* per illustrare le diverse sorti escatologiche di chi metterà in pratica la parola di Dio. Probabilmente Ælfric temeva che l'iniziale associazione tra diavolo e angeli – presente invece nella fonte latina e negli *OEG* – potesse causare equivoci nel suo pubblico, per cui preferisce dapprima chiarire la natura degli angeli in questione, denominandoli spiriti, per poi chiamarli 'angeli' all'interno dell'omelia; questo gli consente di stabilire in maniera efficace un contrasto tra la figura di Dio e quella del diavolo.

⁵⁴ «andranno così gli avari e i peccatori nell'eterno tormento dell'inferno con il diavolo e i suoi angeli maledetti e i giusti saranno convertiti dal giudizio alla vita eterna con Cristo e i suoi angeli prediletti».

Dall'analisi delle tre occorrenze si può in conclusione tracciare un quadro delle tendenze interpretative e traduttive adottate dai traduttori dei Vangeli anglosassoni e da Ælfric nel presentare la figura del diavolo. La traduzione dei passi proposta dagli *OEG* risulta in linea di massima più fedele alla fonte latina, laddove Ælfric tende a discostarsene maggiormente, addomesticando il suo testo e chiarificando i punti più oscuri a beneficio del destinatario anglosassone. La capacità di approfondimento di Ælfric denota una conoscenza della materia evangelica, nonché la sentita urgenza catechetica che muoveva l'abate nella sua traduzione, la quale mirava a favorire la corretta comprensione del messaggio evangelico all'interno della comunità di fedeli.

La figura del diavolo, nei passi evangelici qui considerati, viene declinata secondo due visioni: il diavolo è sia lo spirito malvagio che prende possesso del corpo umano scatenando reazioni avverse e imprevedibili, sia l'angelo ribelle che trascina con sé all'inferno la schiera dei seguaci. Nella rappresentazione della figura diabolica convivono quindi diversi aspetti; ciò conferma la scarsità di riferimenti fisici ed esteriori nella produzione scritta dell'alto Medioevo inglese, come riporta Dendle: «His most frequently mentioned characteristics reflect mythology (his role in the cosmic battle) and, whether convincingly or unconvincingly, psychology (his causal agency in the inducement of sin)»⁵⁵.

La presentazione della figura del diavolo, in quanto personificazione del concetto di male, è quindi diversa in *OEG* e *CH*, a seconda della cornice narrativa di riferimento – episodi di esorcismi o escatologici. Seppur con differenti atteggiamenti nei confronti della traduzione e della resa in funzione del destinatario, si può concludere che sia *OEG* che *CH* sono concordi nel ricondurre il tema della possessione demoniaca alla pazzia e all'insanità mentale. Si tratta in effetti di una estensione o specializzazione semantica influenzata dal cristianesimo, ulteriormente confermata dalla presenza in gotico dell'associazione semantica già esistente tra il lessema *wod* e la possessione demoniaca.

⁵⁵ Dendle 2001, p. 11.

Nel momento in cui, nella cornice escatologica, il concetto di male viene invece proposto in associazione a quello di bene, ossia nel momento in cui il diavolo viene presentato come l'angelo che si è ribellato a Dio, la volontà di demarcare netti confini tra la sfera del bene e quella del male si fa più netta nelle *CH* rispetto agli *OEG* in quanto Ælfric tende a operare distinzioni più precise a livello linguistico. Ciò è dovuto *in primis* al timore, molto presente in Ælfric, di generare errate comprensioni del messaggio evangelico proposto in traduzione. Allo stesso tempo la rappresentazione del concetto di diavolo è differente in quanto risente delle diverse finalità d'uso dei due testi e delle conseguenti ripercussioni che essi potevano avere sui loro destinatari: nel caso degli *OEG* si tratta infatti di una traduzione utilizzata anche in associazione con l'originale latino mentre le *CH* rappresentano delle rielaborazioni del testo evangelico inserite in contesto esegetico.

BIBLIOGRAFIA

- Bosworth J., Northcote Toller T., Sean C. e Tichy O., a cura di (2014), *Bosworth Toller's Anglo-Saxon Dictionary Online*, Prague, Faculty of Arts, Charles University. Disponibile al sito: <https://bosworthtoller.com/> (ultimo accesso: 04/04/2024).
- Bright J.W. (1904-1910), *The Gospels of St. Matthew, St. Mark, St. Luke, and St. John in West Saxon*, Lexington, D.C. Heath and Co.
- Cameron A., Crandell Amos A., diPaolo Healey A. *et al.*, a cura di (2018), *Dictionary of Old English: A to I*, Toronto, Dictionary of Old English Project). Disponibile al sito: <https://tapor.library.utoronto.ca/doi/> (ultimo accesso: 04/04/2024).
- Cataldi C. (2023), "The Glossary in London, British Library Harley 107, fol. 72v", *Neophilologus*, 107: 659-677.
- Clayton M. e Mullins J. (2019) *Old English Lives of Saints*, Harvard, Harvard University Press.
- Clemoes P. (1997), *Ælfric's Catholic Homilies. The First Series*, Oxford, Oxford University Press.

- Dendle P. (2001), *Satan Unbound: The Devil in Old English Narrative*, Toronto, Toronto University Press.
- Dendle P. e Raiswell R. (2012), “Demon Possession in Anglo-Saxon and Early Modern England: Continuity and Evolution in Social Context”, *Journal of British Studies*, 47, 4: 738-767.
- Drake A. (1894), *The Authorship of the West Saxon Gospels*, New York, Press of E. Scott Co.
- Durkin P. (2014), *Borrowed Words: A History of Loanwords in English*, Oxford, Oxford University Press.
- Finnegan R., a cura di (1977), *Christ and Satan. A Critical Edition*, Laurier, University of California Press.
- Fox D. (2002), “Ælfric on the Creation and Fall of the Angels”, *Anglo-Saxon England*, 31: 175-200.
- Francini M. (2009), *Il Vangelo di Giovanni in anglosassone*, Pavia, Pavia University Press,
- Godden M. (1979), *Ælfric's Catholic Homilies. The Second Series*, Oxford, Oxford University Press.
- Godden M. (2000), *Ælfric's Catholic Homilies. Introduction, Commentary and Glossary*, Oxford, Early England Text Society.
- Goodwin C.W. (1849), *The Anglo-Saxon Version of the Life of St. Guthlac*, London, J.R. Smith.
- Harper D., McCormack D., a cura di (2001-2024), *Online Etymology Dictionary*, Lancaster, Pennsylvania. Disponibile al sito: <https://www.etymonline.com/> (ultimo accesso: 19/04/2024).
- Helm, K. (1937-1953), *Altgermanische Religionsgeschichte*, 2 voll., Heidelberg, Winter Germanische Bibliothek, 5.
- Kastovsky D. (1992), “Semantics and Vocabulary”, in Hogg R., a cura di, *The English Language. Vol. I: The Beginnings to 1066*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Köbler G., a cura di (2014), *Indogermanisches Wörterbuch (5. Auflage)*. Disponibile al sito: <https://www.koeblergerhard.de/idgwbhin.html> (ultimo accesso: 04/04/2024).
- Liuza R.M. (1994), *The Old English Version of the Gospels. Vol. One. Text and Introduction*, Oxford, Oxford University Press.
- Liuza R.M. (2000), *The Old English Version of the Gospels. Vol. Two. Notes and Glossary*, Oxford, Oxford University Press.
- Montagnini F., Scarpato G. e Soffritti O. (1965-1992), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Brescia, Paideia.

- Oxford English Dictionary*, Disponibile al sito: <https://www.oed.com/> (ultimo accesso: 04/04/2024).
- Scardigli P. e Gervasi T. (1978), *Avviamento all'etimologia inglese e tedesca*, Firenze, Le Monnier.
- Valastro Canale A., a cura di (2006), *Etimologie, o Origini*, Torino, UTET.
- Weber R. e Gryson R. (1983), *Biblia Sacra Vulgata*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft.
- Wilcox J. (1994), *Ælfric's Prefaces*, Durham, Durham Medieval Texts.
- Wright T. (1884), *Anglo-Saxon and Old English vocabularies*, London, Trübner.

THE REPRESENTATION OF DISLOYALTY IN THE OLD ENGLISH *OROSIUS*

SONG TAN

*Introduction*¹

Evil is elusive and formless in its own right. Augustine of Hippo takes cues from the Neoplatonic binary of good and evil, stating in his *Confessions* that he “did not know that evil does not exist except as the privation of good”². Building on the insights of Augustine of Hippo, Orosius, an Iberian monk, gives shape to his reflections on evil in his *Seven Books of History against the Pagans* (*Adversus paganos historiarum libri septem*)³, composed as a response to the criticisms on Christianity after the sack of Rome in 410. At that time, the anti-Christian critics believed that Christianity brought about Rome’s misfortune and that the “pagan” past was markedly superior to the Christian present. In his quest to disprove the belief in the superiority of the past, Orosius composed his history and contended therein that the world before Christianity was compromised by an abundance of evil and beset with unsettling wars⁴.

¹ An earlier draft of this article was also read online at the conference “Orosius Through The Ages” on May 26, 2022. My thanks go to Prof. Antje Wessels, Dr. Thijs Porck, and Dr. Susanna de Beer, who helped me to prepare my presentation and gave me constructive feedback on my earlier drafts. I also want to thank the two anonymous reviewers for their comments on this article. This research is supported by the China Scholarship Council (CSC No. 202106190043) and LUCAS, Leiden University.

² «Quia non noveram malum non esse nisi privationem boni [...]» (III.7.12); quotations from Augustine’s *Confessions* are drawn from Hammond 2014.

³ All the quotations from Orosius’s *Adversus paganos historiarum libri septem* (hereafter *Oro. Hist.*) are drawn from Arnaud-Lindet 1990-1991. Its translation is from Fear 2010 and has been slightly modified. For the Old English *Orosius* (hereafter *OEO*), this study uses Bately 1980; the translation is from Godden 2016 and is subject to minor modifications.

⁴ «Praeceptoras ergo ut, ex omnibus qui haberi ad praesens possunt historiarum

Orosius's work was widely circulated in the Middle Ages, as attested by the sheer number of manuscripts⁵. In addition to the medieval transcription, his Latin work was translated into other medieval languages, including classical Arabic and Old English. The Old English *Orosius* is a loose translation, which was produced under the instigation of King Alfred of Wessex in the late ninth century. In this Old English adaptation, the translator edits out a plethora of information and also adds various classical and patristic borrowings⁶.

The complete Old English *Orosius* is now preserved in BL Cotton Tiberius B.i and BL Add 47967 (The Lauderdale or Tollemache *Orosius*)⁷, the latter of which is presumed to share the same scribal hand with the "Manuscript A" of the *Anglo-Saxon Chronicle* (hereafter *ASC MS A*), a vernacular chronicle associated with the West Saxon court in the late ninth and the early tenth century⁸. Moreover, scholars have showed that the Old English *Orosius* can be read together with other Alfredian works such as the Old English *Cura Pastoralis* (or the *Hierdebooc*)

atque annalium fastis, quaecumque aut bellis grauia aut corrupta morbis aut fame tristia aut terrarum motibus terribilia aut inundationibus aquarum insolita aut eruptionibus ignium metuenda aut ictibus fulminum plagisque grandinum saeua uel etiam parricidiis flagitiisque misera per transacta retro saecula repperissem, ordinato breuiter uoluminis textu explicarem». [You instructed me therefore to set out in a book, concisely and in order, all the troubles caused by wars, the ravages of disease, the sorrows caused by hunger, the terrible events brought about by earthquakes, the unexpected disasters caused by floods, the terror caused by volcanic eruptions, the savagery of lightning strikes and hailstorms, and the misery caused by parricide and other such crimes, found in times gone by that I could discover in all the records of the histories and annals which are to be had at the present time] (*Prologue*, 10). On Augustine of Hippo's influence on Orosius, see Marrou 1970, pp. 59-87. On Orosius's narratives of wars, see Leonard 2023, pp. 105-127.

⁵ Batley and Ross 1961, pp. 329-334; Mortensen 2000, pp. 101-200; Coz 2007, pp. 286-299.

⁶ Batley 1971, pp. 237-251. For the studies on the rewritings and adaptations in the *OEO*, see Godden 2002, pp. 47-68 and Kretzschmar 1987, pp. 127-145.

⁷ For the recent studies on Cotton Tiberius B.i, see Tyler 2017, pp. 65-94; Tyler 2019, pp. 172-191; Leneghan 2022, pp. 403-434. Two manuscripts also contain fragments of the Old English *Orosius*: Bodleian, Eng. Hist. e. 49 (30481) and Vatican City, Reg. Lat. 497, f. 71; see Batley 1970, pp. 224-230 and Batley 1980, p. xxvi.

⁸ On the same handwriting of the *OEO* and the *ASC MS A*, see Batley, pp. xxiii-xxiv.

and the Alfredian laws. Collectively, these works can be seen as reflecting the West Saxon or Alfredian ideologies, such as the West Saxon imperial pretension, power, and authority⁹.

Francis Leneghan has proposed that the translator of the Old English *Orosius* extracts moral lessons from Orosius's *Historiae*¹⁰. Mary K. Hurley has similarly suggested that, in the Old English version, "the Orosius narrator functions as a judge of good and evil, assessor of what is shameful, and the arbiter of what should and should not be preserved in the writing of history's decrees"¹¹. Their studies have pointed out a moral aspect of the Old English *Orosius*, and the Old English translator has his own interpretation of good and evil through his additions and redactions. However, there are several questions remaining unsolved; for example, how does the perspective of the Old English translator differ from that of the original Latin text, and how does this shape the representation of moral themes? What specific additions or redactions made by the Old English translator highlight his interpretation of good and evil actions or figures in the original work?

Based on the previous studies, the present study further examines the additions and rewritings of episodes concerning disloyalty in the Old English *Orosius*. It compares the Old English adaptation with the Latin original to explore to what extent these additions or rewritings may reflect ninth-century ideas that circulated at the court of King Alfred. It argues that the Old English translator draws more attention to the representation of disloyalty and focuses on the negative consequence of betrayal. Within the historical background of the late ninth century, these modifications regarding disloyalty can be connected to King Alfred's concern over the loyalty of his followers.

⁹ On the *OEO* and its association with Alfred's or the West Saxon court, see Harris 2001, pp. 482-510; Godden 2011, pp. 1-30; Irvine 2012, pp. 209-231; Khalaf 2013, pp. 195-222; Leneghan 2015, pp. 656-705.

¹⁰ Leneghan 2010, pp. 86-87.

¹¹ Hurley 2013, p. 422.

Loyalty and Betrayal in the Old English Orosius

In Orosius's view, it is manifest that the past was enmeshed in evil owing to its plenitude of disasters, primarily the military ones. The Old English translator maintains Orosius's representation of the past as being replete with military and natural disasters. He is well aware that Orosius's work concentrates on historical miseries such as wars¹², yet the Old English *Orosius* does not confine itself to the enumeration of wars as testimonies to the evil nature of the past.

The Silver Shields and the Wars of the Diadochi

The first instance comes from Orosius's account of the wars of the Diadochi, where the successors of Alexander the Great vied for power over a divided empire. Orosius introduced these prolonged conflicts following the death of Alexander the Great by focusing on the narrative of internal warfare in the past¹³. By

¹² «Ic wat geare, cwæð Orosius, þæt ic his sceal her fela oferhebban, 7 þa spell þe ic secge ic hi sceal gescyrtan, for ðon þe Asyrie hæfdon lx wintra 7 an hund 7 an þusend under fiftiga cyninga rice, þæt hit na buton gewinne næs oþ þæt Sarðanopolim ofslegen wearð, 7 se anwald siððan on Mæðe gehwearf. Hwa is þæt þe eall ða yfel þe hi donde wæron asecgan mæge oððe areccean?» [I am well aware, said Orosius, that I must pass over many events from this time and shorten the stories that I do give. Assyria lasted one thousand one hundred and sixty years under the rule of fifty kings without ever being free from war, until Sardanapulus was killed, and the power then passed to the Medes. Who could report all the evils that they committed?] (I.8). Compare the Latin *Historiæ* «Nam cum regnum Assyriorum per MCLX annos usque ad Sardanapallum per quinquaginta propemodum reges actum sit et numquam paene uel inferendis uel excipiendis usque in id tempus bellis quieuerit, quis anis reperietur, si ea commemorare numerando, ut non dicam describendo, conemur?» [For since the kingdom of the Assyrians lasted for 1,160 years down to the time of Sardanapulus, was ruled by almost 50 kings, and since during that time war was almost always being waged either against them or by them, what end would there be to this account, even if we were merely to try to list these matters, not to speak of describing them?] (I.12.2).

¹³ «At ego nunc reuocor, ut per haec eadem tempora, quibus Romani ista perpassi sunt, quae inter se bella gesserint Macedonum duces reuoluam, qui mortuo Alexandro diuersas sortiti prouincias mutuis se bellis consumpserunt» [But now I shall call myself back in order to go through the wars that the leaders of the Macedonians fought among themselves, since these happened at the same time as the Romans suffered from the disasters I have just described, and relate how on the death of Alexander, they drew

doing so, he informed the Romans that not only Rome but also the whole cosmos was beset with bitter conflicts in the past. Aside from these military conflicts, Orosius mentioned the nefarious act of the Argyraspides or the “Silver Shields” in the armed conflict between Eumenes and Antigonus. To win the war against Antigonus, Eumenes sought help from the Silver Shields, the troops who had previously served under Alexander the Great. The Silver Shields suffered defeat at the hands of Antigonus, which led to the loss of their camp, families, and spoils¹⁴.

Qui postea turpiter per legatos reddi sibi quae perdiderant, uictorem rogant. Antigonus autem redditurum pollicetur, si sibi uinctum Eumenen pertraherent. Ita illi spe recuperationis inlecti, dedecorissima proditione ducem suum, cuius signa paulo ante secuti fuerant, captiui ipsi captum catenatumque duxerunt et mox cum foedissima ignominia in exercitu Antigoni dispersi sunt¹⁵.
(III.23.27-28)

Antigonus agreed to return their belongings as long as they handed over Eumenes as a captive. Complying with Antigonus’s demand,

lots for the various provinces and then destroyed themselves by infighting] (III.23.1).

¹⁴ «Itaque Eumenes et Antigonus conlatis aduersum se maximis copiis conflixerunt... Sed nec sic Eumeni spes firma aut salus certa. Quare ultimo consilio Argyraspidas ob arma deargentata sic dictos, hoc est milites qui sub Alexandro militauerant, in auxilium rogat. Qui fastidiose ducem in disponendo bello audientes ab Antigono uicti castrisque priuati, et uxores et liberos simulque omnia, quae sub Alexandro adquisierant, perdidierunt» [So Eumenes and Antigonus, after marshalling enormous armies, came to battle... Even so Eumenes had no firm hope or guaranteed safety and so, as a last resort, he asked the ‘Silver Shields’, who were so-called because of their silvered arms – that is, the troops who served under Alexander – to come to his aid. They listened to their commander’s battle plan with contempt, were defeated by Antigonus, had their camp seized, and so lost, along with their wives and children, everything they had gained while serving with Alexander] (III.23.24-26).

¹⁵ «Afterwards to their shame, they sent envoys asking the victor to return to them what they had lost. Antigonus promised that if they handed Eumenes over to him in chains that he would return their possessions. Seduced by this hope of recovering their possessions, the Silver Shields performed a disgraceful act of treachery and, while captives themselves, took their commander, under whose standards they had marched but a short while before, captive and brought him loaded with chains to Antigonus. Soon afterwards they were dispersed in deep disgrace among Antigonus’s troops».

the Silver Shields committed what Orosius described as the most disgraceful mutiny (*dedecorissima proditio*) towards their general (*dux*). The Old English translator recounts the betrayal of the Silver Shields in a similarly condemnatory way, yet the Old English adaptation features notable modifications which set it apart from the Latin original. Mostly based on the Latin version, the Old English translation includes additional details in reference to the treason of the Silver Shields:

Æfter þæm þa sendon to Antigone ymb heora þæt mæste bismere
 7 hiene bædon þæt he him ageafe þæt he [ær] on him gereafade.
 Þa onbead he him ðæt he him ðæs getygðian wolde, gif hie him
 Umenes þone cyning, þe heora hlaford þa wæs, gebundenne to him
 brohten, 7 hie þæt gefremedon swa. Ac he heora eft ægþer ge mid
 bismere onfeng, ge hie eac on þone bismerelecestan eard gesette,
 þæt wæs on þam ytemestan ende his monna, 7 him swaðeah nanuht
 agiefan nolde þæs þe hie bena wæron¹⁶. (III.11)

Several differences can be observed in this passage of the Old English adaptation. First, Eumenes, the military leader (*dux*), is referred to as the lord (*hlaford*) of the Silver Shields. This translation is meaningful if one considers the regularity of rendering *dux* as *ladteow* or *heretoga* in the Old English *Orosius*¹⁷. Such translation transforms the relationship between Eumenes and the Silver Shields from the original military mode to that of a lord and his retinue. With this translation choice, the Old English translator reinterprets the mutiny in the Latin version as disloyalty of followers towards their new lord, since they used to serve Alexander the Great. Furthermore, the translator adds that the Silver Shields were received with shame (*mid bismere*) and

¹⁶ «After that they sent a message to Antigonus about their utter disgrace, asking him to return what he had taken from them. He told them that he would agree to that if they would bring King Eumenes their lord to him in chains, and they did so. But after that he received them with scorn and settled them in the most humiliating location, at the farthest part of his country, and refused to give them anything that they asked for».

¹⁷ E.g. Themistocles is *dux* in Oro. *Hist.* II.10.1 and *ladteow* in *OEO*, II.5; Hirclydes in Oro. *Hist.* III.1.6 and in *OEO*, III.1.

were subsequently relocated to the most shameful place (*on þone bismerelecestan eard*). The repetition of *bismer* brings into focus the negative aftermath and affirms that the Old English translator portrays not only the wars but also the treacherous people as shameful.

Theodosius and Magnus Maximus

The Old English narratives of Theodosius I and Maximus present an antithetical portrayal, in which these two Roman political heavyweights personify good and evil in terms of loyalty to their lords. This portrayal underlines the significance of loyalty in the Old English adaptation, particularly towards one's former lord. In the Latin version, Orosius was by no means frugal in praises of Theodosius I, who ascended the throne of the Eastern Roman Empire during the reign of Gratian, the Western Roman emperor. With the intention of eulogizing over Theodosius I's virtues, Orosius stated that the Roman emperor, Trajan, was overshadowed by Theodosius I, who outdid the former in his allegiance to the Christian faith¹⁸. Additionally, Orosius recounted that Theodosius I became the sole ruler of the Roman Empire after the murder of Gratian, the former emperor of the Western Roman Empire, by Magnus Maximus:

Maximus, uir quidem strenuus et probus, atque Augusto dignus nisi contra sacramenti fidem per tyrannidem emerisset, in Britannia inuitus propemodum ab exercitu imperator creatus in Galliam transiit: ubi Gratianum Augustum subita incursione oerterritum atque in Italiam transire meditantem dolis circumuentum interfecit fratremque eius Valentinianum Augustum Italia expulit. Valentinianus in Orientem refugiens a Theodosio paterna susceptus, mox etiam imperio restitutus est [...]. Itaque iustis necessariisque causis ad bellum ciuile permotus, cum e duobus Augustis fratribus et ultionem unius interfecti sanguis exigeret et restitutionem miseria alterius exulantis oraret, posuit in Deo spem suam seseque aduersus

¹⁸ VII.34.1-4.

Maximum tyrannum sola fide maior, nam longe minor uniuersa apparatus bellici conparatione, proripuit¹⁹. (VII.34.9-10; VII.35.2)

In Orosius's introduction, Magnus Maximus was a capable figure deserving of the Augustus-title (*dignus Augusto*), had he not forsaken his allegiance and committed unlawful usurpation. In other words, Maximus crossed into Gaul and seized the imperial throne by killing Gratian and banishing Valentinian. On grounds of the murder and the expulsion, Theodosius I declared wars against Maximus, which Orosius regarded as a necessary revenge.

The Old English translator, by contrast, offers a different portrayal of Theodosius I and Maximus, the conflict between whom is rewritten to foreground that loyalty to one's lord is the overriding virtue. In the Old English retelling, the translator shortens the original Latin passages and leaves out Orosius's comparison between Trajan and Theodosius I, inviting readers to focus on the contrastive deeds between Maximus and Theodosius I:

Ræde þæs þe Gotan angeaton hu god Theodosius wæs, ægþer ge hie, ge ealle þeoda þe on Scipþium wæron, gecuron his frið. On þam dagum gecuron Brettanie Maximianus him to casere ofer his willan. Se wære wierde ealra Romana onwaldes for his monigfealdum dugudum, buton þæt he þa wiþ his hlaford won for oðra monna lare, 7 raðe þæs for in Gallie 7 Gratianus ofslog, 7 Ualentinianus his broðor he adraf ut of Italiam, þæt he oðfleah to Theodosiuse²⁰. (VI.35)

¹⁹ «Maximus, a vigorous man of proven ability, and worthy of the purple, had he not broken his oath and dyed himself as a usurper, was, almost against his will, declared emperor by the army in Britain, and crossed into Gaul. There, through treachery, he captured and put to death the emperor Gratian, who had been terrified by his sudden incursion and was intending to retreat to Italy. He also drove Gratian's brother, the emperor Valentinian, from Italy. Valentinian fled to the east where Theodosius received him with a father's piety and soon even restored him to his throne [...]. So roused by just and necessary reasons to wage civil war, since of the two imperial brothers, the spilt blood of one demanded vengeance and the wretchedness of the other in exile begged for his restitution, and placing his faith in God, he (Theodosius I) took himself off against the usurper Maximus, being his superior only in faith – for he was by far his inferior in every sort of supplies needed for war».

²⁰ «As soon as the Goths realised how good Theodosius was both they and all

As the Old English version goes, the voluntary submission of the Goths and all the people in Scythia instantiates Theodosius I's goodness of peacemaking as against Maximus's evilness of war-making. While Orosius hypothesized that Maximus could have become the Augustus, if he had not broken his oath and become a usurper (*Augusto dignus nisi contra sacramenti fidem per tyrannidem emerisset*), the Old English translator gives prominence to Maximus's fighting against his own lord (*wiþ his hlaford won*). As a result, Maximus was unworthy of rule over all the Romans despite his many virtues (*monigfealdum duguðum*).

In the Old English version, the translator adjusts the original hypothetical clause, thereby delivering a meaningful message that loyalty to the lord is supposed to take precedence over many other virtues; failing that, all other virtues would be pointless. Moreover, the Old English translator contrasts Maximus's evil of betrayal with Theodosius I's goodness of loyalty to his lord, which was typified by his vengeance for Gratian and the restoration of the former lord's brother:

Feng Theodosius to Romana onwalde 7 hiene hæfde xi ger. He hæfde vi gearum ær onwald ofer þa eastdælas. He þa Theodosius wæs þencende hu he Gratianus his hlaford gewreca mehte 7 eac his broðor on þam onwalde gebringan²¹. (VI.36)

Here, the Old English translator diverges from the Latin version in narrating Gratian's death, which called for vengeance. Whilst Orosius's narrative concentrated on identifying the reason for the civil war with the murder of Gratian, the translator's attention shifts onto loyalty. He makes it clear that Theodosius I's vengeance

the peoples who were in Scythia chose his protection. At that time the Britons chose Maximus as emperor against his will. He would have been worthy of rule over all the Romans for his many virtues if he had not fought against his own lord through the advice of others. He immediately went to Gaul and killed Gratian and drove his brother Valentinian out of Italy so that he fled to Theodosius».

²¹ «Theodosius succeeded to the Roman Empire and held it for eleven years. He had previously ruled the eastern region for six years. Theodosius then considered how he could avenge his lord Gratian and also restore Gratian's brother to power».

was for his lord Gratian (*Gratianus his hlaford*), thus highlighting that loyalty to the lord is a significant aspect in the Old English retelling.

Rufinus and Stilicho

When referring to the events leading up to the sack of Rome by the Visigoths in 410, Orosius was of the opinion that Rufinus and Stilicho had allowed the Goths to run amok through the Roman provinces, and subsequently both could make capital out of the unrest to seize power²². The ravaging Goths invaded Italy and were led by Alaric and Radagaisus, the latter of whom vowed that he would sacrifice the Romans to placate his gods. On this sacrifice, Orosius comments that it was the justifiable punishment, because the Roman distrusting in the Christian god were rightfully punishable:

Itaque ineffabili iudicio Dei factum est uti, quoniam in premixto populo piis gratia, poena impiis debebatur, oportebatque permitti hostes qui insuadibilem in plurimis et contradicentem ciuitatem seuerioribus solito flagris coarguerent, non tamen eos qui indiscrete cunctos intemperata caede delerent, duo tunc Gothorum populi cum duobus potentissimis regibus suis per Romanas prouincias bacchabantur²³. (VII.37.8)

Here, according to Orosius, the Roman impiety necessitated the chastisement of Rome, which was undertaken by the Christian divine agents, the Goths²⁴. The Old English translator cuts out a large part of Orosius's passages and lays emphasis on the

²² VII.37.1-8.

²³ «So it was brought about by the ineffable judgment of God that, since among this divided people grace was owed to the pious, but to the impious punishment and it was right to give passage to enemies, though not those that would kill everyone by indiscriminate slaughter, so that they could chastise the City, which for the most part was inflexible and hostile to the faith, more severely than usual, at that time two Gothic tribes, led by their two most powerful kings, raged through Rome's provinces».

²⁴ On Orosius's description of the "barbarians", see Van Nuffelen 2012, pp. 170-185 and Kahlos 2022, pp. 85-100.

importance of loyalty. In the Old English version, the reason for the sack of Rome is rephrased to align with the translator's perspective:

Feng Archadius to anwalde to þam eastdæle 7 hine hæfde xii ger, 7 Onorius to þam wæstdæle 7 nugiet hæfð, cwæð Orosius, 7 for þæm þe hie geonge wæron, he hie betahte his twam ealdormonnum to bewitanne: Archadius wæs betaht Rufinuse 7 Onorius wæs betaht Stilecan. Ac hie gecyðdon raðe þæs hwelce hlafordhyldo hi þohton to gecyþanne on hiora ealdhlafordes bearnum, gif hi hit þurhteon mehten. Rufinus wolde habban him self þone anwold þær east, 7 Stileca wolde sellan his suna þisne her west, 7 for þæm feondscipe he forlet Gotan on Italie mid hiora twam cyningum, Alarican 7 Rædgotan²⁵. (VI.37)

In the Old English adaptation, Arcadius and Honorius were placed under the guardianship of the “ealdormen” (*ealdormonnum*), Rufinus and Stilicho. These two ealdormen turned out to be disloyal, since Rufinus sought to usurp the Eastern Empire and Stilicho aimed to bequeath the Western Empire to his own son. Concerning their abhorrence, the translator makes it explicit that their evil intention allowed Alaric and Radagaisus to invade Italy. This Gothic entrance into Italy is introduced by the translator as the outcome of disloyalty. The translator sidesteps the Roman impiety (*impiis*) berated by Orosius, instead accentuating that Rufinus and Stilicho displayed no loyalty to the lord (*hlafordhyldo*) as they toppled their former lord's sons from the throne. Consequently, he builds up the link between the disloyalty of Rufinus and Stilicho and the invasion of the Goths, since it is explicitly mentioned that

²⁵ «Arcadius came to power in the east and held it for twelve years, and Honorius came to power in the west and still holds it now, said Orosius. Because they were young, Theodosius gave them to his two generals to take care of: Arcadius was assigned to Rufinus and Honorius was assigned to Stilicho. But they soon showed what kind of loyalty they intended to bestow on their old leader's sons, if they could manage it. Rufinus intended to take for himself the empire in the east, while Stilicho intended to bestow this western empire here on his son and because of that hostile intention allowed the Goths into Italy under their two kings, Alaric and Radagaisus».

the enmity (*feondscipe*) of Rufinus and Stilicho let the Goths find their way into Italy. Tellingly, the translator casts their evil deeds in a negative light, because they spelt disaster for the Romans.

In short, the aforementioned examples illustrate Orosius's depiction of the past as particularly marked by disloyalty. The Old English translator diverges from the original context, modifying it to highlight the theme of disloyalty. In this regard, the Silver Shields ended up in the most shameful place because of their disloyal acts. Likewise, due to his betrayal, Maximus failed to obtain the rule of the Roman Empire and was overshadowed by Theodosius I. Last but not least, the disloyalty of Rufinus and Stilicho led to the sack of Rome. Evidently, the translator values loyalty and directly links disloyalty with grave consequences, thereby inviting the readers to draw concrete moral lessons from these cases.

The Alfredian Context

The Old English translator reinterprets the depraved past from a different angle by focusing on the cases of disloyalty. The three examples of disloyal followers bear testimony to an evil past and illustrate the same situation, in which the followers are reluctant to be loyal to their lords or their former lords' relatives (for example, sons or brothers). It is unnecessary to belabour the point that the Germanic people, or more precisely, the Anglo-Saxons, were fully aware of the significance of loyalty to lords²⁶. The Old English translator expresses this importance of loyalty in the voice of Orosius. Yet, it should be asked what factors may have motivated the translator to reframe Orosius's narrative to highlight the examples of disloyalty and the negative consequences of betrayal. As scholars have observed, the Old English *Orosius* is a work associated with King Alfred's court and influenced by contemporaneous concerns, particularly those of Alfred²⁷.

²⁶ O'Keeffe 2013, pp. 101-119.

²⁷ Hurley 2013, pp. 405-432; Khalaf 2013, pp. 195-222; Hurley 2021, pp. 25-52.

This scholarly observation opens up the room for examining the aforementioned modifications concerning disloyalty through an Alfredian lens.

To begin with, the reign of King Alfred of Wessex was freighted with difficulties in the second half of the ninth century. In particular, one of the thorniest problems that confronted Alfred was to secure the loyalty of his subjects or followers, who had previously served Alfred's father, Æthelwulf, or brothers such as Æthelred I of Wessex. One of these subjects was Wulfhere, the ealdorman of Wiltshire, who initially stood witness to a charter issued by Æthelwulf in 854 and later wrote his name under two charters of Æthelred I²⁸. This West Saxon ealdorman seemed to be disaffected with Alfred's rule, since he defected his lord, King Alfred (*suum dominum regem Ælfredum*), and country (*patriam*)²⁹.

In addition, Alfred's succession to the West Saxon throne appeared to be problematic due in part to his corporal illness, which could be seen by his subjects as a sign of ineligibility³⁰. According to his will, Alfred also hinted at the precariousness at the beginning of his reign, since his inheritance to all the kingdom might have led to some disputes³¹. From his own experiences, it can well be inferred that the loyalty of subjects should become a concern of King Alfred. Noteworthy, the concern over loyalty is reflected in Alfred's law code, which prioritizes loyalty to lords

²⁸ S. 336, S. 341. Anglo-Saxon charters are referenced from *The Electronic Sawyer* (<https://esawyer.lib.cam.ac.uk/browse/sawyerat.html>).

²⁹ «Ista uero prenomina tellus primitus fuit. prepeditus a quodam duce nomine Wulfhere. et eius uxore quando ille utrumque et suum dominum regem Ælfredum. et patriam ultra iusiurandum quam regi et suis omnibus optimatibus iurauerat sine licentia dereliquit» (S. 362). For the comments on this charter, see Keynes 1994, p. 1127; Pratt 2007, pp. 33-34. Other cases of defecting ealdormen or thegns could be Cuthred of Hampshire, Ælfstan of Dorset, Eadwulf, Mucel and Milred; see Abels 1998, p. 178. For a closer examination of King Alfred's challenges after his succession and his possible relationship with Wulfhere, see Nelson 2000, pp. 311-337.

³⁰ Elias, the patriarch of Jerusalem, once sent some medicines for Alfred's disease; see Cockayne 1865, pp. 289-291. On King Alfred's disease, see Scharer 1996, pp. 177-206; Pratt 2001, pp. 39-90; Kershaw 2001, pp. 201-224.

³¹ Keynes and Lapidge 1983, pp. 174-175.

and prescribes the forfeiture of the traitors' lives as the penalty for betrayal of their lords³². More relevantly, this law code even envisages an extreme situation, where oaths to lords certainly override other pledges³³. This emphasis on the overriding importance of loyalty to lords is echoed in the modification of Maximus Magnus's story in the Old English *Orosius*, where, as I have shown, such allegiance to one's lord is elevated as the highest virtue.

The Alfredian translation of Gregory the Great's *Cura Pastoralis* also provides additional information about the importance of maintaining allegiance to one's lord. This Old English translation modifies Gregory the Great's original discourse on the proper behaviours expected of rulers and their subjects. In the Latin version, Gregory the Great selected the biblical story of Saul and David to demonstrate that Saul signified the wickedness of rulers and David exemplified the goodness of subjects. When fleeing from Saul's persecution, David happened to catch Saul off guard when the latter was defecating at David's hideout. At this time, David's followers egged him on to attack the unguarded and unsuspecting Saul, yet David refused to do so. Concerning this, Gregory the Great explained why David was unwilling to murder Saul:

Cumque eun uiri sui ad feriendum Saul accenderent, fregit eos responsionibus, quia manum mittere in christum Domini non deberet [...]. Quem tamen Dauid ferire metuit, quia piae subditorum mentes ab omni se peste obtrectationis abstinentes, praepositorum uitam nullo linguae gladio percutiunt, etiam cum de imperfectione reprehendunt³⁴. (III.4)

³² Notably, oaths and pledges are regarded as the most necessary (*mæst þearf*) things and everyone should carefully keep them (*æghwelc mon his að 7 his wed wærlice healde*); cf. Attenborough 1922, p. 62; Keynes and Lapidge 1983, pp. 164-165.

³³ On the analysis of this tension between oaths and pledges in the Alfredian law code, see Park 2017, pp. 119-127.

³⁴ «When his men urged him to smite Saul, he opposed their suggestion with the reply, that he ought not to lay hands on the Lord's anointed [...]. Yet David shrank from smiting him, because subjects with a dutiful conscience keep themselves completely

David disabused his followers of the plan to kill Saul, because Saul was God's anointed. According to Gregory the Great, a dutiful subject like David should not behave sacrilegiously, although Saul's leadership failed to meet the criteria for exemplary rulers. The narrative of David and Saul takes on a somewhat differentiated character in the Old English *Orosius*:

Ða cleopedon his ðegnas him to, & hine bædon, & geornlice lærdon ðæt he hine ofsloge. Ac he him sona ondwyrd, & him suiðe stiernlice stierde, & cuæð ðæt hit no gedæfenlic nære ðæt hie slogon Gode gehalgodne kyning...Sua sua Daudid forbær ðæt he Saul ne dorste ofslean for Godes ege & for ðæm ealdum treowum, sua doð ða æltæwan mod ðara godra esna [...]. Sua sua Dautit cearf swiðe digellice swiðe lytelne læppan of Saules mentle his ealdhlafordes, sua doð ða ðe hiera hlafordas diegellice tælað³⁵. (XXVIII)

The Old English translator portrays David as a suitable exemplar for subjects, because he refrained from seizing the chance to harm Saul – his old lord (*ealdhlaford*) and God's anointed king (*gehalgodne kyning*) – out of reverence for God (*for Godes ege*) and specifically due to his old allegiance (*for ðæm ealdum treowum*). While Gregory the Great solely underlined David's "dutiful conscience" (*piae mentes*), the Old English translator characterizes David as an ideal subject not only for his respect for God's ordinance, but also for his observance of his old allegiance to his former lord. This characterization suggests that the translator

free from the plague of disparagement, and do not attack with the sword of the tongue the way of life of superiors, even when they find fault with their imperfections». The *Pastoral Care* is quoted from Bruno and Rommel 1992; the translation is from Davis 1950.

³⁵ «Then his followers called to him, and entreated and eagerly advised him to kill him. But he soon answered, and entreated, and very sternly forbade them, saying that it was not befitting to slay a king consecrated to God...As David forbore slaying Saul for the fear of God and his old allegiance, so do the pious minds of good servants. They abstain from all unrighteous blame: as David forbore slaying Saul with his sword [...]. As David very secretly cut off a very small corner of Saul's coat, his old lord, so do those who secretly blame their lords». The *Old English Pastoral Care* is quoted from Sweet 1871 (p. 197, 16-25, and p. 199, 10-12).

regards these two qualities – reverence for God’s will and loyalty to one’s lord – as equally essential attributes of ideal subjecthood. Clearly, the Old English translator sees loyalty as a crucial part of ideal subjects, rather than framing David’s example in purely religious terms³⁶.

Conclusion

In its entirety, the Old English translator shapes his own narrative by making omissions and additions, which fit in well with the Alfredian context. The translator’s reinterpretations, alongside Orosius’s original text, display his understanding of the ethic of good and evil, exemplified by cases such as the Silver Shields, Theodosius I and Maximus, as well as Rufinus and Stilicho. The translator illustrates the relationship between Eumenes and the Silver Shields as that of a lord and his retinue, highlighting the negative outcome of the Silver Shields’ betrayal and thereby accentuating the significance of loyalty. Loyalty is further represented as the overarching virtue through the comparison between Theodosius I and Maximus. Additionally, the translator frames the Gothic invasion of Italy as a direct consequence of the disloyalty exhibited by Rufinus and Stilicho, associating their disloyalty with the end of Rome.

By focusing on loyalty and disloyalty in the past, the translator reevaluates the historical events in the original *Historiae* through an Alfredian lens. These reinterpretations resonate with Alfred’s struggles with his disobedient subjects amidst the wars against the Northmen. Likewise, this theme of loyalty and disloyalty corresponds with other Alfredian works such as Alfred’s law code and the Old English *Cura Pastoralis*, both of which emphasized the oath to one’s lord. Consequently, the textual additions and lexical alterations by the Old English translator show the influences from the contemporary events and works during the Alfredian age.

³⁶ Prior scholars have shown that, unlike Gregory’s original work, there is a thin line between secular and ecclesiastical forms of rulership in the Old English *Cura Pastoralis*; see Nelson 1993, p. 147; Pratt 2007, pp. 135, 196; Faulkner 2018, pp. 68-72.

BIBLIOGRAPHY

- Abels P. R. (1998), *Alfred the Great: War, Culture and Kingship in Anglo-Saxon England*, Routledge, London/ New York, NY.
- Arnaud-Lindet M. -P., ed. and trans. (1990), *Orose: Histoires contre les païens, Tome I, Livres I-III*, Les Belles Lettres, Paris.
- Arnaud-Lindet M. -P., ed. and trans. (1991), *Orose: Histoires contre les païens, Tome III, Livres VII*, Les Belles Lettres, Paris.
- Attenborough F. L., ed. and trans. (1922), *The Laws of the Earliest English Kings*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Bately J. M. and Ross D.J.A. (1961), "A Check List of Manuscripts of Orosius *Historiarum Adversum Paganos Libri Septem*", *Scriptorium*, 15, 2: 329-334.
- Bately J. M. (1964), "The Vatican Fragment of the Old English Orosius", *English Studies*, 45, 3: 224-230.
- Bately J. M. (1971), *The Classical Additions in the Old English Orosius*, in Clemons P. and Hughes K., eds., *England before the Conquest: Studies in Primary Sources Presented to Dorothy Whitelock*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Bately J. M., ed. (1980), *The Old English Orosius*, Oxford University Press, Oxford.
- Bately J. M., ed. (1986), *Anglo-Saxon Chronicle: A Collaborative Edition, Vol. 3, MS A*, D. S. Brewer, Cambridge.
- Bruno J. and Rommel F., eds., Morel C., trans. (1992), *Règle pastorale, Vol. II*, Les Éditions du Cerf, Paris.
- Cockayne T. O., ed. (1865), *Leechdoms, Wortcunning, and Starcraft of Early England, Vol. II*, Longman, Green, Longman, Roberts, and Green, London.
- Coz Y. (2007), "Quelques interprétations des *Historiae aduersus paganos* d'Orose au IX^{ème} siècle", *The Journal of Medieval Latin*, 17: 286-299.
- Davis H.S.J., trans. (1950), *St. Gregory the Great Pastoral Care*, The Newman Press, Westminster, MD/ London.
- Faulkner A. (2018), "Royal Authority in the Biblical Quotations of the Old English Pastoral Care", *Neophilologus*, 102, 1: 125-140.
- Fear A. T., ed. and trans. (2010), *Seven Books of Histories against the Pagans*, Liverpool University Press, Liverpool.

- Godden M. R. (2002), “The Anglo-Saxons and the Goths: Rewriting the Sack of Rome”, *Anglo-Saxon England*, 31: 47-68.
- Godden M. R. (2011), “The Old English Orosius and Its Context: Who Wrote It, for Whom, and Why?”, *Quaestio Insularis*, 12: 1-30.
- Godden M. R., ed. and trans. (2016), *The Old English History of the World: An Anglo-Saxon Rewriting of Orosius*, Harvard University Press, Cambridge, MA/ London.
- Hammond C.J.-B., ed. and trans. (2014), *Augustine. Confessions*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Harris S.J. (2001), “The Alfredian ‘World History’ and Anglo-Saxon Identity”, *The Journal of English and Germanic Philology*, 100, 4: 482-510.
- Hurley M.K. (2013), “Alfredian Temporalities: Time and Translation in the Old English Orosius”, *The Journal of English and Germanic Philology*, 112, 4: 405-432.
- Hurley M.K. (2021), *Translation Effects: Language, Time, and Community in Medieval England*, The Ohio State University Press, Columbus.
- Irvine S. (2012), *English Literature in the Ninth Century*, in Lees C.A., ed., *The Cambridge History of Early Medieval English Literature*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Kahlos M. (2022), *Orosius, Barbarians, and the Christian Success Story*, in Rabaneda P.U., ed., *Writing History in Late Antique Iberia: Historiography in Theory and Practice from the 4th to the 7th Century*, Amsterdam University Press, Amsterdam.
- Kershaw P. (2001), “Illness, Power and Prayer in Asser’s Life of King Alfred”, *Early Medieval Europe*, 10, 2: 201-224.
- Keynes S. and Lapidge M., eds. (1983), *Asser’s Life of King Alfred and Other Contemporary Sources*, Penguin Books, London.
- Keynes S. (1994), “The West Saxon Charters of King Aethelwulf and his Sons”, *English Historical Review*, 109, 434: 1109-49.
- Khalaf O. (2013), “A Study on the Translator’s Omissions and Instances of Adaption in the Old English Orosius: The Case of Alexander the Great”, *Filologia Germanica*, 5: 195-222.
- Kretzschmar W. A. (1987), “Adaptation and Anweald in the Old English Orosius”, *Anglo-Saxon England*, 16: 127-145.
- Leonard V. (2023), *In Defiance of History: Orosius and the Unimproved Past*, Routledge, New York.

- Leneghan F. (2010), "Royal Wisdom and the Alfredian Context of Cynewulf and Cyneheard", *Anglo-Saxon England*, 39: 71-104.
- Leneghan F. (2015), "Translatio Imperii: The Old English Orosius and the Rise of Wessex", *Anglia*, 133, 4: 656-705.
- Leneghan F. (2022), *End of Empire? Reading The Death of Edward in MS Cotton Tiberius B I*, in Atherton M., Karasawa K. and Leneghan F., eds., *Ideas of the World in Early Medieval English Literature*, 403-434, Brepols, Turnhout.
- Marrou H.-I. (1970), "Saint Augustin, Orose et l'augustinisme Historique", *La Storiografia Altomedievale, Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, 17: 59-87.
- Mortensen L. B. (2000), "The Diffusion of Roman Histories in the Middle Ages. A List of Orosius, Eutropius, Paulus Diaconus, and Landolfus Sagax Manuscripts", *Filologia mediolatina: rivista della Fondazione Ezio Franceschini*, 6/7: 101-200.
- Nelson J. L. (1993), *The Political Ideas of King Alfred the Great*, in Duggan A.J., ed., *Kings and Kingship in Medieval Europe*, Centre for Late Antique and Medieval Studies, King's College London, London.
- Nelson J. L. (2000), *Power and Authority at the Court of Alfred*, in Roberts J. and Nelson J. L., eds., *Essays on Anglo-Saxon and Related Themes in Memory of Lynne Grundy*, Boydell and Brewer, Woodbridge.
- O'Keeffe K. O. (2013), *Values and Ethics in Heroic Literature*, in Godden M. and Lapidge M., *The Cambridge Companion to Old English Literature*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Park J. G. (2017), "Legally Speaking: The Finn Episode and Alfred's Law Code", *Neophilologus*, 101: 119-127.
- Pratt D. (2001), "The Illness of King Alfred the Great", *Anglo-Saxon England*, 30: 39-90.
- Pratt D. (2007), *The Political Thought of King Alfred the Great*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Scharer A. (1996), "The Writing of History at Alfred's Court", *Early Medieval Europe*, 5, 2: 177-206.
- Sweet H. (1871), *King Alfred's West Saxon Version of Gregory's Pastoral Care*, Trübner, London.
- The Electronic Sawyer: Online Catalogue of Anglo-Saxon Charters. Available online at: <https://esawyer.lib.cam.ac.uk/browse/sawyerat>.

html.

- Tyler E. M. (2017), *Writing Universal History in Eleventh-Century England: Cotton Tiberius B. i, German Imperial History-Writing and Vernacular Lay Literacy*, in Bainton H. and Campopiano M., eds., *Universal Chronicles in the High Middle Ages*, Boydell & Brewer, Woodbridge.
- Tyler, E. M. (2019), *Cross-Channel Networks of History Writing: The Anglo-Saxon Chronicle*, in Tyler E.M., Steiner E. and Jahner J., eds., *Medieval Historical Writing: Britain and Ireland, 500-1500*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Van Nuffelen P. (2012), *Orosius and the Rhetoric of History*, Oxford University Press, Oxford.

PAROLE E UOMINI DI DIO:
RAPPRESENTAZIONI DEL MALE E INVASIONI
“BARBARICHE” NELLA TRADUZIONE
ANGLOSASSONE DEI *DIALOGI*

LAURA MANCINI

Seguendo la biografia di Asser¹, prima di iniziare il suo progetto di traduzioni in prosa, re Alfredo commissionò a Wærferth, vescovo della Mercia dall'873, la traduzione dei *Dialogi* di Gregorio Magno, e successivamente fece distribuire copie dell'opera tradotta nei monasteri del suo regno². È probabile, come già suggerito da Hecht³, che Alfredo vedesse nella situazione dell'Italia delle invasioni gotiche e longobarde una corrispondenza con quello che il suo regno stava vivendo e per tal motivo giudicasse anche quest'opera come una di quelle «più necessarie da conoscere per gli uomini»⁴. Si proverà dunque nell'arco di questo articolo a ricostruire quel collegamento ideale tra Alfredo e Gregorio che rendeva attuali nel IX secolo gli insegnamenti dell'apostolo degli inglesi⁵.

¹ 70.1; le citazioni dalla *Vita di Alfredo* sono tratte da Stevenson 1904.

² Tale informazione si può trarre dalla prefazione in versi al testo trådito dal manoscritto London, British Library, Cotton Otho C. I, vol. 2. In essa Wulfsgige, vescovo di Sherborne, afferma di aver ricevuto un esemplare della traduzione dei *Dialogi* da re Alfredo «se selesða sinc[] brytta» ('il distributore di tesori'), si veda Yerkes 1980 per l'edizione critica della prefazione in versi.

³ Nel commento alla sua edizione Hecht (1907 p. 25) afferma: «[f]ür Alfred und seine Zeitgenossen ergab sich eine unabweisbare Parallele zwischen den Langobardenverheerungen in Italien und den Dänenstürmen, unter denen sie alle gemeinsam gelitten hatten». Tale tesi viene ribadita anche in Keynes e Lapidge 1983, p. 293 e in Godden 1997, p. 48.

⁴ «niedbeðearfosta [...] eallum monnum to wiotonne» *Pref. 7* (le citazioni dalla *Cura Pastorale* sono tratte da Sweet 1871-1872).

⁵ La valenza apostolica dell'operato di Gregorio Magno viene ribadita anche nel commento introduttivo alla traduzione di Wærferth, nel quale il traduttore si riferisce all'autore latino come «se apostolica papa sanctus Gregorius» (I.1.24). I riferimenti ai *Dialogi* in inglese antico sono tratti dall'edizione critica Hecht 1900.

L'analisi che qui si propone costituisce un "carotaggio" lessicale circoscritto al terzo libro dell'opera focalizzato su una serie di voci e sintagmi impiegati in riferimento ai santi, al diavolo e ai barbari, ossia «viri Dei», «antiquus hostis», e «barbari».

I *Dialogi*, opera in cui Gregorio Magno narra al diacono Pietro le vite di santi italici ai tempi delle dominazioni gotica e longobarda, sembrano ruotare attorno alla dicotomia tra bene e male, aventi come campioni rispettivamente i santi, definiti a più riprese *viri Dei*, e il diavolo, quello che Gregorio chiama *antiquus hostis*, che si insinua nel disegno provvidenziale di Dio sin dalla Creazione.

Il terzo libro dell'opera è forse quello che maggiormente tradisce lo sconforto e il pessimismo del Papa per gli eventi tragici che andavano verificandosi negli anni del suo pontificato. Nella sua opera, Gregorio presenta una realtà catastrofica, «the twilight outlines of a world beyond the grave»⁶, che va oltre la storia, alimentando nella finzione letteraria un pessimismo che può essere superato solo attraverso la fede. Egli vuole dimostrare che qualunque uomo attraverso la fede può farsi strumento di Dio; i miracoli che i santi compiono non servono a invertire il corso degli eventi ma a dimostrare che oltre la tragedia c'è Dio⁷.

È noto come l'opera versi in uno stato di diffuso discredito nella critica moderna che vede in essa una raccolta di episodi grotteschi e banali⁸. Tuttavia il giudizio moderno non dovette essere condiviso da re Alfredo che ritenne indispensabile commissionarne la traduzione: evidentemente vi leggeva un insegnamento ancora vivo e prezioso per la sua epoca,

⁶ Brown 2000, p. 47.

⁷ Per un confronto tra realtà storica e finzione letteraria si veda Peterson 1984, pp. 1-24.

⁸ Si veda a tal proposito Petersen 1984 nella cui prefazione i *Dialogi* vengono definiti «an aberration of an otherwise noble mind». Cracco (1977, p. 164) riporta l'opinione di Harnack, Schubert e Manitius che reputarono i *Dialogi* il «trionfo di un *Vulgärkatholizismus* assolutamente penoso». Particolarmente rilevante è il parere di Clark che, rifacendosi a un giudizio dato già dal XVI secolo, nega la paternità gregoriana dei *Dialogi* e ascrive l'opera a un falsario operante presso la cancelleria pontificia. Si veda a tal proposito Clark 1987 e Clark 2003.

scorgendovi una rete di corrispondenze con l'esperienza che il popolo anglosassone stava vivendo e – al contempo – una fonte di conforto nel segno della Cristianità. Le invasioni dei vichinghi avevano infatti profondamente sconvolto la società anglosassone. I monasteri, centri di cultura e importanti snodi economici, erano stati distrutti, vasti territori erano caduti nelle mani degli aggressori nordici e la tregua coi nemici era stata raggiunta con fatica e al prezzo di enormi costi tanto umani quanto economici.

È pertanto significativo che il sovrano, in un periodo di tregua e di faticosa ricostruzione di un equilibrio sia nelle strutture ecclesiastiche sia in quelle civili, abbia scelto di affidare proprio a un vescovo della Mercia, terra fortemente vessata dalle incursioni vichinghe, la traduzione di quest'opera.

La committenza regia ebbe sicuramente un ruolo chiave nella grande diffusione dell'opera, oggi testimoniata dalla sopravvivenza di quattro manoscritti: Canterbury, Cathedral Library, Add, MS 25 (A), un *bifolio* della fine del X secolo; Cambridge, Corpus Christi College, 322 (C), del secondo quarto dell'XI secolo; London, British Library, Cotton Otho C. I, vol. 2, ff. 1-137 (O), vergato in due distinte campagne di scrittura fra il primo quarto e la metà dell'XI secolo; Oxford, Bodleian Library, Hatton 76, ff. 1-56 (H), del primo quarto dell'XI secolo⁹. Il testo si conserva nella sua interezza solo in C: per questa motivazione e per quella che viene giudicata come una generale accuratezza e vicinanza al testo originale venne impiegato da Hans Hecht come manoscritto base per la sua edizione critica¹⁰.

La traduzione di Wærferth è abitualmente giudicata in maniera impietosa dalla comunità scientifica: troppo stretta è la sua aderenza al testo originale, finanche nella conservazione di alcune

⁹ La datazione dei manoscritti è in Ker 1957, pp. 236-238.

¹⁰ L'edizione del 1900 viene poi completata dal commento nel 1907 (*Abteilung: Einleitung*) e ristampata in volume unico nel 1965. Oggi l'edizione di Hecht si considera superata e se ne evidenziano le lacune (si veda Harting 1937 e Johnson 2016). Per tale motivo nell'analisi si è utilizzata anche una nuova trascrizione semidiplomatica del manoscritto Cotton Otho C.I, vol. 2 a opera di chi scrive, nella quale si è riprodotto il testo il più fedelmente possibile, con poche normalizzazioni, sciogliendo le abbreviazioni e intervenendo sui periodi interessati da *scriptio continua*.

strutture sintattiche latine, troppo poco ‘autoctono’ e artificioso il suo ritmo¹¹. Ma ai fini di questa ricerca, il fatto che la traduzione sia «little more than a gloss»¹² è un’opportunità, perché questa vicinanza pedissequa al testo latino ci permette di individuare più facilmente la *ratio* di certe scelte traduttive del vescovo, principalmente quelle riguardanti il lessico, distinguendo con facilità i casi in cui il traduttore è intervenuto sul dettato originale, espandendo o variando quanto leggeva nel testo latino.

Il campione del bene è il santo, il *vir Dei*, l’uomo di Dio. Nel terzo libro dei *Dialogi* i santi sono gli abati, i vescovi e i papi, figure di rilievo all’interno della gerarchia ecclesiastica. Tuttavia, la religiosità che emerge nei *Dialogi* è sempre umile, povera, rurale. Nell’opera si legge di come le invasioni barbariche avessero causato danni gravissimi alla struttura ecclesiastica, tipicamente urbana: la decimazione dei ceti dirigenti e la distruzione delle città determinarono il ritorno a un’esperienza religiosa meno vincolata all’organizzazione gerarchica e diffusa anche nelle zone rurali¹³.

Nel IX secolo, in Inghilterra, Alfredo si trovava in una situazione analoga a quella vissuta da Gregorio: sotto la minaccia costante di un attacco delle genti del Nord, aveva al contempo anche la responsabilità di ricostruire laddove le invasioni avevano causato danni alla struttura ecclesiastica. La raccolta agiografica di Gregorio diventa dunque uno strumento e un modello adatto a

¹¹ Sull’andamento innaturale della prosa e sullo stile denso di «mannerisms» di Wærferth si veda Batley 1988, pp. 118-138. Sull’atteggiamento da ‘glossatore’ del vescovo si vedano invece Potter 1931; Harting 1937 p. 282; Whitelock 1966 cfr. p. 77; Godden 1997, cfr. p. 47; De Vivo 2021, p. 25 e De Vivo 2023 sulla ripresa di strutture sintattiche latine.

¹² Potter 1931, p. 4.

¹³ Mentre la scomparsa dell’antica classe dirigente determinò un «netto regresso dei livelli qualitativi di vita», è bene sottolineare che «le città comunque non scomparvero affatto», come affermato da Cremascioli *et al.* (2008, p. 212), ma si trasformarono, per adeguarsi al ritmo di una società diversa e più lenta. Lo stato delle diocesi e dell’organizzazione ecclesiastica nell’Italia delle invasioni è oggetto dei lavori di Duchesne 1892, Duchesne 1905 e Lanzoni 1927. Bognetti (1964) attribuisce l’abbandono delle sedi episcopali ad altri fattori rispetto a quelli delineati nei *Dialogi* e Pohl (2008, pp. 17-18) ricostruisce la realtà storica dietro ai letterari «effetti devastanti di attacchi longobardi».

ispirare e rafforzare le nuove generazioni monastiche nel processo di riedificazione e rinascita che sarebbe gravato anche sulle loro spalle.

Nell'opera originale, ci si riferisce ai santi italici con l'espressione *vir Dei*, Gregorio riprende una denominazione assegnata a una classe ben definita di figure bibliche: nell'Antico Testamento l'epiteto è riservato a personaggi di prima grandezza come Mosè, Davide, Elia ed Eliseo. Gregorio lo estende, per così dire, ai santi dei suoi giorni che seguono l'*exemplum Christi*, riproponendo quegli stessi miracoli operati dai «grandi della Rivelazione»¹⁴ e incarnando le forze del bene nella storia. Ecco dunque che i *vir Dei* di Gregorio sono asceti, taumaturghi, martiri. Imitatore di Cristo ed esempio delle virtù cristiane, il *vir Dei* è l'unico strumento per l'umanità sofferente, porta «ordine e *ratio* nel mondo anarchico e incolto dei guerrieri longobardi e dei rustici italici»¹⁵, e costituisce la risposta della Provvidenza divina alle invasioni barbariche.

In un contesto di invasione e distruzione in cui la speranza nel bene vacilla e le forze del male si scatenano, l'opera di Gregorio, nella sua traduzione in volgare anglosassone, deve costituire per i suoi nuovi destinatari un esempio e un modello di comportamento offerto da personaggi veri, vissuti nella storia, e che avevano patito le stesse sciagure alle quali adesso essi stessi erano esposti.

Il santo è dunque un uomo di Dio, *vir Dei* che Wærferth traduce con *Godes wer*. L'espressione è attestata nell'episodio riferito al vescovo di Milano Dazio, il quale si trova a passare la notte in una

¹⁴ I *Dialogi* latini sono stati letti in chiave tipologica, ossia interpretando le storie miracolose dei santi italici come l'avverarsi o il ripetersi di situazioni rispettivamente profetizzate o già avvenute nell'Antico Testamento. Come i grandi della Bibbia sono prefigurazione messianica, così anche i santi italici portano in sé un *typos* di Cristo, ponendo in relazione passato, presente e futuro messianico. Inoltre, se tutti gli uomini di Dio dei *Dialogi* sono un *exemplum* di vita da imitare, la completezza delle virtù è ravvisabile nella vita di «[...] Benedetto, che opera miracoli tanto *ex potestate* quanto *ex prece* [...] a quanti "grandi" della Rivelazione non è paragonato! I suoi miracoli sono quelli di Mosè, di Eliseo, di Pietro, di Elia, di David. Veramente *vir iste spiritu iustorum omnium plenus est*» (Cracco 1982, p. 187). Sull'interpretazione tipologica dei *Dialogi* si veda Petersen 1984, pp. 25-55.

¹⁵ Cracco 1981, p. 290.

casa infestata da uno spirito maligno:

Itaque intempestae noctis silentio, cum **uir Dei** quiesceret, antiquus hostis immensis uocibus magnisque clamoribus coepit imitari rugitus leonum, balatus pecorum, ruditus asinorum, sibilos sepentium, porcorum stridores et soricum. (*Dialogi* III.4.15)

þa gelamp hit þære nihte, þa þa seo mæste stilnes 7 swigung wæs, 7 se **godes wer** reste þæt se ealda feond ongan onhyrgian min unsmætum stefnum 7 mid mycclum cleopungum leona grymetunge 7 hryðra gehlowe 7 eosola gehlyd 7 næddrena hwistlunge 7 swyna grununge 7 musa hwicinge. (Hecht III.4.29)

þa gelamp hit on ðære nihte þa ða seo mæste stilnes 7 swigung wæs. 7 se **godes wer** reste. þæt se ealda feond ongan onhyrgan mid unsm[æ]tum stefnu[m]. 7 mid myclum clypengum leona grymetunge. 7 hryðra gehlowe. 7 eoslena gehlyde. 7 næddrena wistlunge 7 swina grunnunge. 7 muse hwiscetunge¹⁶. (O 64v)

Nel terzo libro l'espressione *Godes wer* per *uir Dei* viene impiegata quasi sistematicamente in confronto a *Godes mann* o *monn* che invece appare in casi isolati e spesso in relazione allo stesso santo. In altre parole il sintagma sembrerebbe stabilizzato nella traduzione in antico inglese, forse anche perché richiama da vicino il *vir* latino.

Dal momento che l'origine dell'espressione è nella Bibbia e viene adottata frequentemente da Gregorio Magno, non stupisce che essa non sia isolata all'interno della produzione letteraria insulare. Infatti, la utilizzano dapprima gli autori che scrivono in latino per riferirsi a santi inglesi. Ad esempio Beda, che «si compiace di gettare un ponte tra la cristianità continentale e quella insulare»¹⁷, riferendosi a Æthelwald scrive: «Mansit

¹⁶ Le citazioni dei *Dialogi* latini sono tratte dall'edizione Simonetti e Pricoco (2006) e indicate con "*Dialogi*", libro, capitolo di riferimento e rigo. Le citazioni del testo in antico inglese sono riportate come "Hecht", libro, capitolo e rigo. Per completezza si riporta anche il testo tradito dal manoscritto Cotton Otho C. I, vol. 2, in edizione semidiplomatica come "O" seguito dal *folio* corrispondente.

¹⁷ Guerrieri 1999, p. 256.

autem idem **uir Dei** in insula Farne XII annis»¹⁸. In seguito, il traduttore dell'*Old English Bede*, che si ritiene aver operato negli stessi anni o poco prima di Wærferth¹⁹, rende questo segmento con: «Wunade þes ylca **Godes wer** in Farne þam ealonde twelf winter & þær forðferde»²⁰, confermando l'adozione della stessa espressione utilizzata dal vescovo merciano.

Allo stesso modo, il monaco Felix, nella sua *Vita sancti Guthlaci*²¹, si riferisce al santo definendolo, forse per bediana o gregoriana memoria, *vir Dei*. Successivamente, si trova conferma dell'impiego dell'espressione, già usata da Wærferth²², nella traduzione in antico inglese dell'opera, per esempio in: «Þa frefrode hine se **godes wer** Guthlac»²³.

Benché con la traduzione di Beda e i *Dialogi* ci si trovi agli albori della prosa di traduzione anglosassone, i loro autori sono attenti a replicare nella lingua d'arrivo la fissità del sintagma latino che trovavano nei testi di partenza con una sistematicità che sorprende alla loro altezza cronologica. Riprodurre l'uso insistito di *Godes wer* per *vir Dei* serve anche a istituire una linea di continuità tra le figure sante del continente e quelle insulari, che contribuisce a creare un collegamento ideale e un senso di appartenenza alla tradizione cristiana; in esso la lingua svolge chiaramente un ruolo di primo piano, perché serve a identificare dei concetti che si desidera siano chiari e incontrovertibili, unitari nella diversità delle realizzazioni contestuali. Nella traduzione dei *Dialogi*, *vir Dei* è restituito da *Godes wer*, ma la banalità

¹⁸ V.3.39. Le citazioni della *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum* sono tratte da Lapidge 2008-10.

¹⁹ Si veda Waite 2014.

²⁰ V.1.21. Le citazioni dell'*Old English Bede* sono tratte da Miller 1890.

²¹ La *Vita* in latino viene composta nell'VIII secolo e si evincono chiari riferimenti ai *Dialogi* gregoriani (si veda il commento di Colgrave 2007). La traduzione in antico inglese è conservata interamente nel ms. B.M. Cotton Vespasian D xxi e due capitoli invece sono contenuti nel Vercelli Book. La traduzione viene generalmente considerata afferente all'inizio del X secolo circa; si veda Roberts 1986.

²² Si veda Bately 1988, p. 125 sull'impiego della traduzione dei *Dialogi* come modello alla corte di Alfredo.

²³ 20.35; le citazioni della traduzione della *Vita* di Guthlac in prosa sono tratte da Gonser 1909.

di questa traduzione è solo apparente. Il lessico antico inglese garantiva infatti una buona gamma lessicale per ‘uomo’, eppure si cristallizza un sintagma che assicura un’interpretazione univoca dell’identità della figura alla quale ci si riferisce. Si aderisce così a un progetto più ampio e condiviso²⁴ col quale il modello del santo quale uomo di Dio viene individuato ed esteso anche a figure locali, e giustificato linguisticamente nella origine biblica dell’espressione, che può perciò essere sfruttata sia per i santi italici che per quelli inglesi. Nel tradurre gli episodi nei quali i *virii Dei* si oppongono ai barbari invasori, Wærferth, anche senza operare particolari forzature del testo gregoriano, e considerata la rappresentazione in qualche modo eroica dei santi, avrebbe potuto impiegare alcune parole di quel lessico eroico²⁵. Il thesaurus lessicale anglosassone avrebbe permesso con facilità un transfer di questo tipo. Ma «the heroic life is the opposite of the life that leads to salvation»²⁶: i santi di Gregorio non sono eroi nel senso comune del termine, ma piuttosto soldati di Dio che combattono con armi morali e spirituali. Per evitare che gli eroi cristiani potessero essere equiparati agli eroi delle origini, Wærferth compie una scelta traduttiva efficace nel settimo capitolo, qualificando il lemma *wer* in una maniera che va oltre il dettato della fonte e individuando l’aggettivo che lo accompagna in un campo semantico diverso da quello della forza, come è invece nel latino:

²⁴ Il primo perseguire questo fine è lo stesso Gregorio. È del tutto evidente, poi, che un progetto unitario di questa entità è il frutto di una decisione politica che deve aver coinvolto un gruppo di persone, oltre ad Alfredo, come racconta Asser al capitolo 77.

²⁵ «Del resto, non è davvero difficile dimostrare che anche in talune opere poetiche anglosassoni le caratteristiche strutturali della figura del santo ricordano quelle degli antichi eroi [...] il modello santo-eroe si assicura facile e organica integrazione all’interno del sistema delle rappresentazioni mentali secondo il quale gli Anglosassoni avevano organizzato la realtà» (Guerrieri 1999, p. 250). Si veda anche Campbell (1949) sulla sovrapposizione di santo ed eroe. Per avere un’idea del campo semantico per ‘uomo’ si veda *Evoke*: <http://evoke.ullet.net/app/#/view?source=toe&iri=http%3A%2F%2Foldenglishthesaurus.arts.gla.ac.uk%2Fcategory%2F%23id%3D1101&tab=associations>.

²⁶ Frank 1982, p. 62.

Sed ecce, dum facta **fortium uirum** narro [...]. (*Dialogi* III.7.1)

Ac nu, þa þa ic sæde þa wyrda **haligra wera** [...]. (Hecht III.7.1)

ac þa ða ic sæde þa wyrda **haligra wera** [...]. (O 66r)

Gli ‘uomini forti’ «fortium virum» menzionati nel settimo capitolo sono quelli benedetti dalla santità «haligra wera», intesa nei termini ai quali si è fatto cenno prima. Per il traduttore è necessario mettere bene in evidenza che la loro forza coincide con la santità, e questa urgenza è particolarmente evidente in un contesto di guerra²⁷.

Gregorio aveva ripreso dalla Bibbia la figura del *vir Dei* quale «espressione di un cristianesimo svincolato dai condizionamenti ecclesiastici»²⁸. Parallelamente Alfredo, che vive in tempi drammatici come furono quelli di Gregorio, si richiama a un cristianesimo delle origini sulle cui istanze fondative ricostruire una società distrutta e frammentata²⁹. Alfredo stesso, com'è noto, riformò i monasteri quali luoghi di cultura; e sappiamo anche che nell'XI secolo della traduzione dei *Dialogi* si sentiva ancora la necessità proprio in virtù del messaggio che essa era capace di portare, confermando la fortuna della versione antico inglese al fianco di quella in latino³⁰. Non si vedrebbe altrimenti ragione per cui venne sottoposta a una modernizzazione secondo i dettami del lessico di Winchester in seno alla riforma benedettina, e tale revisione è quella tramandata nel testo del ms. Hatton (H)³¹. Ciò dimostra l'importanza e l'influenza che i santi di Gregorio

²⁷ Si vedano poi Dekker pp. 42-43 e Jorgensen 2024, pp. 343-347 sulla volontà di Wærferth di disambiguare la *virtus* gregoriana, separandola dal concetto di ‘miracolo’, traducendo dunque con *mægen* per riferirsi al ‘potere spirituale’ dei santi.

²⁸ Gajano 2004, p. 155.

²⁹ D'altra parte, Delooz afferma che lo studio dei santi consente di imparare «qualche cosa sul gruppo che li ha scelti [...], essendo i santi testimoni del gruppo e, considerati dal gruppo come modelli ideali, riveleranno senza dubbio il divenire del gruppo, cioè a dire le sue strutturazioni successive» (Delooz 1976, p. 227).

³⁰ Sul prestigio di cui godeva la traduzione durante la Rinascenza benedettina si veda De Vivo 2023, pp. 130-131.

³¹ Gneuss 1972.

avevano sull'intera comunità cristiana britannica nel corso dei secoli: rappresentando un esempio significativo di fede e perseveranza, ispiravano la cristianità britannica a resistere alle avversità quando veniva messa in difficoltà dalle invasioni, dall'insicurezza politica e dalla distruzione dei monasteri o dalla perdita della fede e del rigore monastico.

L'antagonista di questi santi è il diavolo. Gregorio Magno aveva già trattato la presenza del maligno nelle pagine di impegno esegetico e dottrinale³². Vi torna nei *Dialogi* usando modalità narrative e schemi di rappresentazione dei suoi effetti sull'umanità nuovi, apparentemente in contrasto con le altre realizzazioni, si pensi ai *Moralia in Iob*, e per certi versi quasi comici³³. La centralità del diavolo sta nel suo essere a capo di tutto ciò che è male e avverso alla vita santa. Il suo dominio si estende su ogni realtà diversa da quella cristiana, che si tratti di paganesimo, eresia ariana, o manifestazioni di magia. Il suo potere è antico, e per questo il diavolo per Gregorio è l'*antiquus hostis*, *ealda feond* nella traduzione di Wærferth, come leggiamo tornando all'episodio di Dazio:

Itaque intempestae noctis silentio, cum uir Dei quiesceret, **antiquus hostis** immensis uocibus magnisque clamoribus coepit imitari rugitus leonum, balatus pecorum, ruditus asinorum, sibilos sepentium, porcorum stridores et soricum. (*Dialogi* III.4.15)

þa gelamp hit þære nihte, þa þa seo mæste stilnes 7 swigung wæs, 7 se godes wer reste þæt se **ealda feond** ongan onhyrgan min unmætum stefnum 7 mid mycclum cleopungum leona grymetunge 7 hryðra gehlowe 7 eosola gehlyd 7 næddrena hwistlunge 7 swyna grununge 7 musa hwicinge. (Hecht III.4.29)

þa gelamp hit on ðære nihte þa ða seo mæste stilnes 7 swigung wæs. 7 se godes wer reste. þæt se **ealda feond** ongan onhyrgan

³² Una disamina delle stesse è offerta da Cremascioli e Degli Innocenti 2008, s.v. "demonio", pp. 84-87, così come in Dudden 1905, pp. 364-369.

³³ Kingston 2016.

mid un[m]ætum stefnu[m]. 7 mid myclum clypengum leona grymetunge. 7 hryðra gehlowe. 7 eoslena gehlyde. 7 nædrena wistlunge 7 swina grunnunge. 7 muse hwiscetunge. (O 64v)

Wærferth continua a impiegare quest'espressione anche quando Gregorio varia *antiquus hostis* con *antiquus inimicus*³⁴, e le lezioni latine sono univoche:

Tunc **malignus spiritus** atque humani generis **antiquus inimicus**. (*Dialogi* III.7.43)

þa se awyrgda gast 7 se ealda feond. (Hecht III.7.22)

þa se awyrgeda gast 7 se ealda feond. (O 66v)

Il traduttore continua a utilizzare il termine *feond* per riferirsi a qualsiasi tipo di nemico incontrato dagli uomini di Dio, indipendentemente dal lemma utilizzato in latino, che sia *hostis* o *inimicus*:

ut tanto nostris **hostibus** potentiores simus [...]. (*Dialogi* III.21.39)

we syn swa myccle strangan wið urum **feondum**. (Hecht III.21.4)

we syn swa micle strengan wið urum **feondum** [...]. (O 83r)

Petrus: Laboriosum ualde atque terribile est contra **inimici** insidias semper intendere et continue quasi in aciem stare. (*Dialogi* III.20.18)

Petrus cwæð: 'swiðe gewinnfullic þæt is ondryslic, þæt man on symbel hine behealde wiþ þæs **feondes** searwe 7 singallice do, swylce he on gefeohte stande.' (Hecht III.20.6)

Petrus cwæð swiðe gewinfullic þæt is 7 ondrys [...] þæt mon on

³⁴ Nel testo gregoriano non sembra importante la differenza tra inimicizia privata e pubblica che distingue etimologicamente e rispettivamente *inimicus* da *hostis*, i quali vengono altresì impiegati in maniera sinonimica.

symbol hine behealde wið þæs **feondes** searwe. 7 singallice do swilce he on gefeohte stande. (O 82r)

E anche quando Gregorio varia l'espressione per riferirsi a Satana e parla di *occultus hostis*³⁵, con una modifica non irrilevante del senso, Wærferth continua a tradurre *ealda feond*, con una coerenza e uniformità lessicale che certo non è riconducibile alla povertà del lessico anglosassone³⁶. Al contrario, la coerenza della traduzione va forse ricondotta alla volontà di rendere chiaro un concetto facendo leva su una scelta lessicale coerente e ribadita quasi pervicacemente in modo che non lasci adito a dubbi:

qui **occulti hostis** insidias tolerantes. (*Dialogi* III.26.68)

ehtnesse þæs **ealdan feondes**. (Hecht III.26.28)

ehtnesse þæs **ealdan feondes**. (O 86v)

Il sintagma *ealda feond*, benché traduca l'espressione tipicamente gregoriana *occultus hostis*, è ben attestato nella poesia antico inglese³⁷. La mediazione di Wærferth sta dunque nell'adottare

³⁵ Si noti che in Gregorio l'espressione *occultus hostis* compare solo in un'altra istanza nel quarto libro. È interessante come qui il traduttore opera una scelta diversa traducendo «ab occulto hoste» (*Dialogi* IV.50.12) con «of þæs feondes bysmrunge» (Hecht IV.50). In questo capitolo però il traduttore si allontana dal dettato gregoriano, esplicitando l'agente demoniaco della tentazione una volta in più di quanto faccia Gregorio. Inoltre, si può notare che Wærferth nella sua resa sottolinea la 'tentazione' operata dal maligno non traducendo l'aggettivo *occultus*, allontanandosi quindi dall'espressione che designava l'antico avversario.

³⁶ Per esempio secondo *A Thesaurus of Old English* altre possibili traduzioni per 'nemico' sarebbero potute essere *gefā*, *gram*, *hatigend*, *hettend*, *genīpla*, *sceþa*, *unwine*, *gewinna*, *wīperling*, *wīpersaca*. Così come per 'antico nemico' avremmo potuto avere *ealdgefā*, *ealdhettend*, *ealdgewinna*, *fyrngeflita*, benché – escludendo il primo lemma – siano presenti solo in poesia. Si noti poi che *fēond* va spesso a designare il nemico demoniaco; si veda a tal riguardo il dizionario *Bosworth-Toller*, s.v. 'feónd' (<https://bosworthtoller.com/10365>).

³⁷ Si veda ad esempio: «þær him niþ gescod, **ealdfeondes** æfest» (*Fenice*, v. 400; il testo è citato dall'edizione Blake 1964). Il sintagma è inoltre copiosamente impiegato nel *Guthlac A*, ad esempio 201 «no þy forhtra wæs Guðlaces gæst, ac him god sealde ellen þæt þæs **ealdfeondes** scyldigra scolu scome þrowedon» (*Guthlac A*, v. 201, il testo

un'espressione poetica e adottarla in uno dei primi testi in prosa, creando di fatto un modello, e consolidando questa resa a discapito dei numerosi sinonimi attestati nel lessico anglosassone che si sarebbero potuti impiegare³⁸.

Se infatti l'espressione latina viene resa allo stesso modo dal contemporaneo traduttore dell'*Old English Bede*: «& he swiðe gnorniende & geniðredum gelic ongan him secgan, þæt he gesawe helle opene & Satanan þone **ealdan feond** moncynnes besencedne on þam grundum helleintreges»³⁹, se ne può confermare la presenza, di nuovo, anche nella successiva traduzione della *Vita* di Guthlac in prosa per rendere lo stesso *antiquus hostis* di gregoriana memoria: «þa se **ealda feond** mancynnes gengde geond þæt græswang swa grymetende leo, þæt he his costunga attor wide geondstregde»⁴⁰.

E sono attestati vari esempi nella successiva traduzione alfrediana della *Cura Pastoralis*, per citarne uno «Gehæft bið hiora cræft, & hira wlite on hiora feonda hond gelæd, ðonne se **ealda feond** onwald hæfð ðæs beswicanan modes for ðære upahæfennesse, ðonne hit hit upahæfð for godum weorcum»⁴¹.

L'espressione *ealda feond* occorre anche nelle successive glosse interlineari nel *Liber scintillarum*⁴² per tradurre un detto gregoriano nel quale si fa riferimento all'*antiquus hostis*: «*Nec curat antiquus hostis ut terrena tollat a nobis sed ut caritatem in nobis feriat* ne na recð se **ealda feond** þæt he eorþlice afyrre fram us ac þæt he soþe lufe on us slea»⁴³.

è citato dall'edizione Roberts 1979).

³⁸ Per esempio secondo *A Thesaurus of Old English* altre attestate traduzioni per 'nemico': *gefā, gram, hatigend, hettend, genīþla, sceþa, unwine, gewinna, wīperling, wīpersaca*. Così come per 'antico nemico' avremmo potuto avere *ealdgefā, ealdhettend, ealdgewinna, fyrngeflita*, benché – escludendo il primo lemma – siano presenti solo in poesia. Si noti poi che *fēond* va spesso a designare il nemico demoniaco; si veda a tal riguardo il dizionario *Bosworth-Toller*, s.v. 'feónd' (<https://bosworthtoller.com/10365>).

³⁹ V.15.28, in Miller 1890.

⁴⁰ 4.38, in Gonser 1909.

⁴¹ 64.7, in Sweet 1871.

⁴² Le glosse e il manoscritto sono datate alla prima metà dell'XI secolo da Ker 1957, pp. 323-324.

⁴³ 5.8 le citazioni delle glosse al *Liber Scintillarum* sono tratte da Getty 1969.

Arrivo dunque all'ultima categoria di male nei confronti della quale anche i santi rappresentati da Gregorio sembrano privi di potere: quella dei barbari. Se infatti il diavolo viene trattato con toni comici e a tratti burleschi, la dominazione longobarda e gotica è caratterizzata da un'atmosfera tragica che sfocia in visione apocalittica nell'ultimo capitolo del terzo libro dei *Dialogi*⁴⁴.

Quando, secoli dopo la redazione dei *Dialogi* latini, il saccheggio di Lindisfarne nel 793 gettò l'isola e l'intero continente europeo nel panico, Alcuino in una celebre epistola al vescovo della stessa Lindisfarne scrisse: «Quae est fiducia aeclesiis Britanniae, si sanctus Cuðberhtus cum tanto sanctorum numero suam non defendit?»⁴⁵.

Lo sconforto e l'impotenza degli stessi santi dei *Dialogi* nei confronti di un nemico spietato e feroce si rispecchiano nella considerazione degli invasori provenienti dal Nord, contro i quali Alfredo combatterà durante i primi dieci anni del suo regno (871-880) subendo sconfitte e perdendo territori prima dell'ardua vittoria di Edington. Inoltre, la presenza costante dei Vichinghi rappresentava una minaccia sempre incombente sul fragile equilibrio raggiunto, che fu effettivamente messo alla prova negli anni in cui i Danesi fecero ritorno sull'isola (885, 896).

La traduzione dei *Dialogi* si configura come un'opportunità per riflettere sull'essenza del cristianesimo in tempi di difficoltà e di sottomissione a un invasore pagano, rappresentando efficacemente la battaglia della cristianità contro il paganesimo, e dunque la lotta del bene contro il male.

Nei confronti dei barbari, i santi di Gregorio non si pongono mai con superbia, ma sempre e solo dimostrando la loro fede in Dio. È questo quello che permette in alcuni casi la vittoria sugli

⁴⁴ Si noti che la trattazione gregoriana assume forme che vanno oltre la realtà storica, enfatizzando la distruzione e l'efferatezza degli invasori. La visione dei barbari quali forza demoniaca e apocalittica sfuma nettamente nella stessa corrispondenza papale. Nel *Registro* (si veda Norberg 1982) mancano infatti «quegli episodi di violenza smisurata che caratterizzano alcuni brani dei *Dialoghi*, dove i Longobardi (ma anche i Goti) appaiono come barbari crudeli e spietati che uccidono persino preti e monaci, se non li ferma qualche miracolo» (Pohl 2008, p. 18).

⁴⁵ 20.12; la citazione dalle *Alcuini Epistolae* è tratta da Dümmler 1895.

invasori o comunque il loro rispetto; viceversa i barbari sono superbi, bestiali e non presentano mai caratteristiche positive:

quod cum uir **barbarus** typo **superbiae turgidus**. (*Dialogi* III.1.25)

se ælþeodiga wer, se þe wæs **aþunden mid oferhigde** (Hecht III.1.16)

þæt ða se [æ]lþeodiga wer se ðe wæs **aðunden mid oferhyde** (O 62v)

I barbari sono pertanto definiti nella traduzione dei *Dialogi* come *ælþeodiga* ('stranieri'), *ellreorda* ('coloro che parlano una lingua straniera') ma soprattutto *hæðena*. Quest'ultimo aggettivo è ampiamente attestato nella letteratura anglosassone per indicare «l'altro (rispetto al cristiano)»⁴⁶. Tale accezione rappresenta un'espansione di significato della radice germanica **xaiþ-*, visto che essa etimologicamente indicava qualcuno che occupava il **xaiþiz* ('campo aperto, selvaggio'). L'aggettivo *hæðen* viene dunque impiegato da Wærferth per tradurre *barbarus*.

ita etiam apud eandem **barbaram gentem** eius celebre nomen haberetur. (*Dialogi* III.26.12)

swa eac swylce mid þære ylcan **hæþnan þeode** he wearð cuð. (Hecht III.26.17)

Swa eac swylce mid ða ylcan **hæðenan þeode** he wearð cuð. (O 85v)

In taluni casi, il vescovo merciano vi fa ricorso anche se il suo corrispondente latino è assente nel testo di Gregorio, evidentemente per accentuare l'alterità dei popoli invasori e individuarvi un elemento ulteriore di minaccia. Lo fa nel capitolo 37, espandendo il riferimento di Gregorio al popolo germanico

⁴⁶ Si veda Orel 2003 s.v. **xaiþinaz*'.

di provenienza (*Langbeardas*), sottolineando anche il loro essere barbari e quindi pagani (*hæþenan*), l'altro rispetto al diacono che tenevano legato.

Die etenim quadam a **Langobardis** captus quidam diaconus tenebatur ligatus, eumque ipsi qui tenerant interficere cogitabant. (*Dialogi* III.37.80)

Soðlice hit gelamp sume dæge, þæt sum deacon wæs gefangen fram þam **hæþenum Langbeardum**, 7 se wæs gehæfd 7 gebundn mid heom. (Hecht III.37.5)

Soðlice hit gelamp sume d[æ]ge þæt sum diacon wæs gefangen from þam **hæðenum longbeardum** 7 se wæs hæfd 7 gebunden mid him. (O 97v)

L'uso di questo aggettivo in anglosassone è ben documentato, anche in testi poetici che si ha ragione di ritenere precedenti alle traduzioni alfrediane⁴⁷. Nella prosa successiva, e in particolare nella *Cronaca Anglosassone*, esso generalmente qualifica i danesi, per esempio: «7 hæðene men on Tenet ofer winter gesæton»⁴⁸. Così come i *Dialogi* nella latinità hanno contribuito a delineare l'idea di 'invasioni barbariche', è possibile che Wærferth, operando agli inizi della prosa anglosassone, con la costanza e la coerenza della sua resa traduttiva abbia consolidato l'uso di questo termine per riferirsi agli oppressori di fede diversa, gli altri, i non cattolici, che invadono e distruggono l'equilibrio dello stato.

Nel testo latino e nella sua traduzione i barbari sono pertanto 'l'altro', il 'diverso', e in quanto tali incarnano l'azione del maligno. Le caratteristiche degli uni e dell'altro sono perciò destinate a convergere, cosa che viene messa in rilievo in più occasioni. D'altra parte, il paganesimo e l'eresia ariana sono

⁴⁷ Si veda ad esempio *Giuliana*, v. 534, «heo þæt deofol teah, breostum inbryrded, bendum fæstne, halig hæþenne», citazione tratta da Krapp e Dobbie 1936; *Daniele*, v. 94, «þær se hæðena sæt» in Krapp 1931; *Cristo e Satana*, v. 536, «we ðe gesawon æt sumum cyrre, þec gelegdon on laðne bend hæþene mid hondum», in Krapp 1931.

⁴⁸ *Cronaca Anglosassone*, 853, tratto da Irvine 2004.

considerati di emanazione diabolica, come si evince nella descrizione del rito dei longobardi:

Nam ante hos fere annos quindecim, sicut hii testantur qui interesse potuerunt, quadraginta rustici a **Langobardis** capti **carnes immolaticias** comedere compellebantur. Qui cum ualde resisterent et contingere **cibum sacrilegum** nollent, coepere **Langobardi** qui eos tenuerant, nisi immolata comederent, eis mortem minari. (*Dialogi* III.27.1)

Soðlice hit gelamp nu for . XV . wintrum, þæs þe þa secgað þe þær mid wæron, þæt. XL. ceorla wæron gefangene fram **hæþenum mannum Langeardiscum**, 7 hi wæron þa genydde, þæt hi æten þa **flæsc, þe deofolgyldum** onsægde wæron. ac hi him wiðsocon swiðe 7 onfon noldon ne na gehrinan þam unalyfdan 7 godwrælican mete. þa þa Langbeardan, þe hi genamon, ongunnon beotina heom to deaðe, buton hi æton þæt flæsc, þe hi heora **feondgyldum** onsægd hæfdon. (*Hecht* III.27.1)

Soðlice hit gelamp nu for fiftyne wintrum. þæs ðe ða secgað þe ðær mid wæron þæt feowertig ceorla wæron gefangene from **hæðenum mannum longbeardiscum**. 7 hy wæron þa nydde þæt hi æton þa **flæsc ðe deofulgildum** onsægde wæron. Ac hi him wiðsocon swyðe 7 onfon noldon ne no gehrinan þam unalyfedan 7 godwrælicum mete. þa ða **longbearde** ðe hy genamon ongunnon beotigean him to deaðe. buton hi æton þæt **flæsc** þe hy hyra **feondgyldum** onsæg hæfdon. (O 87r)

Qui, come nell' esempio precedente, Wærferth sottolinea come i Longobardi siano *hæðena*. Inoltre, le *carnes* che i prigionieri italici sono costretti a consumare sono in realtà «flæsc, þe deofolgyldum onsægde wæron» (O: «flæsc ðe deofulgildum onsægde wæron»), dunque 'carne offerta al diavolo, agli idoli' o anche all' (antico) nemico, così come viene espresso in variazione più avanti. Attraverso l' espansione del testo originale Wærferth crea un legame ancora più stretto tra i riti pagani e quelli demoniaci.

I barbari sono caratterizzati dalla «mens efferata» (III.6.18),

da un ‘animo selvaggio’, che viene tradotto in volgare inglese con «fremede mod» (III.6.30), ‘animo ostile’. La bestialità dei barbari, che non viene recepita dalla traduzione del vescovo, li avvicina alle caratteristiche del demonio (vedi *infra*). Leggendo la risposta di Dazio ai tentativi di Satana di spaventarlo mediante versi animali, si osserva che la caratterizzazione del diavolo come una bestia è ben sostenuta dalla prova testuale.

«Bene tibi contigit, **miser**. Tu ille qui dixisti: *Ponam sedem meam ad aquilonem et ero similis altissimo*, ecce per **superbiam** tuam porcis et soricibus similis factus es, et qui imitari Deum indigne uoluisti, ecce, ut dignus es, **bestias** imitaris». Ad quam eius uocem, ut ita dicam, deiectionem suam spiritus malignus **erubuit**. (*Dialogi* III.4.21)

‘wel is þe gelumpen, þu **earma**, þe iu cwæde: ic sette min heahsetl to norðdæle heofona rices, 7 ic beo þam hehstan Gode gelic.’ geseoh nu, þæt þu for þinum **oferhigde** eart geworden swynum 7 musum gelic, 7 þu, þe wære unwyrðe 7 hwæpre woldest þinne drihten onhyrgan, nu, swa swa þu wyrðe eart, þu onhyrest **wilddeor**.’ 7 þa gehyredre þære his stemne, swa swa ic secge, for ðære onwegadrifennesse se awyrgda gast his **sceamode**. (Hecht III.4.6)

wel is ðe gelumpen ðu **earma**. þu ðe iu cwæde. ic sette min heahsetl to ðon norðdæle heofona rices. 7 ic beo þam hyhstan gode ge[*lic*] geseoh nu þæt for ðinre **oferhyde** þy eart geworden swinum 7 musum gelic. 7 ðu þe wære unwyrðe 7 hwaðre woldest þinne drihten onhyrgan nu swa swa þu wyrðe eart. þu onhyrest **wildeorum**. 7 ða gehyredre [*þ*]are his stefne swa swa ic secge for ðare weg adrifennesse se awyrgeda gast his **scomude**. (O 64v)

La vittoria di Dazio nel passaggio infatti è semplice e scontata; egli non opera propriamente un miracolo, ma piuttosto ricorda al demonio di essere misero (*earma*), deridendolo per la sua bestialità e la sua superbia (*for þinum oferhigde eart geworden swynum 7 musum gelic*), causandone la vergogna (*sceamian*).

Questi stessi tratti di malvagità e bestialità sono condivisi dai barbari, che pur essendo ferini, selvaggi e superbi, si vergognano quando si trovano di fronte ai miracoli compiuti dai *viri Dei*. In effetti, nell'episodio dedicato al vescovo Sabino, viene ripetuto lo stesso verbo che Gregorio aveva adoperato per descrivere la vergogna provata dallo spirito demoniaco combattuto da Dazio. Anche Wærferth rimane coerente nella sua traduzione di *erubescere* con *sceamian*, contribuendo a creare un collegamento linguistico tra demonio e barbari:

De quo uerbo rex laetus **erubuit**. (*Dialogi* III.5.17)

for þam worde se cyning wæs bliðe 7 þehhwæpre him **sceamode**.
(Hecht III.5.13)

for ðam worde se cyning wæs bliðe. 7 hwæðre hine **scamude**. (O
65r)

Il re che prova vergogna è Totila, sovrano dei Goti⁴⁹. Egli si meraviglia di fronte ai miracoli e ne riconosce la provenienza divina.

Pertanto, se nelle loro interazioni con i barbari i santi appaiono sempre modesti, e mai ostentano la stessa forza verbale impiegata contro il maligno, ciò avviene perché l'animo umile e fiducioso nella potenza di Dio rappresenta l'unica soluzione alla ferocia. I miracoli a volte destano lo stupore dei barbari, portandoli così alla vergogna per le loro azioni e a rispettare gli uomini santi con autentica riverenza, come tra uomini di pari potenza.

L'uniformità delle scelte lessicali contribuisce a creare un'idea di barbaro che sta a indicare tanto le genti delle invasioni in Italia quanto le popolazioni del Nord e ad accomunare i primi ai

⁴⁹ Totila viene appellato come «wælhreowa cyning», “rex crudelissimo”. L'espressione in prosa viene impiegata, ad esempio, anche nella traduzione a Boezio 1.23 (tratta da Sedgfield 1899), «þa þæt ongeat se **wælhreowa cyning** ðeodric»; così come nelle Omelie di Ælfric 32.6 (tratta da Clemeos 1997) «se **wælhreowa cyning** herodes»; 32.184 (in Godden 1979), «se **wælhreowa cyning** Irtacus».

secondi sulla base del loro comune paganesimo. Allora, in primo luogo, la scelta del volgarizzamento dei *Dialogi* si inserisce in un disegno letterario e politico alla corte di Alfredo⁵⁰ che individua negli episodi di scontro tra barbari pagani e uomini pii la chiave di lettura della realtà. La reiterazione in Gregorio di tali episodi, con conclusioni pressappoco simili, e in ogni caso degne di essere imitate dall'uomo comune, affiancata alla stabilità della resa di sintagmi in antico inglese fa sì che si crei un modello, che aderisce a un «progetto universale e trascendente» e acquista «certezza e credibilità attraverso la proposizione di tante significative esperienze particolari»⁵¹. Rappresentando poi l'avverarsi nella storia di queste esperienze particolari, il battesimo del comandante vichingo Guthrum, in seguito alla vittoria di Alfredo, assume quindi un significato ancora più pregnante in questa concezione della realtà nella quale il barbaro oppressore si sottomette alla santità e alla virtù degli uomini di Dio sancendo di fatto la vittoria della cristianità.

È così dunque che con le sue scelte traduttive, Wærferth propone soluzioni che poi si cristallizzano nel tempo; la costanza della sua resa del latino sembrerebbe aderire a un progetto preciso e condiviso con la corte di Alfredo, progetto non solo letterario ma anche politico, che parte dai *Dialogi* e arriva alla *Cronaca Anglosassone*, proponendo una lettura della realtà mediante gli occhi di una lotta cristiana tra il bene e il male.

BIBLIOGRAFIA

Adriaen M., a cura di (1979-85), *Gregorii Magni Moralia in Iob*, 3 voll., Brepols, Turnhout.

Bately J. M. (2019), “The Literary Prose of King Alfred’s Reign:

⁵⁰ Si veda anche Pratt 2007 (pp. 130-178) sull’adozione di un «Gregorian language» nel disegno politico di Alfredo.

⁵¹ Guerrieri 1999, p. 253.

- Translation or Transformation?”, in Szarmach P. a cura di, *Old English Prose*, Routledge, New York.
- Bately J. M. (1988), “Old English Prose Before and During the Reign of Alfred”, *Anglo-Saxon England*, 17: 93-138.
- Bately J. M. (1991), *The Nature of Old English Prose*, in Godden M. e Lapidge M., a cura di, *The Cambridge Companion to Old English Literature*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Blake N. F., a cura di (1964), *The Phoenix*, Manchester U Press, Manchester.
- Boesch Gajano S. (1979), *Demoni e miracoli nei Dialogi di Gregorio Magno* in Patlagean E., Riché P. e Dolbeau, F, a cura di, *Hagiographie, cultures et sociétés, IV-XII siècles. Actes du colloque organisé à Nanterre et à Paris (2-5 mai 1979)*, Études Augustiniennes, Paris.
- Boesch Gajano S. (2011), *Gregorio Magno: alle origini del Medioevo*, Viella, Roma.
- Bosworth J., Northcote Toller T., Sean C. e Tichy O., a cura di (2014), *Bosworth Toller’s Anglo-Saxon Dictionary Online*, Prague, Charles University. Disponibile al sito: <https://bosworthtoller.com/>: (ultimo accesso: 20/06/2024).
- Brown P. (2000), *The Decline of the Empire of God: Amnesty, Penance and the Afterlife from Late Antiquity to the Middle Ages*, in Walker Bynum C. e Freedman P., a cura di, *Last Things, Death and the Apocalypse in the Middle Ages*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- Cambridge Corpus Christi College, MS. 322 (C). Disponibile al sito: <https://parker-stanford.edu/parker/catalog/ks785nk0024> (ultimo accesso: 31/12/2023).
- Campbell J. (1949), *The hero with a thousand faces*, Pantheon Books, New York.
- Clark F. (1987), *The Pseudo-Gregorian Hecht*, 2 voll., Brill, Leiden.
- Clark F. (2003), *The “Gregorian” dialogues and the origins of Benedictine monasticism*, Brill, Leiden.
- Clemons P.A.M., a cura di (1997), *Ælfric’s Catholic Homilies: The First Series, Text*, EETS, Oxford.
- Colgrave B., a cura di (2007), *Felix’s life of Saint Guthlac*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Cotton Otho C.I, vol. 2, ff. 1-137 (O). Disponibile al sito: https://www.bl.uk/manuscripts/FullDisplay.aspx?ref=Cotton_MS_Otho_C_I/2

- (ultimo accesso: 01/09/2023)
- Cracco G. (1977), “Uomini di Dio e uomini di Chiesa nell’Alto Medioevo (per una reinterpretazione dei *Dialogi* di Gregorio Magno)”, *Ricerche di storia sociale e religiosa*, 12: 163-202.
- Cracco G. (1981), “Ascesa e ruolo dei ‘Viri Dei’ nell’Italia di Gregorio Magno” in Patlagean E., Riché P., e Dolbeau, F., a cura di, *Hagiographie, cultures et sociétés, IV-XII siècles, Actes du colloque organisé à Nanterre et à Paris (2-5 mai 1979)*, Études Augustiniennes, Paris.
- Cremscoli G. (2013), *Corpus diaboli. Sulla demonologia di Gregorio Magno*, in *Il Diavolo nel Medioevo. Atti dei Convegni Fondazione S. Domenico*, Fondazione centro italiano di studi sull’alto Medioevo, Spoleto.
- Cremscoli G. e Degl’Innocenti A. (2008), *Enciclopedia Gregoriana. La vita, l’opera e la fortuna di Gregorio Magno*, Sismel Edizioni del Galluzzo, Firenze.
- De Vivo F. (2007), *Istanze prefative e riscrittura nelle traduzioni anglosassoni d’epoca Alfrediana*, in Buzzoni M. e Bampi M., a cura di, *The Garden of Crossing Paths: the Manipulation and Rewriting of Medieval Texts*, Cafoscarina editrice, Venezia.
- De Vivo F. (2021), *Varianti ed errori nella traduzione anglosassone dei “Dialogi” di Gregorio Magno*, in De Vivo F., Digilio M. R., Riviello C. e Tinaburri R., a cura di, *Studi di filologia, linguistica e letteratura in onore di Anna Maria Guerrieri*, Sismel Edizioni del Galluzzo, Firenze.
- De Vivo F. (2023), *Forme dell’interferenza linguistica nella traduzione anglosassone dei Dialogi di Gregorio*, in Digilio M. R. e Mancini L., a cura di, *Metodo e strategie comparative nello studio degli antichi testi germanici*, SPOLIA, Firenze.
- Dekker K. (2001), *King Alfred’s Translation of Gregory’s Dialogi: Tales for the Unlearned*, in Bremmer R. H., Dekker K. e Johnson D. F., a cura di, *Rome and the North. The Early Reception of Gregory the Great in Germanic Europe*, Peeters, Paris-Leuven-Sterling.
- Deloos P. (1976), *Per uno studio sociologico della santità*, in Boesch Gajano S., a cura di, *Agiografia altomedievale*, il Mulino, Bologna.
- Dendle P. (2001), *Satan unbound: The devil in Old English narrative literature*, University of Toronto Press, Toronto.
- Discenza N. G. e Szarmach P. E., a cura di (2014), *A companion to*

- Alfred the Great*, Brill, Leiden.
- DOE. The Dictionary of Old English. Disponibile al sito: <https://doe.artsci.utoronto.ca/> (ultimo accesso: 31/12/2023)
- Duchesne L. (1892), “Le sedi episcopali nell’antico ducato di Roma”, *Archivio della Società romana di storia patria* 15: 475-503.
- Duchesne L. (1903), “Les évêchés d’Italie et l’invasion lombarde”, *MEFR*, 23: 365-399.
- Dudden F. H. (1905), *Gregory the Great: His Place in History and Thought*, Longmans, Green, and Co, London-New York.
- Dümmler E., a cura di (1895), *Alcuin. Epistolae* 1-481, Weidmann, Berlin.
- Evoke. Disponibile al sito: <http://evoke.ullet.net/> (ultimo accesso: 05/07/2024).
- Frank R. (1982), *The Beowulf Poet’s Sense of History* in Benson L.D. e Wenzel S., a cura di., *The Wisdom of poetry; essays in Early English literature in honor of Morton W. Bloomfield*, Medieval Institute Publications, Kalamazoo.
- Getty S., a cura di (1969), *An Edition with Commentary of the Latin/Anglo-Saxon Liber scintillarum*, University of Pennsylvania (tesi di dottorato non pubblicata).
- Gneuss H. (1972), “The Origin of Standard Old English and Æthelwold’s school at Winchester”, *Anglo-Saxon England*, 1: 63-83.
- Godden M. R., a cura di (1979), *Ælfric’s Catholic Homilies. The Second Series*, EETS, London/New York/Toronto.
- Godden M. R., a cura di (2000), *Ælfric’s Catholic Homilies Introduction, Commentary and Glossary*, Oxford University Press, Oxford.
- Godden M. R. (1997), *Wærferth and King Alfred: the Fate of the Old English Dialogues*, in Roberts J., Nelson J. L. e Godden M., a cura di, *Alfred the Wise. Studies in Honour of Janet Bately on the Occasion of Her Sixty-Fifth Birthday*, D. S. Brewer, Cambridge.
- Godden M. R. (2009), *Ælfric and the Alfredian Precedents*, in Magennis H. e Swan M., a cura di, *A Companion to Ælfric*, Brill, Leiden.
- Gonser P., a cura di (1909), *Das angelsächsische Prosa-Leben des heiligen Guthlac*, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, Heidelberg.
- Guerrieri A. M. (1999), “Modelli di santità nella *Historia Ecclesiastica* di Beda”, *Rivista di cultura classica e medioevale*, 41, 2: 245-263.
- Harting P.N.U. (1937), “The Text of the Old English Translation of

- Gregory's *Dialogues*", *Neophilologus*, 22: 281-302.
- Hecht H., a cura di (1900), *1. Bischofs Wærferth von Worcester Übersetzung der Dialoge Gregors des Grossen*, Leipzig, 2. Abteilung: Einleitung, Leipzig 1907.
- Irvine S., a cura di (2004), *The Anglo-Saxon Chronicle: A Collaborative Edition. vol. 7 MS.E*, D.S. Brewer, Cambridge.
- Johnson D.F. (2016), *Why Ditch the Dialogues? Reclaiming an Invisible Text*, in Wright C.D., Biggs F. e Hall T.N., a cura di, *Source of Wisdom: Old English and Early Medieval Latin Studies in Honour of Thomas D. Hill*, University of Toronto Press, Toronto.
- Johnson D.F. e Winfried R. (2010), "More Notes by Coleman", *Medium Ævum*, 79: 113-125.
- Johnson H. (1884), *Gab es zwei von einander unabhängige altenglische Übersetzungen der Dialoge Gregors?*, Friedrich-Wilhelms-Universität (tesi di dottorato non pubblicata).
- Jorgenstein A. (2024), "Emotion, Morality and Agency in Wærferth's Old English Version of Gregory's *Dialogues*", *English Studies*, 105, No. 3:340-357.
- Ker N.R. (1957), *Catalogue of Manuscripts Containing Anglo-Saxon*, Clarendon Press, Oxford.
- Keynes S. (1998), *King Alfred and the Mercians*, in Blackburn M.A.S. e Dumville D. N., a cura di, *Kings, currency and alliances: history and coinage of southern England in the ninth century*, Boydell Press, Woodbridge.
- Keynes S. e Lapidge M. (1983), *Alfred the Great: Asser's Life of King Alfred and Other Contemporary Sources*, Penguin Books, Harmondsworth.
- Kingston C. (2016), "Taking the Devil at his Word: The Devil and Language in the *Dialogues* of Gregory the Great", *The Journal of Ecclesiastical History*, 67, 4: 705-720.
- Krapp, G.P., a cura di (1931), *The Junius Manuscript*, The Anglo-Saxon Poetic Records 1: A Collective Edition, Columbia University Press, New York.
- Krapp, G.P. e Dobbie, E.V.K. a cura di (1936), *The Exeter Book*, The Anglo-Saxon Poetic Records 3: A Collective Edition, Columbia University Press, New York.
- Kroonen G. (2013), *Etymological Dictionary of Proto-Germanic*, Brill, Leiden-Boston.

- Lanzoni F. (1927), *Le diocesi d'Italia dalle origini al secolo VII (604)*, 2 voll., Stabilimento grafico F. Lega, Faenza.
- Lapidge M., a cura di (2008-10), *Storia degli inglesi, Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, Traduzione di Paolo Chiesa, 2 voll., Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori Editore, Milano.
- Miller T., a cura di (1890-93), *The Old English Version of Bede's Ecclesiastical History of the English People*, 4 voll., EETS, London.
- Napier A., a cura di (1900), *Old English glosses chiefly unpublished*, Clarendon Press, Oxford.
- Norberg D., a cura di (1982), *S. Gregorii Magni Registrum Epistularum Libri I-VII*, Brepols, Turnhout.
- Old English Thesaurus. Disponibile al sito: <https://oldenglishtesaurus-arts.gla.ac.uk/> (ultimo accesso: 31/12/2023)
- Orel V. (2003), *A Handbook of Germanic Etymology*, Brill, Leiden-Boston.
- Petersen J. M. (1984), *The Dialogues of Gregory the Great in their late antique cultural background*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto.
- Pohl W. (2008), *Gregorio Magno e il regno dei Longobardi*, in Azzara C., a cura di, *Gregorio Magno, l'impero e i "regna"*, Sismel Edizioni del Galluzzo, Firenze.
- Potter S. (1931), "On the Relation of the Old English Bede to Waerferth's Gregory and to Alfred's Translation", *Věstník Královské české společnosti nauk. Třída filosoficko - historicko - filologická*, 1: 1-76.
- Pratt D. (2007), *The Political thought of King Alfred the Great*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Pricoco S. (2002), *La chiesa nell'Italia longobarda*, in Filoramo G. e Menozzi D. a cura di, *Storia del cristianesimo: L'antichità (vol.1)*, Editori Laterza, Roma.
- Rauer C. (2021), "The earliest English prose", *Journal of Medieval History*, 47, 4-5: 485-496.
- Roberts J. (1986), *The Old English Prose Translation of Felix's Vita Sancti Guthlaci*, in Szarmach, P.E., a cura di, *Studies in Earlier Old English Prose: Sixteen Original Contributions*, State University of New York Press, Albany.
- Rochais H., a cura di (1957), *Liber scintillarum, Corpus Christianorum, series Latina 117*, Turnholt, Brepols.
- Sauer H. (2006), "Language and Culture: How Glossators Adopted

- Latin Words and their World”, *Journal of Medieval Latin*, 18: 437-468.
- Scherer G. (1928), *Zur Geographie und Chronologie des angelsächsischen Wortschatzes, im Anschluss an Bischof Waferth's Uebersetzung der 'Dialoge' Gregors.*”, Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin (tesi di dottorato non pubblicata)
- Schreiber C. (2003), *King Alfred's Old English Translation of Pope Gregory the Great's Regula Pastoralis and its Cultural Context*, Lang, Frankfurt (Main)/Bern.
- Sedgefield W.J., a cura di, (1899) *King Alfred's Old English Version of Boethius' De consolatione philosophiae*, Clarendon Press, Oxford.
- Simonetti M. e Pricoco S., a cura di (2005-2006), *Gregorio Magno: Storie di santi e diavoli (Dialoghi)*, 2 voll., Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondadori Editore, Milano.
- Stanton R. (2002), *The culture of translation in Anglo-Saxon England*, D.S. Brewer, Cambridge.
- Stevenson W. H., a cura di (1904), *Asser's Life of King Alfred: Together with the Annals of Saint Neots Erroneously Ascribed to Asser*, Clarendon Press, Oxford.
- Stevenson J., a cura di (1900), *Venerabilis Bedæ Historia Ecclesiastica gentis anglorum*, Sumptibus Societatis, London.
- Sweet H., a cura di (1871-1872), *King Alfred's West Saxon Version of Gregory's 'Pastoral Care'*, 2 vols., EETS, London.
- Thijs C. (2007), *Close and Clumsy or Fanatically Faithful: Medieval Translators on Literal Translation*, in Cawsey K. e Harris J., a cura di, *Transmission and Transformation in the Middle Ages: Texts and Contexts*, Four Courts Press, Dublin.
- Tilley M. P. (1903), *Zur Syntax Wærferths*, Leipzig (tesi di dottorato non pubblicata).
- Timmer B. J. (1934), *Studies in Bishop Wærferth's Translation of the Dialogues of Gregory the Great*, H. Veenman & Zonen, Wageningen.
- Waite G. (2014), “Translation style, lexical systems, dialect vocabulary, and the manuscript transmission of the *Old English Bede*”, *Medium Ævum*, 83, 1:1-48.
- Watson J.E., a cura di (2016), *An Edition of Gregory the Great's Dialogi Based on Five Early Medieval Manuscripts of English Provenance*, Florida State University (tesi di dottorato non pubblicata).
- Whitelock D. (1966), *The Prose of Alfred's Reign*, in Stanley, E.G.,

- a cura di, *Continuations and Beginnings. Studies in Old English Literature*, Thomas Nelson, London.
- Yerkes D. (1980), "The Full Text of the Metrical Preface to Wærferth's Translation of Gregory", *Speculum*, 55, 3: 505-513.
- Yerkes D. (1982), "The differences of inflection between the two versions of the Old English translation of Gregory's *Dialogues*", *Neuphilologische Mitteilungen*, 83: 260-265.
- Yerkes D. (1982), *Syntax and Style in Old English: A Comparison of the Two Versions of Wærferth's Translation of Gregory's Dialogues*, Center for Medieval and Early Renaissance Studies, Binghamton, NY.
- Yerkes D. (1986), *The Translation of Gregory's Dialogues and Its Revision: Textual History, Provenance, Authorship*, in Szarmach P.E., a cura di, *Studies in Earlier Old English Prose*, State University of New York Press, New York, NY.

RE ÓLÁFR TRYGGVASON CONTRO GUÐMUNDR Á GLÆSISVÖLLUM: LA LOTTA PER L'ANIMA DI HELGI ÞÓRISSON

PIERGIORGIO CONSAGRA

La *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta* è una versione della biografia del sovrano norvegese Óláfr Tryggvason estesa tramite l'interpolazione con altre saghe e racconti più brevi. Questi ultimi sono generalmente denominati *þættir* (sing. *þáttur*: “filo”, “fibra”; in contesto letterario “episodio”), alcuni dei quali sono caratterizzati dall'uso di materiale leggendario e dunque tradizionalmente associati alle *fornaldarsögur*, figurando così all'interno delle edizioni di questo genere letterario. Tali testi, definiti *fornaldarþættir* (“episodi del tempo antico”), fino ad oggi sono stati studiati in maniera piuttosto discontinua, come ne è testimone il cosiddetto *Helga þáttur Þórissonar*, che ha ricevuto poca attenzione da parte degli studiosi. In questo contributo verranno illustrate le modalità in cui, nell'*Helga þáttur Þórissonar*, il re cristiano Óláfr Tryggvason entra in conflitto con un monarca pagano di un regno leggendario, Guðmundr á Glæsisvöllum, dimostrando come i due personaggi si contendono l'anima di Helgi Þórisson scontrandosi come controparti del Bene e del Male su un piano sia spirituale che fisico.

Fornöld, þáttur e fornaldarþættir

La letteratura medievale islandese è generalmente conosciuta per aver dato alla luce un ricco patrimonio di testi noti come saghe. Tra le varie categorie elencate dai diversi studiosi che si sono occupati della suddivisione delle saghe islandesi in sottogeneri letterari, ne figura una i cui testi sono stati definiti *fornaldarsögur*, ovvero

“saghe del tempo antico”¹. Tale definizione, sebbene si tratti di un termine moderno coniato dallo studioso danese Carl Christian Rafn nel XIX secolo, si rivela adeguata al suo scopo, giacché definisce quelle saghe le cui trame si svolgono in Scandinavia in un periodo storico che precede la colonizzazione dell’Islanda (IX secolo). Le *fornaldarsögur* sono pertanto quelle saghe che trattano la materia leggendaria della Scandinavia, ambientate in un periodo antecedente all’avvento del Cristianesimo in cui mito e storia si incontrano e si intrecciano in un groviglio non sempre facile da dipanare².

Per quanto concerne la definizione di *þáttir* basti menzionare che l’argomento è già stato a lungo oggetto di studio, sebbene tuttora non vi sia un vero e proprio consenso in merito. Nonostante i diversi tentativi di definire il concetto di *þáttir* in maniera onnicomprensiva, infatti, sembra che il termine abbia seguito un’evoluzione difficile da tracciare con precisione nel corso dei secoli; questo, unitamente a un impiego di esso molto eterogeneo da parte di autori e compilatori dei manoscritti, ha reso arduo fornire una definizione applicabile a tutti quei testi definiti come *þættir*: un’analisi caso per caso di ogni singolo *þáttir* si è rivelato essere l’approccio più adeguato³. In termini molto generali, un

¹ Si vedano rispettivamente l’aggettivo *forn* (“antico”) e il sostantivo *öld* (“epoca”) in islandese antico. Per una discussione approfondita in merito ai vari sottogeneri delle saghe si veda ad esempio Bampi 2014; 2017.

² Le *fornaldarsögur* sono un genere di saghe che ha goduto di una fortuna piuttosto mutabile nel corso dei secoli. Se, infatti, queste saghe dovevano essere particolarmente apprezzate in Islanda durante il tardo Medioevo e nei secoli immediatamente successivi – come suggerisce la loro frequente presenza su manoscritti di pergamena prima e di carta in seguito –, lo stesso non può dirsi rispetto agli studiosi del XIX e del primo XX secolo, i quali le hanno considerate prodotti letterari di basso valore. A partire dalla seconda metà del XX secolo, tuttavia, le *fornaldarsögur* sono diventate nuovamente oggetto di indagine da parte degli studiosi, come testimoniano in particolare tre antologie che hanno visto la luce nei primi anni del XXI secolo: *Fornaldarsagornas: Struktur och Ideologi* (2003), *Fornaldarsagaerne: Myter og Virkelighet* (2009), e *The Legendary Sagas: Origins and Development* (2012).

³ Per una panoramica in merito allo studio dei *þættir* si veda Harris e Rowe 2004. Tra i primi studiosi che si sono occupati dell’argomento sono in particolare da notare i lavori di Joseph 1972, Harris 1972; 1976; 1989, Bjarni Guðnason 1976 e Lindow 1978; 1993. Lange (1957) e Jónas Kristjánsson (1988) hanno tentato una classificazione

þáttir è un racconto breve – solitamente più breve di una saga – inserito nella cornice narrativa di un testo più ampio – spesso proprio all’interno di una saga⁴. Tale definizione assume un maggiore significato tenendo in considerazione il significato del termine *þáttir*: questo, infatti, si potrebbe tradurre in italiano come “filo” o “fibra”, che, in ambito letterario, assume in questo senso il connotato metaforico di “episodio” nel tessuto, letteralmente il “testo”, della narrazione⁵.

Dall’unione dei concetti di *fornöld* e di *þáttir* – dove il primo definisce il contenuto e il secondo è invece inerente alla forma – è infine possibile approdare alla definizione di *fornaldarþættir* (sg. *fornaldarþáttir*), ovvero di brevi storie che fanno largo uso di materiale leggendario tradizionalmente ascritto alle *fornaldarsögur*. Questi brevi testi, per quanto nei testimoni manoscritti più antichi non siano mai trasmessi assieme alle saghe del tempo antico, sono stati tradizionalmente associati a queste, tanto che è possibile trovarli nelle edizioni delle *fornaldarsögur* pubblicate fino ad oggi⁶.

Helga þáttir Þórissonar

Il *þáttir* conosciuto con il titolo di *Helga þáttir Þórissonar*

tassonomica dei racconti brevi della letteratura medievale islandese. Tra i contributi più recenti si vedano Ármann Jakobsson 2013 e Rowe 2017. Si notino in particolare quei lavori che hanno analizzato i *þættir* tenendo in considerazione il contesto letterario in cui questi sono inseriti, come ad esempio Tranter 1987 e Úlfar Bragason 2000 per la *Sturlunga saga*, Gimmler 1976 e Ármann Jakobsson 1997; 1998 per la collezione nota come *Morkinskinna*, e Würth 1991, Rowe 1998; 2005 e Kaplan 2004; 2011 per il codice GKS 1005 fol., altrimenti conosciuto come *Flateyjarbók*.

⁴ Il *Þorsteins þáttir bæjarmagns* offre un esempio eccellente della precarietà di questa definizione: si tratta di un *þáttir* che, da un lato, è notevolmente più lungo di alcune saghe, come la *Illuga saga Griðarfóstra*, e che, dall’altro, può essere considerato alla stregua di una storia a sé stante e non necessariamente dipendente da una cornice narrativa più ampia.

⁵ Si pensi analogamente ai versi dell’Ariosto in merito alla composizione della sua opera, come citato da Carol J. Clover (1982): «Di molte fila esser bisogno parme – a condur la gran tela ch’io lavoro» (*Orlando Furioso*, 13, 81).

⁶ Per un resoconto della storia editoriale delle *fornaldarsögur* e dei *þættir* associate ad esse si veda Lavender 2015.

appartiene al gruppo dei cosiddetti *fornaldarþættir* illustrati sopra e, sebbene si tratti di un testo molto breve (ca. 1.600 parole), si rivela essere un testimone che, per la sua natura letteraria, offre diversi aspetti molto interessanti che non hanno ricevuto particolare attenzione da parte degli studiosi fino ad oggi. Si tratta innanzitutto di un *þáttir* inserito nella cornice narrativa della *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta*, ovvero la versione estesa della *konungasaga* che narra la vita e le imprese di Óláfr Tryggvason, il sovrano passato alla storia come il primo re promotore della religione cristiana in Norvegia. Il *þáttir* è presente in una sola versione della biografia del sovrano e l'analisi dei testimoni pergamenei in cui è conservato rivela che l'*Helga þáttir Þórissonar* figura sempre all'interno di questa⁷. Il rapporto tra il *þáttir* e la redazione della saga che lo contiene è, in poche parole, di dipendenza reciproca, sebbene i due testi appartengano a due diversi sottogeneri delle saghe. Come verrà illustrato in seguito, infatti, l'*Helga þáttir Þórissonar* fa uso di materiale leggendario della Scandinavia, rendendolo a tutti gli effetti un *fornaldarþáttir*, il che, unitamente all'impiego di fonti provenienti da altre aree geografiche rispetto all'Europa settentrionale, ne fa un testo la cui natura ha pochi pari nella letteratura islandese medievale. Ai fini del presente contributo, è necessario offrire un riepilogo della trama dell'*Helga þáttir Þórissonar*⁸.

Helgi, figlio di Þórir, è un mercante norvegese che commercia regolarmente con la tribù dei finni del nord della Scandinavia. Un'estate, durante una delle sue spedizioni commerciali, questi si perde in un bosco per via di una fitta nebbia, la quale gli

⁷ I manoscritti più antichi che preservano il *þáttir* sono i seguenti: GKS 1005 fol., conosciuto come *Flateyjarbók* e datato verso la fine del XIV secolo; AM 62 fol., datato tra la fine del XIV secolo e la prima metà del XV secolo; AM 309 4to, conosciuto come *Bæjarbók í Flóa*, datato verso la fine del XV secolo; AM 54 fol., un codice risalente al XIV secolo, ma la cui parte che contiene l'*Helga þáttir Þórissonar* è un supplemento più tardo del XVI secolo. Seguendo la ricostruzione stemmatologica proposta da Ólafur Halldórsson (2000), la redazione della *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta* che contiene l'*Helga þáttir Þórissonar* sarebbe la redazione D.

⁸ Il seguente riassunto è basato sulla più recente edizione del testo (*Fornaldar sögur Norðurlanda IV*, pp. 345-353), pubblicata nel 1954 a cura di Guðni Jónsson.

impedisce di ritrovare nave ed equipaggio. Dopo aver vagato senza meta, il giovane nota un gruppo di dodici donne a cavallo, tutte elegantemente vestite di rosso, le quali si fermano presso una radura e montano una tenda ornata d'oro e dei tavoli riccamente banditi con cibo, bevande e stoviglie pregiate. La più bella di queste donne è Ingibjörg, figlia di Guðmundr á Glæsisvöllum⁹, ed è a capo del gruppo. Notato Helgi, la fanciulla lo invita ad unirsi al banchetto, offrendogli in seguito di condividere il letto con lei. Il mercante norvegese accetta ed essi giacciono assieme per tre notti di fila. Al momento della loro separazione, dissipatasi la nebbia, Ingibjörg regala ad Helgi due forzieri, uno pieno d'oro e uno d'argento; egli deve però prometterle di non raccontare a nessuno del loro incontro. Tornato presso la propria nave, infatti, egli si rifiuta di rivelare alla propria ciurma dove è stato durante gli ultimi giorni e da dove provengono i forzieri. Tornato a casa presso il padre, Helgi trascorre l'autunno e l'inverno lì.

Passa del tempo fino ai cosiddetti *jól*, ovvero intorno al periodo di Natale. Una forte tempesta colpisce il molo, mettendo a rischio la nave di Helgi: egli ha speso parte del tesoro ricevuto in estate per ornarla con una testa di drago, nascondendo il resto dell'oro e dell'argento al suo interno. Mentre lui e il fratello, Þorsteinn, si accertano che la nave sia al sicuro, si sente un boato e due uomini a cavallo rapiscono Helgi. Il padre dei due giovani, Þórir, venuto a sapere di questo avvenimento, si reca presso il re Óláfr Tryggvason, pregandolo di aiutarlo a ritrovare il figlio.

Trascorso un anno, giunge nuovamente il periodo di Natale, gli *jól*. Tre uomini compaiono al cospetto di Óláfr Tryggvason: uno di loro è Helgi e gli altri due si chiamano entrambi Grímr (pl. Grímar). Questi ultimi sono gli emissari del re Guðmundr á Glæsisvöllum, il quale li ha mandati presso il sovrano norvegese

⁹ La forma del toponimo che verrà adottata in questo articolo sarà *Glæsisvellir* (*Glæsisvöllum* in dativo), giacché si tratta della ortografia più comune nelle edizioni in cui se ne fa menzione; ci si riferirà dunque al personaggio come “Guðmundr á Glæsisvöllum” per praticità. È tuttavia necessario indicare che il toponimo in realtà potrebbe anche essere interpretato come *Glasisvellir*; si veda in merito la discussione proposta da Egeler 2019, p. 238.

offrendo la propria amicizia e portando in dono due corni d'oro di grande pregio, i quali si chiamano Grímar come loro. Re Óláfr Tryggvason concede un posto ai suoi ospiti presso il proprio banchetto e ordina che i corni siano riempiti e consacrati dal vescovo, offrendoli ai due emissari. Questi ultimi, vedendosi offerti i corni benedetti, si alzano immediatamente con grande rabbia e ne rovesciano il contenuto sul pavimento. Si sente un boato e tutte le luci della sala si spengono. Quando le luci vengono riaccese, Helgi e i Grímar sono spariti lasciando dietro di sé i corni; accanto ad essi, inoltre, tre uomini giacciono morti. Óláfr Tryggvason sostiene di aver sentito parlare di Guðmundr á Glæsisvøllum, dicendo che si tratta di un essere versato nelle arti magiche e molto pericoloso. Ciò detto, il re ordina ai suoi uomini di conservare i corni e di bere da essi senza timore, poiché questi non rappresentano più alcun pericolo.

Trascorso un altro anno, giunge nuovamente il periodo degli *jól*. Re Óláfr Tryggvason e la sua corte stanno ascoltando la messa. Tre uomini si presentano alle porte della chiesa; due di questi spariscono, mentre il terzo, rimasto solo, viene riconosciuto subito: si tratta di Helgi, il quale, tuttavia, è cieco. Il re gli domanda di narrargli degli avvenimenti degli ultimi anni, e il giovane racconta del suo incontro con le donne nel bosco e del rapimento da parte dei Grímar durante la tempesta, i quali lo avevano portato al cospetto di Ingibjörg a Glæsisvellir. Il sovrano norvegese, incuriosito, gli chiede del regno di Guðmundr, e Helgi sostiene di non aver mai visto un luogo migliore. Óláfr Tryggvason continua ad informarsi sugli eventi dell'anno precedente: Helgi racconta di essere stato mandato via da Glæsisvellir grazie al potere delle preghiere del re cristiano; il malvagio Guðmundr aveva mandato con lui i suoi emissari al fine di ingannarlo. I Grímar erano stati messi in fuga poiché non erano in grado di bere dai corni consacrati – motivo per cui questi si erano adirati ed avevano ucciso i tre uomini. Guðmundr, infatti, aveva ordinato loro di fare ciò qualora non fossero riusciti ad arrecare danno al re Óláfr. Il sovrano norvegese domanda ad Helgi per quale

motivo egli sarebbe tornato da Glæsisvellir stavolta: il giovane risponde che Ingibjörg non era più in grado di giacere con lui senza patire enormi sofferenze quando questa toccava il suo corpo; Guðmundr, inoltre, non era più in grado di contrastare il potere delle preghiere del re cristiano. Óláfr chiede infine ad Helgi come è diventato cieco. Questi racconta che Ingibjörg gli aveva strappato gli occhi prima che lui partisse, profetizzando che le donne in Norvegia non avrebbero goduto di lui a lungo. In seguito, Helgi rincontra suo padre, il quale ringrazia Óláfr Tryggvason per aver salvato il figlio dalle grinfie dei *tröll*. Alla fine del *þáttur*, Helgi rimane presso la corte del re norvegese, ma muore dopo un anno. L'ultima frase dell'*Helga þáttur Þórissonar* racconta come Óláfr Tryggvason avrebbe portato con sé i corni Grímar prima del suo ultimo viaggio a bordo della celebre nave *Ormrinn langi*, dalla quale sarebbe poi sparito assieme ad essi.

È necessario iniziare sottolineando che l'*Helga þáttur Þórissonar* è stato composto intrecciando motivi letterari provenienti da varie fonti. L'incipit, ad esempio, indica che l'autore, la cui identità ci è sconosciuta come nella maggior parte delle opere del medioevo islandese, abbia attinto a piene mani alla tradizione dei *lais* francesi del XII secolo; tali composizioni erano in tutta probabilità conosciute nel mondo nordico occidentale del medioevo, come dimostrano le traduzioni in antico nordico pervenuteci sotto il titolo di *Strengleikar*¹⁰. La prima parte dell'*Helga þáttur Þórissonar* condivide in particolare una serie di elementi in comune con il *Lai de Lanval* di Maria di Francia (tradotto in antico nordico come *Januals ljóð*) che non lascia dubbi in merito al loro legame. In entrambe le storie l'eroe si smarrisce in un bosco e incontra delle donne riccamente vestite di rosso o di porpora, le quali possiedono oggetti d'oro e una tenda o un padiglione; sia Lanval che Helgi

¹⁰ Siamo in grado di stabilire ciò esclusivamente grazie al codice DG 4-7, conservato a Uppsala, e al suo frammento AM 666 b 4to. Per una discussione dettagliata in merito ai *lais* francesi tradotti in antico nordico come *Strengleikar*, si vedano Barnes 2000, Larrington 2011 e Aðalheiður Guðmundsdóttir 2014. Tali testi sono stati editi e tradotti già in diverse occasioni, l'opera più recente è a cura di Aðalheiður Guðmundsdóttir 2006.

vengono invitati a unirsi al banchetto, dove consumano il pasto per poi essere invitati a condividere il letto; infine, le fanciulle del *þátttr* e del *lai* regalano dei tesori agli amanti, i quali devono promettere di non rivelare a nessuno del loro incontro amoroso¹¹.

Tuttavia, superata la prima parte della storia di Helgi Þórisson, è possibile osservare che il *þátttr* si discosta del tutto dalla trama del poema medievale francese, volgendo così in tutt'altra direzione. Il resto del testo, infatti, è incentrato sullo scontro tra il re cristiano Óláfr Tryggvason e il suo antagonista pagano Guðmundr á Glæsisvöllum. Anche qui si può rilevare come l'autore del *þátttr* abbia fatto largo uso di altre fonti letterarie, in questo caso scandinave e dunque a lui più prossime rispetto a quelle europee continentali, traendone una figura leggendaria da impiegare per i propri fini narrativi e ideologici. Di seguito si ricostruisce brevemente la tradizione letteraria a cui appartiene questo personaggio, procedendo poi a delineare lo scontro in cui questi viene posto come avversario del primo re cristiano della Norvegia.

Guðmundr á Glæsisvöllum: fonti letterarie e ruolo nell'Helga þátttr Þórissonar

Guðmundr á Glæsisvöllum è una figura generalmente associata al mondo leggendario della Scandinavia, sebbene le sue origini siano ancora oggi in discussione¹². È possibile rintracciarlo nel libro VIII dei *Gesta Danorum* di Sassone Grammatico, composti in Danimarca durante il XII secolo, in due *fornaldarsögur*

¹¹ A proposito dei parallelismi tra l'*Helga þátttr Þórissonar* e il *Lai de Lanval* si veda Power 1985a.

¹² Si vedano Lummer 2017 e Grant e Hui 2020 per una rassegna dettagliata circa la presenza letteraria del personaggio di Guðmundr á Glæsisvöllum sia nelle *fornaldarsögur* che in varie altre fonti del medioevo scandinavo. Per quanto concerne le plausibili origini di questa figura leggendaria si vedano Power 1985b, Simpson 1963; 1966, Heizmann 1998 e soprattutto i lavori più recenti di Lummer 2019 ed Egeler 2019. Questi ultimi propongono due tesi antitetiche in merito: Lummer esclude che le origini di Guðmundr á Glæsisvöllum possano essere ascritte al folklore celtico, mentre Egeler suggerisce il contrario.

(*Hervarar saga ok Heiðreks* e *Bósa saga ok Herrauðs*), una *riddarasaga* (*Samsons saga fagra*) e un *fornaldarþáttur* (*Þorsteins þáttur bæjarmagns*). Per quanto la datazione di queste ultime opere non sia certa, i primi codici che le testimoniano sono stati scritti in Islanda tra il XIII e il XV secolo.

Uno degli aspetti più rilevanti in merito alla figura di Guðmundr è come questi non sia sempre rappresentato in maniera univoca nelle varie opere in cui appare. La sua caratterizzazione sembra cambiare gradualmente: se nelle *Hervarar saga ok Heiðreks*, *Bósa saga ok Herrauðs* e nel *Þorsteins þáttur bæjarmagns* Guðmundr non appare come una figura realmente negativa o malvagia, nei *Gesta Danorum* egli viene già raffigurato come un personaggio infido. Nell'*Helga þáttur Þórissonar*, come si è visto sopra, egli rappresenta infine l'ultimo stadio di un processo che Egeler ha definito di "demonizzazione" di tale figura¹³. Benché non sia possibile stabilire con certezza se l'autore dell'*Helga þáttur Þórissonar* abbia attinto ad una delle fonti a noi pervenute, è possibile osservare che, nel racconto di Helgi Þórisson, Guðmundr á Glæsisvöllum funge da avversario per Óláfr Tryggvason nel contesto della sua opera di cristianizzazione della Norvegia. In qualità di sovrano di un mondo leggendario strettamente legato al passato pagano della Scandinavia, Guðmundr si configura pertanto come oppositore naturale su cui il re norvegese deve prevalere per potersi affermare come promotore della nuova fede.

Helgi Þórisson, eponimo personaggio del racconto, rappresenta il fulcro sul quale si svolge il conflitto tra Óláfr Tryggvason e Guðmundr á Glæsisvöllum. Sebbene il testo non ne faccia menzione esplicitamente, il giovane mercante dovrebbe essere inteso come un personaggio cristiano, verosimilmente battezzato e facente parte della comunità di norvegesi fedeli al nuovo re e al nuovo credo. Ciò si può dedurre dal fatto che il padre Þórir è un *hersir*, un comandante militare e proprietario terriero al servizio di Óláfr Tryggvason, e che tra i due vi è grande amicizia. Nella *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta* il sovrano protagonista è quasi

¹³ Egeler 2019, pp. 230-231.

esclusivamente in rapporti conflittuali con tutti quei personaggi che non accettano di convertirsi al cristianesimo. Il *þátttr* fornisce ulteriori indizi in merito in altre due occasioni: alla scomparsa di Helgi, infatti, Þórir si reca da Óláfr Tryggvason e lo prega di aiutarlo a ritrovare il figlio; quando quest'ultimo ritorna infine da Glæsisvellir, Þórir ringrazia il re per averlo salvato dalle grinfie dei *tröll*. Si può dunque affermare con certezza che, all'inizio della narrazione, Þórir e il figlio sono da considerarsi come personaggi cristiani; ciò che accade in seguito, tuttavia, sembrerebbe indicare che il giovane si allontani dalla fede del padre. Durante il dialogo con Óláfr Tryggvason, infatti, Helgi sostiene di non aver mai visto un posto migliore di Glæsisvellir – un'affermazione di dubbia attendibilità pronunciata da un uomo cieco e che potrebbe alludere ad una conversione del protagonista del *þátttr* al paganesimo. La chiave di lettura che il testo sembra suggerire è che la cecità del giovane in realtà non sia solo fisica, bensì che questa rappresenti anche una cecità dello spirito. Inoltre, la morte di Helgi alla corte del re un anno dopo essere tornato da Glæsisvellir avviene in circostanze poco chiare: il *þátttr*, infatti, non fornisce alcun dettaglio in merito alla sorte del giovane, il quale muore in uno stato che può essere interpretato come di salvezza o di dannazione.

Lo scontro tra i due sovrani verte pertanto sul personaggio di Helgi e sul destino della sua anima, configurandosi come una contrapposizione tra due religioni: quella antica della Scandinavia, pagana, e la nuova fede cristiana. La saga dedicata a Óláfr Tryggvason vede il re norvegese impegnato nella conversione della Scandinavia, e, non a caso, la sua attività missionaria gli varrà il titolo di “Apostolo del Nord”¹⁴.

In seguito verrà proposta una interpretazione del *þátttr* basata sul conflitto tra l'antico culto e il nuovo credo: la storia di Helgi Þórisson, infatti, analizzata sotto questa lente, si rivela essere ricca di dettagli che passerebbero altrimenti inosservati.

¹⁴ Si vedano in proposito Fidjestøl 1997, Bagge 2006 e Del Zotto 2021.

Óláfr Tryggvason contro Guðmundr á Glæsisvöllum: Tempo, spazio e modalità

È utile in questo senso iniziare con un'analisi del tempo in cui si svolgono gli eventi. La struttura cronologica del *þáttr* è articolata seguendo i cardini posti durante ciascun inverno di quattro anni consecutivi: i) durante il primo periodo di Natale, Helgi viene rapito dagli emissari di Guðmundr á Glæsisvöllum; ii) trascorso un anno, durante lo stesso periodo, Helgi torna alla corte accompagnato dai due Grímar con i corni in dono; iii) l'anno successivo, nuovamente nel periodo di Natale, Helgi ritorna definitivamente da Glæsisvellir; iv) infine, dopo un anno, Helgi muore alla corte di Óláfr Tryggvason. Tale cornice temporale conferisce al *þáttr* una struttura che, benché sia difficile da rilevare, non è affatto trascurabile. In Scandinavia, infatti, gli *jól* erano un periodo dell'anno molto particolare: questi non solo coincidevano con il culmine dell'inverno e di conseguenza dell'oscurità, ma rappresentavano anche un momento liminare in cui erano soliti avvenire eventi legati al soprannaturale. Se a ciò viene aggiunto che due degli avvenimenti elencati sopra sono esplicitamente ambientati nell'ottavo giorno di Natale (*átti dagr jóla*), la cornice temporale del *þáttr* fornisce una chiave di lettura aggiuntiva: secondo la tradizione biblica, infatti, la data è particolarmente significativa poiché coincide con la circoncisione di Gesù Cristo, il che contribuisce a rimarcare la rilevanza. Si noti in tal senso la struttura cronologica non lasciata al caso da un lato e la convergenza tra due periodi di grande importanza sia per l'antico culto pagano che per la religione cristiana dall'altro.

In secondo luogo, lo spazio in cui avviene il *þáttr* può servire da ulteriore livello di interpretazione, il quale si lega indissolubilmente alla cornice temporale evidenziata sopra. All'inizio del racconto è detto che la dimora di Þórir, padre di Helgi e Þorsteinn, si chiama Rauðaberg, una località nei pressi di Vík (*skammt frá Víkinni*), una delle sedi principali del regno di Óláfr Tryggvason. Contrariamente, l'incontro tra il protagonista del *þáttr* e Ingibjörg durante la prima estate avviene in un luogo

liminale, il quale sembra essere situato nei paraggi del Finnmörk, una zona posta lungo il limite settentrionale della Scandinavia e del mondo conosciuto nell'epoca medievale¹⁵. Il primo movimento della narrazione avviene dunque da un ipotetico centro verso una periferia; lo stesso movimento viene successivamente riproposto l'inverno seguente quando Helgi viene rapito da Rauðaberg e portato al cospetto di Guðmundr e Ingibjörg a Glæsisvellir.

L'anno successivo, durante la loro prima visita, Helgi e i due Grímar si presentano presso il re Óláfr Tryggvason ad Álreksstaðir, un importante luogo di corte menzionato anche altrove nella letteratura medievale islandese¹⁶. Il passo di montagna da cui si dice che i Grímar siano poi tornati a Glæsisvellir riportando Helgi con sé è detto Grímaskarð; tale luogo, contrariamente ad Álreksstaðir, non è menzionato in nessuna altra fonte a noi conosciuta¹⁷. Alla loro seconda visita dopo un altro anno, i Grímar consegnano Helgi davanti alle porte di una chiesa durante una celebrazione liturgica. Sebbene il testo non fornisca ulteriori informazioni in merito, è possibile ipotizzare che il luogo in cui avviene l'ultimo ritorno di Helgi da Glæsisvellir sia da collocare presso Þrándheimr¹⁸.

¹⁵ La redazione della *Flateyjarbók* (GKS 1005 fol.) fornisce un ulteriore dettaglio in merito, aggiungendo che la penisola in cui si trova il bosco dove si perde Helgi si chiama *Vimund*. Secondo il *Dictionary of Old Norse Prose*, tuttavia, tale toponimo non è menzionato in altri testi medievali islandesi.

¹⁶ Si tratterebbe della moderna Årstad, in Norvegia. Oltre che già nella stessa *Flateyjarbók* (si vedano ad esempio i capitoli 8 e 28 nell'edizione a cura di Sigurður Nordal, 1945), Álreksstaðir è attestato anche in una *konungasaga* (*Sverris saga*, capitoli XLVIII e LXXVII), una *Íslendingasaga* (*Egils saga Skallagrímssonar*, capitoli XXXVI e LVII) e una *fornaldarsaga* (*Hálfs saga ok Hálfsrekka*, capitolo 1; in *Fornaldar sögur Norðurlanda II*).

¹⁷ La traduzione di tale toponimo, "Valico dei Grímar", unitamente alla sua assenza altrove nella letteratura medievale islandese, lascerebbe supporre che esso sia stato creato appositamente per la storia di Helgi Þórisson. Grímaskarð, inoltre, non è stato identificato con alcun luogo conosciuto oggi in Norvegia, contrariamente ad Álreksstaðir (cfr. nota precedente).

¹⁸ È possibile giungere a tale conclusione considerando la cronologia del corso degli eventi dell'*Helga þáttur Þórissonar* intrecciata a quella offerta nel *Norna-Gests þáttur*. Benché non sia possibile entrare nel merito in questa sede, basti evidenziare qui che i due *þættir* sono strettamente legati l'uno con l'altro e che, ad una attenta analisi, è possibile osservare che questi si complementano a vicenda per quel che riguarda la

Come si può rilevare sopra, i luoghi in cui si svolgono gli eventi dell'*Helga þáttur Þórissonar* sono posti lungo un asse i cui vertici estremi sono rappresentati da Glæsisvellir da un lato e le sedi della corte di re Óláfr Tryggvason a Vík, Álreksstaðir o Þrándheimr, dall'altro. Anche qui è possibile individuare una netta contrapposizione tra un antico mondo pagano della Scandinavia, collocato in un luogo leggendario e assente sulle mappe, e i nuovi centri della religione cristiana in Norvegia, fermamente posti presso i presidi da cui il sovrano porta avanti la propria opera di evangelizzazione nel corso della biografia regale a lui dedicata. Il corso degli eventi si dipana dunque lungo questi due punti opposti, spostandosi a vicenda dai paraggi di uno verso le prossimità dell'altro, e fornendo un'area nella quale si svolge il confronto tra Óláfr Tryggvason e Guðmundr á Glæsisvöllum. Dopo aver osservato che le coordinate spazio-temporali in cui è ambientato lo scontro tra i due sovrani sono intrecciate alla narrazione in maniera capillare, è necessario infine evidenziare le modalità in cui si svolge il conflitto.

Helgi, figlio di un importante membro della corte di re Óláfr Tryggvason e personaggio verosimilmente cristiano, viene sedotto da Ingibjörg, figlia di Guðmundr á Glæsisvöllum, per mezzo di tre vizi capitali: la gola (rappresentata dal cibo delizioso del banchetto), la lussuria (rappresentata dall'offerta della fanciulla di giacere insieme) e l'avarizia (rappresentata dai forzieri pieni d'oro e d'argento che Helgi tiene per sé senza farne menzione a nessuno). Ciò avviene d'estate in un luogo ai confini estremi della Scandinavia e dunque ancora scevro dall'influenza della fede cristiana. È inoltre rilevante notare come il protagonista del *þáttur* si perda nel bosco per via di una fitta nebbia: nella letteratura medievale islandese, infatti, il controllo degli elementi atmosferici

cronologia e la localizzazione geografica degli avvenimenti narrati in entrambi i testi. Non a caso tutti i manoscritti in pergamena che attestano l'*Helga þáttur Þórissonar* (la cosiddetta reazione D già menzionata precedentemente, ovvero GKS 1005 fól., AM 62 fól., AM 309 4to e AM 54 fól.) contengono invariabilmente anche il *Norna-Gests þáttur*, così che i due testi figurano sempre l'uno immediatamente accanto all'altro.

è spesso attribuito a personaggi in possesso di arti magiche¹⁹ ed il bosco rappresenta un luogo simbolico che funge di frequente da soglia tra il mondo umano e quello soprannaturale²⁰.

È grazie a questo primo contatto e alla tacita complicità di Helgi che il sovrano di Glæsisvellir è in grado di mandare i suoi emissari Grímar a Rauðaberg per rapire il giovane mercante durante l'inverno. In seguito a questo avvenimento, Þórir si reca presso il re cristiano pregandolo di aiutarlo a ritrovare il figlio. Come si scoprirà in seguito, il potere delle preghiere di Óláfr Tryggvason costringerà Guðmundr á Glæsisvöllum a far tornare Helgi indietro la prima volta. I primi movimenti di questa disputa avvengono pertanto in maniera indiretta: i diversi personaggi fanno le veci dei propri sovrani alla stregua di pedine, spostandosi da un estremo all'altro della scacchiera sulla quale si svolge l'azione del *þátttr*.

L'arrivo dei Grímar presso la corte ad Álreksstaðir rappresenta un cambio di paradigma rispetto a ciò che è avvenuto in precedenza, poiché stavolta Guðmundr á Glæsisvöllum non esita a usare l'inganno e la violenza. La visita da parte dei due emissari, i quali giungono con dei corni di grande pregio in dono, infatti, si rivela essere nient'altro che un espediente da parte del sovrano di Glæsisvellir nel tentativo di ingannare il re cristiano. Intuito l'imbroglio, quest'ultimo fa benedire i corni ricevuti in dono ed esige che i suoi ospiti, secondo le usanze, bevano per primi. In questo modo egli neutralizza il tentativo dei Grímar, i quali, adirati, reagiscono in maniera violenta, uccidendo tre uomini di corte. In questo secondo confronto, re Óláfr Tryggvason riesce pertanto a prevalere sugli stratagemmi del proprio avversario grazie all'astuzia e a contrastare la violenta reazione degli ambasciatori di Glæsisvellir tramite l'uso della preghiera. Nonostante tre

¹⁹ Nella letteratura medievale scandinava, la presenza di una fitta nebbia anticipa occasionalmente incontri tra i protagonisti e personaggi considerati ultraterreni: questo è stato notato soprattutto nel *Þorsteins þátttr bæjarmagns*, nella *Egils saga einhenda ok Ásmundar berserkjabana* e nei *Gesta Danorum* di Sassone Grammatico, come riportato da Simpson (1966).

²⁰ Come discusso da Frenze (2021).

uomini della corte di Óláfr Tryggvason perdano la vita, la vittoria del re cristiano è sancita dal valore simbolico e materiale dei due corni.

La terza ed ultima fase dello scontro tra i due sovrani vede la resa di Guðmundr á Glæsisvöllum, il quale è costretto a consegnare Helgi dopo aver compreso di non poter contrastare il potere spirituale del re cristiano; anche Ingibjörg, sua figlia, si rivela non essere più in grado di esercitare la propria influenza sul giovane mercante norvegese. La fine che spetta al protagonista del *þáttur* è tuttavia descritta in modo piuttosto approssimativo: sembra che il testo lasci una libera interpretazione in merito, e che stia al lettore valutare se la morte di Helgi dopo un anno presso la corte di Óláfr Tryggvason sia da intendere come una forma di redenzione o meno. Ciò che emerge chiaramente alla fine del *þáttur* è che il conflitto tra i due sovrani si conclude con la vittoria del primo re cristiano della Norvegia su un malvagio monarca pagano di un regno leggendario, il quale non apparirà più in alcun testo relativo alle saghe dei re norvegesi.

Conclusioni

L'*Helga þáttur Þórissonar* è presente esclusivamente nella *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta*, la versione estesa della saga sul primo re cristiano della Norvegia. La prima conclusione che si può trarre in merito è che il *þáttur* è stato scritto appositamente per essere inserito nella biografia di Óláfr Tryggvason; di ciò sono prova i testimoni pergamenei, tutti riconducibili alla redazione D della saga, i quali sono gli unici che conservano l'*Helga þáttur Þórissonar*: GKS 1005 fol, AM 62 fol, AM 309 4to e AM 54 fol.

In secondo luogo, benché non sia possibile risalire all'identità dell'autore del *þáttur*, si può tuttavia ipotizzare che l'intento di questa breve storia sia quello di conferire prestigio religioso a Óláfr Tryggvason e di sottolineare l'importanza della sua attività missionaria. Tramite il conflitto con un potente sovrano pagano leggendario, il re cristiano della Norvegia viene presentato come una figura autorevole, dotata di grande potere spirituale.

Ciò non è un caso, visto che Óláfr Tryggvason è considerato il precursore di re Óláfr Haraldsson, oggi conosciuto come Óláfr Haraldsson il Santo – il sovrano simbolo della conversione cristiana della Norvegia. A ulteriore sostegno di ciò, il rapporto tra i due re è stato paragonato a quello che intercorre tra Giovanni Battista e Gesù Cristo nella tradizione biblica²¹. Nel tentativo di accrescere il prestigio del re cristiano, l'autore anonimo dell'*Helga þáttir Þórissonar* lo contrappone ad un personaggio leggendario appartenente al passato pagano della Scandinavia, Guðmundr á Glæsisvöllum, il quale viene presentato come una figura demoniaca. Alla fine del *þáttir*, Óláfr Tryggvason prevale su di lui per mezzo del potere della preghiera; i corni Grímar rappresentano il simbolo della vittoria del sovrano cristiano sul malvagio re pagano²². Il processo di demonizzazione che è possibile osservare applicato al personaggio di Guðmundr non rappresenta un caso unico, tutt'altro: altrove nelle biografie di entrambi i re norvegesi, Óláfr Tryggvason e il suo discendente Óláfr Haraldsson il Santo, è possibile trovare passi dove essi si trovano a dover affrontare Óðinn, che, in qualità di rappresentante del vecchio credo pagano, assume delle caratteristiche diaboliche su cui i re devono prevalere²³.

Come è stato discusso in questo contributo, lo scontro Óláfr Tryggvason e Guðmundr á Glæsisvöllum verte sul fulcro del personaggio di Helgi e si dipana secondo precise coordinate spaziali e temporali, le quali, unitamente alle modalità del conflitto, se osservate con attenzione, si rivelano essere predisposte e intrecciate tra di loro oculatamente. Ciò, assieme al fatto che il *þáttir* è inserito in una sezione della biografia regale

²¹ Si vedano, ad esempio, Zernack 1998, Rowe 1998, pp. 11-12, e Lönnroth 2000.

²² Corni che, come menzionato alla fine del riassunto dell'*Helga þáttir Þórissonar* riportato sopra, si rivelano essere indissolubilmente legati al destino di Óláfr Tryggvason: i due oggetti, infatti, spariranno assieme a lui durante il suo ultimo viaggio a bordo della nave *Ormrinn langi*.

²³ Si ricordano in particolare le scene «Óðinn at Ogvaldsnes» e «Óðinn kom til Óláfs konungs með dul ok prettum», presenti rispettivamente nella *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta* e nella *Óláfs saga helga*. Per un approfondimento, si vedano Kaplan 2004 e Opedal e Elvestad 2016.

dove Óláfr Tryggvason è impegnato nell'opera evangelizzatrice del suo Paese, consente di interpretare la storia di Helgi Þórisson nell'ottica proposta in questo articolo.

In ultima analisi, Óláfr Tryggvason e Guðmundr á Glæsisvöllum entrano in conflitto come controparti del Bene e del Male, contendendosi l'anima di Helgi Þórisson, e configurandosi come i rappresentanti del Cristianesimo da una parte e del paganesimo dall'altra. Benché il destino del giovane sembri essere lasciato ad una libera interpretazione, la conclusione della storia indica chiaramente il trionfo del nuovo credo sull'antico culto. Questo dimostra in definitiva come l'*Helga þáttur Þórissonar* sia un episodio riccamente intriso di motivi tratti da due diverse tradizioni letterarie – quella delle composizioni in versi della Francia da un lato e quella delle leggende della Scandinavia dall'altro – con il fine ultimo di essere inserito in una più ampia cornice narrativa per diffondere un preciso messaggio strettamente legato alla morale religiosa cristiana che si rivela essere tutt'altro che avulso nell'ottica della letteratura medievale islandese nello specifico ed europea in generale.

BIBLIOGRAFIA

- Aðalheiður Guðmundsdóttir, a cura di (2006), *Strengleikar*, Bókmenntafræðistofnun Háskóla Íslands, Reykjavík.
- Aðalheiður Guðmundsdóttir (2014), *Strengleikar in Iceland*, in Glauser J., Kramarz-Bein S. e Ravizza I., a cura di., *Rittersagas: Übersetzung, Überlieferung, Transmission*, Francke, Tübingen.
- Aldís Sigurðardóttir, Kjeldsen A.S., Jacobsen B.C., Sanders C., Ellert Þór Jóhannsson, Rode E., Degnbol H., Knirk J.E., Lindholm J., Arvidsson M., Ellyton P., Battista, S., Wills T. e Þorbjörg Helgadóttir, a cura di (2024), *Dictionary of Old Norse Prose*, Copenhagen, The Arnarnagnæan Collection in the Department of Nordic Studies and Linguistics (NorS) at the University of Copenhagen. Disponibile al sito: <https://onp.ku.dk/onp/onp.php> (ultimo accesso: 05/12/2023).

- Ármann Jakobsson (1997), *Í leit að konungi: Konungsmynd íslenska konungasagna*, Háskólaútgáfan, Reykjavík.
- Ármann Jakobsson (1998), “King and subject in Morkinskinna”, *Skandinavistik*, 28: 101-117.
- Ármann Jakobsson (2013), “The Life and Death of the Medieval Icelandic Short Story”, *Journal of English and Germanic Philology*, 112, 3: 257-291.
- Ármann Jakobsson, Lassen A. e Ney A., a cura di (2003), *Fornaldarsagornas: Struktur och Ideologi*, Swedish Science Press, Uppsala.
- Bagge S. (2006), “The Making of a Missionary King: The Medieval Accounts of Olaf Tryggvason and the Conversion of Norway”, *Journal of English and Germanic Philology*, 105, 4: 473-513.
- Bampi M. (2014), *Le Saghe Norrene e la Questione dei Generi*, in Falluomini C., a cura di, *Intorno alle Saghe Norrene: XIV Seminario avanzato in Filologia germanica*, Edizioni dell’Orso, Alessandria.
- Bampi M. (2017), *Genre*, in Ármann Jakobsson e Sverrir Jakobsson, a cura di, *The Routledge Research Companion to the Medieval Icelandic Sagas*, Routledge, New York.
- Barnes G. (2000), *Romance in Iceland*, in Clunies Ross M., a cura di, *Old Icelandic Literature and Society*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Bjarni Guðnason (1976), *Þættir*, in Rona G. e Karker A., a cura di, *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder fra vikingetid til reformationstid. Vol. 20*, Rosenkilde og Bagger, Copenhagen.
- Clover C.J. (1982), *The Medieval Saga*, Cornell University Press, Ithaca and London.
- Del Zotto C. (2021), *Óláfr Tryggvason: Il re vichingo, Apostolo della Norvegia*, Graphe Edizioni, Perugia.
- Egeler M. (2019), *Iceland and the Land of Women: The Norse Glæsisvellir and the Otherworld Islands of Early Irish Literature*, in Byrne A. e Flood V., a cura di, *Crossing Borders in the Insular Middle Ages*, Brepols, Turnhout.
- Fidjestøl B. (1997), *Óláfr Tryggvason the Missionary: A Literary Portrait from the Middle Ages*, in Haugen O.E. e Mundal E., *Selected Papers*, Odense University Press, Odense.
- Frenze M. (2021), “The Romance Forests of Medieval Iceland”, *Arthuriana*, 31, 1: 56-77.

- Gimmler H. (1976), *Die Thættir der Morkinskinna: Ein Beitrag zur Überlieferungsproblematik und zur Typologie der altnordischen Kurzerzählung*, tesi dottorale, Johann Wolfgang Goethe-Universität, Frankfurt am Main.
- Grant T. e Hui J. Y. H. (2020), *Between Myths and Legends: The Guises of Guðmundr of Glæsisvellir*, in Merkelbach R. e Knight G., a cura di, *Margins, Monsters, Deviants. Alterities in Old Norse Literature and Culture*, Brepols, Turnhout.
- Guðni Jónsson, a cura di (1954), *Fornaldar sögur Norðurlanda I-IV*, Íslendingasagnaútgáfan, Reykjavík.
- Harris J. (1972), “Genre and Narrative Structure in Some Íslendinga þættir”, *Scandinavian Studies*, 44: 1-27.
- Harris J. (1976), “Theme and Genre in Some Íslendinga þættir”, *Scandinavian Studies*, 48: 1-28.
- Harris J. (1989), *Þættir*, in Strayer J.R., a cura di, *Dictionary of the Middle Ages. Vol. 12*, Scribner, New York.
- Harris J. e Rowe E.A. (2004), *Short Prose Narrative (þátr)*, in McTurk R., a cura di, *A Companion to Old Norse-Icelandic Literature and Culture*, Blackwell, Williston.
- Heizmann W. (1998), “Hvanndalir - Glæsisvellir - Avalon. Traditionswanderungen in Norden und Nordwesten Europas”, *Frühmittelalterliche Studien*, 32: 72-100.
- Joseph H.S. (1972), “The þátr and the Theory of Saga Origins”, *Arkiv för nordisk filologi*, 87: 89-96.
- Jónas Kristjánsson (1988), *Eddas and Sagas: Iceland's Medieval Literature*, Hið íslenska bókmenntafélag, Reykjavík.
- Kaplan M. (2004), “The Past as Guest: Mortal Men, Kings' Men and Four gestir in Flateyjarbók”, *Gripla*, 15: 91-120.
- Kaplan M. (2011), *Thou Fearful Guest: Addressing the Past in Four Tales in Flateyjarbók*, Academia Scientiarum Fennica, Helsinki.
- Karl Jónsson e Þorleifur Hauksson, a cura di (2007), *Sverris saga*, Hið íslenska fornritafélag, Reykjavík.
- Lange W. (1957), “Einige Bemerkungen zur altnordischen Novelle”, *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, 88: 150-159.
- Larrington C. (2011), *The Translated Lais*, in Kalinke M.E., a cura di, *The Arthur of the North: The Arthurian Legend in the Norse and Rus' Realms*, University of Wales Press, Cardiff.

- Lassen A., Ney A. e Ármann Jakobsson, a cura di (2012), *The Legendary Sagas: Origins and Development*, University of Iceland Press, Reykjavík.
- Lavender P. (2015), “The Secret Prehistory of the *Fornaldarsögur*”, *Journal of English and Germanic Philology*, 114, 4: 526-551.
- Lindow J. (1978), “Old Icelandic *þátr*: Early Usage and Semantic History”, *Scripta Islandica*, 29: 3-44.
- Lindow J. (1993), *Þátr*, in Pulsiano P., a cura di, *Medieval Scandinavia: An Encyclopedia*, Garland, New York.
- Lönnroth L. (2000), *The Baptist and the Saint: Odd Snorrason’s view of the two king Olavs*, in Dallapiazza M., Hansen O., Meulengracht Sørensen P. e Bonnetain Y.S., a cura di, *International Scandinavian and Medieval Studies in Memory of Gerd Wolfgang Weber*, Parnaso, Trieste.
- Lummer F. (2017), *Guðmundr á Glasisvöllum: A Study of Potential Foreign Influence*, tesi magistrale inedita, Háskóli Íslands, Reykjavík.
- Lummer F. (2019), “Was Guðmundr á Glasisvöllum Irish?”, *Temenos*, 55, 1: 75-95.
- Ney A., Ármann Jakobsson e Lassen A., a cura di (2009), *Fornaldarsagaerne: Myter og Virkelighet*, Museum Tusulanums Forlag, Copenhagen.
- Opedal A. e Elvestad E. (2016), “Óðinn visiting Christian Kings: Storytelling and the Construction of Royal Authority in Medieval Norway”, *Viking and Medieval Scandinavia*, 12: 173-197.
- Ólafur Halldórsson, a cura di (2000), *Óláfs Saga Tryggvasonar en mesta III*, C. A. Reitzels Forlag, Copenhagen.
- Power R. (1985a), “Le Lai de Lanval and Helga þátr Þórissonar”, *Opuscula*, VIII: 158-161.
- Power R. (1985b), “Journeys to the Otherworld in the Icelandic *Fornaldarsögur*”, *Folklore*, 96, 2: 156-175.
- Rowe E.A. (1998), “Cultural Paternity in the Flateyjarbók *Óláfs saga Tryggvasonar*”, *Alvíssmál*, 8: 3-28.
- Rowe E.A. (2005), *The Development of Flateyjarbók: Iceland and the Norwegian Dynastic Crisis of 1389*, Odense University Press, Odense.
- Rowe E.A. (2017), *The Long and the Short of it*, in Ármann Jakobsson e Sverrir Jakobsson, a cura di, *The Routledge research companion to*

- the medieval Icelandic sagas*, Routledge, New York.
- Sigurður Nordal, a cura di (1944), *Flateyjarbók I*, Flateyjarútgáfan, Reykjavík.
- Sigurður Nordal, a cura di (2012), *Egils saga Skallagrímssonar*, Hið íslenska fornritafélag, Reykjavík.
- Simpson J. (1963), “Grímr the Good - A Magical Drinking Horn”, *Études Celtique*, 10, 1: 489-515.
- Simpson J. (1966), “Otherworld Adventures in an Icelandic saga”, *Folklore*, 77, 1: 1-20.
- Tranter S.N. (1987), *Sturlunga saga: The Role of the Creative Compiler*, Peter Lang, Frankfurt am Main.
- Úlfar Bragason (2000), *In the Scriptorium of Sturlunga's Compiler*, in Dallapiazza M., Hansen O., Meulengracht Sørensen P. e Bonnetain Y.S., a cura di, *International Scandinavian and Medieval Studies in Memory of Gerd Wolfgang Weber*, Parnaso, Trieste.
- Würth S. (1991), *Elemente des Erzählens: Die þættir der Flateyjarbók*, Helbing & Lichtenhahn, Basel.
- Zernack J. (1998), “Vorläufer und Vollender. Olaf Tryggvason und Olaf der Heilige im Geschichtsdenken des Oddr Snorrason munkr”, *Arkiv för nordisk filologi*, 113: 76-95.

DÆMONOLOGIA NORTHMANNICA:
SPETTRI, COBOLDI E NON-MORTI NELLA
LETTERATURA ANGLO-NORMANNA
DEL XII SECOLO, TRA INFLUSSI NORRENI
E INSULARI

STEFANO GHIROLDI

Nell'ambito della letteratura anglo-normanna del XII secolo, la figura di Robert Wace (fl. 1150-1170) ricopre un ruolo di primo piano¹. Chierico, *magister* e poeta originario dell'isola di Jersey, Wace fu strettamente legato, per gran parte della propria vita, alla corte itinerante di Enrico II Plantageneto, re di Inghilterra e duca di Normandia, e della sua consorte Eleonora d'Aquitania. Per omaggiare la coppia reale inglese ed assecondarne al contempo i sofisticati gusti letterari, Wace si dedicò alla composizione di poemi e *romans* in *lang d'oïl*. Uno di essi, il *Roman de Rou*, venne concepito dall'autore allo scopo specifico di celebrare con toni epico-cavallereschi le gesta dei *Ducs de Normandie*, antenati di Enrico II dal lato materno, ripercorrendo l'epopea del ducato normanno dalla sua leggendaria fondazione per mano del vichingo Rollone (911 ca.), fino all'ascesa al trono d'Inghilterra di Guglielmo il Conquistatore (1066) e alla battaglia di Tinchebray (1106)².

Sebbene si tratti di un'opera incompiuta, la quale – in linea di massima – riprende e riadatta pedissequamente quanto esposto da altri cronisti precedenti già interessatisi alla storia normanna³,

¹ Per un inquadramento della figura storica e artistica di Robert Wace si rimanda a Ménil 1859, pp. 1-43; Le Saux 2005.

² Tra gli studi di maggior rilevanza riguardanti il *Roman de Rou* si segnalano Gouttebroze 1991, pp. 289-311; Van Houts 1997, pp. 104-132; Anderson 2000, pp. 67-82; Le Saux 2005, pp. 153-278.

³ Per le fonti di Wace si leggano Körting 1867 e Burgess 2004, pp. xxvi-xxx. In linea di massima, il lavoro di Wace si fonda principalmente sul *De moribus et actis*

il *Roman de Rou* costituisce una fonte di notevole rilevanza per ricostruire il folclore e l'immaginario demonologico delle genti della Normandia medievale. Nel *Rou* non mancano infatti digressioni e inserti fantastici tipici del genere romanzesco, aneddoti brulicanti di mostri, demoni, spettri e altre creature malefiche che lo stesso Wace confessò di aver parzialmente ricavato dal patrimonio dell'oralità popolare⁴. Lo scopo del mio intervento sarà appunto quello di analizzare alcuni di questi racconti, cercando di stabilirne l'origine immaginifica senza trascurare i diversi influssi culturali che potrebbero aver svolto un ruolo decisivo nel loro processo di elaborazione. Nella fattispecie, tenterò di dimostrare – attraverso l'adozione di un approccio filologico-comparatistico – l'esistenza di influenze norrene e insulari nello sviluppo di tali leggende.

Riccardo Senza Paura, cacciatore di spettri e non-morti

Il primo aneddoto preso in esame ha per protagonista Riccardo Senza Paura (†996 ca.). Terzo esponente della dinastia dei Rollonidi a regnare sulla Normandia, Riccardo è raffigurato nel *Roman de Rou* come un principe pio, generoso e impavido⁵. In

primorum Normanniae ducum di Dudone di San Quintino (fl. 1015-1030 ca.) e sui *Gesta Normannorum ducum* di Guglielmo di Jumièges (†1070 ca.), le prime opere mediolatine interamente dedicate alla storia della Normandia e dei suoi signori.

⁴ Il ricorso all'oralità come fonte d'informazione è rivendicato da Wace in più di un passo del *Rou*: «Ne fu ceo pas mis en escrit; | mais li père le unt as filz dit» [Questo fatto non è mai stato messo per iscritto, ma è stato raccontato di padre in figlio] (III, vv. 559-560); «Cunter l'ai oï a plusurs, | qui(l) le oïrent des ancesurs; | mais mainte feiz par nunchaleir | par perece e par nunsaveir | remaint maint bel fait a escrire, | ki bon sereit e bel a dire» [Questo aneddoto l'ho udito raccontare da molte persone, le quali lo hanno udito a loro volta dagli antenati; ma molte volte, per mancanza di interesse, per pigrizia o ignoranza, non ci si disturba a porre per iscritto un fatto che sarebbe più bello e accattivante da raccontare a voce] (III, vv. 341-346); «A juggleours oï en m'effance chanter | que ...» [Dai cantori, nella mia infanzia, ho udito raccontare che...] (II, vv. 1361-1362). Il *Roman de Rou* è citato sempre da Holden e Burgess 2002. Quando non specificato, le traduzioni sono mie.

⁵ Per studi specifici circa la figura di Riccardo Senza Paura e la sua descrizione nel *Roman de Rou* si vedano Bennett 2006, pp. 41-54; Blacker 2014, pp. 131-144; Laurent 2014, pp. 161-172; Le Saux 2014, pp. 145-160.

accordo con le tradizioni popolari normanne, Wace attribuisce al duca il possesso di alcune inquietanti facoltà medianiche, le quali, pur contribuendo ad accrescerne la fama di uomo coraggioso, ne fanno un personaggio dalle connotazioni decisamente lugubri, capace di dilungarsi in conversazioni notturne con il diavolo per riscattare l'anima di un peccatore⁶, di scorgere i fantasmi che si celano nelle tenebre e di cimentarsi in duelli all'ultimo sangue con dei cadaveri redivivi. Wace riserva due passi distinti del *Rou* al commento delle abilità paranormali del duca Riccardo:

C'est Richart [...] | dunt mainte gent parla. | Cil n'out onques pour,
ne ne s'en porpensa. | Mainte merveille vit, maint fantosme trouva;
| onques de nulle rienz sis cuer ne s'ezfroia. | Par nuit autresi tost
comme par jour erra⁷. (*Rou*, I, vv. 237-242)

Par nuit errout comme par jur, | unkes de rien nen out poür, | maint
fantosme vit e trova, | unkes de rien ne s'esfreia; | de nule rien que
il veïst, | ne nuit ne jur poür nel prist. | Pur ceo k'il errout par nuit
tant, | aloud la gent de lui disant | ke autresi cler par nuit veeit | cum
uns autres par jur faiseit⁸. (*Rou*, III, vv. 275-284)

In entrambi i casi, i versi citati fungono da preambolo all'esposizione del medesimo racconto⁹. Wace scrive infatti che,

⁶ *Rou*, III, vv. 337-510.

⁷ «Costui è Riccardo, [...] di cui la gente racconta molte cose. Egli non diede mai mostra di alcun timore o esitazione. Costui ha veduto molte meraviglie e scovato molti fantasmi; il suo cuore non ha mai vacillato di fronte a nulla. Egli se ne andava errando di notte con la stessa facilità di quando si spostava di giorno».

⁸ «[Riccardo] viaggiava di notte come di giorno, non mostrando paura per alcunché; ha veduto e scovato più di uno spettro senza esserne minimamente turbato. Nulla di ciò che ha visto, sia di notte che di giorno, gli causò mai timore. Poiché viaggiava così tanto durante la notte, la gente era solita affermare ch'egli potesse vedere tanto chiaramente nell'oscurità quanto qualsiasi altro uomo in pieno giorno».

⁹ L'aneddoto che segue, così come la precedente descrizione delle facoltà medianiche del duca Riccardo, fu ripreso ed ampliato anche dal poeta francese Benoît de Saint-Maure, autore della *Chronique des ducs de Normandie* (vv. 24976-25279), il quale subentrò a Wace per volontà di Enrico II nel progetto di stesura di un *roman in lang d'oïl* interamente dedicato alla storia della Normandia. La *Chronique des ducs de Normandie* è citata da Michel 1838.

durante una delle sue molteplici avventure, il duca Riccardo – il quale era solito fermarsi a pregare in qualunque cappella trovasse sul proprio cammino¹⁰ – s'introdusse da solo, nel cuore della notte, in una chiesa, ove giaceva incustodita la salma di un anonimo defunto. Incredibilmente, l'ingresso di Riccardo in quel luogo sacro e le orazioni da lui pronunciate sortirono l'effetto di risvegliare il cadavere ivi deposto:

Par nuit vint au mustier, ourer vout, enz entra. | Li cors iert en la biere; li quens outre passa, | Devant l'autel s'en vint. Endementiers qu'il ora, | li cors braz estendit, en estant se drescha. | Quant li dus out ouré e il se regarda, | vit le cors grant e gros, deables ressembla¹¹.
(*Rou*, I, vv. 254-259)

Une nuit vint a un mustier, | orer voleit e Deu preier [...] Dedenz trova en biere un cors. | Juste la biere avant passa, | devant l'autel s'agenuila, [...] baisa la terre, si ura. | Unkes de rien s'esfreia; | n'i aveit gueires demure, | ni guaires n'i aveit esté, | quant el mustier oï ariere | moveir li cors, cruistre la biere¹². (*Rou*, III, vv. 289-304)

Sentendosi minacciato dall'improvviso risveglio del redivivo, Riccardo cercò dapprima di contrastarlo affidandosi alla preghiera e pronunciando delle formule di esorcismo¹³. Tuttavia, dinnanzi al

¹⁰ «Custume aveit quant il errout, | a chascun mustier k'il trovout, | se il poeit, dedenz entrout, | s'il ne poeit, defors urout» (*Rou*, III, vv. 285-288).

¹¹ «Di notte [Riccardo] giunse ad una chiesetta, e poiché desiderava pregare, vi entrò; lì giaceva un cadavere, deposto nella propria bara. Il duca passò oltre e si diresse presso l'altare. Mentre stava pregando, il cadavere distese le braccia e si levò in piedi. Quando ebbe finito di pregare, il duca si guardò intorno e vide il redivivo, alto e possente simile al demonio».

¹² «Una notte [Riccardo] giunse ad una chiesetta, e volle pregare e lodare Dio. [...] All'interno v'era un cadavere che giaceva dentro una bara. Egli passò oltre il catafalco e s'inginocchiò davanti all'altare; [...] baciò il pavimento e pronunciò le sue preghiere, privo di paure. Non aveva ancora trascorso molto tempo né pregato abbastanza in quel luogo, che alle sue spalle, nella chiesetta, sentì il cadavere muoversi e grattare il coperchio della bara».

¹³ «Turna sei pur li cors veeir: | Gis tei, dist il, ne te moveir! | Se tu es bone u maie chose, | gis tei en peis, si te repose. | Dunc a li quens sa urisun dite, [...] | Puis dist, quant il seigna sun vis: | Per hoc signum sanctæ Crucis, | libera me de malignis, | Domine Deus salutis! | Al returner d'iluec dist tant: | Deus, en tes mains m'alme cumant!» [Riccardo

fallimento di tali contromisure, il duca si vide costretto ad estrarre la spada e ad ingaggiare presso la soglia della chiesa un furioso combattimento con il non-morto, riuscendo infine a smembrarne il corpo con un poderoso fendente e a ricacciarlo nella bara da cui s'era destato:

Et Richart trait l'espee si essaie si parla, | un colp li a donné, e li cors
tresbuscha¹⁴. (*Rou*, I, vv. 260-263)

S'espee prist si s'en turna, | e li deables s'esdreça, | encuntre l'us fu
en estant, | braz estenduz estut devant, | cumme s'il vousist Richart
prendre, | e l'eissue de l'us defendre. | E Ricard a le brand sachié;
| le bu li a parmi trenchié; | travers la biere l'abati, | ne sai se il fist
noise u cri¹⁵. (*Rou*, III, vv. 317-326)

Alcuni studiosi, tra cui Lecouteux e Le Saux¹⁶, hanno scorto in questa leggenda i tratti di un possibile retaggio culturale riconducibile alla passata origine scandinava delle élite normanne. Tale teoria (da noi avvallata con qualche riserva e qui arricchita di nuovi spunti e dati) è suffragata da alcuni riscontri: esistono infatti numerosi punti di contatto tra l'episodio ascritto a Riccardo Senza Paura e i contenuti di diversi racconti preservati nella letteratura norrena.

Iniziando dalla visione amplificata attribuita al duca Riccardo (la quale gli consente di individuare nell'oscurità mostri e spettri

si voltò a guardare il cadavere: “Resta fermo” – disse – “non ti muovere! Qualunque cosa tu sia, buona o malvagia, giaci e riposa in pace!”. Il duca pronunciò allora le sue preghiere [...] poi, facendosi il segno della croce, disse: “Per il potere di questo segno della Santa Croce, Signore Iddio della Salvezza, liberami dalle manifestazioni del maligno!”. Infine, voltandosi, disse: “Dio, nelle Tue mani affido la mia anima!”] (*Rou*, III, vv. 305-315).

¹⁴ «Riccardo estrasse la spada e si sforzò di parlare al redivivo; quindi, gli sferrò un fendente e lo abbatté a terra».

¹⁵ «[Riccardo] impugnò la spada, si guardò attorno e il demone si levò in piedi. Esso stava eretto, fermo dinnanzi alla soglia della chiesa, con le braccia distese come se intendesse afferrare Riccardo e bloccargli l'uscita. Riccardo estrasse la spada e gli tagliò il corpo a metà; quindi, lo gettò nuovamente nella bara senza emettere alcun lamento o grido».

¹⁶ Si vedano Lecouteux 1986, pp. 69-71 e Le Saux 2014, pp. 145-160.

altrimenti invisibili), essa è stata accostata da Le Saux al concetto nordico di *glámsýni*, la vista viziata da allucinazioni spettrali che – all’interno della *Grettis saga* (§ 35) – tormenta durante la notte l’islandese Grettir Ásmundarson, al punto da spingerlo a non spostarsi mai da solo al calar delle tenebre¹⁷. Per quanto suggestivo, il raffronto con il caso di Riccardo Senza Paura non è del tutto calzante. Il duca normanno non pare soffrire di una condizione debilitante, né di un disturbo allucinatorio; egli sembra bensì godere di capacità uniche che lo rendono decisamente più simile ad un *ófreskr maðr*, un individuo che nella tradizione nordico-pagana è provvisto di una “seconda vista” (aisl. *ófreski*) grazie alla quale è in grado di percepire e localizzare spiriti o esseri mostruosi celati al resto dell’umanità¹⁸. Cenni a tali soggetti dotati di chiaroveggenza si rinvencono, ad esempio, nella *Jómsvíkinga saga* (§ 34), nelle redazioni B e D della *Guðmundar saga byskups* (rispettivamente § 146d e § 42), nell’*Haralds þáttur hárfagra* del codice *Flateyjarbók* (§ 461), nella *Landnámabók-Sturlabók* (§§ 225 e 329), nella *Landnámabók-Hauksbók*, (§§ 191, 284 e 309) e in molti racconti popolari islandesi¹⁹.

Quanto alla vicenda del combattimento di Riccardo Senza Paura con il cadavere, l’immagine del redivivo che, in risposta all’ingresso notturno del duca normanno nel luogo del suo riposo, si ridesta improvvisamente, avventandosi sull’intruso e sbarrandogli l’uscita, richiama in modo lampante il comportamento di un *haugbúi* (lett. “abitatore del tumulo”), una tipologia di non-morto che – nella concezione tanatologica norrena – continua a

¹⁷ Le Saux 2014, p. 157. Recita la *Grettis saga*: «Hann var orðinn maðr svá myrkfælinn, at hann torði hvergi at fara einn saman, þegar myrkva tók. Sýndist honum þá hvers kyns skrípi» [Grettir era diventato un uomo così timoroso dell’oscurità che non osava più avventurarsi da solo al calar della notte. Inoltre, gli sembrava di vedere apparizioni spettrali di ogni genere] (*Grettis saga*, § 35). La *Grettis saga* è citata da Guðni Jónsson 1936.

¹⁸ Si vedano Boyer 1994, pp. 122 e 129; Dillmann 2006, pp. 36-37.

¹⁹ Le edizioni di riferimento sono, in ordine di citazione: Petersen 1882; Stefán Karlsson e Magnús Hauksson 2018; Guðbrandur Vigfússon 1878; Guðbrandur Vigfússon e Unger 1860; Finnur Jónsson 1900; Eiríkur Jónsson e Finnur Jónsson 1892-1896; Einar Ólafur Sveinsson 2003.

vivere all'interno del proprio sepolcro e non esita ad aggredire qualunque estraneo vi s'introduca col favore delle tenebre²⁰. Al pari di un *haugbúi* (o di un *draugr*, altra varietà di cadavere nottívago isolabile nella letteratura medievale scandinava), il redivivo del *Rou* ha fattezze disumane e un corpo imponente che ne sottolineano la natura mostruosa e demoniaca²¹. Anche la reazione del prode Riccardo – il quale, per porre fine alla minaccia rappresentata dal non-morto, è obbligato a ricorrere alla forza brutta e a smembrare il cadavere a colpi di spada – risulta in linea con quanto narrato da diverse saghe nordiche contenenti aneddoti di eroi solitari trovatisi a dover fronteggiare dei morti viventi²².

Episodi analoghi alla scena dipinta da Wace sono rintracciabili in varie testimonianze letterarie d'area scandinava, le quali – seppur redatte tra l'inizio del XIII e la fine del XIV secolo – restituiscono un campionario di credenze ben più antiche, profondamente radicate nella cultura norrena. Le corrispondenze maggiori si hanno nel racconto di Asvitho e Asmundo incluso nei

²⁰ Per il presente e i successivi riferimenti relativi al revenantismo nel mondo nordico (aisl. *aptrganga*, “camminare di nuovo [tra i vivi]”) e alle diverse forme di non-morto contemplate dalla letteratura norrena si vedano Chadwick 1946, pp. 50-65; Lecouteux 1986, *passim*; Chiesa Isnardi 1991, pp. 361-363; Ármann Jakobsson 2011, pp. 281-300; Cammarota 2023, pp. 75-91.

²¹ L'Eyrbyggja saga (§ 63) e la Grettis saga (§ 32), ad esempio, affermano che i cadaveri di due dei più celebri draugar della letteratura norrena, vale a dire Þorólfr Gamba Storta e Glámr il Pastore, al momento della loro trasformazione apparivano “livid[i] come gli Inferi e gross[i] come un toro” («blár sem hel og digr sem naut»); sempre nella Grettis saga (§ 35) è specificato che la statura di Glámr era tale da lambire il soffitto della sala ove si scon-trò con Grettir Ásmundarson («hann gnæfði ofarliga við rjáfriu»), mentre la sua testa vie-ne descritta come «orribilmente enorme e smisuratamente mostruosa» («afskræmiliga mikit ok undarliga stórskorit»). Nella Flóamanna saga (§ 13), un draugr apparso a Þorgils Orra-beinsfóstri è definito «grande e malvagio» («mikinn ok illiligan»). Nell'Hrómundar saga Greipssonar (§ 4) è specificato invece che un gruppo di tombaroli, dopo essere entrati in un tumulto, vi trovarono «un essere mostruoso dalla pelle bluastra, imponente e robusto» («dólgur mikill, blár ok digr»). Le edizioni di riferimento sono, in ordine di citazione: Einar Ólafur Sveinsson Matthías Þórðarson 1935; Guðni Jónsson 1936; Þorhallur Vilmundarson e Bjarni Vilhjámsson 1991; Valdimar Ásmundarson 1886.

²² Si vedano Chadwick 1946, pp. 55 e 59; Lecouteux 1986, pp. 93, 105, 147; Chiesa Isnardi 1999, p. 362-363; Cammarota 2023, p. 80;

Gesta Danorum di Saxo Grammaticus (V. 11. §§ 3-4)²³ e nella descrizione dello scontro di Grettir Ásmundarson con l'*haugbúi* di Kárr il Vecchio esposto nella *Grettis saga* (§ 18)²⁴, oltre che in alcuni passi della *Hrómundar saga Greipssonar* (§ 4), della *Harðar saga Grimkelssonar ok Geirs* (§ 15), della *Bárðar saga Snæfellsáss* (§ 20) e dell'*Egils saga einhenda* (§ 7)²⁵.

Escludendo l'eventualità che si tratti di una serie di coincidenze casuali, questa elevata concentrazione di motivi comuni tra le imprese associate a Riccardo Senza Paura nel *Rou* e l'immaginario delle saghe impone una domanda: è possibile che certi elementi culturali scandinavi, comprese alcune superstizioni degli Uomini del Nord riguardanti il revenantismo, fossero stati incamerati dal folclore normanno, sopravvivendo fino al tempo di Wace? Considerata la storia stessa della Normandia, ritengo – sulla falsa riga di Le Saux – che tale possibilità non sia da scartare a priori.

Dopo che intorno al 911 il vichingo Rollone (da identificarsi, stando alle fonti norrene, con il norvegese Hrólfur Rongvaldsson il Camminatore o, secondo il resto della documentazione in nostro possesso, con un imprecisato raziatore pagano proveniente ora dalla Danimarca, ora dalla Norvegia)²⁶ ebbe ottenuto dal re franco Carlo il Semplice il controllo di Rouen e dei territori compresi tra i fiumi Risle ed Epte insieme al permesso di stanziarvisi – previa conversione al Cristianesimo – con i suoi compagni di scorribande,

²³ Friis-Jensen 2015, I, pp. 336-338. Tra gli studi interessatisi specificatamente a questo episodio si segnalano: Cipolla 2018, pp. 139-159; Cammarota 2023, pp. 81-87.

²⁴ Guðni Jónsson 1936, p. 58. Questa è l'unica occorrenza segnalata da Le Saux 2014 (p. 154).

²⁵ Le edizioni di riferimento sono, in ordine di citazione, Valdimar Ásmundarson 1886; Jón Sigurðsson *et al.* 1847; Vigfússon 1860; Lagerholm 1927. Ai passi citati si potrebbe aggiungere (con Le Saux 2014, p. 155) anche il capitolo 35 della *Grettis saga*, in cui il protagonista Grettir Ásmundarson combatte e uccide, smembrandolo, il redivivo Glámr. Ad ogni modo, il passo presenta delle sostanziali differenze rispetto al racconto di Wace e ai testi sopraindicati: lo scontro notturno tra l'eroe e il non-morto non si svolge infatti nel luogo di sepoltura del secondo, bensì all'interno di un'abitazione in cui Grettir aveva predisposto una trappola per il proprio nemico; inoltre, qui è piuttosto il non-morto ad essere sorpreso dall'assalto del suo antagonista umano, il quale cerca con tutte le forze di impedirgli la fuga.

²⁶ Camellini 2022, pp. 98-110.

la Normandia divenne, a tutti gli effetti, una sorta di *exclave* a guida scandinava in terra francese²⁷. Durante l'intero corso del X secolo, la regione fu dunque al centro di discreti flussi migratori, i quali portarono varie ondate di coloni danesi, norvegesi, anglo-gaelico-norreni a trasferirsi sulle coste normanne. Ora, anche se questi corpi estranei finirono per fondersi con le popolazioni autoctone con relativa rapidità, francesizzandosi ed integrandosi nel tessuto politico e socioculturale circostante, essi conservarono parte dei loro caratteri identitari originali, lasciando traccia della propria ascendenza scandinava in diversi ambiti della cultura normanna²⁸. Gli abitanti della Normandia dimostrarono altresì una lunga fedeltà ideologica e memoriale alle loro radici nordiche (come esemplificato in prima istanza dall'eloquente denominazione usata per indicare se stessi e la propria terra)²⁹,

²⁷ A tal proposito, nel X secolo, il cronista Widuchindo di Corvey e l'anonimo autore della *Vita sancti Gildardi*, parlando di Rouen, capoluogo della Normandia e sede dell'autorità ducale, definiscono senza mezzi termini tale insediamento "città, capoluogo dei danesi" («*Rothun, Danorum urbem*»; «*Rothomagensium, metropolis Danorum*»). Le edizioni di riferimento sono, rispettivamente, Pertz 1839 e Poncelet 1889.

²⁸ Gli esponenti delle élite normanne mantennero ad esempio per lunghissimo tempo (almeno fino al ducato di Roberto I, padre di Guglielmo il Conquistatore) il costume di intrattenere relazioni di concubinato "secondo l'usanza danese" (*more Danico*). Anche alcune prerogative ducali contenute nei codici giuridici normanni, quali il diritto di bando (detto *ullac*, dal norreno *útlagr*. "[dichiarare qualcuno] fuorilegge"), traggono origine, secondo molti studiosi, da un sostrato culturale scandinavo. Tracce dell'apporto nordico in Normandia si ritrovano ancora oggi nell'antropo-toponomastica e nel lessico del *patois* locale. Si vedano Adigard de Gautries 1954; Musset 1997; Renaud 2008, pp. 453-457; Renaud 2009.

²⁹ Nelle fonti normanne medievali, il legame genetico tra la *gens Normannorum* e la Scandinavia è una costante frequentemente ribadita, nonostante il recupero di tale identità potesse offrire il fianco a fastidiose critiche circa la passata estrazione pagano-piratesca dei discendenti di Rollone. L'origine scandinava dei Normanni è rivendicata, tra asserzioni dirette, sbiaditi ricordi e maldestri tentativi di dissimulazione, nei primi scritti storici prodotti in Normandia sotto il patronato ducale (il *De moribus* di Dudone di San Quintino e i *Gesta Normannorum ducum* di Guglielmo di Jumièges), nelle cronache redatte in Italia meridionale al tempo della conquista normanna (es. i *Gesta Roberti Wiscardi* di Guglielmo Apulo, il *De rebus gestis Rogerii et Roberti Guiscardi* di Goffredo Malaterra, il volgarizzamento dell'*Historia Normannorum* di Amato da Montecassino) e in svariate altre opere, come le cosiddette *Leges Edwardi Confessoris* (registrate in Inghilterra nella seconda metà del XII secolo), la *Chronique des Ducs de Normandie* di Benoît de Sainte Maure, il poema latino *Draco Normannicus* di Stefano

non rompendo mai completamente i ponti con la Scandinavia e le sue genti. Al contrario, le interazioni normanno-norrene proseguirono continuativamente per buona parte dell'XI e del XII secolo in un clima di sostanziale amicizia,³⁰ tanto che all'inizio del Duecento, il cronista islandese Snorri Sturluson poteva asserire nell'*Heimskringla*:

Frá Gøngu-Hrólfí eru komnir Rúðujarlar, ok tǫldu þeir lengi síðan frændsemi við Noregs höfðingja, ok virðu þat lengi síðan, ok vǫru inir mestu vinir Norðmanna alla stund, ok áttu með þeim friðlǫnd í Norðmandí allir Norðmenn, þeir er þat vildu þekkjast³¹.
(*Heimskringla*, IV, § 20)

Questo intreccio duraturo di connessioni umane e culturali portò alla nascita di fenomeni di sincretismo, i quali si riverberarono, di generazione in generazione, anche nella letteratura e nelle leggende popolari³². Il profilo eroico di Riccardo Senza Paura

di Rouen (1167 ca.) e, ovviamente, il *Roman de Rou* de Wace (III, vv. 45-80). Si vedano Musset 1997, pp. 213-231; Davis 1976; Albu 2001 (in particolare pp. 56-64 e 112); Canosa 2009, pp. 25-122; Abrams 2013, pp. 45-64; Camellini 2022.

³⁰ Tra gli episodi di maggior rilevanza ricavabili dalle fonti medievali si possono citare: il passaggio – con presunto battesimo – in Normandia del re norvegese Ólafr il Santo (registrato dall'*Heimskringla*, dai *Gesta Normannorum ducum*, dalla *Passio sancti Olavi* e dall'*Historia de antiquitate regum Norwagiensium*); la lunga sosta a Rouen, nel 1025, dello scaldo islandese Sighvatr Þórðarson (ricordata nella prima strofe delle *Vestrfararvísur* e nell'*Heimskringla*); l'accordo con cui i duchi normanni assicurano a re Sveinn Barbaforcuta e a tutti i danesi la possibilità di riparare in Normandia «quasi in domo propria» (*Gesta Normannorum ducum*, V, §7) dopo le loro scorrerie condotte in Inghilterra. La presenza di mercanti, razziatori e viaggiatori norreni in Normandia è confermata anche dalla *Njáls saga* (§ 159) e dalla satira latina *Contra Moriuth* di Garnier di Rouen (XI sec.). Si veda Wood Breese 1977, pp. 47-61. Le edizioni di riferimento dei testi citati sono, rispettivamente: Finnur Jónsson 1893; Jiroušková 2014; Van Houts 1995; Storm 1880; Omont 1891; Einar Ólafur Sveinsson 1954.

³¹ «Da Hrólf il Camminatore discendono i signori di Rouen, i quali per lungo tempo si considerarono parenti dei signori di Norvegia e per questo motivo li tennero in grande rispetto, mostrandosi sempre grandissimi amici dei Norreni; e ogni Norreno ha sempre trovato un paese amico in Normandia, quando la necessità lo richiedeva». La *Heimskringla* è citata da Finnur Jónsson 1893.

³² Si consideri quanto concluso da Elizabeth Van Houts (1983, p. 121): «In Normandy, [...] Scandinavian saga motifs were incorporated in literature, thus proving

emergente dal *Roman de Rou* pare proprio rispecchiare questa commistione: nel tracciare il ritratto del duca normanno, Wace restituisce ai lettori la figura ibrida di un nobiluomo francese sì integrato in una dimensione valoriale cristiana, ma al contempo fortemente avvinto al mondo nordico, un principe guerriero dai capelli biondo-ramati (*Rou*, I, v. 266; II, v. 1763)³³, esperto conoscitore della lingua danese (II, v. 1762)³⁴, sposato con Gunnor, una fanciulla «de père e de mère daneise, | de nobles Daneis [...] née» (*Rou*, III, vv. 238-239)³⁵, nonché fraterno amico dei vichinghi, da lui prontamente ingaggiati in più di un'occasione per difendersi dagli attacchi dei propri nemici (*Rou*, II, vv. 2869-3067, 4150-4417; III, vv. 207-209).

Tale ricostruzione collima con i dati ricavabili dalla storiografia. Attraverso gli scritti di Dudone di San Quintino e di Guglielmo di Jumièges sappiamo, per l'appunto, che Riccardo fu inviato in tenerissima età da suo padre Guglielmo a Bayeux per apprendere la «lingua dei danesi» lì ancora in uso, di modo che potesse servirsene nella maturità per rivolgersi ad eventuali interlocutori norreni³⁶. Affidato alle cure di un tutore noto alle cronache con l'appellativo di Bernardo il Danese, Riccardo crebbe dunque in un contesto ampiamente influenzato dalla cultura scandinava; secondo i *Flodoardi Annales* e le *Historiae* di Richerio di Reims (X sec.), nel 943, dopo la prematura scomparsa del padre, il giovane duca fu spodestato da una fronda capeggiata da un certo «Turmodus» (aisl. *Þormóðr*), il quale lo costrinse persino a ripudiare il Cristianesimo e a ritornare momentaneamente al culto delle divinità nordiche³⁷. Inoltre, per rientrare in possesso delle

that the Normans still paid cultural and literary tribute to their Scandinavian past». Di eguale parere è Graham Loud (1981, p. 115), il quale rivendicava la presenza di «a strong Scandinavian element in Norman legend». Si vedano Van Houts 1983, pp. 107-121; Loud 1981, pp. 104-116.

³³ «Cheveleüre out bloie, mez a rousor troubla | [...] Le poil avoit auques rouz» (*Rou*, I, vv. 266 e 1763).

³⁴ «Richart sout en daneiz et en normant parler» » (*Rou*, I, v. 1762).

³⁵ «di padre e di madre danesi, [...] nata da una nobile schiatta danese».

³⁶ Si vedano Lair 1865, pp. 221-222; Van Houts 1995, I, p. 88.

³⁷ Si vedano Pertz 1839, p. 390; Hoffmann 2000, p. 123.

sue prerogative e contrastare le ambizioni dell'aristocrazia franca, Riccardo non esitò – stando alle fonti – a chiamare ripetutamente in proprio soccorso un condottiero vichingo di nome «Hagroldus» con le sue bande di razziatori pagani³⁸, cosa che spinse lo storico Richerio di Reims a recuperare per il nipote di Rollone il poco lusinghiero epiteto di «pyratarum dux» da lui abitualmente utilizzato per indicare i precedenti dominatori scandinavi della Normandia³⁹. Dall'unione con la nobile Gunnor (aisl. *Gunnr/Gunnvǫr*), inizialmente connotatasi come un'illegittima relazione *more Danico*, Riccardo ebbe numerosi figli, uno dei quali, Roberto (†989 ca.), fu soprannominato *Danus*, “il danese”, ad ulteriore riprova della forte affezione identitaria della famiglia ducale con l'universo culturale scandinavo⁴⁰.

Con un simile retroterra, non sarebbe dunque irragionevole credere che, nel X secolo, gruppi di Normanni di recente immigrazione nordica, fungendo da nuclei di tradizione, avessero intessuto intorno al loro duca un ciclo di leggende in cui inserirono *topoi* tipici della propria cultura di provenienza, dei racconti che si sarebbero poi preservati nell'oralità, ampliandosi e acquisendo nuovi significati, finché Wace – analogamente a quanto verificatosi con le saghe in ambito scandinavo – non li avrebbe fissati per iscritto in maniera definitiva a distanza di molti anni. Ad ogni modo, al netto di plausibili apporti norreni nello sviluppo dell'epopea di Riccardo Senza Paura, non si può non ravvisare in essa una cifra prettamente cristiana, la quale

³⁸ Le cronache franche di X secolo (es. i *Flodoardi Annales* e le *Historiae* di Richerio di Reims) parlano di *Hagroldus* come di un capo norreno stanziatosi tra Bayeux e il Cotentin; Dudone di San Quintino e Guglielmo di Jumièges – fonti primarie di Wace – ne mitizzano invece la figura, facendone un fantomatico re danese accorso in aiuto del duca Riccardo dalla lontana Danimarca. Si vedano Pertz 1839, p. 392; Hoffmann 2000, p. 132; Lair 1865, pp. 239-245; Van Houts 1995, I, pp. 110-116.

³⁹ Hoffmann 2000, pp. 118, 307.

⁴⁰ Stando a Dudone di San Quintino, Riccardo formalizzò la sua unione con Gunnor attraverso il rito cristiano soltanto in un secondo momento. Guglielmo di Jumièges, pur sottolineando i nobili natali scandinavi della fanciulla, non fa menzione di una sua relazione *more Danico* con il duca. Si vedano Lair 1865, pp. 289-290; Van Houts 1995, I, p. 128. In merito alla figura di Roberto il Danese (e al rilevante personaggio storico di Gunnor) si legga Van Houts 1999, pp. 7-24 (in particolare pp. 15-17).

tende a far sconfinare l'intero passo qui esaminato entro il *milieu* dell'agiografia⁴¹.

Le peculiari prerogative medianiche del duca Riccardo, le quali si associano ad una sua naturale predisposizione ad opporsi alle forze del male, lo avvicinano, in effetti, ai molti modelli esemplari (*exempla*) di santi e mistici cristiani (es. sant'Antonio abate, san Martino di Tours, san Guthlac, etc.) investiti del dono divino di scorgere demoni e spettri, nonché della gravosa missione di opporsi alle multiformi manifestazioni del demonio⁴². La familiarità autoriale di Wace con il genere agiografico, unita probabilmente alla sottesa volontà di dotare uno degli antenati di Enrico II di un'aura di sacralità spendibile a fini propagandistici, potrebbero aver contribuito ad introdurre nella leggenda di Riccardo Senza Paura elementi narrativi tradizionalmente riscontrabili nelle biografie dei santi⁴³.

D'altro canto, gli insoliti aneddoti riferiti da Wace in merito al duca Riccardo s'innestano a pieno titolo nell'alveo della fascinazione squisitamente medievale per il racconto, la collezione e il commento di eventi prodigiosi e inspiegabili («portenta et mirabilia»). Tra l'XI e il XIII secolo, nella letteratura europea si moltiplicarono le registrazioni di storie riguardanti apparizioni spettrali e/o casi di revenantismo. Questi resoconti, unitamente alle riflessioni prodotte su di essi nell'arco di duecento anni da svariati autori quali Tietmaro di Merseburgo, Erberto di Clairvaux, Pietro il Venerabile, Cesario di Heisterbach e Tommaso di Cantimpré, palesavano di fatto i timori e le angosce dell'uomo medievale

⁴¹ Come ricordato da Gouttebroze (1979, pp. 219 segg.), uno dei primi studiosi a segnalare la presenza di un sentore agiografico nella costruzione del profilo eroico-cavalleresco di Riccardo Senza Paura fu Joseph Bédier. Ulteriori riflessioni in merito sono state prodotte da Cazauran 1991, pp. 21-43.

⁴² Si vedano: Schmitt 1998, pp. 29-31; Licence 2004, pp. 49-65.

⁴³ Wace fu autore anche di alcuni testi poetici di contenuto agiografico in *lang d'oïl*. Per uno studio sul ricorso di Wace a schemi tipici dell'agiografia nelle sue opere storico-romanzesche si veda Mathey-Maille 2019, pp. 147-158. Per i potenziali risvolti propagandistici della leggenda del duca Riccardo, tesi a conferire appigli sacrali alla *regalitas* di Enrico II, sul modello dei re taumaturghi francesi e dei sovrani inglesi canonizzati *ante* 1066, si rimanda a Gouttebroze 1979 (e relativa bibliografia).

riguardo il tema della morte e il destino delle anime dei defunti, entrambe paure figlie della sincrasi venutasi a creare, a livello di immaginario popolare, tra un'escatologia cristiana ancora in fase di assestamento (si pensi, ad esempio, alla tardiva definizione dogmatica del concetto di Purgatorio) e un sostrato di antiche credenze pagane, preservatesi nel folclore, concernenti l'Aldilà, la negromanzia e altre forme di contatto paranormale fra gli spiriti dei morti e il mondo dei vivi⁴⁴. Il racconto di Wace ha un parallelo interessante anche in un passo della duecentesca *Jóns saga helga*: esso riporta infatti la storia di Guðrún, un'anziana donna islandese vissuta a Hólar, nella prima metà del XII secolo, la quale – mossa da un eccessivo fervore religioso – trascorreva le proprie notti nella cattedrale della sua città, invocando forsennatamente Dio e vegliando le salme in attesa di esequie, fino a quando

einhverja nótt, at hon hafði enn vakat at vanða sínum hjá einu líki, þá sýndisk henni um miðnættis skeið hrœrask hinn dauði á þorumum, ok litlu síðar á fœtr standa með mikilli gnauðan, ok vildi sækja at henni ok grípa hana höndum⁴⁵. (*Jóns saga helga*, § 20 E)

I due aneddoti lasciano trasparire una medesima, latente, apprensione per l'eccessiva prossimità notturna di persone non autorizzate ai cadaveri, nel Medioevo ritenuti naturalmente proclivi a riacquistare – specie durante la notte – una parvenza di vita per l'azione di demoni o altri agenti diabolici⁴⁶. Ciò si può ricondurre alle preoccupazioni vigenti in diverse regioni già cristianizzate

⁴⁴ Si leggano Lecouteux 1986; Schmitt 1998; Lecouteux 1999; Caciola 2016.

⁴⁵ «Una notte, mentre vegliava, come di suo solito, accanto ad un cadavere, le sembrò verso mezzanotte che il morto si muovesse nella bara e che, subito dopo, si alzasse in piedi con un grande scricchiolio e volesse aggredirla e afferrarla». La *Jóns saga helga* è citata da Sigurgeir Steingrímsson, Ólafur Halldórsson e Foote 2003. Alla fine, sarà solamente l'intervento risolutivo dello spirito del santo Jón Ógmundarson a scacciare dalla chiesa di Hólar, ormai «piena di terrificanti redivivi e di spettri» pronti a ghermire l'improvvida Guðrún («kirkjan ǫll full af draugum hræðiligum ok skuggum, ok sóttu allar þessar sjónhverfingar at Guðrúnu»), tutte le presenze demoniache. Episodi simili sono registrati nelle opere di Tommaso di Cantimpré e di Cesario di Heisterbach (Ignatova 2021, p. 427; Lecouteux 1986, p. 69).

⁴⁶ Lecouteux 1986, p. 59.

dell'Europa medievale per la possibile sopravvivenza di pratiche negromantiche pagane, inquietudini che in Scandinavia e Normandia si trasferirono perfino nelle produzioni letterarie⁴⁷.

Infine, considerando la conformazione bicipite della cultura anglo-normanna, è congetturabile che Wace e/o le sue fonti abbiano modellato la leggenda di Riccardo Senza Paura traendo spunto da potenziali suggestioni provenienti dall'Inghilterra. Nei testi di molti autori inglesi coevi a Wace o a lui di poco posteriori, i riferimenti ad esseri umani capaci di scorgere entità demoniache e ad episodi di revenantismo (spesso culminanti con lo smembramento dei redivivi da parte dei loro avversari) sono infatti assai frequenti⁴⁸. Si pensi alla vicenda di Ketellus, narrataci da Guglielmo di Newburgh (1156-1198 ca.) nell'*Historia rerum Anglicarum* (II, § 21), il quale «acceptitque tale donum a Deo, ut [...] dæmones haberet conspicabiles, et quantumcunque latere cuperent, eum latere non possent»⁴⁹. Sempre Guglielmo (V, §§

⁴⁷ Nella letteratura nordica, ciò è perfettamente esemplificato dalla mole di personaggi (in primis Odino, detto *draugardrottin*, "signore dei redivivi" per via della sua funzione psicopompa e rivificatrice, ma anche Sigrún, Hervor, Hildir, Svipdagr e Harthgrepa) che coi loro riti magici, le loro formule di evocazione o col solo recarsi di notte presso i siti di sepoltura causano la resurrezione dei morti. Si veda Chiesa Isnardi 1999, pp. 178, 363, 378-379, 401, 408-409. Alcuni codici della raccolta legislativa norvegese *Gulabingsløg* risalenti al XIV secolo riservano addirittura un articolo specifico alla sanzione di quanti fossero stati sorpresi a compiere riti finalizzati a "risvegliare i *draugar* e gli abitanti dei tumuli" («freista draugha upp at veckia æða haughbua»). Si veda Keyser e Munch 1848, pp. 308 e 327. In ambito normanno si può ricordare la figura di *Luque la maudite*, fattucchiera e negromante di Rouen che secondo il poeta Bourdet (XIII secolo) evocava gli spiriti dei morti per suscitare catastrofi e cataclismi. Si veda Lecouteux 1999, pp. 30, 123 e 184. Come saggiamente suggerito da Lecouteux, anche il risvolto eziologico collegato da Wace (e dal suo continuatore Benoît) al racconto del redivivo, secondo il quale tale disavventura avrebbe spinto il duca Riccardo ad introdurre in Normandia l'usanza di vegliare i cadaveri, imponendo agli ecclesiastici di non lasciare mai incustodite le salme prima delle esequie (*Rou*, I, vv. 251-265; III, vv. 333-336), sembra voler conferire uno statuto leggendario a una pratica liturgica atta a scongiurare episodi di possessione demoniaca dei defunti e/o l'officiamento di riti in sapore di negromanzia. Lecouteux 1986, pp. 70-71.

⁴⁸ Per uno studio approfondito sull'argomento si veda Gordon 2019.

⁴⁹ «Ricevette in dono da Dio la capacità [...] di vedere i demoni, i quali, per quanto cercassero di nascondersi a lui, non potevano celarsi alla sua vista». L'autore aggiunge inoltre che a Ketellus «tanta divinitus collata est gratia, in animadvertendis nequam spirituum actibus atque insidiis» [fu concessa dal Cielo la grazia straordinaria di

22-24) riferiva poi di quattro casi di revenantismo verificatisi tra la Scozia meridionale e il Buckinghamshire verso la fine del XII secolo, benché il cronista non nascondesse di aver lambito soltanto la superficie di un fenomeno ben più ampio⁵⁰. Guglielmo di Malmesbury (†1143 ca.), nei *Gesta regum Anglorum* (II, § 124), discorreva invece dei vaneggiamenti di alcuni canonici di Winchester vissuti nel X secolo, i quali avevano affermato che «gli spiriti dei sovrani defunti, una volta rientrati nei propri cadaveri, se ne andavano errando ogni notte di casa in casa»⁵¹, condannando l'ingenuità dei propri connazionali e rintracciando negli strascichi del paganesimo la sorgente di quelle sciocche credenze, a detta dell'autore ancora vivide presso la popolazione inglese del suo tempo⁵². Walter Map (†1210 ca.) inserì nel *De nugis curialium* (II, §§ 27-28), celebre raccolta di aneddoti curiosi e

percepire le azioni e le insidie degli spiriti malvagi]. Il testo è citato da Howlett 1884-1885. Il nome Ketellus, latinizzazione dell'antroponimo norreno Ketill, è compatibile con la provenienza del protagonista di questo aneddoto, vissuto nella diocesi di York, una delle aree a maggior penetrazione scandinava dell'Inghilterra medievale.

⁵⁰ Scrive Guglielmo: «Fuere qui dicerent talia sæpius in Anglia contigisse [...] Sane quod mortuorum cadavera de sepulchris egredientia nescio quo spiritu ad viventium vel terrorem vel perniciem circumferantur, et ad eadem sepulchra sponte se illis aperientia revertantur, non facile in fidem reciperetur nisi et crebra nostri temporis exempla suppeterent et testimonia abundarent. [...] Porro si velim omnia hujusmodi scribere qua nostris contigisse temporibus comperi, nimis operosum simul et onerosum erit» [C'era chi sosteneva che tali episodi si fossero verificati con grande frequenza in Inghilterra [...] Di certo, il fatto che i cadaveri dei defunti escano dalle tombe – non so per influsso di quale spirito – e vadano errando sulla terra per il terrore e la rovina dei viventi, per poi fare ritorno ai loro stessi sepolcri, i quali si aprono spontaneamente per accoglierli, sarebbe difficile da accettare se non fosse che gli aneddoti e le testimonianze relative a tale fenomeno sono in questa nostra epoca tanto numerosi. [...] Inoltre, se volessi riportare per iscritto tutti gli episodi di questo genere che ho accertato si sono verificati in questa nostra epoca, ciò richiederebbe troppo lavoro e sarebbe al tempo stesso uno sforzo troppo oneroso].

⁵¹ «[...] pro deliramento canonicorum dicentium regios manes, resumpto cadavere, noctibus per domos oberrare». I *Gesta regum Anglorum* sono citati da Mynors, Thomson e Winterbottom 1998.

⁵² «Has sane nænias sicut cæteras, ut credant nequam hominis cadaver post mortem, dæmone agente, discurrere, Angli pene innata credulitate tenent, a gentilibus nimirum mutantes» [Ora, gli inglesi credono con un'ingenuità quasi innata a queste e a molte altre scempiaggini, come, ad esempio nel fatto che il cadavere di un uomo malvagio torni a vagare dopo la morte per azione di un demone, convinzioni che essi hanno certamente ereditato dai pagani].

dilettevoli appositamente concepita per intrattenere i membri della medesima corte plantageneta in cui aveva operato anche lo stesso Wace, due storie di cadaveri erranti ambientate in Inghilterra tra il 1148 e il 1179⁵³, mentre un resoconto analogo, riguardante due non-morti del Derbyshire, fu incluso da Geoffrey di Burton (fl. 1120-1140 ca.) nella *Vita sanctæ Moduennæ virginis*⁵⁴. Con ciò, il comprovato interesse della corte plantageneta per questi e altri motivi “spettrali” rinvenibili su ambo le sponde della Manica⁵⁵ potrebbe aver altresì favorito il travaso di materiale demonologico insulare all’interno del *Rou.*

Mauger e Torét

Il secondo aneddoto analizzato riguarda invece l’arcivescovo Mauger di Rouen (†1060 ca.). Zio di Guglielmo il Conquistatore, costui fu un uomo dissoluto e prodigo, nonché uno dei massimi oppositori del nipote, finché non fu deposto per indegnità dal concilio diocesano di Lisieux del 1055⁵⁶. Privato della sua carica, Mauger prese allora la via dell’esilio, ritirandosi sull’isola di Guernesey, dove formò una famiglia e si guadagnò la fama di stregone. Wace mostra di conoscere bene la “leggenda nera” di

⁵³ Rhodes James 1914, pp. 99-100.

⁵⁴ Bartlett 2002, p. 196.

⁵⁵ A riprova di questo interscambio di “materiale demonologico” tra Normandia e Inghilterra si può citare il caso della leggenda della *familia Herlechini* (o *mesnie Hellequin*), una variante del motivo paneuropeo del *Wütendes Heer* registrata per la prima volta dal cronista inglese Orderico Vitale tra la fine dell’XI e l’inizio del XII secolo, mentre risiedeva nel monastero normanno di Saint-Evroult, e successivamente riproposta da vari testimoni, tra cui Pietro di Blois, Chrétien de Troyes, Walter Map ed Erberto di Clairvaux. Diversi studi hanno riconosciuto in tale tradizione leggendaria un’antica connessione con le credenze germaniche e celtiche relative all’Aldilà, sebbene gli elementi pagani risultino talora sfumati dall’immissione di elementi escatologici cristiani. Si vedano in particolare: Lecouteux 1999, pp. 81 segg.; Meli 2000, pp. 75-108; Lecco 2001. È infine interessante notare che, in alcuni sviluppi successivi della leggenda (databili a partire dal XIV secolo), gli spiriti nottambuli della *mesnie Hellequin* assurgono ad antagonisti di Riccardo Senza Paura, probabilmente sulla scorta di quella superstizione popolare già esposta da Wace che dipingeva il duca normanno come un eroe capace di percepire i fantasmi nascosti nelle tenebre. Si legga Lecouteux 1999, pp. 118-119, 184.

⁵⁶ Per una biografia minima del personaggio si veda Bouet e Dosdat 1995, p. 19.

Mauger, dipingendolo come un individuo folle e malvagio, il quale – grazie al possesso di qualche potere occulto – riusciva perfino a prevedere il futuro⁵⁷. Ad incrementare ulteriormente tale alone di mistero intorno alla sua persona v'era poi la diceria secondo cui Mauger s'accompagnasse nel privato ad una creatura invisibile – forse un coboldo o un famiglio – di nome Torét:

Plusors distrent por vérité | que un deiable aveit privé, | ne sai
s'esteit luitun ou non, | ne sai nient de sa façon; | Toret se faiseit
apeler, | e Toret se faiseit nomer. | Quant Maugier parler i voleit, |
Toret apelout, si veneit; | plusors le(s) poeient oïr, | maiz nul d'els
nel poeit choisir⁵⁸. (*Rou*, III, vv. 4573-4582)

Gouttebroze (1979) ha voluto scorgere nel nome Torét (da tradursi secondo lo studioso francese come “piccolo” o “caro Þórr”) l'indizio della probabile esistenza, tra XI e XII secolo, in un'area periferica del ducato di Normandia, di un qualche sbiadito relitto del culto del dio nordico del tuono⁵⁹. La possibilità che il ricordo dell'antica devozione dei primi Normanni per Þórr fosse ancora vivo nella memoria collettiva è parzialmente suffragata dalle fonti. Dudone di San Quintino e Guglielmo di Jumièges menzionano ambedue «Thur» nelle rispettive opere storiografiche, identificandolo chiaramente come la divinità più venerata dagli antenati dei Normanni, alla quale essi erano soliti offrire un tempo anche dei sacrifici umani⁶⁰. Wace accolse tale informazione nel

⁵⁷ Wace racconta infatti che nel corso del viaggio in nave attraverso il canale della Manica in cui Mauger morì annegato, cadendo fuoribordo, costui avesse messo in guardia l'equipaggio sulla morte imminente di uno dei suoi membri («Les mariniers a apelez: | Seignors, dist il, or vos gardez, | ker jo sai bien e si vos di | que un de nos, mais ne sai qui, | deit hui perir, ne sai coment, | ou par neier ou autrement» - *Rou*, III, vv. 4591-4596).

⁵⁸ «In verità, molte persone hanno raccontato ch'egli avesse un diavolo per confidente. Io ignoro se fosse o meno una specie di folletto: non so nulla di questa faccenda. Esso si faceva chiamare Torét e come Torét era conosciuto. E quando Mauger voleva parlargli, invocava Torét e quello arrivava. Molte persone ebbero modo di ascoltarli, ma nessuno fu mai in grado di vederli distintamente insieme».

⁵⁹ Gouttebroze 1979, pp. 228-231.

⁶⁰ Si vedano Lair 1865, pp. 129-130; Van Houts 1995, I, p. 18.

*Rou*⁶¹. Nonostante dalla documentazione medievale si evinca la presenza di resistenze pagane in Normandia almeno fino alla conclusione del X secolo⁶², ciò non basta per provare che un presunto residuo del culto di Þórr in terra normanna abbia in qualche modo influito sulla creazione del personaggio di Torét, il quale – a ben guardare – sembrerebbe intrattenere con la figura del dio norreno soltanto una labile relazione di tipo onomastico⁶³.

Quanto alla natura di Torét, Wace azzardava l'ipotesi che si trattasse di un «luitun» (o *lutin*), una categoria generica di spiritello assai diffusa nel folclore franco-bretone e nelle credenze popolari della Normandia⁶⁴. Eredi sia dei *lares* e dei *genii locurum* della religione romana, sia delle divinità gallo-celtiche deputate alla protezione delle foreste e degli specchi d'acqua, queste creature piccolissime, talora intangibili, sono censite nella cultura anglo-normanna sin dall'epoca di Orderico Vitale (†1142): il cronista inglese, nella sua *Historia Ecclesiastica* (II,

⁶¹ «Un Dieu soloient aorer | qu'il soloient Tur apeler; | moult l'amoient, moult s'i fioient | e hommes vis li sacrefioient. [...] En Tur, lor Dieu, ont grant fiance, | comme s'il fust de grant puissance» [Un dio sono soliti adorare, da loro chiamato Þórr; costoro lo venerano grandemente e confidano in lui, offrendogli sacrifici umani [...] In Þórr, loro dio, essi ripongono la propria fede, come se possedesse una forza immensa] (*Rou*, I, vv. 192-195 e 254-255).

⁶² Per citare alcuni esempi, il monaco aquitano Ademaro di Chabannes (†1034) registra nelle sue *Historiae* i sintomi palesi di un tardivo ritorno al paganesimo di Rollone, affermando che costui «factus Christianus, imminente obitu in amentiam versus [...] Christianos captivos centum ante se decollari fecit in honore quae coluerat idolorum». Il vescovo Erveo di Reims (†925), in una lettera scritta al vescovo Gontardo di Rouen, deprecava la facilità con cui i Normanni neoconvertiti continuavano ad indulgere nelle loro pratiche pagane, ritornando all'idolatria «quemadmodum sues suum reversi ad volutabrum, et canes ad vomitum». Si vedano, in ordine di citazione: Pertz 1841, p. 123; Migne 1853, col. 663. Per il momentaneo ripristino del paganesimo nordico in Normandia al tempo del duca Riccardo Senza Paura si rimanda al sottocapitolo precedente (e alla nota 36).

⁶³ Il nome Torét potrebbe essere una storpiatura del nome nordico Þórrðr/Þórðr, a sua volta derivato da Þórfreðr (“pace di Þórr”), il quale risulta ad esempio ripetutamente registrato nel *Domesday Book* nelle forme *Toret/Tored/Toreth*. Si veda Keats-Rohan e Thornton, 1997, pp. 203-204. D'altra parte, la radice nominale Þórr- è assai presente, con molti esiti differenti, nell'antropo-toponomastica normanna. Si vedano Adigard de Gautries 1954 e Renaud 2009.

⁶⁴ Si vedano Bousquet 1845, pp. 124-139; Sébillot 1982; Lecouteux 1988; Lecouteux 1995.

V, § 7), parlò infatti espressamente della leggenda di un demone, chiamato dal volgo *gobelinum* (da cui la moderna dizione *goblin*), il quale infestava l'Évrecin dagli albori del V secolo⁶⁵. Gervasio di Tilbury (†1220 ca.), autore britannico formatosi presso la corte di Enrico II Plantageneto, discorreva, negli *Otia imperialia*, della supposta esistenza tra Francia e Inghilterra di alcuni esseri «quos folletos vulgus nominat», i quali – descritti come resistenti ad ogni forma di esorcismo – abitavano nelle case dei villici e, in quanto invisibili («quia non videntur»), le proteggevano da eventuali intromissioni; Gervasio affermava altresì che le voci di tali folletti erano perfettamente udibili, sebbene i loro corpi non potessero essere visti dall'occhio umano («quorum verba utique humano more audiuntur et effigies non comparent») ⁶⁶. Le somiglianze con la breve descrizione di Torét fornitaci da Wace sono evidenti. È pertanto plausibile che l'impercettibile confidente dell'arcivescovo Mauger fosse davvero una proiezione di queste creature fantastiche di origine pagano-celtica, le quali erano onnipresenti nel paesaggio antropologico e culturale in cui visse e operò l'autore del *Rou*.

Tornando alla tesi di Gouttebroze circa l'eventualità di contaminazioni scandinave nel racconto di Torét, si può arrischiare un paragone tra tale personaggio e tutta una serie di entità soprannaturali contemplate dal folclore nordico, le quali vengono riunite dagli etnologi e dagli esperti di tradizioni popolari sotto la denominazione collettiva di *huldufólk*, il “popolo nascosto”, creature sfuggenti come gli elfi (*álfar*) e i nani (*dvergjar*), o innanzitutto le *vættir*, spiriti delegati alla protezione dei luoghi e del territorio, delle comunità e del focolare⁶⁷. Nella *Landnámabók*

⁶⁵ Migne 1855, col. 389.

⁶⁶ I, § 18. Negli *Otia* (III, § 61) sono poi descritti i *neptuni* o *portuni*, spiritelli evanescenti diffusi sia in Francia che in Inghilterra, i quali alternavano comportamenti amichevoli verso gli abitanti delle campagne ad atteggiamenti dispettosi.

⁶⁷ Figure di antichissima derivazione indoeuropea (si pensi ai *Lari*, ai *Penati* e ai *Mani* della tradizione latina o ai *Devata* della civiltà indù), i numi tutelari – spiriti protettori del focolare, della casa e dei suoi abitanti – hanno avuto grande diffusione nella cultura germanica in senso lato, come dimostra il numero elevato di denominazioni/declinazioni che queste creature hanno ricevuto nelle varie regioni dell'Europa

(§ 86) si narra che le *vættir* fossero invisibili alle persone non dotate di chiaroveggenza e che avessero l'abitudine di accompagnare i loro protetti in tutte le attività quotidiane⁶⁸. Nel *Þorvalds þáttur víðförla* (§ 2) e nella *Kristni saga* (§ 2) si fa menzione invece di un nume tutelare che veniva evocato e omaggiato presso una roccia con regolari offerte da un certo Koðrán di Giljá prima della cristianizzazione dell'Islanda; in contraccambio, lo spirito – definito alternativamente *ármaðr* (“guardiano”) o *spámaðr* (“profeta”) – consentiva a Koðrán (il quale era il solo in grado di vederlo) di conoscere gli eventi futuri, dispensandogli inoltre utili consigli sulla condotta da tenere in ogni situazione e assicurandogli ricchezza e benessere⁶⁹. Nel *Þorvalds þáttur*, tale creatura viene tuttavia connotata negativamente: essa diventa un «fjandi» (“demonio”), uno «illgjarni andi» (“spirito maligno”) che deve essere necessariamente scacciato dalla regione per consentire il battesimo degli abitanti di Giljá e la propagazione del Cristianesimo sul suolo islandese⁷⁰.

Questa demonizzazione delle *vættir*, equiparate – ugualmente al Torét di Wace – a mere emanazioni diaboliche, s'inscrive nella campagna di discredito e condanna delle tradizioni pagane messa

centro-settentrionale: *tomte*, *hustomte*, *tomtebisse*, *nisse* in Svezia; *tufte*, *tuftekall*, *gårdvord*, *haugbonde*, *tunkall*, *nissi* in Norvegia; *gårdbuk*, *gårdbonde*, *husbuk*, *nisse* in Danimarca; *kobold*, *kofewalt* in Germania; *kabouter*, *kabout*, *kaboutermanneken* in Olanda; *cofgodas* nell'Inghilterra anglosassone. Si vedano Chiesa Isnardi 1999, pp. 347-349 (e note); Lecouteux 1995, p. 135; Kerkhof 2015, pp. 77-86.

⁶⁸ Si legga quanto affermato dalla *Landnámabók* circa il rapporto tra le *vættir* che abitavano l'insediamento islandese di Grindavík e alcuni coloni del luogo: «Það sá ófreskir menn, að landvættir allar fylgdu Hafr-Birni til þings, en þeim Þorsteini og Þórði til veiða og fiskjar» («Gli uomini dotati di una seconda vista notarono che tutte le *vættir* accompagnavano Hafr-Björn all'assemblea, mentre scortavano i suoi fratelli Þorsteinn e Þórðr durante la caccia e la pesca»). La saga è citata da Finnur Jónsson 1900.

⁶⁹ Si veda Chiesa Isnardi 1999, p. 349. I testi sono citati, rispettivamente, da Þórleifr Jónsson 1904 e Guðbrandur Vigfússon 1878.

⁷⁰ Toccherà infatti al vescovo e missionario sassone Friðrekr il compito di “scacciare via il diavolo”, «ræki fjandann á brottu», dalla roccia in cui risiedeva, ricorrendo ad atti di esorcismo e aspersioni di acqua santa. Solo dopo la cacciata e la sconfitta dello spirito, Koðrán accetterà il Cristianesimo insieme a gran parte della sua famiglia. Per i passi citati si rimanda a Þórleifr Jónsson 1904.

in campo dalla Chiesa nel tentativo di sradicare alcune credenze dei popoli neoconvertiti ritenute in parziale o in pieno contrasto con la dottrina cristiana. Non sempre però gli sforzi profusi dalle istituzioni ecclesiastiche ebbero successo: in Norvegia, ad esempio, nei codici trecenteschi della *Gulabingsløg* si vietava ancora espressamente la venerazione popolare delle *vættir*, sintomo del fatto che le masse seguitavano a credere all'esistenza di tali entità, le quali, col trascorrere del tempo, assunsero nuove funzioni e caratteristiche⁷¹. È dunque possibile che Torét – essere invisibile e intimo confidente di un uomo dotato di abilità profetiche, evocato in un'area storicamente interessata da fenomeni di immigrazione nordica – detenga un qualche debito immaginifico verso le *vættir* norrene.

Infine, considerando la nomea di stregone del dissoluto arcivescovo Mauger, è altresì ipotizzabile che Torét rappresentasse uno di quegli “spiriti famigliari” tradizionalmente associati all'esercizio della magia nera⁷²; al riguardo, sarà bene ricordare che certa propaganda anti-ecclesiastica di fine XI secolo, volta a screditare le alte gerarchie del clero in una congiuntura segnata da violente frizioni fra le autorità temporali e quelle spirituali ed avente nei *Gesta Romanæ ecclesiæ contra Hildebrandum* di Bennone (fl. 1082-1098) la sua opera maggiore, accusò i pontefici Silvestro II, Benedetto IX, Gregorio VI e Gregorio VII di praticare la stregoneria ed intrattenere patti/conversazioni con dei demoni; tali dicerie, in particolare quelle riguardanti papa Silvestro II, furono raccolte ed ampliate anche nei lavori di autori successivi quali Ugo di Flavigny (fl. 1097-1100), Sigeberto di Gembloux (†1112), Orderico Vitale, Guglielmo di Malmesbury

⁷¹ Lecouteux 1995, pp. 47, 69-70, 133-134.

⁷² Un accenno a questa tipologia di spirito nel mondo nordico ci viene dall'*Historia Norwegiæ* (XIII sec.). In essa si legge infatti in merito agli stregoni: «Sunt namque quidam [...], qui quasi prophete a stolido vulgo venerantur, quoniam per immundum spiritum, quem gandum vocitant, multis multa presagia, ut eveniunt, quandoque percunctati predicent». [Vi sono infatti alcuni uomini che sono venerati dal volgo ignorante come dei profeti, dal momento che attraverso uno spirito immondo da essi chiamato *gandr*, dispensano molti vaticini alle masse e quando vengono interrogati predicano alla gente ciò che accadrà]. Ekrem e Mortensen 2006, p. 60.

e Walter Map⁷³. Alla luce di ciò, si potrebbe allora supporre che Wace, o i testimoni da cui il poeta ricavò la notizia delle frequentazioni demoniache di Mauger, avessero recuperato *a posteriori*, per un arcivescovo intromessosi eccessivamente nelle questioni politiche della Normandia, una leggenda infamante che lo avvicinava in modo polemico ai pontefici più rappresentativi della concitata stagione della lotta per le investiture.

In conclusione, quanto emerge da questo studio è l'incredibile ricchezza dell'immaginario demonologico anglo-normanno, il quale – seppur immerso in un'atmosfera obbligatoriamente cristiana – dialoga in modo costante con schemi culturali differenti, in una continua sovrapposizione di archetipi nordici, continentali ed insulari.

BIBLIOGRAFIA

- Abrams L. (2013), “Early Normandy”, *Anglo-Norman Studies*, 35: 45-64.
- Adigard de Gautries J. (1954), *Les noms de personnes Scandinaves en Normandie de 911 à 1066*, Carl Bloms Boktryckeri, Lund.
- Albu E. (2001), *The Normans and their Histories*, Boydell Press, Woodbridge.
- Anderson C. (2000), “Wace’s *Roman de Rou* and Henry II’s court: character and power”, *Romance Quarterly*, 47, 2: 67-82.
- Ármann Jakobsson, (2011), “Vampires and Watchmen: Categorizing the Mediaeval Icelandic Undead”, *The Journal of English and Germanic Philology*, 110, 3: 281-300.
- Banks S.E. e Binns, J.W., a cura di (2002), *Gervase of Tilbury’s Otia imperialia*, Clarendon Press, Oxford.
- Barbero A. (2021), *L’aristocrazia nella società francese del Medioevo*, Laterza, Bari/Roma.

⁷³ Si veda Graf 1893, pp. 3-75. Per altri paralleli nella letteratura medievale di ecclesiastici dediti alla stregoneria e alla negromanzia si veda Barbero 2021, pp. 210-211.

- Bartlett R., a cura di (2002), *Life and Miracles of St. Modwenna*, Clarendon Press, Oxford.
- Bennett P.E. (2006), *The reign of duke Richard I in the Roman de Rou*, in Burgess G. S. and Weiss J., a cura di, *Maistre Wace, a Celebration: Proceedings of the International Colloquium Held in Jersey, 10-12 September 2004*, Société jersiaise, Saint-Hélier: 41-54.
- Blacker J. (2014), “*Si que jel vi e jeo i ere: témoignages de Wace sur Richard sans Peur*”, *Annales de Normandie*, 64, 1: 131-144.
- Bosquet M. (1845), *La Normandie romanesque et merveilleuse: Traditions, legendes et superstitions populaires de cette province*, Péron-Techner, Rouen/Parigi.
- Bouet P. e Dosdat M. (1995), *Les évêques normands de 985 à 1150*, in Bouet P. e Neveux F., a cura di, *Les évêques normands du XI^e siècle*, Presses universitaires de Caen, Caen: 19-37.
- Boyer R. (1994), *La Mort chez les Anciens Scandinaves*, Les belles lettres, Parigi.
- Burgess G.S., a cura di (2004), *The History of the Norman People: Wace's Roman de Rou*, Boydell Press, Woodbridge.
- Caciola N. (2016), *Afterlives. The Return of the Dead in the Middle Ages*, Cornell University Press, Ithaca.
- Camellini M. (2022), *L'identità normanna: nelle cronache della Normandia e dei paesi dell'espansione normanna tra X e XII secolo*, [Tesi di dottorato, Università degli Studi del Piemonte Orientale “Amedeo Avogadro”].
- Cammarota M.G. (2023), *Interactions between the living and the dead in Germanic sources*, in Calzoni R. e Von Hagen K., a cura di, *Der Vampir. Ein europäischer Mythos des kulturellen Transfers*, AVM Edition, Monaco: 75-91.
- Canosa R. (2009), *Etnogenesi normanne e identità variabili. Il retroterra culturale dei Normanni d'Italia fra Scandinavia e Normandia*, Silvio Zamorani Editore, Torino.
- Cazauran N. (1991), “Richard sans peur: un personnage en quête d'auteur”, *Travaux de littérature*, 4: 21-43.
- Chadwick N.K. (1946), “Norse Ghosts. A study in the *Draugr* and the *Haugbúi*”, *Folklore*, 57: 50-65.
- Chiesa Isnardi G. (1991), *I Miti Nordici*, Longanesi, Milano.
- Cipolla A. (2018), *The Two Friends in the Barrow*, in Cianci E., a cura di, *L'amicizia nel Medioevo germanico. Studi in onore di Elisabetta*

- Fazzini, LED, Milano.
- Davis R.H.C. (1976), *The Normans and their myth*, Thames & Hudson, Londra.
- Dillmann F.X. (2006), *Les magiciens dans l'Islande ancienne*, Société des études Nordiques, Parigi;
- Einar Ólafur Sveinsson, a cura di, (1954), *Brennu-Njáls saga*, in *Íslenzk Fornrit*, vol. 12, Íslenzka Fornritafélag, Reykjavík.
- Einar Ólafur Sveinsson (2003), *The Folk-stories of Iceland*, Viking Society for Northern Research, Londra.
- Einar Ólafur Sveinsson, e Matthias Þórðarson, a cura di (1935), *Eyrbyggja saga*, in *Íslenzk Fornrit*, vol. 4, Íslenzka Fornritafélag, Reykjavík.
- Eiríkur Jónnson e Finnur Jónnson, a cura di (1892-1896), *Hauksbók*, Thieles, Copenhagen.
- Ekrem I. e Mortensen L.B., a cura di (2006), *Historia Norwegiae*, Museum Tusulanum Press, Copenhagen.
- Finnur Jónsson, a cura di (1893), *Heimskringla: Nóregs konunga sögur af Snorri Sturluson*, vol. 2, Möllers, Copenhagen.
- Finnur Jónnson, a cura di (1900), *Ládnámabok I-III*, Thieles, Copenhagen.
- Friis-Jensen K., a cura di (2015), *Saxo Grammaticus' Gesta Danorum*, vol. 1, Clarendon Press, Oxford.
- Gordon S. (2019), *Supernatural Encounters. Demons and the Restless Dead in Medieval England, C.1050-1450*, Taylor & Francis, Milton Park.
- Gouttebroze J.G. (1979), "Le diable dans le Roman de Rou", *Senefiance*, 6: 215-235.
- Gouttebroze J.G. (1991), "Pourquoi congédier un historiographe: Henri II Plantagenêt et Wace (1155-1174)", *Romania*, 112: 289-311.
- Graf A. (1893), *Miti, leggende e superstizioni del Medioevo*, vol. 2, Loescher, Firenze/Roma.
- Guðbrandur Vigfússon e Unger C.R., a cura di (1860), *Flatexjarbok: En Samling af norske Konge-Sagaer*, vol. 1, Mallings, Christiania (Oslo).
- Guðbrandur Vigfússon *et al.*, a cura di (1878), *Biskupa sögur*, vol. 2, Íslenska bókmenntafélag, Copenhagen.
- Guðbrandur Vigfússon, a cura di (1860), *Bárðar saga Snæfellsáss*, Stenderup, Copenhagen.

- Guðni Jónnson, a cura di (1936), *Grettis saga Ásmundarsonar*, in *Íslensk Fornrit*, vol. 7, Íslenska Fornritafélag, Reykjavík.
- Hoffmann H., a cura di (2000), *Richer von Saint-Remi Historiae*, in MGH, SS. 37, Hannover.
- Holden A.J. e Burgess G.S., a cura di, (2002), *The Roman de Rou*, Société jersiaise, Saint-Hélier.
- Howlett R. (1884-1885), *Chronicles of the Reigns of Stephen, Henry II and Richard I*, voll. 1-2, Rerum Britannicarum Medii aevi Scriptores, Londra.
- Ignatova P. (2021), *The Undead: Ghosts and Revenants*, in Bellitto C.M., a cura di, *A Companion to Death, Burial, and Remembrance in Late Medieval and Early Modern Europe, C. 1300-1700*, Brill, Leida: 418-438.
- Jiroušková L., a cura di (2014), *Der heilige Wikingerkönig Olav Haraldsson und sein hagiographisches Dossier*, vol. 2, Brill, Leida.
- Jón Sigurðsson et al., a cura di (1847), *Harðar saga Grimkelssonar ok Geirs*, in *Íslendinga sögur*, vol. 2, Möllers, Copenaghen.
- Keats-Rohan K. e Thornton D.E. (1997), *Domesday names. An index of Latin personal and place names in Domesday Book*, Boydell Press, Woodbridge.
- Kerckhof P.A. (2015), “Germanic goblins and the Indo-European fireplace”, *Indogermanische Forschungen. Zeitschrift für Indogermanistik und allgemeine Sprachwissenschaft*, 120: 77-86.
- Keyser R. e Munch P.A., a cura di (1848), *Norges gamle Love*, vol. 2, Grøndhal, Christiania (Oslo).
- Körting G. (1867), *Über die Quellen des Roman de Rou*, Fues, Lipsia.
- Lagerholm Å., a cura di (1927), *Drei lygisögur: Egils saga einhenda ok Ásmundar berserkjabana; Ála flekks saga; Flóres konungs ok sona hans*, Niemeyer, Halle (Saale).
- Lair J., a cura di (1865), *De moribus et actis primorum Normanniae ducum auctore Dudoni Sancti Quintini decano*, Le Blanc-Hardel, Caen.
- Laurent F. (2014), “Intention didactique ou tentation romanesque? Les anecdotes de la vie de Richard I^{er} dans le *Roman de Rou* de Wace”, *Annales de Normandie*, 64, 1: 161-172.
- Le Saux F., a cura di (2005), *A Companion to Wace*, Boydell and Brewer, Woodbridge.
- Le Saux F. (2014), “Richard le Scandinave? Héroïsme et métissage

- culturel dans le *Roman de Rou de Wace*”, *Annales de Normandie*, 64, 1: 145-160.
- Lecco M. (2001), *Il motivo della Mesnie Hellequin nella letteratura medievale*, Edizioni dell’Orso, Alessandria.
- Lecouteux C. (1986), *Fantômes et revenants au Moyen Âge*, Imago, Parigi.
- Lecouteux C. (1988), *Les Nains et les Elfes au Moyen Age*, Imago, Parigi.
- Lecouteux C. (1995), *Démons et Génies du terroir au Moyen Age*, Imago, Parigi.
- Lecouteux C. (1999), *Chasses fantastiques et cohortes de la nuit au Moyen Age*, Imago, Parigi.
- Licence T. (2004), “The gift of seeing demons in early Cistercian spirituality”, *Cistercian Studies Quarterly*, 39: 49-65.
- Loud G. (1981), “The *gens Normannorum*: myth or reality?”, *Anglo-Norman Studies*, 4: 104-116.
- Mathey-Maille L. (2019), “Le modèle hagiographique dans les chroniques de Wace” in Hüe D. e Le Bossé M.V., eds., *Wace et l’Église, les princes et la foi. Actes du colloque international organisé par la SERAM et le CETM (Bayeux, 19-20 octobre 2012, Paradigme, Orléans: 147-158.*
- Meli M. (2000), *L’Arlecchino boreale*, in Brusegan R., Lecco M. e Zironi A., *Masca, maschera, masque, mask. Testi e iconografia nelle culture medievali*, Edizioni dell’Orso, Alessandria: 75-108.
- Ménil É. (1859), “La vie et les ouvrages de Wace”, *Jahrbuch für romanische und englische Literatur*, 1: 1-43.
- Michel F., a cura di (1838), *Chronique des ducs de Normandie par Benoît de Sainte-Maure*, vol. II, Imprimerie Royale, Parigi.
- Migne J.P., a cura di (1853), *Herivei Remensis Epistola ad Witonem archiepiscopum Rothomagensem*, in *Patrologiae cursus completus series Latina*, vol. 132, Parigi: 659-674.
- Migne J.P., a cura di (1855), *Saeculum XII Orderici Vitalis Angligenae Uticensis monachi Historia Ecclesiastica*, in *Patrologiae cursus completus series Latina*, vol. 188, Parigi.
- Musset L. (1997), *Nordica et Normannica. Recueil d’études sur la Scandinavie ancienne et médiévale, les expéditions des Vikings et la fondation de la Normandie*, Société des études nordiques, Parigi.
- Mynors R.A.B., Thomson, R.M. e Winterbottom, M., a cura di (1998),

- William of Malmesbury's Gesta regum Anglorum. The History of the English Kings*, vol. 1, Clarendon Press, Oxford.
- Omont H.A. (1891), "Satire de Garnier de Rouen contre le poète Moriuth (X-XI^e siècles)", *Annuaire-Bulletin de la Société de l'Histoire de France*, 31: 202-204.
- Pertz G.H., a cura di (1839), *Annales, chronica et historiae aevi Saxonici*, in MGH, SS. 3, Hannover.
- Pertz G.H., a cura di (1841), *Annales, chronica et historiae aevi Carolini et Saxonici*, in MGH, SS. 4, Hannover.
- Petersen C., a cura di (1882), *Jómsvíkinga saga*, Berlings, Copenhagen.
- Poncelet A. (1889), "Vita Sancti Gildardi episcopi Rothomagensis et ejusdem translatio Sussionis anno 838-840 facta", *Analecta Bollandiana*, 8: 389-406.
- Renaud J. (2008), *The Ducky of Normandy*, in Brink S. e Price N., a cura di, *The Viking World*, Routledge, Cambridge: 453-457.
- Renaud J. (2009), *Vikings et noms de lieux de Normandie. Dictionnaire des toponymes d'origine scandinave en Normandie*, OREP, Cully.
- Rhodes James M., a cura di (1914), *Walter Map's De nugis curialium*, Clarendon Press, Oxford.
- Schmitt J.C. (1998), *Ghosts in the Middle Ages: The Living and the Dead in Medieval Society*, University of Chicago Press, Chicago.
- Sébillot P. (1982), *Le Folklore de France*, voll. 1-8, Imago, Parigi.
- Sigurgeir Steingrímsson, Ólafur Halldórsson e Foote P., a cura di (2003), *Biskupa sögur I*, in *Íslenzk Fornrit*, vol. 15, Íslenzka Fornritafélag, Reykjavík.
- Stefán Karlsson e Magnús Hauksson, a cura di (2018), *Guðmundar sögur biskups II: Guðmundar Saga B*, Museum Tusculanum Press, Copenhagen.
- Storm G. (1880), *Monumenta historica Norvegiæ; latinske kildeskriver til Norges historie i middelalderen*, Brøgger, Kristiania (Oslo).
- Valdimar Ásmundarson, a cura di (1886), *Fornaldarsögur Norðrlanda*, vol. 2, Kristjánsson, Reykjavík.
- Van Houts E. (1983), "Scandinavian Influence in Norman literature of the eleventh century", *Anglo-Norman Studies*, 6: 107-121.
- Van Houts E., a cura di (1995), *The Gesta Normannorum ducum of William of Jumièges, Orderic Vitalis, and Robert of Torigni*, voll. 1-2, Clarendon Press, Oxford.
- Van Houts E. (1997), *Wace as historian* in Keats-Rohan K., a cura

- di, *Family Trees and the Roots of Politics: The Prosopography of Britain and France from the Tenth to the Twelfth Century*, Boydell Press, Cambridge: 104-132.
- Van Houts E. (1999), "Countess Gunnor of Normandy (c. 950-1031)", *Collegium Medievale*, 12: 7-24.
- Þorhallur Vilmundarson e Bjarni Vilhjámsón, a cura di (1991), *Flóamanna saga*, in *Íslensk Fornrit*, vol. 13, Íslenska Fornritafélag, Reykjavík.
- Þórleifr Jónsson, a cura di (1904), *Fjörutíu Íslendinga þættir*, Kristjánsson, Reykjavík.
- Wood Breese L. (1977), "The Persistence of Scandinavian Connections in Normandy in the Xth and Early XIth centuries", *Viator*, 8: 47-61.

CASTIGHI DIVINI E PUNIZIONI MIRACOLOSE NELLE SAGHE DEI VESCOVI DELL'ISLANDA MEDIEVALE

DAVIDE SALMOIRAGHI

Sebbene fortemente influenzata da un pensiero tipologico che non ne permette una valutazione positiva dal punto di vista storico, la *Translatio sancti Germani* (BHL 3476-3477), scritta tra l'846 e l'849, è un'importante fonte di informazioni per l'attacco di Parigi condotto da una banda di guerrieri danesi nell'anno 845. Durante il loro assedio, riferisce la fonte, i «Normanni», guidati da un certo Ragenarius, fecero razzia della abbazia di St-Germain-des-Prés, dove erano custodite le spoglie di San Germano. Secondo la fonte, fu lo stesso Germano ad intervenire in difesa dell'abbazia, punendo questi guerrieri sia singolarmente sia in gruppo¹:

Sicque factum est, Deo pro populo suo licet peccatore pugnante, beatoque Germano erga eos viriliter decertante, ut ex tanta populi multitudine qui christianorum fines intraverant, nullus remaneret praeter quatuor qui fuga lapsi sunt, quos nec postea mortis exitium credimus evasisse². (*Translatio sancti Germani*, p. 93)

Miracoli come quelli compiuti da San Germano in questo contesto rivelano l'ambivalenza del potere dei santi. La volontà divina che sta dietro questi eventi soprannaturali ne giustifica la piena

¹ Sull'interpretazione soprannaturale della disfatta dei Normanni dopo l'attacco di Parigi nei testi contemporanei, si vedano Coupland 1991 e Ashman Rowe 2012, pp. 21-32.

² «Dal momento che Dio combatteva per il suo popolo – benché peccatore – e il beato Germano si batteva virilmente per loro, accadde così che da un tanto gran numero che aveva varcato i confini dei cristiani nessuno sopravvisse fuorché quattro, che si diedero alla fuga e che crediamo che in seguito non scamparono alla morte». La *Translatio sancti Germani* è citata da De Smedt *et al.* 1883. Tutte le traduzioni italiane, se non altrimenti esplicitato, sono dell'autore.

legittimità, siano essi evidentemente benefici o apparentemente in contrasto con l'insegnamento evangelico. Oltre a dispensatori di grazie di vario tipo, i santi medievali sono infatti spesso operatori di miracoli quantomeno violenti: miracoli di punizione, cioè miracoli attuati per ammonire chi ne è oggetto senza conseguenze permanenti (come la paralisi temporanea), e addirittura miracoli di castigo, atti il cui effetto è irrimediabile, talvolta nonostante la penitenza o sottomissione di coloro che ne sono vittime. Per quanto concerne la letteratura agiografica medievale, diversi studiosi hanno notato che non c'è poi molta differenza, a parità di carica soprannaturale e superstizione, tra miracolo e sortilegio³; tra il materiale raccolto per i processi di canonizzazione e quello raccolto per i processi di stregoneria⁴; tra miracoli di punizione e miracoli di cura, entrambi funzionanti secondo la mentalità medievale di dare e avere⁵. A proposito di questa ambivalenza, Anton Gurevič evidenziava come questi fenomeni non siano collaterali, ma che queste stranezze e incongruenze sono invece una caratteristica organica della coscienza religiosa medievale, il risultato di un atteggiamento che traduce lo spirituale in termini concreti⁶. Come ben formulato da Rossana Guglielmetti,

[I]e storie dei santi sono la spia della convivenza tra un concetto più raffinato di soprannaturale e l'esplosione fantasiosa di un esercizio assai terreno di superpoteri; tra una dottrina e una morale più normate e l'irrompere di eccezioni inscenate con la naturalezza della regola⁷.

Nel corso della IX Saga Conference tenutasi ad Akureyri nel 1994, Diana Whaley presentava un contributo sulle diverse tipologie di miracolo nelle cosiddette *Biskupa sögur* ("saghe dei vescovi"), le saghe che narrano la vita e le gesta dei vescovi islandesi, compose

³ Geary 1994, pp. 122-123.

⁴ Klaniczay 2000, pp. 109-136.

⁵ Wheatley 2010, p. 158.

⁶ Gurevič 1986, pp. 305 e 319.

⁷ Guglielmetti 2021, p. 52.

tra il tardo XII e il XIV secolo. In particolare, Whaley prendeva in considerazione le saghe che vedono come protagonisti vescovi considerati santi: il vescovo Þorlákr Þórhalsson della diocesi di Skálholt, e i vescovi Jón Ögmundsson e Guðmundr Arason della diocesi di Hólar. Nella sua disamina, la studiosa si soffermava principalmente sui miracoli di guarigione, la categoria certo più numerosa e studiata del genere⁸. All'interno di questa categoria Whaley catalogava anche alcuni miracoli di punizione temporanea ma non teneva conto dei miracoli di castigo in virtù della loro natura irreversibile⁹. Benché la scelta di questi parametri limitasse i risultati del suo studio, la studiosa tuttavia li utilizzava a conclusione del suo intervento, pubblicato tra gli atti del convegno della Conference, per formulare una generalizzazione sul carattere piuttosto benigno dei santi vescovi islandesi in confronto ai loro colleghi nelle agiografie continentali¹⁰. Questa espressione di cautela veniva poi sostituita nella versione definitiva del suo intervento, stampata in *Collegium Medievale* dello stesso anno:

Even when chastisements which are incidental to a cure of other miracle are included [in the category of miracles of chastisement], the proportion only reaches 7-8%. – a mere dozen or so instances¹¹.

Il presente contributo intende offrire una panoramica più approfondita su questa ambigua categoria di miracoli e sulla loro presenza nelle *Biskupa sögur*. La prima parte di questo intervento esamina le fonti e i modelli di questi miracoli disponibili al clero

⁸ A partire dagli studi della stessa Whaley (Whaley e Elliot 1994), numerosi sono stati gli studiosi che hanno analizzato i miracoli del corpus delle saghe dei vescovi per mettere in luce aspetti della medicina e della malattia (Cormack 2008; Collins 2018; Van Deusen 2024), nonché la concezione e gli approcci alle disabilità (O'Connell 2018; Crocker 2019).

⁹ Whaley 1994a, pp. 856 e 858.

¹⁰ Ivi, p. 858. Nei suoi studi di miracoli di *vindicta* e *ultio* nella letteratura agiografica della Francia dei secoli undicesimo e dodicesimo, Pierre-André Sigal (1976; 1985, pp. 276-278) contava 49 miracoli di questo tipo operati dai santi in vita e 421 *post mortem*. Tali atti punivano diverse categorie di peccati, quali il danno ai devoti e la violazione di spazi sacri, tempi liturgici e precetti ecclesiastici; si veda anche Wieczorek 2014.

¹¹ Whaley 1994b, p. 174.

dell'Islanda medievale per la composizione di episodi simili nelle *Biskupa sögur* come genere. La seconda parte presenta una panoramica di casi di questa tipologia di prodigio registrati in un corpus più largo di quello già considerato da Whaley. Oltre alle diverse versioni della saga di San Þorlákr (*Þorláks saga* A, B e C) e dei suoi miracoli (*Jarteinabók in elzta* e *Jarteinabók önnur*), di San Jón (*Jóns saga helga* A e B) e di Guðmundr (*Prestssaga Guðmundar*, *Guðmundar saga* A, B, C e D), la mia ricerca ha tenuto conto delle saghe di quei vescovi non necessariamente in odore di santità, ovvero sia i vescovi Árni Þorláksson di Skálholt (*Árna saga*), Lárentíus Kálfasson (*Lárentíuss saga*) e Jón Halldorsson di Hólar (*Jóns þátr*). La mia ricerca ha permesso una prima rivalutazione delle conclusioni della studiosa sulla presenza di questi miracoli nei testi già da lei considerati e una integrazione dei suoi risultati a fronte di quelli ottenuti dallo studio della più larga tradizione testuale del genere. Questa trattazione, presentata in maniera cronologica, si propone di considerare le diverse funzioni di questi atti nelle *Biskupa sögur*. Pertanto, questo intervento non solo mira a integrare l'analisi preliminare di Whaley, ma permette altresì di esplorare la dicotomia *beneficio-maleficio* nella letteratura norrena e in particolare nella rappresentazione dei campioni della Cristianità nel lontano Nord.

Castighi e Punizioni dei Santi nel Corpus Agiografico Norreno

Benché infatti il concetto di punizione divina sia più associato con il Dio dell'Antico Testamento¹², già i miracoli apocrifi di Gesù rappresentano il divino Bambino punire, con la morte, i ragazzini che ne disturbano i giochi e, con la cecità, le accuse a Lui mosse dai loro genitori¹³. Tracce di un sincretismo tra i valori

¹² Sono molti gli episodi che si potrebbero menzionare a questo riguardo: ad esempio, 2 *Samuele* 6, 6-7; 1 *Cronache* 13, 9-10; *Levitico* 10, 1-2; *Numeri* 16. Sul concetto di Dio vendicatore, si vedano *Esodo* 20, 5 e 34, 14; *Nahum* 1, 2; *Giuditta* 16, 17; *Salmi* 9-10, 94; *Ezechiele* 24, 13-14; *Giobbe* 24, 12.

¹³ Questi episodi sono contenuti nel *Vangelo dello Pseudo-Tommaso* e nel *Vangelo dello Pseudo-Matteo* (Craveri 2005, pp. 33, 45-46; 89-90), laddove la dottrina gnostica permette di interpretarli tra le azioni mirate alla salvezza di coloro che non credono,

ancestrali di una società guerriera e la bontà salvifica del Messia sono riscontrabili anche in alcuni testi religiosi della letteratura germanica medievale: nell'*Heliand*, Cristo è rappresentato come un condottiero che non salva dal male, ma che il male punisce¹⁴, mentre il *Dream of the rood* celebra la fatica del *patiens* nei termini del trionfo eroico¹⁵.

Qualche grado più in basso nella gerarchia del divino, il profeta Elia castiga con la morte i bambini che lo insultano sulla strada per Betel (2 Re 2, 23-24)¹⁶, mentre l'apostolo Pietro è il primo 'santo' – in qualche misura 'santo vescovo' – dopo la Nuova alleanza ad essere il tramite di un castigo divino. In *Atti* 5, Anania e sua moglie Sapphira muoiono sul colpo dopo aver mentito all'apostolo riguardo al denaro di cui si erano appropriati dalla borsa comune. Interessante è la glossa interpretativa che accompagna la traduzione di questo episodio nella *Pétrs saga postola I*, la saga norrena della vita del primo pontefice, risalente alla metà del XIV secolo, che cerca di giustificare l'apparente contrasto tra l'episodio quasi veterotestamentario e il dettame evangelico:

Um þat ma tala, hvi sa hinn sami guþ hengdi sva skiott þenna prett, er sagði þau orð, er i guþspialli standa: Ef nöckurr slęr þik aa hęgri kinn, gef honum orlof at sla hina vinstri. En þvi er til svaranda, at i nyri kristni hefndi hann suma luti með skiotri refsing, sva sem lofat er at leggja stęrru pinur aa niðrbrotzmenn laganna i fyrstu, þa er þau ero lögleidd ok framborin, eptir þvi sem lesit er, at i upphafi Moyses laga var sa maðr gryttr, er aa hvilldardeginum las saman tre til ellda¹⁷. (*Pétrs saga postola*, p. 28)

sullo stesso piano delle cure miracolose.

¹⁴ Cfr. Gurevič 1986, p. 79.

¹⁵ Cfr. Duncan 2006. Cristo è qui descritto come un "giovane guerriero" («*geong hæleð*», v. 39) e un "eroe" («*beorn*», v. 42) "sfinite dalla battaglia" («*mēde æfter ðām miçlan ęwinne*», v. 65), per il cui sacrificio l'umile legno della Croce è fatto "simbolo di vittoria" («*sięebęam*», v. 127).

¹⁶ L'episodio è presente in traduzione norrena nella compilazione biblica nota come *Sjörn* (Unger 1862, p. 609).

¹⁷ «A questo proposito si può osservare che Dio stesso castigò immediatamente questa frode, quando disse queste parole che stanno nel Vangelo: 'Se qualcuno ti

Miracoli di questo tipo, segni del favore divino, diventano parte dell'arsenale dell'agiografia a partire dal periodo Tardoantico e assegnati prima a santi eremiti e monaci, quindi anche ai vescovi santi. Come ben notava Lellia Cracco Ruggini, questa «dimensione miracolistica», «alone» o «scudo carismatico»¹⁸ – era funzionale alla legittimazione pubblica dell'operato della Chiesa a dispetto di qualsivoglia resistenza secolare¹⁹. Nella letteratura agiografica sui santi vescovi, in particolare, la presenza di miracoli vendicatori diventa l'espressione di una strategia di propaganda deterrente a livello soprannaturale²⁰. Tali interpretazioni approdarono nell'Islanda medievale attraverso le traduzioni di opere agiografiche, come le *vitae* dei santi Antonio (*Heilagramannasögur* I, p. 71), Martino (*Heilagramannasögur* I, pp. 593 e 619), Basilio (*Mariú saga*, pp. 699-702) e Ambrogio (*Heilagramannasögur* I, pp. 31-5, 36, 45, 48)²¹, dove tramite castighi divini i santi vescovi puniscono demoni, criminali, increduli e pagani, e coloro insultano la loro stessa santità. Ecco allora che i testi parlano di “segni” (*jartegn* e *tákn*) o “eventi” (*atburðr*) causati dall’ “ira” (*reiðr*) di “Dio e dei santi” (*guðs* e

colpisce sulla guancia destra, porgigli la sinistra da colpire’. A questo si deve rispondere che nella nuova cristianità Egli punisce alcuni atti con immediato castigo, così come è concesso condannare ad una severa punizione coloro che infrangono la legge non appena sono condannati e messi agli arresti, come si legge all’inizio delle leggi di Mosè [laddove si dice] che l’uomo che raccolse legna per il fuoco durante lo Shabbat fu lapidato». La *Pétrs saga postola* è citata da Unger 1874.

¹⁸ Cracco Ruggini 1997, p. 34.

¹⁹ Cracco Ruggini 2001, pp. 511-512.

²⁰ Questo è anche il caso dei *gesta episcoporum* in generale, siano i loro protagonisti celebrati come santi o meno. Un caso tra tanti, particolarmente rilevante per la Scandinavia medievale, sono i *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum* di Adamo di Brema, che registrano molte punizioni divine in difesa della sede arciepiscopale e dei suoi metropolitani. Esempio è il caso dell’arcivescovo Adalberto, il quale «spetiales ad hoc psalmos habens constitutos, quibus in hostes ecclesiae posset ulcisci» [aveva prescritto anche salmi specifici, con i quali poter chiedere vendetta dei nemici della chiesa] (III, 56/55). I *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum* sono citati da Pagani, 1969.

²¹ Le *Heilagramannasögur* sono citate da Unger 1877, la *Mariú saga* è citata da Unger 1871.

rettlara manna), che funzionano, all'interno delle narrazioni, come atti di "vendetta" (*hegnd*) o "punizione" (*refsing*).

Al di là della letteratura agiografica propriamente detta, più o meno esplicita al riguardo, una più sistematica trattazione dei miracoli sotto esame divenne disponibile al clero dell'Islanda medievale attraverso l'opera di Gregorio Magno. Con i suoi *Dialogi*, in circolazione in traduzione norrena dall'inizio del XIII secolo, egli offriva un ampio saggio delle varie tipologie di queste *arma miraculorum* (*Moralia in Iob* 30, 2)²² e un largo numero di episodi che hanno per protagonisti santi vescovi punitori, fornendo così utili precedenti e modelli da utilizzare nelle *Biskupa sögur*. Si racconta ad esempio che la caduta improvvisa di una pietra uccise un povero musicista che annoiava il vescovo Bonifacio di Ferentino, invitato a pranzo da un nobiluomo (*Heilagramannasögur* I, p. 193). In un altro episodio, un uomo viene punito con la morte del figlio per aver accolto in casa sua uno spirito maligno, mascherato da mendicante, dopo che questi lamentava di essere stato scacciato dal vescovo Fortunato di Todi, che lo aveva riconosciuto (*Heilagramannasögur* I, p. 196). In entrambi i casi, Gregorio giustifica e loda l'operato dei santi vescovi razionalizzando quasi con leggerezza la morte miracolosa di questi individui:

I þessum hlut er virðanda, hversu mikil heidsæi er v(e)itandi helgum monnum, þviat þeir eru musteri guds. Ok þa er heilagr madr er til reidi eggiadr, þa reidiz sa er byggvir i musterinu. Af því er mest uggandi reidi rettlatra manna, at þat er vist, at sa er nalegr hiortum þeira, er matt hefir til at hefna þeira²³. (*Heilagramannasögur* I, p. 194)

²² I *Moralia in Iob* sono citati da Adriaen 1979-85.

²³ «Da questo episodio si deve considerare quale grande reverenza si deve attribuire agli uomini santi perché essi sono i templi di Dio. Quando un santo è provocato all'ira, allora si adira Colui che abita quello stesso tempio. Perciò dobbiamo temere sopra ogni cosa la rabbia dei giusti nella convinzione che Colui che è presente in loro ha il potere di vendicarli».

Miracoli di Castigo e Punizione nelle Biskupa sögur

L'insegnamento della agiografia riguardo questi ambigui atti soprannaturali ebbe un impatto sulla restante letteratura ecclesiastica e divenne particolarmente produttivo nella compilazione delle gesta dei vescovi islandesi. A fronte dei quattro casi individuati da Whaley nel solo corpus delle saghe dei vescovi santi²⁴, la mia ricerca ha individuato la presenza di almeno 17 miracoli di punizione e castigo nelle *Biskupa sögur* dei vescovi del tredicesimo e quattordicesimo secolo²⁵. Questa discrepanza nei risultati dipende da diversi fattori, primo fra tutti l'esplicito disinteresse della studiosa per questa categoria di miracoli nel suo studio. Secondo fattore è l'inclusione dei testi relativi ai vescovi non considerati santi, che ritengo opportuno debbano essere presi in esame per dare conto della presenza di questi miracoli nell'intero corpus del genere. D'altra parte, che ci fosse o meno una canonizzazione ufficiale per quei vescovi che gli Islandesi consideravano santi non ha certo impedito loro di ritenerli tali, né ha tolto loro la possibilità di fare esperienza del loro carisma, sia positivo sia negativo, dal XIII secolo fino al XX, quando San Þorlákr fu ufficialmente canonizzato da parte di Papa Giovanni Paolo II nel 1984. Infine, il mio esame ha tenuto conto di due ulteriori categorie che Whaley ha esplicitamente escluse nella sua disamina²⁶:

- a) miracoli il cui solo scopo è quello di legittimare il potere dei vescovi;
- b) miracoli che non seguono la struttura eposizione-interazione con il santo-risoluzione;
- c) miracoli che mancano di una esplicita interpretazione come tali da parte dell'autore.

²⁴ Whaley 1994b, p. 171.

²⁵ Nel suo intervento la stessa Whaley esprimeva le sue riserve sul numero necessariamente esiguo («artificially low») dei miracoli di castigo individuati nella sua analisi a causa dei parametri da lei utilizzati per la loro categorizzazione (1994a, p. 858).

²⁶ Whaley 1994a, pp. 852-853.

Quest'ultima categoria di miracoli per così dire 'indiretti' è invece parte integrante dell'analisi qui proposta e verrà messa in luce con la disamina di alcuni casi di studio. Visti i limiti di questo contributo, quanto segue non va inteso come una panoramica esaustiva di tutte le istanze di miracoli di punizione e castigo nelle *Biskupa sögur*, ma si limita a fornire alcuni esempi per ciascun testo. Pertanto, il mio contributo è da intendersi come una prima integrazione ai risultati di Whaley e il primo passo verso una più ampia ricerca all'interno dell'intero corpus.

Una certa diffidenza verso la veridicità dei miracoli da parte del pubblico è inizialmente espressa nelle prime *Biskupa sögur*. La serie di biografie dei primi cinque vescovi di Skálholt, *Hungrvaka* ('Risveglia-appetito'), non riporta miracoli di punizione o castigo. L'operetta, assai vicina ai *gesta episcoporum* del Continente, è intesa a mettere per iscritto la personalità dei primi vescovi della diocesi e il loro successo nel processo di Cristianizzazione dell'Islanda. Qui come in anche in *Páls saga*, che continua *Hungrvaka* con il profilo del settimo vescovo della diocesi, Páll Jónsson (1195-1211), il carattere elogiativo della narrazione e la preoccupazione per la veridicità storica permettono sì all'autore di fare vaghi riferimenti all'opposizione ai vescovi, ma non ne permette invece interpretazioni deterrenti a livello soprannaturale, tanto più che l'opera stessa non è altro che un'introduzione (un aperitivo, appunto) al racconto della vita del primo santo vescovo, Þorlákr Þórhallsson.

Benché infatti anche gli autori della prima versione della *Þorláks saga* e delle varie versioni della *Jóns saga helga* facciano riferimento al possibile scetticismo del loro pubblico²⁷, la narrazione dei miracoli *post mortem* costituisce effettivamente la seconda parte delle due saghe. Tra questi, principalmente miracoli di guarigione, vi è almeno un miracolo in *Þorláks saga* A che dimostra il supporto del santo per coloro che gli sono devoti e il castigo destinato a coloro che di lui non si curano²⁸. Ben tre

²⁷ Cfr. *ÍF* XVI, pp. 60-61; *ÍF* XV², pp. 220-221.

²⁸ «Í einum stað kómu menn at óferu vatni, ok kómusk þeir yfir með heilu er á

miracoli di questo tipo sono invece inclusi nella *Jóns saga helga*. In entrambe le versioni della saga, un certo Þórir diventa muto per un gonfiore alla lingua di cui egli soffre dopo aver disobbedito al vescovo²⁹, alcune donne sono punite con la morte per aver rubato ad una vicina³⁰, mentre un certo Kálfr è afflitto e poi guarito dalla follia che lo tormentava causata in primo luogo – gli comunica il santo vescovo in una visione – per il suo vivere dissoluto³¹. Che le punizioni miracolose siano parte dell'arsenale del vescovo Jón non risulta solamente da questi episodi, ma è l'autore della saga stessa a darne conto in maniera esplicita:

Ok tók at stýra Guðs kristnni með mikilli stjórnn. Hirti hann vándamenn af því veldi er honum var gefit at Guðs hálfu, en styrkði góðamenn ok siðláta í mörugm góðum hlutum³². (*Jóns saga helga*, p. 202)

Inoltre, come si può constatare dalle espressioni usate dalla saga, quest'ultima è molto più specifica riguardo alla natura punitiva di questi avvenimenti, definiti rispettivamente con i termini *hefnd* ('vendetta'), *hirting* ('castigo') e *reiði* ('ira').

La seconda e terza versione della *Þorláks saga* (*Þorláks saga B* e *C*), composte nel secondo XIII secolo, si distinguono

Þorlák byskup hétu, en hinir eigi er öngu hétu» [In un villaggio, alcuni uomini giunsero ad un fiume inguadabile. Quelli che invocarono Þorlákr riuscirono a guadarlo in sicurezza, non così quelli che non lo invocarono]. La *Þorlaks saga A* è citata da Íslenzk Fornrít XVI.

²⁹ «Hann tók þá ok á sér bráðliga hefnd fyrir þat er hann braut boðorð byskups» [Egli ricevette una rapida punizione per aver ignorato la richiesta del vescovo] La *Jóns saga helga* è citata da Íslenzk Fornrít XV².

³⁰ «En þau tóku öll eina hefnd eptir guðligum dómi [...] ok því fengu skjóta hirting af Guði» [Tutte loro ricevettero lo stesso castigo secondo il giudizio divino [...] e per questo motivo ricevettero immediatamente il castigo di Dio] (*ÍF XV²*, pp. 243-244).

³¹ «Þat er eptir því sem vert er. Þú ert fullr lausungar ok hefir illa lifat, ok fyrir þá sök er þú orðinn fyrir Guðs reiði» [Questa [punizione] è appropriata. Tu hai infatti vissuto una vita dissoluta e senza freni e per questo motivo hai sofferto l'ira di Dio] (*ÍF XV²*, p. 283).

³² «[Jón] iniziò a governare la chiesa di Dio con mano ferma, punendo i malfattori con il potere a lui concesso da Dio e supportando in ogni modo le persone oneste e devote.»

per l'inserzione del racconto noto come *Oddaverja þátttr*, che tratta degli scontri tra il vescovo e alcuni esponenti della potente famiglia degli Oddaverjar su questioni matrimoniali e di giurisdizione dei demani ecclesiastici³³. Il vescovo Þorlákr, come altri suoi colleghi in entrambe le diocesi, non esita a ricorrere allo strumento dell'interdizione e della scomunica perché la Chiesa abbia la meglio in questa situazione. Questo è quel che accade al potente *góði* Jón Loptsson e a suo figlio Þorsteinn, i quali a loro volta non esitano a ricorrere alla violenza pur di eliminare il vescovo. Tuttavia, i loro tentativi vengono vanificati e puniti – certo non sorprendentemente – per intervento divino. Þorsteinn Jónsson attenta alla vita del vescovo a Vellir, proprietà degli Oddaverjar, dove il vescovo Þorlákr si era recato a consacrare la chiesa. Sulla soglia della chiesa, Þorsteinn brandisce la sua ascia e sta per colpire il vescovo, quando all'improvviso la sua mano si blocca a mezz'aria «*ætlandi þat Guðs kraptr hafi hann tálmat*» (poiché riteniamo che la potenza di Dio lo abbia bloccato)³⁴. A ulteriore dimostrazione del potere del santo vescovo, la narrazione si chiude alludendo al destino di questo suo oppositore. Þorsteinn, dice la saga, finì per essere un uomo estremamente sfortunato («*inn mesti ógiptumaðr*»), tanto che sia suo padre sia i suoi fratelli ebbero molto a soffrire a causa delle sue malefatte³⁵. Þorlákr stesso è presentato nel sopracitato *Oddaverja þátttr* come perfettamente conscio del potere vendicatore dei santi. Venuto a sapere che il suo strenuo oppositore, il *góði* Jón Loptsson, era intenzionato a dedicare un monastero a Giovanni Battista nella sua proprietà di Keldur, il vescovo afferma che si sarebbe meravigliato se il santo avesse accettato l'offerta, visto che Jón aveva acquisito la proprietà a discapito della Chiesa (*ÍF XVI*, p. 180). Presto detto: prima che la costruzione del monastero sia completata, Jón viene confinato a letto da una improvvisa malattia, passa a miglior vita

³³ Gli Oddaverjar furono una potente famiglia al tempo dello Stato libero d'Islanda, risiedenti nel possedimento di Oddi, presso Rangárvellir, nel sud dell'isola, dal quale prendono il loro nome. Lo *Oddaverja þátttr* è citato da *Íslenzk Fornrit XVI*.

³⁴ *ÍF XVI*, pp. 176-177.

³⁵ *Ivi*, p. 180.

e i figli che, come si è visto, sono della stessa fatta del padre, non si curano più del monastero e ne vanificano i progressi.

Nelle raccolte di miracoli attribuiti al vescovo Þorlákr, compilate dalla morte del santo fino alla prima metà del Trecento, l'ira divina non solo punisce coloro che si oppongono alle autorità ecclesiastiche, ma anche i miscredenti che si fanno beffe del potere dei santi e di coloro che li invocano. Nella raccolta più antica (*Jarsteinabók in elzta*) si riporta che una donna, dopo essersi presa gioco di un miracolo attribuito al santo, viene retribuita con un dolore agli occhi, che il santo guarisce solo dopo che la donna ha fatto penitenza³⁶. Dello stesso tipo è il primo miracolo trádito nella seconda raccolta di miracoli del santo (*Jarsteinabók önnur*). In Inghilterra, nella non meglio definita «Kynn» (probabilmente King's Lynn in Norfolk, o Kyme in Lincolnshire)³⁷, un chierico insulta una statua del santo Þorlákr, da lui chiamato «mörlandi» (mangia-sugna), e viene punito con immediata paralisi (*ÍF XVI*, pp. 227-228).

L'episodio relativo alla punizione del chierico inglese è particolarmente significativo perché permette di osservare come i miracoli di punizione e di castigo fossero interpretati dai contemporanei e utilizzati dagli autori delle saghe. Questo episodio viene infatti ripreso nella *Lárentíuss saga biskups*, biografia del vescovo Lárentíus Kálfsson della diocesi settentrionale di Hólar (1324-1331), scritta probabilmente da Einarr Hafliðarson, sacerdote e allievo di Lárentíus, a pochi anni dalla morte del vescovo. Nella saga è Lárentíus stesso che, non ancora vescovo, racconta l'episodio per ammonire il norvegese Björn, frate predicatore, restio a riconoscere la santità di Þorlákr. Dal momento che la santità del vescovo è ignota al di fuori dell'Islanda e non ufficialmente riconosciuta come tale dall'arcivescovo di Niðaróss, Björn minaccia di proibirne il culto. Come già accaduto

³⁶ «Var henna þat í hug síðan at gabbask eigi um fyrir áheit við Þorlák byskup» [Da quel momento non osò mai più farsi gioco delle invocazioni al vescovo Þorlákr] (*ÍF XVI*, p. 210) La *Jarsteinabók in elzta* è citata da Íslenzk Fornrit XVI.

³⁷ Per l'identificazione di «Kynn», si vedano Eirik Magnusson 1875, p. xi; *ÍF XVI*, p. 227; e Etheridge 2021, p. 38.

nell'episodio raccontato da Lárentíus, il predicatore viene afflitto da una malattia quasi mortale alla vigilia della festa del santo vescovo Þorlákr. Informato dell'accaduto, Lárentíus si reca da Björn e gli spiega la ragione di un tale avvenimento:

Eigi er þat undarligt, sagði Laurentius, þó at þér beri þetta til, því þú talaðir mjök óvitrliga í morgin, misgrunandi heilagleik þessa ágæta Guðs vinar, hins heilaga Þorláks byskups, er skín mörgum ágætum jartegnum, ok svá menn vita at hann er miskunnsamr við þá sem til hans kalla, svá er hann ok mjök hefnisamr þeim sem í móti honum brjóta³⁸. (*Lárentíuss saga biskups*, p. 271)

Su consiglio di Lárentíus, Björn si pente di essersi preso gioco del santo islandese e promette anzi di promuoverne il culto in Norvegia raccontando quanto ha sofferto durante la sua predicazione. È in questo modo che Einarr, lettore attento della letteratura religiosa del suo tempo, ammonisce il suo pubblico tramite Lárentíus, ma non riportando un miracolo compiuto dal protagonista della sua saga. Coerentemente con gli scopi della sua narrazione, non intesa a manifestare la santità del suo protagonista, l'autore si rivolge invece alla accettata santità del vescovo Þorlákr, garante della effettiva realizzazione di un tale episodio. Sulla base del miracolo di Þorlákr, Einarr costruisce a sua volta un ulteriore miracolo di punizione che va pertanto enumerato tra i castighi del santo³⁹.

A differenza del caso di Björn, risanato da morte certa una volta reso il dovuto omaggio al santo, talvolta i vescovi islandesi non mantengono la loro benigna compostezza nemmeno di fronte al pentimento dei peccatori. Questo è il caso di un miracolo di

³⁸ «Non c'è da meravigliarsi», disse Lárentíus, «se tu ora soffri questa punizione, dal momento che questa mattina hai parlato molto poco saggiamente della santità di questo grandissimo amico di Dio, il santo vescovo Þorlákr, il quale si distingue per molti eccellenti miracoli. È infatti a tutti noto che egli mostra misericordia verso coloro che lo invocano, mentre è particolarmente vendicativo contro coloro che a lui si oppongono». La *Lárentíuss saga biskups* è citata da Íslenzk Fornrít XVII.

³⁹ Il trasferimento di atti miracolosi da un santo all'altro è ben attestato nella letteratura agiografica. Secondo l'efficace formulazione di Ward: «Miracles were not copyright; they were part of a general world view and belonged to an essentially subjective kind of truth» (1982, p. 221).

castigo che si legge nella quarta versione della saga di Guðmundr Arason, vescovo della diocesi di Hólar (1203-1237), composta nella prima metà del XIV secolo (*Guðmundar saga D*). Un pastore, «di fede debole e un po' citrullo», si abbevera ad un torrente senza prima farsi il segno della croce, «come una bestia», glossa l'autore della saga. Una congestione lancinante lo costringe a letto, finché egli non trova ristoro ingerendo dell'erba che era stata bagnata con acqua che il vescovo Guðmundr aveva benedetta. A dispetto dell'apparente risoluzione dell'episodio secondo le comuni dinamiche dei miracoli di guarigione, il pastore citrullo viene di nuovo colpito dalla stessa tremenda congestione che poco dopo ne causa la morte. Ad interpretare l'episodio è l'autore stesso che, con una certa ironia amara, spiega:

Birtist fyrir þetta, at tign heilagra manna má eigi draga syndugan mann undan leyndam ok endaligum guðs dómi, þótt þeirra kærlaikr birtist í fyrra stað fyrir augum heilagrar kristni⁴⁰. (Guðbrandur Vigfússon *et al.* 1878, p. 87)

Allargando lo studio a comprendere le ultime due saghe del corpus si ottengono risultati di un certo interesse⁴¹. Ad una lettura attenta, miracoli di castigo vengono registrati anche nella *Árna saga*, la biografia del vescovo Árne Þórlaksson di Skálholt (1269-1298), composta poco dopo la sua morte, durante l'episcopato del nipote e successore, Árne Helgason (1304-1320). L'autore della saga non persegue lo scopo di celebrare il protagonista come un santo⁴², ma è interessato a dare un rendiconto affidabile (e

⁴⁰ «Da ciò risulta che nemmeno il rango dei santi può salvare un uomo peccatore dal segreto e definitivo giudizio di Dio, sebbene la loro misericordia appaia in primo luogo davanti agli occhi della santa Chiesa».

⁴¹ La presente analisi ha un carattere preliminare principalmente a causa delle criticità relative alla *Guðmundar saga*, trådita da numerosi manoscritti e in molteplici redazioni, spesso stilisticamente complesse e ad oggi non ancora oggetto di edizioni critiche adeguate. In futuro, mi propongo di condurre una ricognizione più mirata di questa categoria di miracoli in questa tradizione.

⁴² Nonostante la santità del vescovo Árni non rientri tra gli interessi dell'autore di *Árna saga*, essa sembra essere suggerita da due episodi in *Þorláks saga C* (*ÍF XVI*, pp. 277-278 e 282) e in *Lárentiuss saga* (*ÍF XVII*, p. 235).

certo di parte) della controversia per il possesso delle proprietà ecclesiastiche tra il clero islandese e i potenti signori locali⁴³. Ciononostante, la saga registra il caso di quattro *goðar* che solo il pericolo di morte per una malattia improvvisa persuade a cedere alle richieste del vescovo e a giurargli fedeltà⁴⁴. Benché non ci sia alcun riferimento diretto alla componente provvidenzialistica, l'autore della saga suggerisce proprio questa chiave interpretativa al termine di questi episodi:

Urðu ok margir tregir til slíkra atgerða, því at þeir vissu visa reiði byskups ok stórmæli þar sem hans vili ok skipan var at engu höfð. Suma tálmaði nokkorr gneisti Guðs ástar eðr móti mögla eiginnar samvizku, sem raunir bar á, at hverr þeira gekk til valds í lífsháska ok sór skjótt eptir því sem byskup bauð þeim til þess at deyja undir játning kirkjunnar mála ok trú sem Árni byskup helt ok hafði⁴⁵. (*Árna saga*, p. 169)

Altro riferimento indiretto ad un miracolo di castigo ha per vittima il prete Þorvaldr Helgason, che diserta il campo del vescovo per

⁴³ Si tratta della cosiddetta *staðamálstrið* (letteralmente “lo scontro riguardante la questione delle proprietà”), per cui il vescovo Árni incorse nell’opposizione dei *goðar* e dell’emissario reale, Hrafn Oddsson, inviato in Islanda per salvaguardare gli interessi dei proprietari laici. Si vedano a questo riguardo Magnús Stefánson 1978; Orri Vésteinnsson 2000, pp. 210-223, 286-290; Gunnar Karlsson 2000, pp. 38-43, 96-99.

⁴⁴ Le principali vittime di queste malattie mortali miracolosamente inflitte all’improvviso sono Ásgrímur Þorsteinsson (*Árna saga ÍF XVII*, p. 104) e Ormr Klængsson (*ÍF XVII*, pp. 165-167), che avevano dato supporto a Hrafn Oddsson nella sua battaglia contro le richieste della Chiesa. L’autore della saga suggerisce l’applicazione dello stesso meccanismo in altri due episodi. Björn Dufgusson aspetta anch’egli fino a poco prima di morire prima di sistemare la questione con il vescovo (*ÍF XVII*, pp. 193-194), mentre Ólafur Arnórsson fu così scosso dalla morte di Hrafn che iniziò a tremare e decise quindi di recarsi a Skálholt per accettare i termini del vescovo (*ÍF XVII*, pp. 204-206).

⁴⁵ «Molti si guardavano dal continuare la loro opposizione al vescovo, dal momento che essi conoscevano la sua ira e la severità della sua scomunica qualora il suo volere e i suoi ordini venissero ignorati. Alcuni si ravvidero a causa di una scintilla dell’amore di Dio e per un qualche mormorio della loro coscienza, che fu testata quando ciascuno di loro si sottomise al volere del vescovo nel tentativo di salvarsi la pelle, giurando di compiere quanto il vescovo comandava per morire in accordo con la Chiesa e con la fede che il vescovo Árni aveva sempre mantenuto». La *Árna saga* è citata da Íslenzk Fornríf XVII.

quello dei suoi oppositori. Dopo aver insultato Árne di fronte al re di Norvegia Eirík, Þorvaldr è prostrato da un male che lo uccide sul colpo (*ÍF* XVII, p. 207).

Se nella *Árna saga* i miracoli di castigo e punizione diventano parte dell'arsenale del vescovo contro le ingerenze secolari seguendo una tradizione avviata dalle riscritture delle *Þorláks sögur*, nel breve racconto dell'episcopato di Jón Halldórsson (1322-1339) la violenza soprannaturale è inscenata per puro gusto narrativo. L'autore del *Jóns þáttur* è infatti principalmente interessato a tramandare ai posteri le grandi capacità affabulatorie del vescovo, coltivate al meglio da Jón in virtù del suo apprendistato da predicatore domenicano. Ecco allora che in un primo episodio uno studente inglese a Bologna non presta attenzione ad un sogno premonitore e viene avvelenato da un aspide (*ÍF* XVII, p. 447). Più sorprendente è invece un altro episodio, che racconta di un anziano nobiluomo in punto di morte, un tempo resosi responsabile dell'uccisione del suo stesso nipote per punirne il vivere dissoluto. Durante la confessione prima dell'estrema unzione, il vescovo, ben conscio del delitto, non riesce a persuadere il vecchio a confessarlo. Pertanto, Jón esita ad amministrare il sacramento all'uomo quando, *mirabile dictu*, l'ostia stessa appare sulla lingua dell'anziano:

Verðr nú skjótt umskipti, byskup fellr fram ok biðr guð sér líknar ok svá ríka mann sér fyrir láts um rangan skilning móti guðs dómi; veitir hann síðan allt embætti með tárli gri góðfýsi þeim góða manni. Lyktaði ríki maðr daga sína af þeiri sótt ok greftaðist því sæmiligar ok af öllum góðfýsilegar sem gjör var ritat hvern veg guði sjálfum hafði virðz hans einörð ok réttvísi⁴⁶. (*Jóns þáttur*, p. 454)

⁴⁶ «[All'apparire dell'ostia] le cose cambiano all'improvviso. Il vescovo cadde in ginocchio, pregando la misericordia di Dio e il perdono del nobiluomo per non aver compreso il giudizio di Dio. Quindi, con pia devozione, amministrò il sacramento a quel buon uomo. Il nobiluomo finì i suoi giorni con quella malattia e fu sepolto con onore e con la devozione di tutti una volta che fu reso noto come Dio stesso ebbe giudicato la sua fermezza e la sua giustizia». Lo *Jóns þáttur* è citato da Íslensk Fornrit XVII.

Così facendo il racconto ribalta le aspettative del lettore/ascoltatore. Infatti, l'apparizione dell'ostia consacrata non solo legittima la violenza del vecchio agli occhi del vescovo titubante, ma in qualche modo punisce il vescovo stesso per aver dubitato della rettitudine dell'uomo e per non aver interpretato il suo gesto come la giusta retribuzione per la condotta del nipote e parte della giustizia divina.

Conclusioni

L'ambiguità del potere dei santi è una componente fissa della letteratura agiografica, in cui funziona come strumento di legittimazione delle prerogative ecclesiastiche dal Tardoantico e per tutto il periodo medievale. I miracoli di punizione e castigo sono tanto prerogative dei santi quanto lo sono le guarigioni miracolose: bontà e violenza coesistono nella persona del santo e cooperano alla definizione della santità medievale. Non esenti da questa tendenza sono le saghe dei vescovi dell'Islanda medievale, dove spero di averne dimostrato la presenza attraverso una panoramica di casi di studio. I risultati di questa ricerca preliminare sono certo numericamente differenti da quelli già offerti dallo studio di Diana Whaley, ma da essi non differiscono nella sostanza. Le saghe dei vescovi – santi e non – privilegiano certo il beneficio che si trae dall'operare dei santi, ma anche completano la definizione del loro potere attraverso il racconto del loro lato più "oscuro". Sebbene apparentemente ossimorica, questa dicotomia non è solo funzionale alla celebrazione della santità dei vescovi, ma anche all'interpretazione dei fatti in favore delle gerarchie ecclesiastiche, qualsivoglia il loro status di canonizzazione. Inoltre, il racconto di questi miracoli risponde anche alla componente didattica di questo genere, fino addirittura ad arrivare, nel *Jóns þátttr*, alla loro inclusione per puri scopi di intrattenimento. D'altro canto, le meraviglie dei santi non sono tali in quanto razionalizzabili, ma proprio perché rispondono ad esigenze, religiose quanto laiche, di distacco dal reale – anche al costo di qualche folgore dall'alto.

BIBLIOGRAFIA

- Ashman Rowe E. (2012), *Vikings in the West: The Development of the Legend of Ragnarr loðbrók and his sons*. Fassbaender, Vienna.
- BHL = *Bibliotheca hagiographica latina*, 2 vols., Brussels, 1899-1901.
- Collins C. (2018), *Heillog Bein, Brotin Bein: manifestations of disease in Medieval Iceland*, in Connelly E. e Künzel S., a cura di, *New Approaches to Disease, Disability and Medicine in Medieval Europe*, Archaeopress, Oxford.
- Cormack M. J. (2008), *Better Off Dead: Approaches to Medieval Miracles*, in DuBois T. A., a cura di, *Sanctity in the North: saints, lives, and cults in Medieval Scandinavia*, Univeristy of Toronto Press, Toronto, pp. 334-52.
- Coupland S. (1991), “The Rod of God’s Wrath or the People of God’s Wrath? The Carolingian Theology of the Viking Invasions”, *Journal of Ecclesiastical History*, 42. 4: 535-54.
- Cracco Ruggini L. (1997), “Vescovi e Miracoli”, *Studia Ephemeridis Augustinianum*, 58.1: 15-35.
- Cracco Ruggini L. (2001), “Tra Ambrogio e Agostino, tra Milano e l’Africa”, *Annali di studi religiosi*, 2: 503-17.
- Craveri M., a cura di (2005), *I Vangeli Apocrifi*, Mondadori, Milano.
- Crocker C. (2019) “Disability and Dreams in the Medieval Icelandic Sagas”, *Saga-Book*, 43: 37-58.
- De Smedt C., Van Hoof G. e De Backer J., a cura di (1883), “Translatio sancti Germani Prisiensis anno 846 secundum primævam narrationem e Codice Namurcensi”, in *Analecta Bollandiana*, II: 69-98.
- Duncan, T. G. (2006), *‘Quid Hinieldus cum Christo?’: the Secular expression of the Sacred in Old and middle English Lyrics*, in Besserman L., a cura di, *Sacred and Secular in Medieval and Early Modern Cultures: New Essays*, Palgrave Macmillan, New York, pp. 29-46.
- Eiríkr Magnússon, a cura di (1875-1883), *Thómas saga erkibyskups: A Life of Archbishop Thomas Becket in Icelandic*, Rolls Series 65.2, Longman, Londra.
- Etheridge C. (2021), “Manuscript culture and intellectual connections between Iceland and Lincoln in the twelfth century”, *Saga-Book*, 45: 29-58.

- Geary P. J. (1994), *Living with the Dead in the Middle Ages*, Cornell University Press, Ithaca.
- Guglielmetti R. (2021), “Il santo che non ti aspetti. Sorprese ed eccentricità dell’agiografia medievale”, *Doctor Virtualis*, 16: 19-58.
- Guðbrandur Vigfússon *et al.*, a cura di (1878), *Biskupasögur II*, Møller, Copenhagen.
- Gunnar Karlsson (2000), *The History of Iceland*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Gurevič A. (1986), *Contadini e santi: problemi della cultura popolare nel Medioevo*, Einaudi, Torino.
- ÍF XV¹⁻² = Sigurgeir Steingrímsson, Ólafur Halldórsson e Foote P., a cura di (2003), *Biskupa sögur I*, 2 vol., Hið Íslenska Fornritafélag, Reykjavík.
- ÍF XVI = Ásdís Egilsdóttir, a cura di (2002), *Biskupa sögur II*. Hið Íslenska Fornritafélag, Reykjavík.
- ÍF XVII = Guðrún Ása Grímsdóttir, a cura di (1998), *Biskupa sögur III*. Hið Íslenska Fornritafélag, Reykjavík.
- Jón Viðar Sigurðsson (2005), *Islanske storkirker før 1300*, in Helgi Þorláksson, a cura di, *Church Centres: Church Centres in Iceland from the 11th to the 13th century and their Parallels in other Counties*, Snorrastofa, Reykholt.
- Klaniczay G. (2000), *Miracoli di punizione e maleficia*, in Boesch Gajano S. e Modica M., a cura di, *Miracoli. Dai segni alla storia*. Viella, Roma.
- Magnús Stefánson (1978), *Frá Goðakirkju til Biskupskirkju*, in Sigurður Línadal, a cura di, *Saga Íslands 3*, Hið Íslenska Bókmenntafélag, Reykjavík.
- Migne J. P., a cura di (1844-1864), *Patrologia Latina*, Parigi.
- O’Connell A. (2018), *Thorlak of Iceland: Who Rose Above Autism to Become Patron Saint of His People*, Chaos to Order Publishing, San Jose.
- Orri Vésteinsson (2000), *The Christianization of Iceland*, Oxford University Press, Oxford.
- Pagani I. a cura di (1969), Adamo di Brema. *Storia degli Arcivescovi della Chiesa di Amburgo*, UTET, Torino.
- Sigal P.-A. (1976), *Un aspect du culte des saints: le châtement divin aux XIe et XIIIe siècles, d’après la littérature hagiographique du Midi du France*, in Vicaire M.-H., a cura di, *La religion populaire*

- en Languedoc du XIIIe à la moitié du XIVe siècle*, Éditions Privat, Tolosa.
- Sigal P.-A. (1985), *L'homme Et Le Miracle Dans La France Médiévale, XIe-XIIe Siècle*, Cerf, Parigi.
- Unger, C. R., a cura di (1862), *Stórn: Gammelnorsk Bibelhistorie Fra Verdens Skabelse Til Det Babyloniske Fangenskab*, Feilberg & Landmark, Christiania (Oslo).
- Unger C. R., a cura di (1871), *Mariú saga: legender om jomfru Maria og hendes jertegn*, Brøgger & Christie, Christiania (Oslo).
- Unger C. R., a cura di (1874), *Postola sögur: Legendariske Fortællinger om Apostlernes Liv deres Kamp for Kristendommens Udbredelse samt deres Martyrdød*, B. M. Bentzen, Christiania (Oslo).
- Unger C. R., a cura di (1877), *Heilagra manna sögur. Fortællinger og legender om hellige mænd og kvinder*, a cura di C. R. Unger, B.M. Bentzen, Christiania (Oslo).
- Van Deusen N. M. (2024), “Miraculously Cured: On Physical, Sensory, and Mental Difference in the Byskupa sögur”, *Journal of English and Germanic Philology*, 123(1): 1-23.
- Ward B. (1982), *Miracles and the Medieval Mind*, Scholar Press, Londra.
- Whaley D. (1994a), Miracles in the Biskupa sögur. Icelandic variations on an international theme, in Sverrir Tómasson, a cura di, *Samtíðarsögur / The Contemporary Sagas: Höfundar / Preprints*, I-II, Stofnun Árna Magnússonar, Reykjavík: 847-62.
- Whaley D. (1994b), “Miracles in the Biskupa sögur. Icelandic variations on an international theme”, *Collegium mediævale*, 7: 155-84.
- Whaley D. e Elliot D. (1994), “A Medieval Casebook: Hand Cures Documented in the Icelandic Sagas of Bishops”, *Journal of Hand Surgery (British and European Volume)*, 19B.5: 667-71.
- Wheatley E. (2010), *Stumbling Blocks before the Blind: Medieval Constructions of a Disability*, The University of Michigan Press, Ann Arbor.
- Wieczorek S. (2014), *A Beato Maximino se letaliter ictum eiulando indicavit: Visions of Saints personally executing physical punishment in 10th- and 11th century French Hagiography*, in Radosław Kotecki R. e Maciejewski J., a cura di, *Ecclesia Et Violentia: Violence against the Church and Violence within the Church in the Middle Ages*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle Upon Tyne.

