

**La prosa omiletica
insulare.
Fonti e stilemi:
il caso dei
sermoni escatologici
del Vercelli Book**

aA



aA



**La prosa omiletica
insulare.
Fonti e stilemi:
il caso dei
sermoni escatologici
del Vercelli Book**

**Raffaele
Cioffi**

aA

**La prosa
omiletica
insulare**
Raffaele Cioffi

aA

© 2020
Accademia University Press
via Carlo Alberto 55
I-10123 Torino



prima edizione dicembre 2020
isbn 978-88-31978-73-6
edizione digitale www.aAccademia.it/vercelli-book

book design boffetta.com

Accademia University Press è un marchio registrato di proprietà
di LEXIS Compagnia Editoriale in Torino srl

Introduzione	VII
Ringraziamenti	XIV
1. Il Vercelli Book	3
1.1. La struttura del manoscritto	8
1.2. Struttura e uso: il codice come strumento di meditazione (monastica o religiosa)	23
2. Vercelli II e Vercelli XXI, fra prosa e poesia escatologica	48
2.1. Vercelli II: poesia escatologica e omiletica esortativa	48
2.2. Vercelli XXI: un mosaico di immagini escatologiche	71
2.3. Omiletica composita e stile poetico	95
Appendice I. La prima e la seconda sezione del sermone Vercelli XXI	99
Appendice II. Il sermone Vercelli II e la terza sezione di Vercelli XXI	108
Appendice III. La sezione in versi del sermone Napier XL	125
3. Vercelli IV: l'invito al pentimento terreno e il motivo dell'incontro fra l'anima e il corpo	130
3.1. Peccato e pentimento	134
3.2. Una prima visione dell'inferno	141
3.3. Il Giudizio Finale e la tematica del "no aid from a kin"	145
3.4. Anima e Corpo: origini e sviluppi di una tematica	155
3.5. Un confronto con alcune omelie anglosassoni	175
3.6. Un esempio di psicomachia	184
3.7. La complessità dei sermoni composti	187
Appendice IV. Il sermone Vercelli IV	189
4. Vercelli VIII: il discorso del Cristo Giudice	208
4.1. Un primo richiamo alla penitenza	212
4.2. Il motivo della confessione terrena	214
4.3. Un frammento del Giudizio: l'indignazione del Signore di fronte ai peccatori	233
4.4. Un esempio di adattamento e traduzione delle fonti latine	263
Appendice V. Il sermone Vercelli VIII	265
5. Vercelli IX: l'umana parola e l'ineffabilità dei regni ultraterreni	271
5.1. I segni dell'approssimarsi del Giudizio	278
5.2. Il resoconto del diavolo sul mondo che verrà (<i>The Devil's Account of the Next World</i>)	305
5.4. Un'ultima descrizione degli inferi	324
5.5. La necessità di raggiungere il Regno dei Cieli	329
5.6. Stile irlandese e omiletica volgare	329
Appendice VI. Il sermone Vercelli IX	331

6. Vercelli X: l'inesorabile fluire delle glorie terrene	344
6.1. Il richiamo all'ascolto del Vangelo	347
6.3. Un ammonimento sulla caducità dei beni terreni	374
6.4. Un ultimo sprone alla rettitudine	392
6.5. La complessità dell'omiletica composita II	395
Appendice VII. Il sermone Vercelli X	397
7. Vercelli XIII e la tradizione insulare del Discorso delle Ossa	412
7.1. La necessità del pentimento	414
7.2. Il discorso delle Ossa	415
7.3. Omiletica rogazionale e tematiche escatologiche	421
Appendice VIII. Il sermone Vercelli XIII	423
8. Vercelli XV: un intricato sovrapporsi di temi escatologici	426
8.1. L'Apocalisse di Tommaso	428
8.3. La scena del Giudizio	464
8.4. Tradizione apocrifia e tematiche escatologiche	488
Appendice X. Il sermone Vercelli XV	490
9. Vercelli XXII: l'invito al pentimento e alla salvezza dell'anima	501
9.2. Il discorso dell'anima al corpo: il peccato, la morte e i diavoli	510
9.3. La caducità delle cose terrene e la sopportazione virtuosa delle sofferenze	516
9.4. La tentazione terrena e la necessità della redenzione	523
9.5. La visita ai sepolcri e l'evidenza della caducità umana	526
9.6. Redenzione e Salvezza	538
9.7. Omiletica composita e traduzione delle fonti latine II	545
Appendice XI. Il sermone Vercelli XXII	549
Conclusioni	561
L'omiletica anonima insulare e il confronto con la tradizione	562
La dimensione pratica dei sermoni	571
L'importanza dei componimenti escatologici nell'interpretazione del codice	573
Bibliografia	579
Indice dei nomi, dei luoghi e delle opere citate	607
Indice dei motivi escatologici	623
Indice dei passi biblici	626
Indice dei componimenti omiletici anonimi e dei testi in prosa vercellesi non escatologici	629
Indice dei manoscritti	633

aA

Indubbio appare l'interesse che omelie e sermoni destano negli studiosi della storia di un particolare credo religioso, così come in quelli del pensiero filosofico o della letteratura di una data area geografica. Tali componimenti sono elementi centrali per la comprensione delle dinamiche sociali e culturali di un periodo storico o di una particolare cultura, così come possono esserlo dei contatti fra differenti ambiti geografici o letterari¹. D'altra parte, la sensazione che (almeno in qualche specifico caso) si ha quando ci si rapporta con la prosa omiletica (in particolare del periodo alto-medievale) è quella di trovarsi di fronte a una mole di testi dalle peculiarità spesso varie ed eccentriche. In questo senso, è evidente come spesso sermoni e omelie siano testi

VII

1. Tale riflessione potrebbe a ben vedere far trasparire una visione ottimistica del ruolo esercitato dagli studi sull'omiletica all'interno del più ampio ambito di quelli della storia della letteratura e della cultura cristiana e non: in tal senso, ben più netta e pessimistica appare la posizione espressa un ventennio fa da Lees che, con decisione, rilevava la marginalità degli studi sull'omiletica (cfr. Lees 1999, pp. 19-26). Una situazione che, a ben vedere, sembra però essere in parte cambiata nel periodo intercorso fra le riflessioni di Lees e la stesura di questo mio studio, così come dimostrato dalle numerose pubblicazioni sulla predicazione (medievale e non) che hanno visto la luce a partire dai primi anni del nuovo millennio.

di complessa interpretazione nei loro caratteri costitutivi, come nelle dinamiche di diffusione. Difficile è poi forse la categorizzazione dell'omiletica come genere letterario vero e proprio: questi testi spesso presentano infatti confini labili che li separano da più o meno brevi (e complesse) trattazioni sulle Scritture o sulle virtù salvifiche.

Innegabile appare di contro come, a una più approfondita riflessione, le prediche volgari (e latine) presentino norme che, seppure nel tempo modificate, le rendono facilmente categorizzabili quale vero e proprio genere in prosa². Testi esortativi, escatologici, oppure ancora morali o esegetici, omelie e sermoni vanno a ricoprire con pari efficacia gli ambiti della predicazione pubblica e della riflessione morale privata³. In tal senso, tali componimenti potrebbero essere indicati in maniera esaustiva secondo una precisa serie di caratteri costitutivi: omelie o sermoni altro non sarebbero quindi che un “discorso pronunciato dalla viva voce di un parlante, spesso un predicatore o un religioso, che si rivolge a un uditorio al fine istruirlo o esortarlo in merito a un particolare argomento che riguarda la fede o la morale, con dirette connessioni con le Scritture”⁴. Una definizione che, nella sua linearità, evidenzia la molteplicità di aspetti formali e contenutistici che tale tipologia di testi presenta. La valutazione degli elementi fondanti di un testo omiletico non può infatti prescindere dall'analisi dei vari aspetti formali e pratici, dal rapporto con le fonti di riferimento così come con la tradizione precedente: tali fattori appaiono infatti centrali per la comprensione dei molteplici caratteri stilistici e letterari del genere omiletico. In tale contesto, elementi di difficile indagine quanto di estremo interesse sono infine quelli direttamente legati agli aspetti pratici (chi recita, in presenza di quale pubblico, e per quale ragione), formali o contenutistici (in che forma e riguardo quali ar-

2. Tentando di rispondere alla domanda se le omelie e i sermoni possano costituire un vero e proprio genere letterario, appare utile specificare come tale tipologia di componimenti abbia nel tempo mostrato una lunga e ramificata evoluzione che, dai caratteri delle prime omelie cristiane ha portato alle prediche medievali e al genere del sermone di ambito riformato e controriformato. In merito, si veda Kienzle 2000b, pp. 142-174.

3. In merito, si veda fra gli altri: Kienzle 2000b, pp. 159-168.

4. Quella da me qui riportata è la traduzione della formulazione originariamente proposta in: Kienzle 2000, p. 151.

gomenti la predica venga pronunciata), così come quelli legati alle specifiche circostanze storiche e sociali del loro utilizzo (quando e in quale occasione questa tipologia di testo venisse recitato oralmente)⁵. Categorie alle quali, come facilmente comprensibile, spesso risulta molto complesso dare confini precisi: se, infatti, è possibile dare conto delle componenti stilistiche di ciascuna tipologia di sermone, o riconoscere un particolare rapporto con le fonti bibliche, del tutto oscuri spesso rimangono quegli aspetti del genere omiletico inerenti il rapporto fra predicatore e uditorio, e più in generale connessi all'aspetto pratico di tali tipologie di testi⁶.

Tale complessità e molteplicità di aspetti appare ben percepibile nel ricco corpo delle omelie composite (anonime e volgari) di area anglosassone. Tradizione al cui interno il *Vercelli Book* (Vercelli, Biblioteca Capitolare, ms. CXVII) ricopre una posizione di notevole peso⁷. Questo manoscritto rappresenta infatti la più antica raccolta conservata di testi religiosi in versi o in prosa, in lingua inglese antica. Sep-pure sia certamente più noto per le sue sezioni poetiche⁸, il manoscritto è nella sostanza una delle più significative testimonianze delle differenti forme che il genere omiletico ha assunto in ambito inglese antico. Il *Vercelli Book* rappresenta infatti, insieme alla *Raccolta Blickling* (*Blickling Homi-*

aA

IX

5. Tali aspetti vengono in questo ordine presentati da Kienzle che, sulla scorta dell'analisi di tali categorie fatto da Schaeffer, suddivide appunto i differenti aspetti del genere omiletico secondo macro-categorie formali, pratiche, storiche e temporali. Cfr. Schaeffer 1989, pp. 80-81; Kienzle 2000b, p. 151.

6. Seppure parte degli aspetti pratici e pragmatici del genere omiletico appaiono infatti più facilmente individuabili, specie quando ci si trova di fronte a omelieri disposti in base alle festività dell'anno liturgico o a raccolte dal forte impianto esegetico o agiografico, spesso non di facile interpretazione sono categorie come pubblico, ambito di produzione e di fruizione di molti componimenti omiletici. In merito alla difficoltà di circoscrivere gli ambiti di utilizzo dell'omiletica, altomedievale così come come duecentesca, si vedano fra gli altri: Hall 2000, pp. 228-237; Kienzle 2000b.

7. Un insieme di caratteri e stili che, naturalmente, accomuna anche il notevole numero di sermoni che risultano legati a quelli vercellesi e che, con essi, rappresentano uno dei più corposi esempi di prosa omiletica anonima in lingua inglese antica.

8. Dei sei testi in versi del codice, ben cinque risultano infatti non attestati in nessun altro codice della tradizione insulare, e due appaiono direttamente ascrivibili al poeta Cynewulf (*Fates of the Apostles* ed *Elena*), elementi che rendono la sezione poetica del codice di primaria importanza nell'ambito della letteratura e della tradizione manoscritta inglese antica; in proposito, si veda infra, cap. 1, pp. 3-7.

lies), l'esempio di maggior interesse di omiletica anonima volgare, uno dei generi più rappresentativi all'interno della produzione letteraria dell'Inghilterra Anglosassone⁹. Testi che spesso presentano una struttura composita, ottenuta dalla giustapposizione di distinti nuclei tematici (e distinte fonti di riferimento)¹⁰, i sermoni e le omelie del *Vercelli Book* costituiscono infatti un interessante esempio di letteratura religiosa, così come di rilettura e adattamento del canone omiletico latino. Un ambito di indagine che, nella sostanza, ha però acquisito una sua autonomia solamente negli ultimi due decenni del secolo passato, superando almeno in parte il minor interesse attribuito alla prosa omiletica rispetto a generi come la poesia¹¹.

9. Codice che comprende sermoni redatti in un periodo precedente al terzo quarto del secolo decimo, il *Vercelli Book* costituisce la più antica testimonianza di una raccolta di sermoni e omelie (seppure non rispondente ai canoni tipici latini) in lingua inglese antica. In tal senso, l'Inghilterra anglosassone appare ambito culturale caratterizzato da una radicata tradizione omiletica in volgare, conseguenza di una predicazione non esclusivamente in latino che ha radici nella cristianizzazione delle isole britanniche: tale tradizione, per lungo tempo predominante, ha poi vissuto su canali paralleli rispetto a quella latina in epoca tardo-anglosassone. Una peculiarità, questa, che è stata ben messa in risalto in: Gatch 1978 (di particolare interesse appare, non solo in quadro tracciato in merito alla diffusione più o meno tarda di una omiletica in volgare nelle diverse aree della cristianità occidentale e nordica, ma anche la ricchezza di riferimenti riguardo la sistematizzazione delle raccolte di omelie e sermoni secondo un preciso uso liturgico o catechetico ispirata dalle opere di Ælfric).

10. Tali omelie, infatti, appaiono frutto della giustapposizione di materiali e di temi tratti da testi distanti per origine (latini, iberno-insulari, anglosassoni) e tipologia (commentari alle Scritture, testi dei Padri della Chiesa, apocrifi), incastonati l'uno all'interno dell'altro al fine di costruire un corpo argomentativo unico e (spesso) piuttosto coeso: proprio tale tipologia di testo, comunemente detto omelia compilativa, risulta la più diffusa all'interno della ricca produzione anonima in lingua inglese antica. Una tipologia compositiva che, proprio per i suoi caratteri e per il rapporto con le fonti, è apparsa meno curata e qualitativamente inferiore rispetto alla più rigida selezione delle fonti e controllata prosa di Ælfric e Wulfstan.

11. A questo proposito, si vedano fra gli altri: Wright 1993; Zacher 2007; Zacher 2009; O'Dell 2018. Questi lavori hanno rappresentato il risultato di una progressiva riscoperta del corpo delle omelie anonime di ambito anglosassone (e più in particolare di quelle vercellesi), testi che per lungo tempo sono rimasti scarsamente studiati. Trascritto da Maier già nella prima metà degli anni trenta dell'Ottocento (data pressoché ineludibile anche in ragione della morte dello studioso tedesco, avvenuta nel 1836), il corpo delle omelie vercellesi non ha infatti ricevuto un attento lavoro di edizione fino ai primi anni del nuovo secolo, per mano di Förster nel 1913: l'opera dello studioso tedesco sulle omelie vercellesi, solamente parziale e condotta sulla base della edizione fototipica prodotta nel 1911, non ebbe mai la possibilità di essere portata a termine a causa dello scoppio della guerra. Già redatta e consegnata all'editore, la seconda parte dell'edizione andò infatti perduta: gli appunti sui quali essa era stata redatta, furono infine affidati a Willard che, purtroppo, non riuscì mai a sistematizzarli dando vita a una edizione delle omelie

Espressione di una letteratura religiosa dai caratteri stilistici multiformi e (spesso) qualitativamente del tutto disomogenei, in questo senso le ventitré omelie vercellesi rappresentano infatti un saggio delle differenti tipologie di prosa omiletica, da quella agiografica (*Vercelli XVIII, Vercelli XXIII*) fino all'esegetica (*Vercelli XVI, Vercelli XVII*), passando per quella catechetica (*Vercelli XIX - Vercelli XX*) o parenetica (*Vercelli III, Vercelli VII*): all'interno della raccolta vercellese del tutto preponderante però appare una specifica tematica (e, come si avrà occasione di rilevare, uno specifico tipo di prosa omiletica), quella escatologica. L'escatologia (e più in generale, il destino ultraterreno dell'anima) appare del tutto centrale non solo in ben tre dei sei componimenti poetici vercellesi (*Dream of the Rood, Soul and Body I e Homiletic Fragment I*)¹², ma anche in ben nove sermoni della raccolta¹³.

In ragione dell'importanza del filone escatologico, così come della ricchezza di peculiarità stilistiche e contenutistiche dei testi che lo contengono, si è in questa sede deciso di analizzare e commentare proprio il corpo dei nove sermoni che mostrano più stretti legami con il destino ultraterreno dell'anima e la Fine dei Tempi. Di ciascuno delle nove

non edite dal suo predecessore. Tale lavoro è stato infine compiuto da Szarmach, prima (1981), e da Scragg successivamente (1992): secondo criteri di lavoro differenti, e prefiggendosi obiettivi non del tutto sovrapponibili, questi diedero alle stampe quella edizione completa delle omelie vercellesi che fino a quel momento era mancata. Se l'edizione di Szarmach fornisce uno strumento di analisi delle omelie non comprese nella edizione parziale di Förster, con apparato critico volutamente molto essenziale, la seconda è edizione completa del corpo delle omelie del codice vercellese. Essa mostra la volontà di fornire un ricco apparato critico e di note per agevolare la consultazione e lo studio dei testi in prosa, della loro diffusione nel contesto anglosassone, delle loro varianti e della loro trasmissione in un contesto mobile ma non facile per lettura e interpretazione come quello della letteratura anonima del periodo precedente alla riforma monastica. Per quanto concerne i criteri di edizione dei lavori di Scragg e Szarmach, si vedano: Scragg 1992, pp. XXI-XXIII; Szarmach 2009, pp. 18-20.

12. Tematiche come il destino ultraterreno dell'anima e la salvezza non appaiono naturalmente secondarie neppure nei rimanenti tre componimenti poetici che, però, fanno del filone agiografico e di quello parenetico (così come anche *Homiletic Fragment I*) i loro elementi portanti.

13. Le medesime tematiche escatologiche, in modo particolare le immagini legate al destino ultraterreno dell'anima e alla Fine dei Tempi, appaiono portanti anche di brevi sezioni di molte delle altre omelie vercellesi, specie quelle più direttamente legate a finalità parenetiche o catechetiche (*Vercelli III, Vercelli VII* o, ancora, *Vercelli XIV*). Seppure centrali nell'economia di tali componimenti, i temi legati all'escatologia non ricorrono in essi una importanza tale da poter permettere che queste omelie siano considerate prettamente escatologiche.

sermoni verrà dunque proposto un commento sistematico, corredato da una analisi contenutistica basata sul rapporto (spesso libero) con le fonti primarie e da un confronto con la produzione omiletica e (dove possibile) poetica in lingua inglese antica. Per comodità di consultazione, tale apparato di commento delle fonti primarie sarà presentato in carattere minore rispetto a quello contenente l'analisi di ciascuno dei sermoni vercellesi, così da distinguere le due parti del lavoro condotto su ciascuno dei testi. Un procedimento di confronto e comparazione, quest'ultimo, che vuole mettere in risalto la diffusione di particolari tematiche in ambito insulare, così come le diverse declinazioni che ciascuna di esse ha ricevuto nel tempo e in differenti contesti letterari. I testi dei singoli sermoni vercellesi (così come, in un particolare caso, di una sezione di un sermone a essi strettamente legato) saranno proposti in appendice al volume, corredati di traduzione in italiano¹⁴: tale scelta vuole non solo favorire la lettura del commento e dell'analisi proposte, ma anche rendere maggiormente evidenti le diverse strutture e suddivisioni interne sulle quali ciascuno di tali componimenti si basa. La traduzione italiana, infine, vuole permettere una agevole lettura e comprensione di tali testi (in alcuni casi non chiari e lineari) anche da parte di coloro i quali non sono esperti della lingua nella quale essi sono stati redatti: una comprensione che appare indispensabile, non solo per apprezzare le differenti particolarità stilistiche e contenutistiche dei vari componimenti.

Una nota terminologica

Nel corso di questa breve introduzione si è cercato di fare un uso il più possibile rigido dei termini omelia e sermone, indicanti come noto due differenti tipologie di testo religioso. In genere per omelia si intende infatti una trattazione di stampo esegetico-esortativo di uno specifico passo delle Scritture introdotto all'inizio del componimento e successivamente analizzato nelle sue componenti simboliche e dottrinali. Sotto il nome di sermone si fanno in genere

14. La traduzione in lingua italiana è, dove non specificato diversamente, da intendersi di mia responsabilità. Il lavoro di traduzione dei sermoni vercellesi vuole essere una parziale correzione di quanto leggibile nelle trasposizioni in lingua inglese pubblicate in: Nicholson 1991.

ricadere tutti quei componenti di carattere parenetico ed esortativo che, di contro, non prendono diretto spunto da un singolo passo delle Scritture, ma si concentrano sulla riflessione riguardo una specifica virtù o comportamento cristiano.

Piuttosto comune appare, a ben vedere, un uso generalizzato del termine omelia per entrambe le tipologie di componimento, e un contemporaneo relegare la parola sermone a semplice (e meno diffuso) sinonimo del primo termine. Aspetto che, nella sostanza, ha interessato anche l'ambito anglosassone nel quale, seppure con evidenti distinzioni all'interno delle differenti tradizioni e scuole, il termine *homily* ha preso il sopravvento su *sermon*, almeno per indicare in maniera generica più o meno nutriti gruppi di prediche. In tal senso, indicativo appare come la raccolta vercellese sia generalmente definita come *Vercelli Homilies*, al pari delle *Blickling Homilies* e delle *Homilies of Wulfstan*: raccolte di testi, queste ultime, che includono quasi esclusivamente sermoni esortativi e parenetico-escatologici.

Di contro, i termini *homily* e *sermon* sono poi spesso utilizzati con maggiore rigore nei volumi e nei saggi che trattano singoli componimenti o più ridotti gruppi di testi in prosa. Proprio per cercare di mantenere un grado di precisione terminologica per quanto possibile valido, nel corso della mia trattazione farò uso del termine sermone e del suo corrispettivo omelia nei loro significati più aderenti alla tradizione, appoggiandomi dove necessario al termine più generale 'predica' quale sostantivo in grado di indicare con pari valore sia i sermoni che le omelie. Nella trattazione dei caratteri più generali del manoscritto, e della prosa religiosa anglosassone, è mia intenzione fare uso infine dei termini a 'omiletica' e 'omeliario' come indicatori di genere letterario e raccolte che, come naturale, possono poi comprendere al loro interno parimenti omelie, sermoni o brevi vite dei santi sotto forma di prediche. Questo comporterà, parimenti, che nel corso della mia trattazione io faccia riferimento al corpo dei testi in prosa vercellesi, a quelli del canone di Wulfstan o, ancora, a quelli della Raccolta Blickling facendo uso del termine collettivo generico *omelie*, rifacendomi così a quello che è l'uso anglosassone e italiano.

Ringraziamenti

Questo lavoro è il risultato della riscrittura parziale della tesi di dottorato da me discussa presso l'Università degli Studi di Torino nel gennaio 2010. I miei ringraziamenti vanno alla Prof.ssa Vittoria Dolcetti Corazza, che mi ha guidato nella stesura del lavoro di dottorato, e al Prof. Alessandro Zironi, che mi ha consigliato e indirizzato nella fase di rielaborazione di questo lavoro. A loro, così come a tutti coloro i quali non mi è possibile qui ricordare, va la mia riconoscenza. Un ringraziamento particolare va al Dott. Timoty Leonardi e a tutti coloro i quali lavorano presso la Biblioteca Capitolare di Vercelli: grazie alla loro disponibilità e gentilezza è stato per me possibile studiare un codice così prezioso e unico. Se le correzioni e consigli ricevuti nel tempo da molti studiosi hanno permesso di rendere più completo questo volume, ogni imprecisione o errore residuo è da intendersi di mia sola responsabilità.

**La prosa omiletica insulare.
Fonti e stilemi:
il caso dei
sermoni escatologici
del Vercelli Book**

aA



1. Il Vercelli Book

aA

Il codice CXVII della Biblioteca Capitolare di Vercelli (*Vercelli Book*) costituisce, dal punto di vista letterario e storico-religioso, uno dei più preziosi codici della tradizione anglosassone. Manoscritto pergameneo vergato in una minuscola insulare quadrata piuttosto chiara e ordinata, il *Vercelli Book* appare redatto da una singola mano, in grado di variare con una certa abilità dimensioni e densità della scrittura, così da adattarsi alla rigatura più o meno fitta dei diversi fascicoli che compongono il codice¹. Prodotto di uno *scriptorium* non concordemente identificato², il codice

3

1. In merito, si rimanda fra gli altri a: Ker 1957, art. 394; Sisam 1976, pp. 17-28; Scragg 1992, pp. xxiii-xxiv e pp. lxxiv-lxxix. Il contenuto di questo capitolo vuole essere un arricchimento di quanto da me proposto nella sezione introduttiva e in quella conclusiva del volume sul contenuto dei testi in prosa del codice vercellese, da me curato (cfr. Cioffi 2019, pp. ix-xx e 209-222). In questa sede, gli aspetti codicologici del manoscritto (trattati con maggiore dettaglio), così come il suo contenuto e la sua possibile funzione verranno rianalizzati quali parti integranti di una più estesa riflessione sulla prosa religiosa anglosassone del periodo precedente alla Riforma Monastica.

2. Gli studi condotti sul manoscritto non hanno infatti portato a una identificazione condivisa di uno *scriptorium* nel quale il codice possa essere stato prodotto, né da quale committenza esso provenga. In merito alla possibile origine del codice vercellese, si vedano: Sisam 1976, p. 26 e p. 44; Scragg 1992, pp. xxxviii-xxliii; Treharne 2007 (saggio che ha il pregio di tentare di ricondurre il codice non solo all'ambito del monastero di

vercellese viene comunemente datato al terzo quarto del secolo x³.

Più antica raccolta a noi pervenuta di testi in poesia e in prosa della tradizione anglosassone, il manoscritto tramanda un corpo di 23 fra sermoni e omelie, e sei testi poetici⁴ di argomento cristiano: di essi, quattordici costituiscono un *unicum* nella tradizione in lingua inglese antica⁵. Del corpo

Sant'Agostino di Canterbury, ma anche di fornire una possibile spiegazione della sua organizzazione interna, e della sua funzione pratica all'interno della vita monastica); Zacher 2009, pp. 10-21 (sezione del volume che con dettaglio riassume le differenti interpretazioni riguardo la possibile origine geografica del codice, discutendo elementi a favore e contrari alle ipotesi di una sua realizzazione nell'area di Canterbury o in quella di Rochester).

3. Tale datazione tiene conto, come si avrà occasione di valutare con maggiore dettaglio, più che degli elementi estrinseci del codice (fascicolatura, impaginazione, qualità generale della pergamena), della presenza di una commistione di caratteri dialettali Anglo-Merciani e tardo sassone occidentali in molte delle omelie vercellesi; indicativo di un periodo piuttosto tardo andrebbe infine considerato (specie nei tre sermoni rogazionali *Vercelli XI-XIII*) l'implicito riferimento alle controversie seguite all'applicazione della riforma monastica, così come la lettura in chiave millenaristica delle scorrerie e dei disordini causati dalle forze danesi; in merito a tali elementi linguistici, si veda infra, p. 42-45. Per la presenza di una sottile polemica contro gli effetti della riforma monastica, e per la lettura millenaristica delle scorrerie danesi, si vedano poi: Scragg 1992, pp. xxxviii-xliii; Wright 2002c. Per quanto concerne la grafia del codice vercellese, e alcuni aspetti riguardanti l'evoluzione che la minuscola insulare subì nel corso della seconda metà del secolo decimo e i primi decenni del secolo successivo, si veda quanto presentato fra gli altri in: Sisam 1976, pp. 20-23; Dumville 1987; Treharne 2007, pp. 253-255.

4. Inizialmente non individuati da Blume e da Maier, in quanto non immediatamente distinguibili dai testi in prosa che li circondano, i sei componimenti in versi sono posizionati in tre differenti sezioni del codice. Immediatamente dopo l'omelia *Vercelli V* risultano infatti tramandati (ff. 29v-54r) i poemetti *Andreas* (dedicato alla missione dell'Apostolo Andrea nella terra dei Mermedoni, popolo cannibale) e *Fates of the Apostles* (breve componimento ascrivibile al poeta Cynewulf, che narra dei diversi destini che hanno atteso i dodici apostoli dopo la morte del Signore). Ai ff. 101v-106r risultano poi vergate, dopo la conclusione di *Vercelli XVIII*, tre brevi opere in versi: *Soul and Body I* (poemetto, lacunoso per la perdita di un folio originariamente posto dopo il f. 103, che narra dell'incontro dell'anima virtuosa e di quella peccatrice con le proprie spoglie mortali), *Homiletic Fragment I* (testo sulle virtù cristiane lacunoso della sezione iniziale, caratterizzato da una spiccata componente omiletica) e *Dream of the Rood* (breve componimento poetico, forse uno dei più noti della tradizione anglosassone, che ha quali protagonisti la Croce e un anonimo personaggio alla quale Essa appare in sogno). Subito dopo il ventiduesimo sermone vercellese (ff. 121r-133v) è infine vergato il secondo dei poemetti ascrivibili a Cynewulf contenuti nel codice, *Elena*, opera che narra del ritrovamento della Vera Croce da parte della imperatrice Elena e della fondazione della comunità cristiana a Gerusalemme.

5. Manoscritto che costituisce testimone unico di cinque componimenti poetici (*Andreas*, *Fates of the Apostles*, *Homiletic Fragment I* ed *Elena*), il codice vercellese costituisce uno dei quattro più eminenti codici contenenti testi poetici in lingua inglese antica, insieme al *Cotton Vitellius A.xv* (che ci tramanda fra gli altri il *Beowulf* e il poema *Giuliana*), all'*Exeter*

dei ventitré testi in prosa del codice, infatti, nove risultano tramandati dal solo manoscritto vercellese: non è giunta altra testimonianza (completa o parziale) della seconda omelia dedicata al Tempo del Natale (*Vercelli VI*), del sermone parenetico *Vercelli VII*, del primo trittico rogazionale e della successivo componimento sulle virtù cristiane (*Vercelli XI-XIV*), del sermone escatologico *Vercelli XV*, del dittico dedicato al Battesimo di Gesù e alla Sua Presentazione al Tempio (*Vercelli XVI-XVII*), del breve sermone escatologico *Vercelli XXII*⁶.

Giunto a Vercelli in un momento non successivo al secolo XII⁷ e in circostanze non facilmente spiegabili⁸, il codice è stato per lungo tempo considerato oggetto dal contenuto in gran parte oscuro, come ben testimoniato dalla scritta che correde la coperta in pelle risalente al secolo XIX: *Homiliarum liber ignoti idiomatis*. Riscoperto in modo fortuito da

Book o *Codex Exoniensis* (codice che tramanda fra gli altri *Wanderer*, *Seafarer* e *Widsith*) e al manoscritto *Junius XI* (che ci tramanda, fra gli altri, *Genesi A*, *Genesi B* e il poemetto *Cristo e Satana*).

6. In parte differenti sono i casi di *Vercelli II* e di *Vercelli XIV*: l'uno appare infatti contenuto nella sua interezza nella seconda parte del sermone *Vercelli XXI*, mentre il secondo appare parzialmente testimoniato in alcune brevi sezioni di un più tardo componimento conservato all'interno del MS CCC 303 (codice H della catalogazione proposta da Scragg). Caso particolare è poi *Vercelli XXIII*, traduzione di alcune parti della *Vita Santi Guthlaci* di Felix di Crowland, componimento che effettivamente costituisce un unicum nella tradizione anglosassone, ma che per i suoi caratteri particolari non viene ritenuto del tutto rispondente ai canoni omiletici. A tale corpo di testi in prosa vanno come detto poi aggiunti cinque dei sei testi in versi del codice vercellese: unico poemetto ad avere una seconda attestazione è infatti *Soul and Body I*, testo del quale è conservata una versione, limitata alle sole vicende dello spirito peccatore, all'interno del *Codex Exoniensis* (ff. 98r-100r). In merito si vedano: Scragg 1979, pp. 225-233; Scragg 1992, pp. XIX-XXI (in tale contesto, interessante appare mettere in risalto come il numero dei testi in prosa del quale il codice è testimone unico siano da Scragg considerati undici, con l'inclusione appunto di *Vercelli II* e *Vercelli XIV*).

7. Il periodo di arrivo del codice in area italiana viene generalmente individuato in un momento non successivo all'inizio del secolo XII in ragione della presenza, a margine del folio 24v. di un versetto neumato (*Ps. XXVI, 9*) in minuscola carolina: la formulazione stessa del versetto (*R Adiuutor meus esto domine ne derelinquas deus salutaris meus R*), che non presenta dopo *Deus* le parole *neque despicias me*, farebbe propendere per una sua appartenenza alla tradizione peninsulare, così come fra gli altri argomentato in: Sisam 1953; Luiselli Fadda 2000, pp. 49-50.

8. Lascito volontario o conseguenza di smarrimento, la presenza (e la conservazione) del codice a Vercelli è questione che nel tempo ha destato un intenso e articolato dibattito, del quale per ragioni di opportunità non è possibile dare conto in questa sede. Del tutto valido appare a tal proposito quanto sostenuto in: Sisam 1953, pp. 9-13; Ó Carraíin 1998, pp. 93-97; Zacher 2009, pp. 21-29.

Blume all'inizio degli anni venti dell'Ottocento⁹, il manoscritto è stato poi trascritto nella sua completezza da Maier¹⁰ nel biennio 1833-1834: all'opera di analisi del codice messa in atto da Maier si deve fra l'altro l'individuazione della presenza nel manoscritto non solo di testi in prosa, ma anche di sei componimenti poetici fino a quel momento per la gran parte ignoti agli studiosi della letteratura anglosassone¹¹. Divenuto presto di interesse centrale in quanto unico testimone di componimenti poetici ascrivibili a Cynewulf (*The Fates of the Apostles* ed *Elena*), oltre che dei poemetti *Soul and Body I*, *Homiletic Fragments I*, *Dream of the Rood* e *Andreas*¹², il

9. Professore presso l'Università di Halle, Blume aveva intrapreso fra il 1821 e il 1823 un viaggio attraverso l'Italia in cerca di manoscritti utili allo studio della storia del diritto, i cui risultati confluirono nei quattro volumi del suo *Iter Italicum* (edito a Berlino fra il 1824 e il 1836). Nel primo tomo della sua opera, Blume tratta a lungo di quanto da lui scoperto. A Vercelli, in occasione della visita da lui compiuta fra l'ottobre e il novembre 1822, dando un particolare rilievo proprio alla scoperta di un codice contenente omelie e testi di argomento cristiano in lingua anglosassone. Tale segnalazione costituisce, nella sostanza, il primo riferimento moderno al *Vercelli Book*.

10. Inviato a Vercelli per conto della *Record Commission* di Londra, Maier portò a termine l'intera trascrizione del codice prima della sua morte, avvenuta nel 1836. Appare certo che alcuni dei danni che attualmente risultano visibili sui *folia* del codice siano da ascrivere al tentativo di recuperare parti di testo illeggibili attraverso l'utilizzo di reagenti chimici quali la noce di galla: dagli appunti di Maier, e dalla sua stessa trascrizione delle pagine del codice, risulta chiaro come spesso tale operazione non portò ad alcun vantaggio evidente nella lettura del testo vergato sulla pergamena che da tale operazione risultò inoltre per sempre rovinata. La trascrizione di Maier è attualmente conservata presso la *Lincoln's Inn Library* di Londra. Cfr. Förster 1913, pp. 44-46; Ker 1950, 394; Scragg 1992, pp. XIX-XXII (sezione dell'introduzione di Scragg al codice che, in maniera sintetica, descrive la storia della sua riscoperta).

11. La trascrizione di Maier, nonostante lo scioglimento della *Record Commission* a metà dell'Ottocento, ha avuto una circolazione relativamente ampia: essa fu presumibilmente alla base dell'edizione dei sei testi poetici del *Vercelli Book* commissionata a Thorpe, opera che non ebbe mai larga diffusione proprio a causa dello scioglimento della *Record Commission*, ente che ne aveva ordinato la realizzazione. Estratti più o meno estesi del lavoro di Maier risultano alla base anche di molti altri degli studi e delle edizioni, anche parziali, del corpo delle poesie del *Vercelli Book*, apparse e date alle stampe nella seconda metà del secolo diciannovesimo.

12. Fatti oggetto di edizioni singole già nel corso della seconda metà del secolo diciannovesimo, i sei componimenti poetici del codice vercellese sono stati pubblicati per la prima volta uniti in un singolo volume da Krapp: tale edizione, che ha costituito la base per la successiva riedizione dei sei componimenti in versi, risulta di pregio ancora maggiore in quanto dotata di un lungo saggio introduttivo al manoscritto che, seppure ormai datato, costituisce un utile strumento di analisi del codice come oggetto e del suo contenuto. Cfr. Krapp 1932, pp. XI-LXXX. Per una rassegna delle edizioni e degli studi che nell'ultimo secolo e mezzo si incentrati sui sei poemetti vercellesi, si veda l'approfondita e dettagliata rassegna bibliografica curata da Remley: tale lavoro costituisce non solo uno strumento prezioso per lo studioso di letteratura anglosassone, ma ha anche il pregio di fornire un utile strumento di analisi quantitativa e comparativa della mole di studi che hanno nei

codice vercellese nel corso della seconda metà dell'Ottocento e nei primi decenni del secolo successivo ha ricevuto una notevole attenzione proprio quale strumento di studio della poesia cristiana in lingua inglese antica. Oggetto di estensive riflessioni codicologiche e paleografiche, il manoscritto ha però per lungo tempo destato scarso interesse quale raccolta di testi in prosa, così come quale raccolta più o meno coesa di componimenti di argomento religioso¹³. Aspetto quest'ultimo che, però, appare del tutto fondamentale per la comprensione e l'analisi di quanto in esso contenuto, e che, almeno negli ultimi tre decenni, risulta essere divenuto oggetto di fitto dibattito¹⁴. Prospettiva nella quale, anche in questa sede, si intende analizzarlo e indagarlo: codice miscellaneo dai caratteri piuttosto eterogenei, sia che lo si guardi dal punto di vista paleografico che contenutistico, il *Vercelli Book* non può infatti che costituire un interessante quanto complesso prodotto del tardo periodo Anglosassone (950-1066) e della sua cultura¹⁵.

aA

decenni riguardato il codice vercellese. Cfr. Remley 2009 (di non secondaria importanza risulta mettere in evidenza come le entrate bibliografiche inerenti il codice vercellese nel suo complesso e quelle riguardanti omelie e sermoni occupino poco più di trenta pagine, a fronte delle circa sessantacinque dedicate in maniera diretta al corpo dei testi poetici).

13. A tal proposito, interessante risulta come non esista attualmente alcuna edizione completa dell'intero contenuto del manoscritto. Indicativo appare infatti come i differenti testi poetici del codice siano stati editi, singolarmente o in congiunzione con quelli tematicamente più connessi (*Andreas e Fates of the Apostles; Elena e Dream of the Rood*), raramente tenendo conto del ricco corpo di testi in prosa del manoscritto, e come le prime edizioni del corpo omiletico abbiano mostrato la medesima lacuna. Un approccio che, in verità, appare essere stato superato negli ultimi tre decenni. In merito a tale aspetto della critica novecentesca al manoscritto e al suo contenuto, si vedano: Szarmach 1978; Dockray-Miller 2004, pp. 338-339; Szarmach 2009; Zacher 2009b.

14. A questa mancanza di coesione e di linee comuni di indagine negli ultimi anni è stata dedicata una certa attenzione, finalizzata non solo a proporre una analisi più ampia del codice quale raccolta di testi di genere e tipologia differente, ma anche a produrre una lettura circostanziata dello stile e delle fonti dei differenti testi che compongono il codice, approfondendo la conoscenza dei differenti espedienti retorici tipici dell'omiletica anonima, così come l'uso e l'elaborazione delle fonti leggibile nei diversi testi poetici vercellesi. In merito, si veda: Zacher 2009, pp. 51-62.

15. Tale fase coincide, nella sostanza, con il periodo che va dal regno di Edgard (943-975) e dalla riforma di stampo benedettino, che coinvolse il monachesimo (e la chiesa) inglese con la adozione della *Regularis Concordia*, fino alla conquista normanna: un periodo che costituisce uno dei momenti forse maggiormente significativi della storia politica e culturale dell'Inghilterra Anglosassone. Questo momento appare ben descritto nelle sue complesse dinamiche, politiche così come religiose, in: John 1996; Hill 2001. In merito ai contenuti e agli influssi continentali (specialmente carolingi) sulla formulazione della *Regularis Concordia* e sui contenuti della Riforma Benedettina nell'Inghilterra anglosassone, sino veda poi: Kornexl 1993, pp. LXXXIV-XCV; Wollasch 1999. Per quanto

1.1. *La struttura del manoscritto*

Il codice è attualmente composto da 135 fogli manoscritti e da un ultimo foglio di guardia, quasi del tutto privo di scrittura. Come detto, il *Vercelli Book* è opera di una unica mano, caratterizzata da una grafia posata, piuttosto chiara e ordinata. I fogli di pergamena che compongono il manoscritto appaiono tutti levigati e della medesima grandezza (circa 31x20cm), fascicolati secondo la tecnica insulare¹⁶: la qualità non eccelsa del supporto scrittorio appare evidenziata in numerosi punti del manoscritto, nei quali la pergamena risulta così sottile da lasciar trasparire la scrittura della facciata opposta¹⁷. Il folio 136, originariamente singolo, risulta come detto del tutto privo di scrittura, eccezion fatta che per le parole latine *Cum pervenisse*, vergate sul verso del folio in caratteri capitali, in basso e in senso contrario rispetto al posizionamento della scrittura dei rimanenti fogli del manoscritto¹⁸.

concerne alcuni degli aspetti che hanno condotto a definire, in più di una occasione, il periodo immediatamente successivo alla Riforma Benedettina quale periodo di massima espressione della cultura religiosa anglosassone, si veda fra gli altri: Lees 2009, pp. 106-115. La notevole importanza del codice vercellese nell'ambito degli studi sulla lingua, la letteratura e la cultura dell'Inghilterra anglosassone, si veda quanto argomentato con sintesi e chiarezza in: Scragg 1998.

16. Nella preparazione del fascicolo, infatti, il lato pelo della pergamena si trova posizionato all'esterno, così che il lato pelo nelle pagine interne fronteggia il lato carne, con la sola eccezione del bifoglio centrale. Tale metodo di composizione del fascicolo risulta del tutto differente rispetto alla tecnica continentale che, come forse noto, predilige il raffronto nelle pagine interne del fascicolo di lati della pergamena simili (pelo-pelo o carne-carne). In merito, si rimanda a quanto sostenuto in: Brown 1993, pp. 125-138.

17. La non eccelsa qualità del supporto appare poi confermata anche dalla presenza in alcuni *folia* (e.g.: 2, 56, 113) dei fori corrispondenti alla posizione degli occhi dell'animale dal quale la pergamena è stata ricavata, così come dai numerosi fori di dimensioni più piccole provocati dalla lavorazione e dalla trazione delle pelli (e.g.: ff. 44, 71).

18. Non semplice appare fornire una spiegazione della presenza o della attuale posizione del folio 136. Secondo quanto ipotizzato da Ker in base ai fori della originaria rigatura, esso non presenterebbe nessuna similitudine con gli ultimi fascicoli del codice (XVII-XIX), con i quali non doveva dunque essere legato. Tale pagina avrebbe potuto in origine essere foglio singolo posizionato in apertura del codice quale folio di guardia: una lettura che potrebbe in qualche modo essere confermata anche dalle parole latine su di esso vergate, nelle quali Ker ha in passato letto un riferimento a un passo del Vangelo di Luca (*Lc. XX, 20*). In seguito al restauro subito dal codice nei primi anni del secolo scorso, tale foglio deve essere infine stato rimosso dalla sua originaria posizione, e legato con il f.129, formando un bifoglio che (per rigatura e qualità della pergamena) appare non coerente: in tale occasione deve poi essere stato fascicolato al contrario, causando così l'inversione alto-basso e recto-verso della pagina. A tal proposito, di non secondaria importanza per lo studio dell'attuale paginazione del

Composto di diciannove fascicoli contenenti dai due ai dieci fogli ciascuno, il codice presenta una rigatura piuttosto disomogenea: mentre i fascicoli dal primo al quattordicesimo presentano generalmente 24 righe (con l'eccezione del fascicolo IV che presenta una rigatura più fitta (29 righe per pagina), i fascicoli XV-XIX appaiono caratterizzati da uno specchio di scrittura che varia dalle 31 alle 33 righe per pagina¹⁹. Così come messo in evidenza da Scragg, il codice appare costituito dall'unione di tre differenti blocchi di fascicoli o sezioni²⁰, di lunghezza e complessità del tutto differente. Visivamente piuttosto chiaro, lo schema proposto da Scragg suddivide i contenuti del codice, e pre-

codice appaiono le modifiche a essa apportate proprio in sede di restauro: a seguito del lavoro di riassetto delle varie unità codicologiche del manoscritto, infatti, alcuni originari fogli singoli sono stati uniti fra di loro, andando a formare in alcuni casi (come i folia 2 e 6 del fascicolo XIV) bifolia in origine non presenti nel codice: indicativo appare come tutti i moderni studiosi del codice abbiano basato la loro analisi della composizione e della fascicolatura del manoscritto su quanto risultante dal restauro del 1911, pur tenendo conto delle prime descrizioni (in particolare quella redatta da Maier) della fascicolatura stessa del codice. In tal senso, si vedano fra gli altri: Ker 1957, p. 463 (sezione della descrizione del codice vercellese nella quale viene anche ipotizzato come il foglio 136 potesse forse essere in origine l'ultimo del fascicolo XVIII, successivamente tagliato e riposizionato in apertura del manoscritto); Lucas 2007, pp. 164-166; Zacher 2009, pp. 3-6.

19. Ciascuno dei fascicoli che compongono il codice presenta sul recto del primo folio una numerazione romana da I a XIX, mentre ciascun ultimo folio dei fascicoli presenta una segnatura alfabetica (A-S). Tale seconda segnatura dei *folia* è stata apposta in un momento posteriore e da una mano differente rispetto a quella della numerazione romana. In aggiunta, le pagine del codice presentano una numerazione in cifre arabe, presumibilmente di molto posteriore alla realizzazione del codice. Dalla ricognizione del codice e della sua fascicolatura, appare evidente come nel tempo si sia verificata la perdita di uno o più fogli dopo i f. 24, 42, 55, 63, 75, 83, 85, 97, 100, 103, 111, 120. Per una introduzione su alcuni caratteri del codice e per dati in merito alla fascicolatura e rigatura dei *folia*, si vedano: Förster 1913; Förster 1935; Scragg 1973; Sisam 1976; Szarmach 1981; Scragg 1992.

20. Se nella sua descrizione del codice vercellese Scragg ha fatto ampio uso del termine 'blocco' per indicare le diverse parti del manoscritto, al lavoro di Sisam sulla fascicolatura del manoscritto si deve l'uso di 'sezione'. Tali termini sono stati nel tempo affiancati, in alcuni articoli sulla struttura del *Vercelli Book*, da uno più specifico (*Booklet*), indicante singole unità codicologiche, composte da un numero variabile di fascicoli e contenenti uno o più componimenti nella loro interezza: caratteristica quest'ultima che poteva garantire una circolazione indipendente in quanto unità codicologiche e testuali in sé concluse. In questa sede appare doveroso precisare come spesso si sia fatto riferimento ai vari blocchi di fascicoli del codice vercellese utilizzando il termine *Booklet*, seppure non ci sia prova che essi abbiano mai circolato in maniera indipendente l'uno dall'altro: dato che mi fa propendere per un più prudente utilizzo dei termini blocco o sezione, rispetto al più specifico *Booklet*. In merito a tali unità codicologiche indipendenti, si veda quanto sostenuto in: Robinson 1978; Robinson 1980.

sumibilmente i differenti momenti di realizzazione, secondo questa ripartizione²¹:

A, fascicoli 1-3 (*Vercelli I-IV*)²²;

B, fascicoli 4-17 (*Vercelli V-XXIII, Andreas, Fates of the Apostles, Soul and Body I, Homiletic Fragment I, Dream of the Rood*)²³;

C, fascicoli 18-19 (*Elena, Vercelli XXIII*)²⁴.

Di estensione più limitata (rispettivamente 24 e 17 fogli), i

21. In proposito, si veda appunto quanto argomentato a più riprese da Scragg in: Scragg 1973, pp. 189-195; e: Scragg 1992, pp. xxiv-xxv; a questo proposito, si veda anche lo schema della struttura del codice proposto in: Lucas 2007, pp. 173-174.

22. Il fascicolo III appare costituito di tre bifogli e di un foglio singolo: il sermone *Vercelli IV*, ultimo dei componimenti vergati in tale fascicolo, si conclude alla riga 14 del f. 24v, lasciando così metà della pagina inutilizzata. Tale dato, insieme all'assenza dell'ultimo foglio del fascicolo condurrebbe a pensare che, non solo con il folio 24 segni la conclusione del Blocco A, ma anche che la successiva *Vercelli V* (che apre il Blocco B) non fosse originariamente pensata per seguire *Vercelli IV*: in tal caso, l'incipit del sermone sarebbe stato vergato nello spazio bianco sul fondo di 24v e sul successivo foglio del fascicolo. *Vercelli IV* deve dunque essere stata copiata, insieme al terzo fascicolo del Blocco A, in un momento nel quale *Vercelli V* (e il fascicolo che la contiene) dovevano già essere stati iniziati o, forse, terminati. Probabile è che l'attuale primo blocco di fascicoli del codice non sia in origine stato pensato come elemento di apertura del manoscritto. Cfr. Scragg 1973, pp. 190-191.

23. Così come l'ultimo del Blocco A, anche il fascicolo di chiusura del Blocco B appare utilizzato in maniera parziale: composto allo stato attuale di soli due fogli singoli, il fascicolo XVII contiene infatti la seconda parte di *Vercelli XXII*, vergata fino a occupare la prima metà del folio 120v. Appare probabile che la sezione mancante del fascicolo (costituita di almeno un foglio, riportante la segnatura) non contenesse alcun componimento, e sia stata rimossa nell'operazione di legatura e composizione dei distinti blocchi di fascicoli. Cfr. Scragg 1973, p. 190.

24. Più breve dei precedenti blocchi di fascicoli, il Blocco C risulta composto da due fascicoli di otto e sette fogli manoscritti, contenenti soli due componimenti, *Elena* e l'ultima delle omelie vercellesi: tale componimento si conclude alla ventottesima delle trentadue righe dello specchio di scrittura. L'elevato numero di righe del Blocco C (dalle 30 alle 32 per foglio), insieme alla presenza fra il fascicolo XVII e XVIII di una sequenza di quattro *probatio pennæ* (*xþ; christe benedice*) fra i folia 119r e 126r, potrebbe condurre infine a considerare quantomeno legate, se non consecutive, le realizzazioni dell'ultimo fascicolo del Blocco B e del primo del Blocco C. A tal proposito, interessante quanto messo in rilievo da Sisam che ha collegato tali marginalia a una forma di benedizione (o richiesta di protezione) da parte dello scriba all'inizio della giornata di lavoro; nel contempo, analizzando la posizione delle *probatio pennæ*, Sisam ha ipotizzato come esse si trovino in punti piuttosto significativi del codice: in questo senso, sarebbe probabile che esse segnalino l'inizio di *Vercelli XXII* (f. 119r), il primo verso di *Elena* e uno dei suoi *fit* (f. 121r e f. 123r), e forse richiamino l'attenzione su di un particolare passo di *Elena* ("Nu ðu meahl gehyran, hæleð min se leofa"; v. 511) che esalta la grazia del Signore; in qualche modo connessa a tale funzione è poi l'unica occorrenza del brevigrifo *bx*, variante del primo: posta al folio 131r, in prossimità di un passo portatore di un errore di copiatura (v. 1044), tale nota a margine doveva secondo Sisam forse indicare proprio la presenza di un passo errato, e la necessità di apportarvi una correzione. Cfr. Sisam 1953; Scragg 1973, pp. 191; Sisam 1976, p. 31; Lucas 2007, p. 165; Szarmach 2009, pp. 22-23.

blocchi A e C appaiono piuttosto uniformi dal punto di vista paleografico così come codicologico²⁵: se, infatti, il primo presenta le quattro omelie, introdotte da una capitale non decorata di corpo maggiore, i due testi del blocco C (il primo in poesia e il secondo in prosa) sono visivamente quasi indistinguibili. Vergato quasi come si trattasse di un ultimo *fitt* (o capitolo) del poemetto *Elena*, il sermone *Vercelli XXIII* risulta difficilmente riconoscibile quale componimento indipendente, se non a una più attenta lettura²⁶.

Ben più corposo e complesso risulta, così come desumibile anche dallo schema proposto da Scragg, il secondo dei blocchi: composto da un totale di 14 fascicoli, la cui rigatura varia dalle 24 alle 33 righe per folio²⁷, esso tramanda una parte del tutto preponderante dei componimenti del codice, varia per genere, presentazione e caratteri estrinseci.

Una complessità la cui articolazione appare ancora una volta ben percepibile in quanto schematizzato da Scragg:

Ia, *Vercelli V*²⁸;

Ib, *Andreas e Fates of the Apostles*²⁹;

aA

11

25. Tali blocchi di fascicoli appaiono del tutto omogenei dal punto di vista della dimensione dello specchio di scrittura così come della rigatura, che per il Blocco A va dalle 24 ai 25 righe per folio, e per il Blocco C come detto oscilla fra le 30 e le 32.

26. La presenza al folio 135v, poco prima della conclusione di *Vercelli XXIII*, della nota a margine *writ þus* (it.: scrivi in questo modo / scrivi questo), presente anche alla fine del fascicolo VIII, potrebbe indicare come forse la parte conclusiva del fascicolo fosse stata pensata per contenere un ulteriore testo, mai copiato o incluso nel codice. O, ancora, come messo in evidenza da Zacher, tale notazione a margine potrebbe segnalare al copista (o a chi fosse stato designato a correggere gli errori commessi nella copiatura del codice) la presenza di passi dal significato ambiguo o errati: ipotesi confermata dalla presenza della nota poco prima della lacuna causata dalla perdita di un folio dopo 63v, o ancora dal suo posizionamento al folio 65v in corrispondenza con un passo portatore di errore per omoteleuto.

27. Il numero di righe per pagina del Blocco B appare, come detto piuttosto costante: seppure aperto dalle 29 righe del fascicolo IV, esso presenta un numero costante di 24 righe fino al fascicolo XV, unità codicologica che segna un infittirsi della scrittura che rimarrà pressoché costante fino alla conclusione del blocco di fascicoli, con una oscillazione fra le 31 e le 33 righe per foglio.

28. Primo componimento del Blocco B del manoscritto, tale omelia appare preceduta da un titolo in inglese antico e in latino (*To middan wintra. Ostende nobis domine*), vergato in caratteri minuscoli, elemento grafico che la distingue in maniera evidente dai componimenti che la precedono.

29. Tali due componimenti poetici, i primi del codice vercellese, appaiono vergati secondo uno schema molto simile a quello che, all'interno del Blocco C, risulta utilizzato per la coppia di testi *Elena* e *Vercelli XXIII*: ciascuna sezione di *Andreas* risulta infatti segnalata dalla presenza di una iniziale di corpo maggiore (generalmente non miniata, eccezion

- 2a, *Vercelli VI - Vercelli X*³⁰;
2b, *Vercelli XI - Vercelli XIV*³¹;
3, *Vercelli XV - Vercelli XVIII*³²;
4a, *Soul and Body I, Homiletic Fragment I, Dream of the Rood*³³;
4b, *Vercelli XIX - Vercelli XXI*³⁴;
4c, *Vercelli XXII*³⁵;

Lo schema proposto da Scragg dunque evidenzia la complessità della composizione del codice, così come la sua forte eterogeneità: elementi che, come si avrà occasione di valutare, risultano centrali nella analisi del contenuto e della possibile destinazione pratica del codice.

fatta che per quelle rilevabili ai folia 47v, 49r e 51r), e separata dalla successiva attraverso una riga vuota. Così come *Vercelli XXIII*, l'incipit del breve componimento *Fates of the Apostles* non appare in alcun modo distinto dall'ultimo *fitt* di *Andreas*, presentazione grafica che, insieme alla parziale comunanza di contenuti fra i due componimenti, ha per lungo tempo condotto a considerare i *Fati* quale ultima sezione del poemetto dedicato all'Apostolo Andrea.

12

30. Blocco di componimenti omiletici dai caratteri grafici comuni, i sermoni *Vercelli VII-X* appaiono preceduti da una numerazione romana *ii-v* e dalla presenza di un incipit di corpo maggiore, la cui prima parola risulta vergata in caratteri capitali. Elemento quest'ultimo che accomuna anche la prima delle omelie della sezione, *Vercelli VI*, caratterizzata anche dalla presenza di un titolo in latino in corpo minore. In merito alla numerazione romana che precede tali componimenti e al suo possibile significato, si vedano: Scragg 1973, p. 193; e: infra: cap 4, p. 208 (nota 1).

aA

31. Nucleo di quattro sermoni, comprendente un primo tritico rogazionale e un quarto sermone dalla destinazione liturgica non meglio specificata, il gruppo di sermoni *Vercelli XI-XIV* appare accomunato graficamente dalla presenza di una rubricatura in inchiostro rosso: chiara per forma e presentazione nelle prime tre omelie (*Spel to forman / ðam oðrum / þriddan gangdæge*), la rubricatura di *Vercelli XIV* (*Larspel to slylcere tide sua man wile*) appare parzialmente vergata nello spazio bianco a sinistra dell'ultima riga di *Vercelli XIII*.

32. Tale gruppo di componimenti appare vergato di seguito a *Vercelli XIV*, da essa separato da una singola riga vuota: sermoni introdotti da un titolo in latino vergato in capitale quadrata, essi presentano come segnato da Scragg un numero di abbreviazioni comuni.

33. Vergato di seguito all'explicit di *Vercelli XVIII*, tale breve tritico di componimenti poetici non appare graficamente distinto rispetto ai testi che lo precedono, seppure la lacuna testuale che priva degli ultimi versi del *Soul and Body I* e dell'inizio di *Homiletic Fragment I* impedisca di apprezzare possibili strategie grafiche comuni ai due testi.

34. Secondo tritico rogazionale, le tre prediche presentano due iniziali zoomorfe a segnalare gli incipit della prima e della terza omelia, strategia che doveva forse essere prevista anche per la seconda, seppure mai realizzata e sostituita da un incipit in capitale quadrata in parte vergato su rasura.

35. Vergata nella seconda metà del folio 116v, tale sermone non presenta alcun carattere di somiglianza grafico e, come si avrà occasione di valutare, contenutistico con quelli che lo precedono.

Proprio in merito alla struttura del codice, di notevole interesse appare l'approccio di Sisam³⁶ che, seppure in parte correggendo lo schema di Scragg, sembra confermare la presenza di una articolata distribuzione dei testi all'interno dei fascicoli e delle diverse sezioni del manoscritto³⁷. Piuttosto simile rispetto a quanto ipotizzato da Scragg è la lettura dei primi tre fascicoli del codice (*Vercelli I-IV*) quali unità codicologica piuttosto coesa³⁸, costituita da un primo elemento indipendente (*Vercelli I*) e da tre componimenti vergati all'interno dei due successivi fascicoli (*Vercelli II-IV*): proprio la presenza di un fascicolo un tempo formato da tre bifolia e da un foglio singolo (l'attuale fascicolo III), andrebbe secondo Sisam interpretata quale prova della possibile presenza (sul settimo folio, non più presente) dell'incipit di un componimento che doveva continuare su di un fascicolo successivo. Testo che sarebbe stato quindi eliminato, insieme al foglio volante del fascicolo III, al momento dell'unione del blocco di fascicoli con il resto del codice³⁹: ipotesi quest'ultima che, nella sostanza, non contrasta con quanto già ipotizzato da Scragg in merito al suo Blocco A.

Non distante dalle posizioni di Scragg è poi l'interpretazione del blocco *Vercelli V - Andreas - Fates of the Apostles* quale giustapposizione di fascicoli (IV-V-VI) molto diversi fra di loro, e presumibilmente copiati in momenti differenti: il fascicolo IV (contenente la quinta omelia del codi-

36. La approfondita trattazione inerente i fascicoli e la loro struttura è parte integrante della lunga descrizione del codice vercellese fatta da Sisam quale introduzione all'edizione in facsimile del *Vercelli Book*. Tale corposo saggio, in grado di toccare molti degli aspetti più controversi inerenti la realizzazione del codice così come la sua possibile origine, ha costituito un diverso approccio alle questioni poste dal codice, in grado di mettere in una luce differente alcune delle conclusioni tratte da Scragg. Seppure spesso citato e richiamato quale elemento fondamentale per la comprensione di alcuni aspetti del codice (in modo particolare, origine e lingua), lo studio di Sisam sembra essere rimasto parzialmente marginale proprio nella sua parte più innovativa, quella inerente l'organizzazione dei fascicoli. Cfr. Sisam 1976, pp. 13-58.

37. Così come messo anche in evidenza da Zacher all'interno di una tabella riassuntiva che pone in risalto le differenti letture di Scragg e Sisam, l'interpretazione di Sisam è basata non tanto sulla presenza di uno o più esemplari di copia, quanto sulla non sempre lineare disposizione dei testi all'interno dei differenti fascicoli del codice vercellese; cfr. Zacher 2009, pp. 287-292.

38. In questo senso, indicative appaiono la comunanza di rigatura (24 righe per pagina) e di fascicolatura dei fogli (due/tre bifolia seguiti da un foglio singolo) dei primi tre fascicoli, elementi che farebbero propendere per una certa coesione di tale gruppo di fascicoli. Cfr. Sisam 1976, p. 37.

39. Cfr. Sisam 1976, p. 37.

ce) sarebbe stato in questo senso aggiunto quando *Andreas* e *Fates* erano già stati copiati interamente. In tal modo verrebbe secondo Sisam spiegata la discrepanza fra il numero di righe (29) del fascicolo IV e quelle dei successivi dieci (24)⁴⁰.

Del tutto centrale nella lettura data da Sisam del codice appare però la forte discrepanza nella rigatura e nell'utilizzo dello spazio di scrittura desumibile dai fascicoli XV-XIX: accomunati dalla presenza di un numero di righe per pagina che come detto va dalle 30 alle 32, tali fascicoli costituiscono una sezione chiaramente distinta rispetto alla precedente. Secondo Sisam, l'elemento di passaggio fra i due distinti blocchi andrebbe individuato nel fascicolo XV e, idealmente, nel componimento *Dream of the Rood* che lo apre: esso costituirebbe elemento di raccordo fra quanto contenuto nei fascicoli X-XIV e un più antico blocco (fascicoli XVI-XIX), originariamente copiato quale parte di un'altra collezione di testi (omiletici e poetici) e in un secondo momento fuso con il codice vercellese. L'originario fascicolo *XV⁴¹ doveva forse contenere, insieme a *Vercelli XIX* e alla prima parte di *Vercelli XX*, un testo (o una porzione di testo) non ritenuto adatto alla nuova collocazione, e per tale motivo sarebbe stato sostituito con l'attuale fascicolo XV⁴².

40. In maniera del tutto simile appare poi spiegata la struttura dei fascicoli VII-IX (contenenti le omelie VI-X) e la disposizione dei testi al loro interno: proprio la regolarità del numero di righe (24) nei folia, insieme alla necessità di concludere la sequenza *Vercelli VI-Vercelli X* entro la conclusione del fascicolo IX, appaiono interpretate da Sisam quale spiegazioni dell'inserimento di un folio aggiuntivo nel fascicolo VIII. Una aggiunta che doveva permettere al copista di chiudere l'omelia senza dover dare inizio a un nuovo fascicolo, in quel momento non ritenuto necessario (o auspicabile). Decisione che potrebbe essere dunque stata parimenti causata dalla presenza di un successivo blocco di fascicoli già copiati nella loro interezza, oppure dall'assenza di materiale di copia dal quale attingere. Cfr. Sisam 1976, p. 38.

41. In questa sede ho deciso di utilizzare l'espedito grafico messo in atto da Sisam, soluzione che ha il pregio di rendere visivamente immediata la posizione che tale fascicolo (la cui esistenza naturalmente resta del tutto impossibile da provare) rispetto ai testi contenuti nei fascicoli XVII-XIX del *Vercelli Book*, così come la posizione che esso avrebbe potuto, del tutto ipoteticamente, occupare nel codice vercellese. Cfr. Sisam 1976, p. 39.

42. A questo proposito si veda l'ipotesi che l'originario fascicolo *XV abbia perso la sua posizione nel codice e sia stato sostituito dall'attuale fascicolo proprio per la volontà di includere nel codice *Dream of the Rood*, poemetto cristologico dalla forte componente parenetica i cui primi versi appaiono vergati nello spazio lasciato libero dalla conclusione di *Homiletic Fragment I*. In merito, si vedano: Sisam 1976, p. 39; Ó Carragáin 1998, pp. 91-92.

In tal senso, anche la particolare conformazione del fascicolo XVII (composto da due fogli singoli cuciti insieme)⁴³, potrebbe essere spiegata secondo una duplice chiave interpretativa: i fogli mancanti dal fascicolo XVII, in tal senso, avrebbero potuto dunque essere vuoti così come contenere un testo (o parte di un componimento) ancora una volta non adatto alla nuova collocazione del fascicolo stesso del blocco di fascicoli⁴⁴.

Proprio a partire da questa lettura della distribuzione dei testi nel codice, Sisam ha ipotizzato la presenza di distinti blocchi di fascicoli (o sezioni), a loro volta fortemente composti al loro interno:

- A, fascicolo I (*Vercelli I*);
- B1, fascicolo II (*Vercelli II-III*);
- B2, fascicoli II/III (*Vercelli IV*);
- C1, fascicolo IV (*Vercelli V*);
- C2, fascicoli V-IX (*Andreas, Fates of the Apostles, Vercelli VI-X*);
- D, fascicoli X-XIV (*Omelia XI-XVIII, Soul and Body I, Homiletic Fragment I*);
- E1, fascicolo XV (*Dream of the Rood, Vercelli XIX*, prima parte di *Vercelli XX*);
- E2, fascicoli XVI-XIX (seconda parte di *Vercelli XX, Vercelli XXI-XXII, Elena, Vercelli XXIII*).

Se confrontato con lo schema proposto da Scragg, quello tracciato da Sisam mostra alcune differenze piuttosto consistenti: se la suddivisione del gruppo *Vercelli I - Vercelli IV* (Scragg Blocco A) in due distinte sezioni appare finalizzata

43. I due fogli singoli che compongono il fascicolo XVII dovevano essere in origine i primi di un fascicolo che (come messo in evidenza da Scragg) difficilmente doveva includere meno di sei fogli. La presenza di uno o più bifolia dopo ff. 119-120 appare confermata dall'assenza della lettera che costituisce la segnatura di ciascun ultimo foglio fascicolo del codice vercellese; cfr. Scragg 1973, p. 191; Sisam 1976, pp. 39-40.

44. Secondo quanto sostenuto da Sisam, sarebbe parimenti possibile che tale fascicolo fosse in origine posizionato prima del XVI, e sia stato ridotto di dimensioni e spostato per far posto all'attuale fascicolo XV. La posizione del fascicolo XVII e la sua conformazione confermerebbero, come con *Vercelli XXII* si concluda un blocco di copia, del quale *Elena* e *Vercelli XXIII* non possono dunque fare parte. Una lettura di questo tipo, confermata anche da Zacher, appare non concorde con quella di Sisam. Proprio nella conformazione del fascicolo, in modo particolare il numero delle righe del primo foglio del fascicolo XVIII (31) e l'uso dello specchio di scrittura, Sisam vede un possibile indizio di una appartenenza di *Elena* al Blocco B, non facilmente dimostrabile. Cfr. Sisam 1976, pp. 39-40; Zacher 2009, p. 291 (nota 9).

a sottolineare l'indipendenza codicologica di *Vercelli I*, vergata su di un fascicolo a lei dedicato nella sua interezza, piuttosto notevole risulta la struttura che viene riconosciuta nei Blocchi B e C dello schema di Scragg. Come evidente, all'interno della suddivisione proposta da Sisam appare centrale la posizione del fascicolo XV e di *Dream of the Rood*, che assumono il ruolo di elementi di interconnessione fra la lunga sequenza che va da *Vercelli V* a *Homiletic Fragment I* (fascicoli IV-XIV) e l'ultima parte del codice, considerata blocco unico e coeso. Ipotesi, quest'ultima, che costituisce il vero punto di discontinuità fra la lettura di Scragg e quella di Sisam: in tal senso (volendo ricondurre quanto ipotizzato da quest'ultima a una struttura tripartita simile a quella di Scragg), a un Blocco A (contenente i sermoni *Vercelli I-IV*) del tutto identico per i due studiosi, seguirebbero un più breve Blocco B (*Vercelli V-XVIII* e i poemetti *Andreas, Fates of the Apostles, Soul and Body I* e *Homiletic Fragment I*) e un Blocco C molto più corposo di quanto ipotizzato da Scragg in precedenza.

A tal proposito, è di non secondario interesse quanto presentato, in maniera in verità piuttosto sintetica, da Scragg nella lunga introduzione al codice annessa all'edizione delle omelie vercellesi da lui curata. In questo contesto, infatti, la schematizzazione del Blocco B è stata profondamente ridisegnata, tenendo in parte conto di quanto sostenuto da Sisam:

- B1: *Vercelli V*;
- B2a: *Andreas* e *Fates of the Apostles*;
- B2b: *Vercelli VI-X*;
- B2c: *Vercelli XI-XIV*;
- B2d: *Vercelli XV-XVIII*;
- B2e: *Soul and Body I, Homiletic Fragment I*;
- B3: *Dream of the Rood*;
- B4a: *Vercelli XIX-XXI*;
- B4b: *Vercelli XXII*.

Una rilettura che, dando certamente rilievo alle riflessioni di Sisam, pone però alcuni interrogativi. A titolo di esempio, una struttura di questo tipo rende meno facilmente percepibile quella netta separazione (anche grafica) che

intercorre fra *Vercelli XI-XIV* e *Vercelli XV-XVIII*, segnata sul codice anche dalla presenza di una rasura al fondo di *Vercelli XIV*, contenente presumibilmente l'incipit di una successiva omelia mai copiata. A ben vedere poi, appaiono poco evidenti le ragioni di una netta cesura (segnata da un cambio di esemplare) fra *Homiletic Fragment I* e *Dream of the Rood*, testi certamente non assimilabili per argomento, ma piuttosto prossimi per caratteri linguistici e per genere. Il fatto stesso, inoltre, che *Dream of the Rood*, componimento vergato quale connettore di due distinti fascicoli, venga al contempo isolato dalle seguenti omelie e dai poemetti che lo precedono appare di difficile interpretazione. Minori perplessità, di contro, pone la scissione di *Vercelli V* dai due poemetti che la seguono, testi che con l'omelia presentano alcune somiglianze di carattere linguistico (la stessa tipologia di flessione di alcune persone verbali), ma che al contempo appaiono piuttosto eterogenee per genere e tematiche trattate. Una serie di modifiche sostanziali che, variando l'iniziale teoria di Scragg, la rendono forse meno lineare, non avvicinandola ulteriormente alla lettura del codice di Sisam. Una schematizzazione, quella proposta da Sisam che giungeva già alle medesime conclusioni di Scragg: differente, infatti, è quanto ipotizzato in merito alla posizione di *Dream of the Rood* all'interno del codice, elemento che avrà un peso centrale nelle diverse interpretazioni della struttura tematica del codice⁴⁵.

45. A rendere meno simili le letture di Scragg e di Sisam potrebbe contribuire la possibile appartenenza di *Elena* e *Vercelli XXIII* al medesimo Blocco B che contiene proprio *Dream of the Rood* e il secondo tritico rogazionale (*Vercelli XIX-XXI*), teorizzata da Sisam in maniera del tutto ipotetica. Una interpretazione che non esclude in alcun modo che *Elena* e *Vercelli XXIII* possano essere stati effettivamente in origine tratti da un comune esemplare di copia e quindi inseriti nella collezione (molto estesa) che attualmente li contiene. La validità metodologica che accomuna i due studi, nella sostanza, rende le due teorie elementi indispensabili per la comprensione dei diversi aspetti del codice vercellese. Viste le notevoli implicazioni che lo studio condotto da Scragg negli anni settanta ha sull'interpretazione stessa del codice, e l'influsso che esso ha ancora sulla letteratura critica, ho preferito dare in questa sede un peso maggiore al più articolato quadro tracciato in prima battuta da Scragg, riservandomi di tornare a ragionare sulle riflessioni di Sisam nella successiva sezione dedicata alla struttura contenutistica del manoscritto. In proposito, si vedano: Scragg 1992, p. xxv; Lucas 2007, p. 171; in merito ad alcuni dei possibili esemplari di copia dai quali sono tratte singole sezioni del Blocco B, e a proposito della loro originaria funzione liturgica, si veda: Clayton 1985, pp. 227-229.

1.1.1. *Le differenti componenti linguistiche del codice*

Raccolta che presenta, almeno dal punto di vista codicologico, una complessa struttura interna (tripartita per Scragg, ben più articolata secondo Sisam), il manoscritto vercellese appare dunque costituito da una sezione apparentemente più omogenea (Blocco A) e da due blocchi di fascicoli (più o meno estesi, a seconda delle due distinte letture) dai caratteri, linguistici e contenutistici, piuttosto complessi. Se infatti, per rigatura e disposizione dei testi, il Blocco A appare più lineare e semplice⁴⁶, la frammentazione del Blocco B potrebbe indicare l'utilizzo da parte dell'anonimo redattore di una molteplicità di fonti (o di esemplari di copia differenti), introdotte all'interno del codice quale blocco unico e, come appare possibile osservare da una sua attenta analisi, piuttosto coeso⁴⁷.

A questo proposito, di notevole interesse appare la ricognizione linguistica compiuta da Scragg all'interno dei fascicoli che compongono i tre Blocchi vercellesi⁴⁸. In tal senso, A e C presentano una maggiore uniformità interna⁴⁹,

46. Così come desumibile anche dai caratteri e dall'impaginazione dei due testi che sono contenuti nei fascicoli XVIII e XIX, una certa uniformità appare desumibile anche all'interno di quello che Scragg aveva individuato come Blocco C.

47. Come comprensibile, non risulta possibile stabilire se tali fonti potessero essere già combinate (parzialmente o nella loro interezza) all'interno di uno o più degli esemplari di copia utilizzati dal redattore, elemento che non può che alimentare discussioni sulla non chiara opera di composizione del codice vercellese.

48. In questa sede si è deciso di fare riferimento allo studio di Scragg in quanto maggiormente focalizzato sui caratteri che distinguono i singoli testi (o i gruppi di testi) all'interno di ciascuno dei Blocchi che compongono il codice vercellese. L'analisi condotta da Sisam sui differenti aspetti della lingua del codice appare di contro una molto dettagliata presentazione dei diversi aspetti inerenti vocalismo e consonantismo dell'Inglese Antico, così come è possibile desumerli proprio dai testi del codice: un lavoro che, in sostanza, completa quello che Scragg aveva condotto pochi anni prima, ma che appare meno utile alla nostra trattazione. L'analisi di Scragg ha come suo punto di partenza l'osservazione della distribuzione dei due digrafi *-io-* ed *-eo-* nei fascicoli che compongono il codice quale elemento utile a individuare la differente provenienza geografica e dialettale dei testi in essi contenuti. Vista la maggiore complessità ed estensione, il Blocco B appare oggetto di una più dettagliata analisi, volta a individuare la presenza di forme Sassoni Occidentali, Angliche, Merciane e Kentiche in ciascuno dei diversi fascicoli che compongono il lungo secondo Blocco. Cfr. Scragg 1973, pp. 195-205.

49. In questo senso, quanto Scragg evidenzia una pari attestazione di forme in *-eo-* e in *-io-* all'interno di del Blocco A, così come una generale distinzione fra *Vercelli I-II* e *Vercelli III-IV* nell'utilizzo di forme non sincopate (es: *bebeodeð*; it.: egli comanda) e sincopate (es: *cwyð*; egli dice) nella seconda e terza persona dei verbi; di contro, seppure i due testi del Blocco C condividano alcuni aspetti linguistici con la predica che chiude il fascicolo XVII (*Vercelli XXII*), quali la forte preponderanza in *Elena* delle forme in *-io-*, tali due

di contro evidente variabilità presentano i vari gruppi di testi che compongono il lungo Blocco B⁵⁰.

In primo luogo, più coeso per caratteri linguistici appare il Blocco B1: l'omelia *Vercelli V*, che apre B1, presenta una forte predominanza di forme verbali non sincopate (es: *cymēð/gifēð*; it.: egli va / egli da) rispetto a una unica attestazione di forma sincopata (es: *gefēhð*; it.: egli prende; in sostituzione di una forma non attestata in Inglese Antico **gefēh[e]ð*), mentre i tre testi che compongono tale sezione (*Vercelli V*, *Andreas* e *Fates*) presentano una predilezione per un esito in *-o-* prima di nasale (es: *gelomp/mon* vs. *gelamp/man*; it.: successe/uomo).

Molto più complesso è il quadro tracciato dal corpo di dieci omelie che sono contenute in B2. A fronte di una notevole predominanza delle forme in *-io-* rispetto a quelle in *-eo-* in B2a e B2b, nella sezione B2a (contenente testi di probabile provenienza anglica) degna di attenzione appare l'incidenza di forme tardo sassone occidentali in *-mn-* a scapito di più comuni varianti in *-fn-* (es: *emne/stemne* vs. *efne/stefn*; it.: esattamente/radice)⁵¹. Una predominanza di tratti tardo sassone occidentali che sembra percepibile anche nel più breve e coeso corpo di sermoni del Blocco B2b (*Vercelli XI - Vercelli XIV*). Un dato che sembra poi accomunare questi testi a quelli della precedente sezione è la scarsa incidenza di accenti all'interno della prosa omiletica⁵².

testi appaiono slegati linguisticamente da quelli che li precedono, così come piuttosto indipendenti fra di loro, seppure portatori di evidenti tratti merciani; cfr. Scragg 1973, p. 205.

50. Quanto da me qui riportato in merito alle differenti varianti dialettali delle quali appare possibile cogliere traccia all'interno dei componimenti del blocco B vuole essere una generale presentazione della complessità di tale blocco, utile a sottolineare la molteplicità di testi e di possibili esemplari di copia dai quali i testi omiletici e quelli poetici del codice vercellese risultano tratti; per una trattazione dettagliata di tali aspetti si rimanda, in prima istanza a: Scragg 1973, pp. 195-205; Scragg 1992, pp. XLIII-LXXI.

51. In questo frangente, di non secondaria importanza appare mettere in risalto come i testi omiletici contenuti nel Blocco B2a (*Vercelli VI-X*) presentino caratteri non anglici ma sud-orientali quali il regolare esito in *-io-* di forme originarie in *-e-* ed *-eu-*, e forti componenti tardo Sassone Occidentali quali l'esito di *-ie-* in *-y-* (*syn/hy* vs. *sien/hie*; it.: sono/egli). Tale insieme di caratteri dialettali in parte contrastanti non sono percepiti quali non grammaticali dal copista, e dunque non corretti o uniformati: ciò farebbe propendere per una realizzazione piuttosto tarda (successiva all'anno 975) dell'omeliario dal quale i testi sono stati presumibilmente tratti. In merito in particolare alla distribuzione del gruppo *-fn-* e di quello *-mn-* all'interno delle diverse omelie vercellesi, si veda anche: Scragg 1992, p. LVII.

52. A fronte di un accento ogni circa dieci righe (per i testi in prosa) e di uno ogni 6 (per la poesia) delle restanti sezioni del codice, infatti, il blocco B2 presenta sedici accenti su

Parimenti coesi per caratteri linguistici, così come per caratteri estrinseci, appaiono i quattro componimenti del Blocco B3 (*Vercelli XV-XVIII*): peculiari per la presenza di un corposo numero di forme estranee al dialetto sassone occidentale, quali la conservazione del suono *-g-* in presenza di *-d-* (*oferhygd vs oferhyd*; it.: orgoglio) o la forma *heora* per l'aggettivo possessivo di prima persona plurale (it.: noi)⁵³, tali omelie presentano inoltre una notevole frequenza di forme angliche o merciane in un contesto comunque ricco di forme tardo sassone occidentali⁵⁴. Elemento che, così come per i testi contenuti in B2 condurrebbe a ipotizzare una origine anglica (o merciana) e una trasmissione in ambito sassone occidentale piuttosto tarda.

Più complessa è poi la composizione delle tre distinte parti del blocco B4: se le quattro omelie e il solo poemetto *Soul and Body I* infatti presentano caratteri comuni di derivazione tardo sassone occidentale (e.g., l'esito *-y-* della originaria *-i-* per alcune forme del verbo essere quali *synt/syn*; it.: sono), l'intero blocco dei tre brevi testi in versi (B4a) e la ventiduesima delle omelie vercellesi (B4c) risultano portatori di caratteri (l'uso estensivo di *-io-* rispetto alle forme in *-eo-*; forme angliche quali *bledum* o *wergas*; it.: gioia/criminali) non presenti nel corpo delle tre rogazionali (B4b). Esse presentano, di contro, un insieme di varianti dialettali e di forme che rimandano a un ambito sassone occidentale (o meridionale) di epoca tarda, quali la predominanza di forme di presente (seconda e terza singolare) e participio passato dei verbi deboli con sincope e assimilazione vocalica (e.g.: *bitt, swylt, gelæd, gemet*), una incidenza notevole di forme del modale *sceolon* in opposizione alla anglico/merciana *sculon* (inglese moderno: *should*), e la completa assenza della

di un corpo di circa 1200 linee manoscritte: se la frequenza in B2a appare essere di sei accenti in ottocento righe, il numero sale a dieci su di un numero di righe pressoché dimezzato per B2b. Una frequenza certamente maggiore che, però non si avvicina a quella del resto del codice e che, di contro, non fornisce indizio certo della possibile derivazione dei due gruppi di testi dal medesimo esemplare. Indicativa della presenza più o meno corporosa di accenti all'interno dei testi in prosa vercellesi risultano la tabella pubblicate in: Krapp 1932, pp. XLVIII-LIII; Scragg 1972, p. 705.

53. Questa forma appare attestata nel solo Blocco B3, a fronte di una maggiore attestazione nel resto del codice delle forme *hiora* (nel Blocco A) o *hira/hyra*.

54. A tal proposito, si vedano le forme *slepte* quale perfetto di *slæpan* (it.: dormire) e *sege/segono* quali forme del perfetto di *seòn* (it.: vedere).

preposizione *in* (sostituita dalla sua forma *on*), di contro presente nel resto del codice⁵⁵.

Parimenti legata a un contesto tardo sassone occidentale (se non più generalmente appartenente al periodo tardo Inglese Antico) appare la presenza di particolari termini tipici della prosa religiosa (e.g. *geleaflest*, *leohtbrædnes*, ecc.; it.: mancanza di fede, spavalderia), aspetto che appare in parte contraddetto dalla parallela attestazione (seppure in casi più rari e limitati a singole omelie) di forme e termini di chiara origine Anglica o Merciana⁵⁶. Un dato, quest'ultimo, che potrebbe però venire spiegato dal carattere fortemente composito dei tre sermoni rogazionali del blocco B4b: tratti presumibilmente da più di un precedente componimento omiletico (o più genericamente, da una sola fonte), tali componimenti possono dunque esser portatori di un insieme di caratteri e forme dialettali ereditate dai testi di provenienza, solo in minima parte corrette dal copista⁵⁷. Un elemento, quest'ultimo, che non aiuta a comprendere se il Blocco B4

55. Di notevole interesse appare la ricchezza di esempi e di forme citate da Scragg, fra le quali appare utile qui riportare l'uso di *-y-* per un più antico *-i-* nelle parole portatrici di accento secondario (e.g., *ys*, *byð*; it.: è/comanda) o in sillaba non accentata (*ælmysse*, *æryst*; it.: carità, resurrezione), o la triplice flessione di *eall* al neutro plurale accusativo (*eallu*, *eallo*, *ealle*). Cfr. Scragg 1973, p. 203.

56. A questo proposito, si ricordano le attestazioni del verbo *hleodrian* (it.: risuonare) o del sostantivo *morðor* (it.: omicidio) nel sermone *Vercelli XXI*, o di alcune particolari forme verbali composte quali *togecyrreð* (it.: allontanato; *Vercelli XIX*) o *adwæscit* (it.: estingue; *Vercelli XX*).

57. Una teoria di questo genere appare nella sostanza confermata dalla presenza nella seconda parte di *Vercelli XXI* di una versione, a tratti modernizzata nelle sue forme tipicamente sassoni occidentali, del contenuto di *Vercelli II*, così come dalla presenza all'interno di *Vercelli XX* di sezioni più o meno estese e rielaborate di parti di sermoni appartenenti alle medesima famiglia testuale di *Vercelli III* e *Vercelli XI*. In tal senso, proprio la presenza all'interno di *Vercelli XXI* di forme quali *geycð* (da *Vercelli II*, *geicð*; it.: aumenta) o di un alto numero di forme in *-eo-* (e.g., *heo* per *Vercelli II hio*; it.: egli) all'interno di un blocco di fascicoli caratterizzati da una certa tolleranza verso le varianti Angliche e Merciane, non è forse da ascrivere al lavoro di correzione del copista vercellese, ma va fatta derivare dall'esemplare di copia: esso potrebbe essere forse individuato in una raccolta tardo sassone occidentale, quindi già portatrice di molte delle particolarità linguistiche rilevabili nelle tre omelie. In favore di una trasmissione piuttosto breve, almeno cronologicamente, delle tre omelie deporrebbe anche la scarsa incidenza di errori di copiatura e corrottele gravi. La forte presenza e commistione di elementi anglo-merciani e tardo sassoni occidentali all'interno del trittico rogazionale, così come la notevole varietà di fonti che presumibilmente ne costituisce la base, rendono piuttosto complesso dar conto di una possibile derivazione di tutti i testi del Blocco B4 da un medesimo esemplare comune. In merito, si veda: Scragg 1973, pp. 203-205.

possa in qualche modo essere derivato da un solo esemplare di copia comune.

In definitiva, volendo circoscrivere l'ambito linguistico del manoscritto, il *Vercelli Book* conserva testi che evidenziano caratteri del dialetto sassone occidentale nella sua fase tarda, e che molto risente di contaminazioni di altri dialetti in area sud-orientale, in modo particolare: contaminazioni e contatti che parimenti potrebbero essere dovuti all'origine e alla formazione del copista, così come all'origine geografica e cronologica piuttosto disomogenea dei testi tramandati nel codice vercellese⁵⁸.

Proprio in ragione di tali suoi caratteri, così come per la sua natura composita del suo contenuto, poi, il codice dovrebbe essere stato copiato e assemblato su di un lungo periodo di tempo⁵⁹, forse mano a mano che i materiali di

58. "In general, the language of A is conservative late WS, but the scribe mechanically reproduced many forms from his exemplars, so that we find a small number of distinctively early or nonWS forms." (cfr. Scragg 1992, p. XLIII). In questo senso, del tutto fondamentale è quanto nel tempo argomentato da Scragg in merito ai differenti caratteri dialettali riconoscibili all'interno delle molte sezioni del manoscritto. Tale carattere linguistico viene ben riassunto nelle valutazioni finali date da Scragg sul dialetto del codice vercellese nell'introduzione alla sua edizione delle omelie del *Vercelli Book*: "[...] two important linguistic conclusions can be drawn from the evidence. First, the language of A (*Vercelli Book*) is a valuable witness to the variety of linguistic forms that a late-tenth century scribe was faced with, and to his tolerance of them. Second (and related to this) is the information A (*Vercelli Book*) offers for the spread of late West-Saxon in the tenth century. The terms early West-Saxon and late West-Saxon may itself be less one of date than of scriptorium tradition. We still lack a comprehensive analysis of late Old English comparable with that which exists for early West-Saxon and major non-West-Saxon dialects. Understanding of the development of the late Anglo-Saxon scriptorium machine will not be advanced without further comprehensive studies of late Old English manuscripts." (cfr. Scragg 1992, p. LXXI). Per prima analisi delle caratteristiche costitutive della lingua del codice vercellese, e per alcune riflessioni in merito alle possibili influenze da parte dei diversi dialetti dell'Inghilterra meridionale si vedano anche: Scragg 1973, pp. 196-207; Scragg 1992, pp. XLIII-LXXI; e: Scragg 2009 (saggio nel quale alcune delle forme presenti nel codice vercellese appaiono discusse anche in ragione della loro presenza o assenza all'interno del corpo dei manoscritti databili al secolo undicesimo, che riportano attestazioni più o meno lunghe delle omelie vercellesi).

59. A favore di tale ipotesi concorrerebbero, non solo la qualità piuttosto varia della pergamena utilizzata per la realizzazione del codice, così come la presenza (più o meno univocamente appurata) di almeno tre distinti Blocchi di fascicoli, copiati in momenti distinti e solo successivamente assemblati, ma anche la sovrapposizione di materiali rilevabile dalla lettura delle omelie *Vercelli II* e *Vercelli XXI*. In merito, si vedano fra gli altri: Scragg 1973; Sisam 1976, p. 44; Szarmach 1981, pp. 19-20; Scragg 1992, pp. LXXIV-LXXIX; Lucas 2007, p. 169-172 e p. 172. Un'interessante analisi dei possibili caratteri e delle probabili strutture tematiche degli omeliari che devono aver costituito esemplari di copia del codice vercellese, si vedano: Clayton 1985, pp. 227-229; Hall 2000.

copia divenivano disponibili al copista⁶⁰. Tali materiali, secondo quanto desumibile anche dalle riflessioni condotte da Scragg, sarebbero stati tratti da un numero forse non ridotto di esemplari: a un omeliario sud-orientale della seconda metà del x secolo (B2a) apparirebbero infatti affiancati un secondo omeliario di origine merciana (B3) e una raccolta di sermoni Sassone Occidentali (B4b), mentre un esemplare di copia dovrebbe essere stato alla base del contenuto dei blocchi A e C, e di B1. Numero di esemplari che appare ancora più ampio nel caso non si ascrivano i contenuti dei rimanenti spezzoni del blocco B (B2b, B4a, B4c) ai già citati omeliari fonte delle prediche *Vercelli VI-Vercelli X* e *Vercelli XIX-Vercelli XXI*⁶¹.

1.2. *Struttura e uso: il codice come strumento di meditazione (monastica o religiosa)*

Manoscritto composito, la cui struttura codicologica sembra ricalcare in maniera perfetta il contenuto fortemente miscelaneo, il *Vercelli Book* è come detto raccolta di non facile interpretazione. Parimenti dibattuti appaiono i suoi criteri di produzione così come la sua destinazione d'uso⁶².

aA

23

60. Non esente da errori anche evidenti, il lavoro dell'anonimo copista è stato in più di una occasione definito da Scragg meccanico e acritico, inconsapevole del contesto generale nel quale i passi da lui copiati dovevano inserirsi. Un procedimento di copiatura che, proprio per l'apparente mancanza di consapevolezza del contenuto generale dei passi di volta in volta posti su pergamena, potrebbe condurre a ipotizzare come l'anonimo copista fosse solamente l'esecutore materiale, e non l'ideatore del codice stesso. Distaccato nei confronti dei contenuti del codice, e in difficoltà con i passi in lingua latina, il copista avrebbe dunque agito per conto di uno o più religiosi, autori della selezione dei componimenti contenuti nel codice. Una ipotesi che appare del tutto plausibile e, generalmente, accettata. In merito, si vedano fra gli altri: Scragg 1973, p. 331; Clayton 1985, p. 227; Szarmach 2009, p. 18 (interessante, in tale contesto, la panoramica sulle differenti definizioni date dell'identità di chi ha effettivamente prodotto il codice, definito da Gachth come redattore, editore, compilatore, collazionatore, e da Ó Carragáin quale collazionatore, compilatore, chierico o monaco); Zacher 2009, pp. 32-42.

61. Di un certo peso appare come nella sua edizione Scragg non faccia esplicito riferimento all'origine dei possibili esemplari di copia. Una parziale assenza, questa, che in parte viene spiegata dalla lunga descrizione delle varie componenti dialettali dei componimenti omiletici vercellesi e della loro diffusione all'interno di raccolte miscelanee più tarde, sezione che nei suoi risultati e contenuti sembra richiamare proprio la presenza di esemplari di copia di differente provenienza geografica. A tal proposito, va poi messo in rilievo come, qualche anno dopo, Scragg sia tornato sull'argomento, tracciando un interessante quadro della attestazione di molti dei componimenti vercellesi, parziale così come completa, in codici ascrivibili all'area del Kent. Cfr. Scragg 1992, p. xxv e pp. LXXIV-LXXIX; Scragg 2008.

62. Tali aspetti appaiono a loro volta pesantemente influenzati dall'incertezza che circonda

Il codice non sembra infatti presentare una struttura lineare: fortemente disomogeneo per genere e carattere dei componimenti tramandati⁶³, esso presenta evidenti ripetizioni e sovrapposizioni interne. Così come messo in evidenza da Scragg, il *Vercelli Book*, non solo contiene due distinte omelie dedicate al Tempo del Natale (significativamente non consecutive, ma separate dai poemetti *Andreas* e *Fates of the Apostles*), e ben sei distinti testi dedicati alle Rogazioni minori (triduo che precedeva la festa dell'Ascensione)⁶⁴, ma tramanda due distinte versioni del medesimo sermone escatologico (l'una quale componimento indipendente, la seconda contenuta all'interno di un più lungo sermone)⁶⁵. Tali componimenti sono poi circondati da un cospicuo numero di testi che mostrano una più o me-

da, non solo il possibile luogo di produzione del manoscritto, ma anche l'identificazione dell'ente monastico che deve esserne stato responsabile. Se per l'area di realizzazione più volte si è individuata la zona di Canterbury (in particolare, il monastero di Sant'Agostino) o quella di Worcester quali possibili sedi dell'ente ecclesiastico nel quale il codice ha preso forma, ancora meno chiara (se possibile) appare la tipologia di ente religioso che ne potrebbe essere stato responsabile: fra di esse, quelle che vedono il codice quale espressione di un grande monastero riformato, di una piccola comunità femminile così come di un ente monastico non ancora permeato dalle idee della Riforma Benedettina appaiono ipotesi tanto stimolanti quanto complesse da avvalorare (per ragioni distinte, sulle quali si tornerà più volte nel corso della trattazione generale sul codice, così come in quella sulle singole prediche). Ciascuno di tali aspetti, così come in parte verrà messo in rilievo nelle pagine che seguono, appaiono in grado di fornire una differente chiave di lettura alle molte questioni che il codice pone sia a livello contenutistico che dottrinale. In merito alle differenti teorie riguardo all'origine del codice, si rimanda a: Sisam 1953, pp. 109-110; Sisam 1976, pp. 20-23 e p. 26; Scragg 1992, pp. xxliv-lxxix.

63. In tal senso, poi, il carattere estremamente vario (per contenuti ed estensione) dei sei componimenti poetici è certamente elemento che non può passare inosservato a una prima analisi del codice: se per quanto concerne *Andreas* e *Fates*, piuttosto evidente appare la connessione che lega i due componimenti in versi (il secondo è idealmente connesso al primo in quanto elenco dei destini degli Apostoli), ben differente risulta il blocco di componimenti poetici *Soul and Body I – Homiletic Fragment I – Dream of the Rood*: essi appaiono infatti testi che, almeno a una prima lettura, poco hanno in comune (eccezion fatta per il loro carattere parenetico). Una mancanza di coerenza interna (forse solo apparente, come si avrà occasione di valutare in seguito) che risulta amplificata poi dalla disposizione stessa dei poemetti all'interno del codice. In merito alla particolare percezione della distinzione fra linguaggio poetico e omiletico (e in parte, fra poesia e prosa allitterante), si veda infine: Zacher 2003-2004.

64. In merito a tale momento dell'anno liturgico, e alla sua importanza in ambito anglosassone, si vedano fra gli altri: Bazire-Cross 1981, pp. xxv-xxv; Hill 2000; Wright 2002b.

65. L'intero contenuto del breve *Vercelli II* ricompare infatti quale secondo elemento del lungo *Vercelli XXI* (ultimo del secondo trittico rogazionale vercellese), caratteristica questa che potrebbe apparire emblematica del carattere piuttosto caotico dei contenuti della raccolta vercellese. In tal senso, si veda: Scragg 1973, p. 319.

no esplicita, quanto non sistematica, destinazione liturgica. Se osservata con attenzione, infatti, la sequenza dei sermoni vercellesi presenta un primo componimento dedicato al Venerdì Santo (*Vercelli I*), un sermone forse destinato alla seconda domenica di Quaresima (*Vercelli III*), una coppia di testi pensati presumibilmente per la prima e la seconda domenica dopo l'Epifania (*Vercelli VIII-IX*), e infine un testo forse destinato all'uso nel secondo giorno del tempo delle Rogazioni (*Vercelli X*). Quest'ultimo appare poi seguito dal primo dei trittici rogazionali (*Vercelli XI-XIII*), creando una evidente sovrapposizione, se non di contenuto, almeno di destinazione liturgica.

Apparentemente slegate da tale blocco di sermoni risultano, poi, le omelie *Vercelli XVI* e *Vercelli XVII*, esplicitamente pensate per la festa dell'Epifania e per quella della Presentazione di Gesù al Tempio (o Festa della Purificazione della Vergine, coincidente con l'attuale festa di Candelora)⁶⁶. Tematicamente connessi con il contenuto parenetico di queste ultime appaiono i due sermoni dedicati alle figure di Martino e Guthlac di Crowland (*Vercelli XVIII* e *Vercelli XXIII*)⁶⁷.

A tale nutrito gruppo di testi, la collezione vercellese affianca poi un corpo di sei componimenti in prosa dagli spiccati caratteri parenetico-escatologici: slegati dal calendario liturgico, i sermoni *Vercelli II-IV-VII-XIV-XV-XXII*⁶⁸ appaiono

66. La destinazione prettamente liturgica di tali sermoni appare evidente dalla loro stessa struttura e dal carattere estremamente lineare delle argomentazioni in esse contenute; non semplice appare di contro individuare quale potesse essere il momento preciso nel quale tali omelie dovessero essere recitate: così come messo in risalto da Gatch, probabile appare che tali componimenti (se in volgare) potessero trovare spazio non all'interno della celebrazione liturgica, ma come parte di un momento immediatamente successivo alla liturgia. Cfr. Gatch 1977, pp. 27-39.

67. I due sermoni appaiono molto distanti per caratteri compositivi e per lunghezza: breve e non pienamente ascrivibile al genere dell'omiletica (quanto più a quelli dell'agiografia e della riflessione sulle virtù cristiane di una specifica figura), *Vercelli XXIII* costituisce resoconto di alcuni episodi della vita del santo eremita Guthlac di Crowland, primo dei santi merciani. Differente per estensione e complessità è il diciottesimo sermone vercellese, testo che narra alcuni episodi della vita di Martino di Tours in chiave fortemente monastica. Testi dalle forti componenti agiografiche, essi appaiono componimenti in qualche modo destinati alla lettura all'interno di specifiche celebrazioni del calendario liturgico. In merito ad alcuni dei caratteri principali delle due omelie di carattere agiografico, si veda: Szarmach 1978, pp. 258-263.

68. In questo senso, però non del tutto univoca appare la definizione di *Vercelli XIV* quale componimento slegato dai tre rogazionali che lo precedono: come detto simile dal punto di vista della presentazione grafica (e a voler dar corso alle ipotesi di Scragg, tratta da un medesimo esemplare di copia), tale omelia presenterebbe forse caratteri che po-

conferma di quel carattere apparentemente disordinato e sconnesso che guida la selezione e la disposizione dei testi nel codice vercellese⁶⁹. Una caratteristica che parrebbe avvalorata infine dalla presenza di sei testi in poesia (posizionati come detto in tre distinti punti del codice), che per contenuto e genere appaiono forse poco congeniti alla raccolta che li contiene.

In funzione di tali caratteristiche strutturali e contenutistiche, piuttosto calzanti potrebbero apparire le definizioni che, nel tempo, sono state attribuite alla struttura interna del codice vercellese (*disorderly arrangement, hotchpotch composition*, o ancora *sui generis book*)⁷⁰. Un insieme di etichette che, però, meritano forse di essere riviste con maggiore attenzione, e secondo un differente approccio⁷¹.

Nel tentativo di indagare la possibile presenza di una struttura tematica predeterminata all'interno del codice vercellese, risulta forse utile partire proprio dalle definizioni nel

trebbero farne risalire il contenuto al periodo di preparazione o direttamente successivo a quello delle Rogazioni.

69. Un carattere, questo, che risulterebbe non solo evidente in ragione della presenza del medesimo sermone in due distinte parti del codice, dell'ordine con il quale le festività trattate sono presentate nel codice o della decisione di includere sei omelie dedicate al medesimo momento del calendario liturgico: a essere piuttosto peculiare appare anche la selezione stessa delle festività prese in considerazione. A tal proposito, Scragg pone in primo piano l'assenza di un criterio che abbia condotto a includere una singola predica dedicata al tempo della Pasqua, e almeno quattro distinte omelie dedicate al periodo del Natale (o quantomeno, delle domeniche immediatamente successive a quelle del Natale e dell'Epifania), non connesse in alcun modo con quelle dedicate alle festività del Battesimo di Cristo e della Purificazione della Vergine. Allo stesso tempo Scragg non esita a mettere in rilievo come almeno alcuni dei componimenti presentino evidenti legami di tipo contenutistico (*Vercelli VIII-IX*, dedicati alla prima e seconda Domenica dopo l'Epifania), o codicologico (e.g., la presenza di numerali al di sopra dei sermoni *Vercelli V-X*). Un aspetto del codice che, con maggior dettaglio, appare discusso in: Scragg 1973, p. 190; Scragg 1992, p. xx.

70. Per quanto concerne tali definizioni, si vedano fra gli altri: Gatch 1977, p. 57; Clayton 1985, pp. 226-227; Scragg 1992b, p. 189.

71. In tal senso, del tutto indicativi appaiono gli studi compiuti in merito da Ó Carragáin e Szarmach, forse fra i primi a dare impulso a un differente approccio, non solo all'analisi del codice vercellese, ma (più in generale) alla pregnanza dell'insieme dei testi in prosa in esso contenuti: un filone critico che, a ben vedere, ha nel corso degli ultimi tre decenni ricevuto un grado di attenzione crescente, come dimostrato da alcuni lavori (per citare solo quelli che più da vicino si sono occupati delle omelie vercellesi) di Treharne o Zacher. Proprio le differenti posizioni da questi espresse, e la parziale opposizione con quanto per lungo tempo sostenuto in merito alla struttura del codice vercellese, costituirà la base di quanto da me sostenuto nella seconda parte della mia presentazione del codice vercellese. In merito, si vedano: Szarmach 1978; Ó Carragáin 1981; Treharne 2007; Zacher 2007; Szarmach 2009; Zacher 2009b.

tempo a questo attribuite, in modo particolare da quella di ‘raccolta sui generis’. Prodotto del tutto eccentrico rispetto alla tradizione precedente (almeno quella latina), in quanto distinto per forma e struttura da un omeliario o da un qualsivoglia testo a uso liturgico⁷², il codice vercellese presenta in effetti numerose incongruenze contenutistiche. Del tutto indicativa potrebbe apparire la già richiamata sovrapposizione di tematiche o di festività dell’anno liturgico: apparentemente priva di significato è la scelta di includere due omelie per il periodo del Natale (una dedicata alla Nascita di Gesù e una alla Fuga in Egitto), o la presenza di ulteriori due testi dedicati al tempo dell’Epifania, o ancora la reiterazione di un secondo trittico rogazionale all’interno di una breve raccolta di 23 sermoni. In questo senso non semplice da giustificare apparirebbe poi la presenza di un singolo sermone dedicato, sì al tempo della Pasqua, ma agli eventi del Venerdì Santo: testo quest’ultimo, poi non seguito da nessun componimento che possa essere visto quale completamento del Triduo Pasquale⁷³. Fondata potrebbe apparire quindi una posizione piuttosto critica nei confronti della qualità compositiva del codice che, appoggiando la lettura di Scragg, veda nella raccolta vercellese un prezioso quanto disordinato insieme di testi di carattere escatologico, agiografico o catechetico⁷⁴. Una posizione che, se da un

72. L’assenza di un ordine predeterminato delle festività, così come dei testi in prosa a esse dedicati, rende piuttosto complesso considerare il codice vercellese quale manoscritto con funzioni liturgiche, una valutazione che (non condivisa da Traherne) molto potrebbe circoscrivere gli ambiti di produzione e di fruizione del codice stesso.

73. A ben vedere, parimenti sorprendente potrebbe risultare l’assenza di sermoni dedicati alla Quaresima, eccezione fatta che per *Vercelli III*, pensato forse per la seconda domenica di Quaresima ma che appare non pienamente incentrato su tale periodo dell’anno liturgico. Componimento dal forte senso esortativo e parenetico, incentrato sulle virtù del Battesimo, *Vercelli III* appare infatti solo collateralmente connesso con il periodo di preparazione alla Pasqua.

74. A tal proposito, provocatorio quanto efficace appare il paragone fatto da Zacher fra la raccolta vercellese e una sorta di “best of” omiletico, selezionato e ricopiato da un anonimo autore. Tale evocativa immagine, indicativa della posizione di Zacher in merito alla pregnanza del corpo delle omelie vercellesi quale strumento di studio dell’Inghilterra Anglosassone, rappresenta non tanto una critica (implicita) alla posizione di Scragg, quanto un primo giudizio in merito alle omelie vercellesi. Molto precisa nel presentare le differenti teorie e le loro implicazioni, infatti, Zacher non sembra appoggiare nessuna delle ipotesi in merito alla composizione del codice vercellese, concentrando di contro le sue attenzioni su di uno studio delle qualità e delle caratteristiche dell’omiletica insulare, non solo anonima. Cfr. Zacher 2007 (saggio nel quale, a una prima analisi della struttura del codice e del suo possibile uso in ambito monastico, segue una seconda sezione dedi-

lato perfettamente comprensibile e motivata, appare però piuttosto rigida.

Se la approfondita analisi codicologica condotta da Scragg non può che essere considerata centrale (e, a ben vedere, del tutto fondamentale) per la comprensione del codice vercellese, piuttosto schematica appare di contro la volontà di leggere i testi del codice quali elementi del tutto staccati l'uno dall'altro, fatto salvo che per gli incontrovertibili aspetti parenetico-escatologici che li accomunano: una lettura, quest'ultima, che sembra volontariamente non tenere conto degli innegabili richiami interni che appaiono leggibili nel codice (uno su tutti, come si vedrà, quello della Croce come simbolo di salvezza). Questa posizione poi, al pari di quella che vede il manoscritto come una sorta di disordinato insieme di testi eterogenei, risulta piuttosto limitativa e, cosa più importante, appare ben lungi dal fornire strumenti utili a rispondere agli inevitabili quesiti in merito alla funzione, o alle necessità, che possono avere condotto alla realizzazione di un codice di questo tipo.

Facendo uso di una linea di pensiero già messa in atto da Treharne, utile appare stabilire per prima cosa quel che il codice non sia di certo⁷⁵. Data la sua struttura fortemente composita, il *Vercelli Book* non può in nessun modo essere assimilato a un omeliario: esso infatti raccoglie sì un nutrito corpo di omelie e sermoni, come detto dai contenuti piuttosto vari, ma difficilmente potrebbe essere ascritto a tale tipologia di raccolta⁷⁶.

cata allo stile ricco di aspetti riconducibili alla prosa allitterante, riscontrabile in alcune sezioni di *Vercelli XVII* e tipico di molte delle omelie vercellesi).

75. Parte di una breve lettura di alcuni dei caratteri contenutistici e codicologici del *Vercelli Book*, tale affermazione è da Treharne utilizzata quale motivo di riflessione non solo in merito alla presenza di una ben determinata struttura interna del codice vercellese, ma anche (come si avrà occasione di evidenziare) anche di un suo ambito di produzione e una determinata destinazione di uso; cfr. Traherne 2007, p. 260 (nota 38); in tale contesto, dovendo descrivere i caratteri principali del codice, Treharne utilizza quale punto di partenza la definizione di codice non sistematico data in: Clayton 1985, p. 226.

76. Selezione apparentemente casuale di componimenti omiletici di carattere catechetico o parenetico, di vite dei santi e di componimenti dedicati ad alcune ricorrenze del calendario liturgico, il codice vercellese non presenta infatti nessuna connessione con gli omelari di tradizione latina (prima) e carolingia (poi). Raccolte di testi di carattere esegetico, morale o parenetico, organizzati secondo le festività dell'anno liturgico, gli omelari appaiono esplicitamente costruiti per facilitare la predicazione della Parola

Di un certo interesse, a tal proposito, appare come il codice non sia forse un unicum in area insulare: in tal senso, significativa potrebbe apparire significativa la notevole commistione di generi e tipologie di testo tramandata per esempio dal ms. *Cambridge, Corpus Christi College 201*, codice risalente al tardo secolo XI. Composto da due distinte sezioni (A e B), il volume è frutto dell'unione seicentesca di due distinti manoscritti, l'uno redatto nell'area del Kent e il secondo forse in quella di Exeter. Se la sezione B appare di notevole interesse, fra le altre cose, per la presenza della versione bilingue dei *Capitula* di Teodulfo d'Orleans, di pari importanza risulta il blocco di fascicoli che aprono il codice (A). Risultato forse della unione di tre distinti *Booklet* redatti in momenti differenti, la sezione A presenta infatti una natura fortemente miscelanea (per genere così come per natura dei testi), e una interessante disposizione dei contenuti all'interno dei distinti fascicoli⁷⁷. Aperto da una traduzione incompleta in inglese antico della *Regularis Concordia*, il blocco di fascicoli A vede infatti alternarsi nei circa 178 fogli che lo compongono un corposo numero di componimenti in prosa direttamente riconducibili alla figura di Wulfstan⁷⁸, alcuni brani escatologi-

aA

29

durante i diversi periodi dell'anno o, specie in ambito carolingio, come supporto per l'ufficio monastico e la meditazione privata di religiosi e (più raramente) laici. Su di una struttura legata alle festività dell'anno liturgico appaiono di contro disposte le omelie della *Raccolta Blickling* o *Blickling Homilies* (ms. Princeton, Scheide Library, 71), codice non più tardo dei primi decenni del secolo XI che costituisce, insieme al *Vercelli Book*, una delle più note raccolte di omelie anonime di ambito anglosassone. Composta da sermoni che presentano evidenti legami con scritti di autori quali Gregorio Magno, Sulpicio Severo o Cesario di Arles, tale raccolta presenta una certa eterogeneità nella tipologia di prosa omiletica: nei diciotto componimenti in essa conservati si alternano infatti prosa parentica, agiografia e più classica esegesi delle Scritture. In merito alle distinte categorie di raccolte di omelie e sermoni, con particolare attenzione a quelle caroline e precaroline, e al loro legame con le omelie del codice vercellese e della raccolta *Blickling*, si vedano, fra gli altri: Gatch 1977, pp. 25-37; McKitterick 1977, pp. 80-155 (particolare attenzione in tale contesto andrebbe riservata al contenuto del terzo capitolo del volume, specificamente dedicato all'applicazione dei decreti dei concili carolingi nelle diverse aree dell'Europa); Clayton 1985, pp. 207-220; e: Hall 2000. Sulla particolare disposizione dei componimenti all'interno del ms. *Scheide 71*, si veda poi: Scragg 1985.

77. In merito alla struttura del codice e alla disposizione dei testi nei diversi fascicoli, si vedano: Budny 1997, pp. 475-486; Caie 2000, pp. 1-12.

78. Fra tali componimenti di notevole interesse appaiono una versione del *Sermo Lupi*, una redazione dell'*Officio Benedettino*, alcuni testi legati alle *Institutes of Polity* e alle norme redatte per la chiesa di Northumbria (*Norðhymbra preosta lagu*), e una raccolta di omelie e sermoni (escatologici così come di carattere esortativo) anonimi così come riconducibili a Wulfstan o (in un singolo caso) ad Ælfric.

ci⁷⁹, testi di carattere esortativo e catechetico⁸⁰ e una corposa sezione poetica di carattere eroico e religioso⁸¹. Una struttura e una disposizione dei testi che, a ben vedere, piuttosto da vicino richiamano quelle del codice vercellese e che, in maniera non dissimile, sono state definite frutto di inaccurata selezione di testi dal carattere vario e disomogeneo⁸². Proprio la presenza, nella medesima raccolta, di un cospicuo numero di testi penitenziali ed escatologici (in versi e in prosa), del *De Confessione*, così come di testi normativi e di un trattato sull'ufficio benedettino, potrebbero a ben vedere ricondurre la selezione di testi a quella di una sorta di miscellanea o manuale (o, come spesso appare denominato nella tradizione anglofona, *commonplace book*)⁸³, prodotto a imitazione di

79. Nel corpo dei sermoni escatologici anonimi, di notevole interesse appaiono non solo la presenza di un breve trattato sull'Anticristo (*De Anticristo*) ma anche quella di un sermone (*Leofan man ælmihtig god us singallice manað and lærað*), testo che mostra notevoli connessioni con alcune delle sezioni escatologiche dei sermoni *Vercelli II-XXI* e *Napier XXX*. In merito, si veda infra, cap. 2 p. 49 (nota 4) e p. 55 (nota 20).

80. Tale sezione del manoscritto appare costituita dalla sola traduzione del trattato *De Confessione*, opera che costituisce una sorta di guida a uso del confessore, e di riflessione sulle capacità salvifiche del corretto e tempestivo pentimento; in merito, si veda infra, cap. 4, pp. 218-221.

81. Il corpo dei componimenti poetici che chiudono la sezione A del codice comprende una versione del poemetto di argomento eroico *Apollonius of Tyre* e cinque brevi testi in versi, vergati in maniera continua sugli ultimi folia della prima parte del manoscritto: *Judgement Day II*, *An Exhortation to Christian Living*, *A Summon to Prayer*, *A Lord's Prayer II*, *Gloria I*. Il poemetto *Apollonius of Tyre* risulta separato dal blocco dei rimanenti cinque brevi testi in versi da una lunga sezione della traduzione di Ælfric della *Genesis* (*Gen. XXXVII,1-XLVII, 18*). Di un certo interesse appare come, ancora una volta, uno dei componimenti del codice CCC 201 mostri diretti legami con uno dei sermoni del *Vercelli Book*: *An Exhortation to Christian Living* costituisce, infatti, possibile antecedente (o fonte) di una breve sezione del ventunesimo sermone vercellese; in merito, si veda infra, cap. 2, pp. 90-92.

82. A tal proposito, si veda quanto sostenuto fra gli altri in: Clemoes 1978.

83. Per il carattere di tale compilazione, inadatta appare la traduzione italiana zibaldone che, spesso, appare collegata al termine inglese *commonplace book*. Allo stesso modo, la raccolta in oggetto ben si distingue da un volume di appunti, per caratteri e selezione dei testi in essa inclusi. La traduzione (e la definizione) forse più adatta per questa tipologia di opera risulta forse quella di miscellanea: nella complessità e ampiezza del termine, infatti, sembra possibile cogliere quella di tale tipologia di raccolta di stampo religioso. Per quanto concerne la sua funzione di guida a uso di un religioso e le sue connessioni con le opere e il pensiero di Wulfstan, si vedano: Bethurum 1942; Whitbread 1959 (saggio nel quale si ipotizza quale filo conduttore del codice proprio la figura e le opere di Wulfstan, e si presuppone che il codice possa essere stato prodotto quale tentativo di preservare una serie di materiali legali, normativi e religiosi riconducibili proprio a Wulfstan in un periodo di poco posteriore al 1066); e: Caie 2000, pp. 1-12. In merito alla definizione di tale raccolta quale miscellanea, si veda: Elliot 2012 (significativo appare, nell'ambito di tale articolo, il quadro tracciato in merito alla figura di Wulfstan come ispiratore di

quelli composti da Wulfstan⁸⁴, e vergato a uso di un religioso. Seppure l'esistenza di un codice di questo genere non possa costituire elemento discriminante, del tutto ragionevole potrebbe essere forse considerare il codice vercellese primo testimone di una tipologia di codici, presumibilmente rara, ma non del tutto priva di attestazioni almeno in ambito insulare⁸⁵.

Una risposta, forse solamente parziale, riguardo la peculiare struttura del manoscritto vercellese potrebbe poi, così come dimostrato da Ó Carragáin, giungere proprio dal carattere catechetico ed escatologico dei testi in esso contenuti⁸⁶. Concentrando l'attenzione, non tanto sulla

tale tipologia di raccolta, della quale dovevano esistere almeno quattro versioni, e come principale promotore della sua diffusione); Zacher 2003-2004.

84. Raccolta di materiali destinati alla guida e alla gestione della comunità da parte di un ecclesiastico, il *Commonplace Book* di Wulfstan è opera composta presumibilmente nei primi due decenni del secolo XI, che grande diffusione deve avere avuto dopo la morte del suo autore (avvenuta nel 1033). Insieme di testi di natura e genere piuttosto vario, comprendente componimenti riconducibili a Wulfstan così come della tradizione precedente, tale volume presenta un ampio numero di argomenti legati ai diversi bisogni della comunità e alla sua vita pratica. In merito ai suoi contenuti, si vedano fra gli altri: Bethurum 1942 (saggio nel quale si suggerisce fra l'altro un utilizzo pratico del manoscritto, forse in funzione di una predicazione a una comunità laica, e si individua nel contenuto ms. CCC 190 quello che poteva essere l'originario aspetto di tale volume); Clemons 1960 (saggio che analizza il possibile influsso dei contenuti di uno dei più autorevoli testimoni del *commonplace book*, il ms Cambridge CCC 190, su alcuni dei componimenti di Wulfstan ed Ælfric); Sauer 2000; Zacher 2003-2004.

85. In tal senso, decisiva appare la condizione del tutto frammentaria della tradizione manoscritta del periodo anglosassone, limitata a poche centinaia di testimoni non solo in ragione delle inevitabili perdite dovute al trascorrere dei secoli, ma anche alle molte vicissitudini alle quali ha dovuto far fronte tale patrimonio nel corso dei secoli: l'esistenza del codice vercellese e, come messo in risalto anche da Treharne, di codici a esso simili seppure più tardi diventerebbe del tutto centrale proprio in ragione del limitato numero di manoscritti a noi giunti. Il *Vercelli Book* andrebbe considerato quindi, non un prodotto sui generis ma solamente il più antico esemplare (fra quelli a noi giunti) di una particolare tipologia di raccolta di componimenti. Cfr. Treharne 2007, pp. 261-264.

86. A questo proposito, va precisato come l'impianto escatologico del codice vercellese fosse già stato messo in evidenza da Gatch che, riprendendo l'interpretazione del codice come volume devozionale privato proposta da Sisam, aveva definito il manoscritto come prodotto pensato per una lettura penitenziale in ambito monastico (Cfr. Gatch 1965, p. 146 e p. 164; Gatch 1977, p. 103). Una posizione ripresa e approfondita da Ó Carragáin. Argomento già del suo lavoro di dottorato, la funzione della disposizione dei testi del codice vercellese è stata da questi infatti più volte discussa nel corso di almeno un trentennio: in merito, si segnalano Ó Carragáin 1975; Ó Carragáin 1981 (saggio che, mettendo in evidenza come i testi poetici del manoscritto siano sempre stati trattati come elementi completamente staccati dal contesto codicologico che li ospita, costituisce uno dei contributi di maggiore peso alla interpretazione dei componimenti del codice vercellese come elementi solidali di una comune lettura escatologica e ascetica della raccolta); Ó Carragáin 1998.

mancanza di ordine nella disposizione dei componimenti quanto sui loro contenuti, risulterebbe possibile infatti rilevare punti di contatto (contenutistici così come formali) all'interno delle differenti sezioni del Vercelli Book. Ponendo, così come fatto anche da Sisam, il poemetto *Dream of the Rood* idealmente al centro del codice vercellese, sarebbe possibile individuare la presenza di tematiche comuni in grado di legare le differenti omelie fra di loro, connetterne il messaggio al corpo dei testi poetici e, forse, spiegarne la disposizione nelle differenti sezioni del manoscritto. In tal senso, piuttosto evidente apparirebbe la pregnanza del tema della Croce come simbolo di salvezza e di redenzione, motivo che parrebbe accomunare non solo il due poemetti *Elena* e *Dream of the Rood*, ma anche, attraverso le figura di Cristo e della Croce quale arma, i contenuti di *Andreas* e *Fates of the Apostles*, da un lato, e delle due prediche dedicate a Martino di Tours e Guthlac di Crowland (*Vercelli XVIII* e *Vercelli XXIII*), dall'altro⁸⁷. Parimenti spiccata risulterebbe la pregnanza dei motivi della caducità delle umane ricchezze, ben percepibile dalla reiterazione del motivo del *Discorso dell'Anima al Corpo* all'interno del sermone *Vercelli IV* e del poemetto *Soul and Body I*, così come da quella del motivo escatologico dell'*ubi sunt* all'interno di *Vercelli X*, o dall'importanza che proprio la dissoluzione delle cose umane assume nel breve ventiduesimo sermone vercellese.

In un modo non differente potrebbero poi essere letti i due trittici rogazionali, simili per destinazione liturgica ma distinti per modi e contenuti. Essi non costituirebbero dunque una inaccurata ripetizione interna, quanto due distinti blocchi parenetici. Così, se il primo (*Vercelli XI-XIII*) potrebbe dunque svolgere la funzione di richiamo alla virtù e al pentimento durante il tempo delle Rogazioni, il secondo trittico apparirebbe narrazione della storia dell'uomo dalla

87. A tal proposito, evidente risulta la pregnanza del simbolo della Croce, che lega i primi due poemetti e che evoca (specie *Dream of the Rood*) la figura della Croce quale arma e del Salvatore quale principe disarmato che si offre al patibolo per il bene dei suoi uomini. Una lettura, quella del Salvatore come re guerriero e della Croce come motivo di vittoria sul male, che appare evidente anche nelle vicende di Andrea (e, in maniera meno esplicita, in quelle dei dodici apostoli protagonisti dei Fati), di Martino e di Guthlac: i tre personaggi fanno della Croce arma per sconfiggere il demonio (Andrea), portare la concordia (Martino), e trovare infine la beatitudine (Guthlac). In merito, si vedano: Ó Carragáin 1981; Cioffi 2017.

creazione, alla caduta, fino alla Redenzione e al Giudizio⁸⁸. Una lettura, quella applicabile ai due trittici rogazionali, che potrebbe inoltre essere estesa alla disposizione dei testi nel codice, e in modo particolare nei distinti fascicoli e nelle tre sezioni (da Ó Carragáin definite, significativamente, *Booklet*)⁸⁹.

Basandosi ancora una volta sulla tripartizione proposta da Scragg, e in parte modificata da Sisam, ciascuno dei tre Blocchi o Sezioni potrebbe costituire una differente unità tematica, pensata quale elemento di riflessione e di meditazione su un argomento, o un particolare periodo dell'anno liturgico. A questo proposito, ancora una volta centrale dovrebbe risultare proprio quel corposo Blocco B che, secondo Sisam così come nella lettura di Ó Carragáin, trova il suo fulcro nei fascicoli che gravitano intorno al *Dream of the Rood* (e più in generale ai tre componimenti poetici che seguono *Vercelli XVIII*). In tal senso, l'intera lunga sezione B potrebbe essere letta quale ben delineato insieme di nuclei tematici parentetici: significativa in questo senso sarebbe la presenza di prosa e poesia nella prima parte del Blocco, i cui fascicoli iniziali contengono due omelie dedicate al tempo dell'Avvento e del Natale (*Vercelli V-VI*), separate fra di loro dai primi due componimenti poetici del manoscritto⁹⁰.

Proprio tali due componimenti, e in modo particolare *Andreas*, potrebbero essere visti come ideale completamento delle due omelie dedicate alla Venuta del Signore: non

88. Se il primo dei due trittici rogazionali ha infatti un carattere prettamente esortativo e parentetico, seppure trovi la sua conclusione in un sermone dai forti caratteri escatologici come *Vercelli XIII*, la seconda serie dedicata alle Rogazioni appare costruita come un ideale percorso che, dalla Creazione e dalla Caduta dell'uomo, conduce il fedele alla Redenzione attraverso il Salvatore e alla necessità di giungere pronti al Giudizio Finale, descritto con dovizia di particolari all'interno di *Vercelli XXI*. In merito alla particolare struttura dei due trittici rogazionali, si vedano: Day 1974; Wright 2002b.

89. Nel corso delle sue molte trattazioni in merito alla composizione del codice vercellese, Ó Carragáin fa uso estensivo del termine *Booklet* al fine di definire le tre distinte sezioni del manoscritto. Una scelta che appare mirata a sottolineare in maniera chiara la presenza di una triade di blocchi contenutistici e codicologici perfettamente conchiusi e indipendenti l'uno dall'altro, successivamente uniti in un unico manoscritto, anch'esso chiaramente guidato da un preciso programma dottrinale e contenutistico. In tal senso, si veda l'uso fatto del termine *Booklet* in: Ó Carragáin 1998.

90. In questo senso, centrale appare la riflessione fatta da Ó Carragáin in merito alla contiguità fisica di *Andreas* e *Fates*, percepiti dal copista l'uno quale completamento dell'altro e dunque considerati a tutti gli effetti come un unico blocco di testo; cfr. Ó Carragáin 1998, p. 88.

casuale potrebbe in questo senso essere la vicinanza cronologica fra la festa di San Andrea (30 novembre) e la prima domenica di Avvento, momento che risulta strettamente connesso con il contenuto dei due sermoni che precedono e seguono *Andreas* e *Fates*. Questo breve corpo di componimenti dedicati in maniera più o meno diretta all'Avvento sarebbe poi arricchito per mezzo di un sermone di stampo parenetico (*Vercelli VII*) e di un trittico di testi dedicati alla riflessione sulla Fine dei Tempi (*Vercelli VIII-Vercelli X*)⁹¹: l'insieme di componimenti così raccolti andrebbero a tracciare un percorso di riflessione che, dal tempo dell'Avvento e della Prima Venuta di Cristo, conduce alla necessità del pentimento in vista della Sua Seconda Venuta e del Giudizio Finale.

Un motivo, quello della Seconda Venuta del Signore, che sembrerebbe accompagnare la selezione dei materiali anche della successiva sezione del Blocco B: la presenza di un gruppo di sermoni (*Vercelli XV-Vercelli XVIII*) aperto da una descrizione della Fine dei Tempi e del Giudizio (*Vercelli XV*) potrebbe quindi essere letta quale richiamo alla necessità di esercitare virtù e carità, centrale nel trittico rogazionale *Vercelli XI-Vercelli XIII* così come nella successiva *Vercelli XIV*⁹². In ragione di un invito a riflettere sulla salvezza dell'anima andrebbe poi letta anche la presenza, dopo l'explicit di *Vercelli XVIII*⁹³, di un trittico di poemetti

91. A ulteriore conferma della interconnessione esistente dal punto di vista tematico fra i cinque testi che seguono *Fates* e chiudono tale insieme di componimenti dedicato all'Avvento, Ó Carragáin mette in evidenza come *Vercelli VI-Vercelli X* appaiano precedute da un numerale romano, fattore che dimostrerebbe come già in un momento precedente alla inclusione nel codice vercellese, esse dovessero far parte di un nucleo coeso di testi. Cfr. Ó Carragáin 1998, pp. 88-89.

92. Proprio a una ben determinata struttura parenetica del susseguirsi dei fascicoli andrebbe poi ascritta la scelta includere le omelie *Vercelli XV-Vercelli XVIII*, tratte presumibilmente da un nuovo esemplare di copia: in tale decisione potrebbe essere leggibile la volontà di tornare proprio sul motivo della Venuta di Cristo sulla terra, con le omelie sul Battesimo e sulla Presentazione al Tempio. Cfr. Ó Carragáin 1998, p. 89.

93. A tal proposito, si veda poi quanto sostenuto da Ó Carragáin in merito a possibili connessioni fra l'apparato iconografico della *Ruthwell Cross* (manufatto in pietra sul quale appaiono incisi anche alcuni versi del Sogno della Croce) e la particolare liturgia pasquale e della festa dell'Annunciazione (25 Marzo) sviluppatasi proprio a Tours durante l'episcopato di Perpetuo (secolo v): un contatto (seppure non diretto) che potrebbe forse anche spiegare la stretta contiguità fisica fra *Vercelli XVIII* e il poemetto *Dream of the Rood* in ragione di una prossimità dottrinale fra le liturgie pasquali e dell'Annunciazione, i contenuti del poemetto anglosassone e la sua posizione di rilievo sulla croce monumentale di Ruthwell. Cfr. Ó Carragáin 1998, pp. 72-73.

(*Soul and Body I*, *Homiletic Fragment I*, *Dream of the Rood*). Conclusa dalla descrizione della beatitudine dell'anima di Martino al momento della morte, *Vercelli XVIII* risulterebbe quindi non solo esaltazione della virtù cristiana del suo protagonista, ma anche ideale elemento di transizione con un trittico di componimenti incentrati, in maniera più o meno lineare, sul tema della condizione dell'anima al momento della morte. Infatti, i tre componimenti poetici presenterebbero, in prima istanza la dannazione eterna di un'anima peccatrice e la successiva esaltazione della virtù di uno spirito degno della salvezza (*Soul and Body I*), descrizione alla quale segue quella (acefala) della ricerca del pentimento da parte di un uomo desideroso di giungere alla salvezza (*Homiletic Fragment I*): virtuoso e pronto alla redenzione dal peccato, egli è però circondato da anime corrotte e corruttrici⁹⁴.

Proprio quale risposta alla solitudine del protagonista di *Homiletic Fragment I*, e alla disperazione dell'anima peccatrice di *Soul and Body I*, andrebbe quindi letta l'esaltazione del potere salvifico della Croce contenuta in *Dream of the Rood*: tale componimento costituirebbe, nella sostanza, la risposta alle domande poste dai due precedenti poemetti, divenendo l'ultimo tassello di una lunga riflessione sulla condizione dell'anima umana prima e dopo la morte⁹⁵. Tematica quest'ultima che accomuna l'insieme dei quattro testi omiletici con i quali si chiude il Booklet B⁹⁶: nella lunga narrazione che va dalla Creazione alla Caduta dell'uomo, fino alla sua redenzione in Cristo e al Giudizio, *Vercelli XIX-Vercelli XXI* richiamano quella virtù e quel pentimento che risultano, nella sostanza, perfettamente leggibili nella

94. A tal proposito, centrale apparirebbe proprio la posizione del protagonista di *Homiletic Fragment I*, presentata nel breve componimento come ancora in vita e dunque ancora in grado di salvarsi, seppure circondato dalla malvagità che caratterizzerà il Tempo della Fine. In merito ad alcuni degli stilemi e dei contenuti più pregnanti di tale breve componimento poetico, si veda: Randle 2009.

95. Il breve poemetto, inoltre, andrebbe a ribadire quella pregnanza dei temi escatologici che, nella sostanza, appare centrale nella seconda metà del codice vercellese.

96. Proprio quale elemento di connessione del richiamo al pentimento di *Soul and Body I* e *Homiletic Fragment I* con la riflessione sulla storia della Salvezza contenuta nei sermoni *Vercelli XIX-XXI* andrebbe letta la presenza di *Dream of the Rood*: in tal senso si spiegherebbe anche la sua posizione a cavallo di due distinti fascicoli, forse in sostituzione di un testo non ritenuto adatto al contenuto generale del Blocco B. Cfr. Ó Carragáin 1998, pp. 91-92.

riflessione sulla dipartita dell'anima dal corpo che è fulcro di *Vercelli XXII*. Elemento questo che, chiudendo il lungo Booklet B, fungerebbe da esplicito richiamo non solo di quanto contenuto in *Soul and Body I*, ma costituirebbe anche una connessione con il primo Blocco del manoscritto.

Composto da soli quattro testi, e unico a non presentare una commistione di testi poetici e in prosa, proprio il Blocco A presenterebbe infatti una struttura tematica per certi versi non dissimile da quella, ben più complessa e articolata, dei quello che lo segue. In questo senso apparirebbe leggibile la sequenza che dalla prima lunga omelia sulla Morte di Cristo, emblema della Salvezza insieme alla Resurrezione⁹⁷, conduce al secondo sermone del codice vercellese, incentrato sull'approssimarsi della Fine dei Tempi: tali sermoni verrebbero a rappresentare due momenti centrali della storia della Salvezza, ai quali direttamente legati appaiono il richiamo alla virtù così forte nel terzo dei sermoni vercellesi, forse dedicato alla seconda domenica di Quaresima, così come nel quarto sermone, escatologico e portatore della redazione in prosa del tema del *Discorso dell'Anima al Corpo*.

Non dissimile appare, seppure meno forte, il grado di connessione che nel Blocco C legherebbe *Elena e Vercelli XXIII*, testi che se presentano una notevole vicinanza tematica rispettivamente con *Dream of the Rood* e *Andreas* (il primo), e con *Vercelli XVIII*, il secondo. Il poemetto sul ritrovamento della Vera Croce e il sermone sulle virtù di san Guthlac, però, potrebbero evidenziare anche una qualche connessione nella tipologia di personaggio che li anima: legati dal motivo del digiuno, Giuda e Guthlac rappresenterebbero due tipologie di illuminazione e di purificazione con l'asceti, l'una priva di controllo e l'altra controllata⁹⁸.

97. Significativo risulta come, fra quelle del Triduo Pasquale, l'anonimo compositore del codice vercellese includa l'omelia dedicata al Venerdì Santo, incentrata non sulla Resurrezione ma sul sacrificio di Cristo in favore dell'uomo, quel medesimo sacrificio che più volte appare richiamato nelle omelie del manoscritto, e al quale viene chiamato anche l'apostolo Andrea in conclusione del poemetto.

98. A tal proposito, proprio le figure di Guthlac e Giuda potrebbero indicare due differenti tipologie di purificazione attraverso il digiuno (mediata dalla figura di Elena, quella di Giuda, e motivo di tentazione quella di Guthlac), così come due differenti esempi di salvezza attraverso la privazione e la virtù.

Legati dunque da una forte tendenza all'esplicitazione dei Tempi Ultimi (e da connessioni interne), i componimenti del codice vercellese presenterebbero un preciso schema tematico. Una disposizione che, in tal senso, diverrebbe non solo ragion d'essere della posizione e della selezione dei testi in esso contenuti, ma anche della particolare fascicolatura dei singoli *Booklet* o, cosa più pregnante, dello stesso ordine di rilegatura dei fascicoli all'interno del codice. Un ordine che doveva seguire, secondo Ó Carragáin, una precisa idea compositiva e di lettura. In tal senso, la lettura della composizione dei fascicoli andrebbe così riassunta: a un primo *Booklet*, esplicitamente dedicato al tempo della Quaresima (*Booklet A*), l'anonimo compositore avrebbe fatto seguire un secondo *Booklet* (B), dalla più varia struttura interna: a un primo gruppo di fascicoli sul tempo dell'Avvento (fascicoli IV-IX), sarebbe stato aggiunto un blocco di testi dedicati alla urgenza del pentimento in vista dei tempi ultimi (fascicoli X-XVIII). A completamento di tale sequenza, il *Booklet C* tornerebbe infine a invitare alla riflessione sul potere salvifico della Croce e sulle virtù del sacrificio e del digiuno⁹⁹.

Una lettura quest'ultima che, seppure non facilmente dimostrabile, appare del tutto in linea con una interpretazione del codice vercellese quale strumento di riflessione e di lettura meditata, suggerita con differenti gradi di approfondimento e complessità già da Kennet Sisam e da Scragg¹⁰⁰. Una prospettiva, quest'ultima, che non può che andare a influenzare le possibili ipotesi in merito al codice vercellese quale prodotto di una specifica committenza, se non fornire dati più solidi in merito a un suo possibile ambito di produzione. Insieme di testi dalla forte componente

99. In merito a tale divisione, si veda: Ó Carragáin 1975, pp. 237-267. A ben vedere, il Blocco C presenta una complessità forse maggiore rispetto a quella messa in risalto da Ó Carragáin: certamente fondamentale risulta infatti il tema del digiuno, ma del tutto centrali appare quello della lotta con il maligno (elemento che accomuna le vicende del convertito Giuda e di Guthlac), e della fede solida nelle opere del Signore (forte in Elena così come in Guthlac).

100. Una interpretazione, quella del codice vercellese quale strumento di meditazione e lettura privata che appare pressoché costante nei diversi studiosi che si sono occupati del manoscritto e della sua peculiare struttura interna: la sostanziale differenza che separa la maggior parte di tali studiosi da Ó Carragáin e (come si avrà occasione di valutare) da Treharne è proprio il senso generale che questi ultimi attribuiscono alla selezione e alla disposizione dei testi all'interno del manoscritto.

parentetica ed escatologica, alcuni dei quali caratterizzati da una non secondaria vena cristologica, i ventinove testi del codice vercellese appaiono (sempre che si aderisca alla visione del codice espressa da Ó Carragáin)¹⁰¹ qualcosa di più complesso di quella disordinata miscellanea di argomento parentetico o catechetico ipotizzata da Scragg.

L'alternarsi di una forte escatologia con testi dai marcati motivi parentetici e dai reiterati richiami a virtù sembrerebbe conferire al codice vercellese l'aspetto di un vero e proprio florilegio di virtù cristiane (o, ancora, ascetico). Tale interpretazione, certamente affascinante seppure (come comprensibile) difficile da dimostrare, avrebbe l'indiscutibile pregio di attribuire al codice vercellese uno status ben più elevato rispetto a quello di peculiare e disomogenea raccolta di componimenti in lingua inglese antica: non più solamente di notevole importanza in quanto unico testimone di una parte consistente della tradizione poetica anglosassone¹⁰², il *Vercelli Book* verrebbe ad assumere una propria specifica dimensione quale codice nel suo insieme, in grado forse di spiegarne possibili usi se non, cosa ancora maggiormente complessa, ambito di produzione.

A tal proposito, parziale sostegno a tale operazione di indagine del significato d'insieme del codice potrebbe giungere forse ancora una volta dalla articolata struttura del

101. A questo riguardo, così come fatto precedentemente per le posizioni di Scragg, appare necessario porre in risalto come anche le teorie di Ó Carragáin, perfettamente condivisibili, appaiono in alcuni frangenti in qualche modo rigide. Alcune delle connessioni fra i vari blocchi omiletici, si pensi a quelle fra i primi quattro componimenti del codice, sono certamente ragionevoli e ben argomentate, seppure in un certo qual modo difficili da accettare senza riserva. Risultato di una lunga indagine sul codice, che ha posto spesso al proprio centro il poemetto *Dream of the Rood* (o, più in generale, le varie parti poetiche del manoscritto), le posizioni espresse nel tempo da Ó Carragáin si sono in parte affinate, rimanendo comunque legate a quella visione dei diversi fascicoli del codice qui presentata: una lettura che, seppure non sempre immediata, appare però piuttosto convincente nelle sue conclusioni ultime, e nella interpretazione del codice come un complesso intreccio escatologico e parentetico. O, per utilizzare una definizione coniata dallo stesso Ó Carragáin, come un vero *ascetic florilegium*; cfr. Ó Carragáin 1975.

102. A tal proposito, il codice vercellese appare di fondamentale importanza nello studio e nella conservazione della tradizione poetica inglese antica, non solo in quanto unico manoscritto a tramandare testi quali *Andreas e Fates*, o *Elena e Dream of the Rood*, ma anche perché in esso è contenuta una consistente parte dell'intero ammontare di versi in lingua inglese antica. Dei circa 30000 versi in lingua inglese antica tramandati nei diversi codici di epoca anglosassone, infatti, il *Vercelli Book* ne conserva quasi il 12%, pari a 3534 versi allitteranti. Cfr. Scragg 1998, pp. 38-42.

manoscritto *Cambridge CCC 201*, codice come detto riconducibile per contenuti a una sorta di ricco *commonplace book*, e non distante per contenuti e modi dallo stile di quelli ascrivibili a Wulfstan. Forse proprio di tale raccolta di testi dedicati alla predicazione e alla gestione della comunità, il codice *CCC 201* sarebbe rilettura di poco postuma alla morte del vescovo (avvenuta nel 1023), presumibilmente a uso di un particolare personaggio o di una specifica comunità. Visione questa ultima che, con le dovute differenze¹⁰³, apparirebbe applicabile anche alla composizione del codice vercellese e, forse, al suo possibile utilizzo quale codice di meditazione e riflessione sulle virtù cristiane.

A tal proposito, più che il giudizio espresso da Scragg in merito alla funzione del *Vercelli Book* quale codice a uso personale e, presumibilmente, di tipo monastico¹⁰⁴, di maggiore interesse appare quanto sostenuto da Kennet Sisam nella sua dettagliata analisi del codice vercellese, da questi interpretato quale espressione di un gusto compositivo antico (*old style composition*) proprio in ragione della presenza di un cospicuo numero di generi (prosa omiletica e poesia), di stili e di tematiche (agiografia, escatologia, esegesi e parenesi). Manoscritto che appare del tutto ina-

103. Come comprensibile, se il punto di congiunzione fra i due codici apparirebbe costituito proprio dalla loro forma miscelanea e dalla stretta connessione fra testi in prosa e in poesia (e, nel caso di *CCC 201*, documenti di tipo legale e non strettamente dottrinale), disposti secondo un più o meno evidente disegno pratico o catechetico, differente appare la fonte ultima dalla quale le due raccolte potrebbero trarre la loro struttura. Se, infatti, il codice *CCC 201* ha proprio in un *commonplace book* il suo riferimento ultimo, del tutto impossibile appare (per le già richiamate ragioni cronologiche e di limitatezza del patrimonio manoscritto inglese antico) individuare un simile ideale progenitore per il *Vercelli Book*. Condizione che rende tale codice e la selezione dei testi in esso contenuti di pregnanza se possibile ancora maggiore. Cfr. Bethurum 1942; Whitbread 1957; Treharne 2007.

104. Tale giudizio appare espresso da Scragg in più di una occasione, a partire dai suoi primi lavori sulla composizione del codice vercellese, fino alla lunga introduzione alla sua edizione delle omelie in esso contenute: una interpretazione del manoscritto che in verità non viene approfondita nel corso dei molteplici studi da lui pubblicati sul codice vercellese. In tal senso appare necessario mettere in evidenza come l'idea di un codice a uso personale di un singolo monaco (presumibilmente diverso dal copista) sia del tutto consequenziale alle posizioni espresse in merito al carattere caotico e disarticolato del codice, così come alla sua fascicolatura, elementi che spingerebbero verso l'interpretazione della raccolta come il prodotto di una scelta del tutto personale dei contenuti, a uso privato di un singolo personaggio. Una posizione che, nella sostanza, appare accolta da tutti coloro che, successivamente e con ipotesi spesso distanti, si sono occupati dell'uso del codice quale oggetto di meditazione e preghiera. Cfr. Scragg 1992, p. xix.

dato all'utilizzo comune in quanto quasi del tutto privo di rubriche e titoli che possano guidare la lettura (o la selezione dei testi da recitare), il *Vercelli Book* andrebbe quindi considerato una raccolta ascetico-monastica del tutto personale, contenente testi rispondenti al gusto e alle necessità del suo compositore¹⁰⁵. Una posizione, questa, che ben si coniuga con la lettura, più volte evocata, del codice vercellese quale florilegio di virtù ascetiche o monastiche, ben espresse dalla presenza di testi in versi come *Soul and Body I* o *Dream of the Rood*, di reiterate descrizioni della fine dei tempi e di immaginifiche esaltazioni del pentimento terreno: una articolazione di tematiche che, ancora una volta secondo Ó Carragáin, potrebbe assimilare il *Vercelli Book* a un volume adatto alla lettura (privata o comunitaria) da parte di uno o più pellegrini, forse diretti verso Roma¹⁰⁶.

105. Un aspetto del codice vercellese che, come messo in risalto da Sisam, è del tutto centrale nel possibile utilizzo che il lettore avrebbe potuto fare della raccolta di testi in esso copiati: le omelie, così come i testi poetici appaiono (salvo rari casi) vergati l'uno di seguito all'altro, senza distinzioni fra verso e prosa e senza alcuna forma di divisione grafica fra componimenti che in molti casi risultano incentrati su tematiche distanti fra di loro. L'assenza di titoli e rubricature impedisce, nella sostanza, di distinguere i differenti testi o, cosa ancora più importante, di individuare in maniera veloce un particolare componimento all'interno della raccolta, elemento che spingerebbe a ipotizzare una lettura forse progressiva del codice, da parte di una persona che, nella sostanza, fosse ben conscia non solo di quali testi fossero contenuti nel manoscritto ma anche della loro posizione. Cfr. Sisam 1953, p. 118. La posizione di Sisam, accolta anche da Ó Carragáin, presenterebbe però, a una analisi attenta, la necessità di una precisazione: se, infatti, dal punto di vista dei contenuti di alcuni dei sermoni inclusi nella raccolta, così come nella forma stessa del codice, il *Vercelli Book* potrebbe essere definito in un certo qual modo di gusto antico, tale aspetto come si avrà occasione di osservare non appare forse toccare lo stile delle omelie stesse. Molti di tali testi, come dimostrato dalla ricca serie di analoga segnalati da Scragg nella sua edizione, devono avere avuto una notevole diffusione nei decenni successivi all'introduzione della *Regularis Concordia*, in ambiti riformati come resistenti a tale movimento. Aspetto quest'ultimo che andrebbe a contrastare il carattere e il gusto antico dei componimenti evidenziato da Sisam. In merito, si veda: Zacher 2009, pp. 33-36.

106. Questa interpretazione del codice vercellese costituisce una ulteriore rielaborazione delle posizioni nel tempo espresse da Ó Carragáin in merito all'identità del redattore del codice vercellese e riguardo la funzione del manoscritto quale testo di meditazione: ricco di componimenti che invitano alla riflessione sulla virtù, sul destino dell'anima e sulla Fine dei Tempi, il codice costituirebbe un viatico di riflessione per uno o più pellegrini che, come Elena o Andrea, hanno intrapreso un cammino in terre straniere e ostili. Una lettura, quest'ultima, che appare particolarmente interessante in quanto tentativo di legare la funzione e il contenuto del codice con il suo aspetto dimesso (non distante da quello di un codice da viaggio) e alla sua attuale collocazione italiana, non certo prossima geograficamente a quella di produzione. Cfr. Ó Carragáin 1998, pp. 93-97.

Di tono differente è una delle più recenti ipotesi sulla funzione e l'origine del codice. Molto più strettamente connessa a un uso pubblico e, in parte, liturgico dell'uso del codice vercellese, e in questo più prossima a quella attribuibile al manoscritto *CCC 201*, risulta infine la posizione espressa da Treharne. Proprio facendo leva sul possibile uso pratico e comunitario di quattro distinti codici (fra i quali proprio il *CCC 201*), e sul loro legame con codici dalla finalità simile al *Commonplace Book* di Wulfstan o al *Classbook* di Dunstan¹⁰⁷, l'ipotesi di Treharne vorrebbe ricondurre la struttura del codice vercellese e la sua forma fortemente miscelanea a una sua destinazione pubblica seppure non liturgica: insieme di testi copiati come detto da una persona differente da quella che aveva selezionati, con una evidente finalità di meditazione e di riflessione su particolari aspetti della vita del cristiano, essi dovevano forse essere pensati come raccolta di componimenti a uso misto, pubblico e privato, di un personaggio non presente spesso alle celebrazioni comunitarie, forse un vescovo o un abate¹⁰⁸.

aA

41

107. A tal proposito, importante appare mettere in evidenza come fra i quattro manoscritti che Treharne utilizza quali elementi di analisi della struttura del *Vercelli Book* (ms. *Cotton Cleopatra BXIII*, ms. *Lambeth Palace 489*, mss. *Hatton 113-144*, e ms. *CCC 201*) certamente il più noto e quello trattato con maggiore dettaglio risulta proprio l'ultimo, codice che come si è potuto osservare, più volte è stato chiamato in causa quale possibile corrispettivo (tardo) della forma di quello vercellese. Maggiore risalto, però, viene in questo contesto dato a un'altra tipologia di raccolta a uso monastico, il ms. *Oxford, Bodleian Library, MS Auct F.4. 32*: noto come *St. Dunstan Classbook*, tale manoscritto quadripartito presenta un contenuto fortemente miscelaneo. A un primo *Booklet* più antico (IX secolo), contenente parte di un trattato grammaticale, appare giustapposto un secondo insieme di fascicoli nel quale è tramandato un sermone sul Ritrovamento della Vera Croce (risalente alla metà del secolo XI); tali primi due blocchi di fascicoli appaiono poi completati da due *Booklet* risalenti anch'essi al secolo IX, contenenti rispettivamente il *Liber Commoneus* (raccolta di materiali di carattere liturgico e computazionale) e il primo libro dell'*Ars Amatoria* di Ovidio. La composizione e parte delle note marginali del primo e degli ultimi due *Booklet* è appunto ascrivibile a uno dei più importanti promotori della Riforma Benedettina in ambito anglosassone, l'abate e vescovo Dunstan. Un riferimento che, nelle intenzioni di Treharne, risulta finalizzato a metter in risalto un possibile uso personale o comunitario (a scopo formativo) dei quattro codici presentati così come del *Vercelli Book* stesso, oltre che proporre una possibile (e non dimostrabile) produzione proprio in un ambito letterario e monastico non distante da quello di Dunstan e del suo seguito. In merito al codice si veda: Hunt 1961, pp. V-XVII; per quanto concerne la lettura di Treharne dei quattro codici miscelanei e del loro uso, si rimanda a: Treharne 2007, pp. 261-264.

108. Quel che appare evocato dall'analisi di Treharne è dunque un codice che, non in maniera diversa dal *Commonplace Book* di Wulfstan, dovesse avere un suo specifico uso in ambito riformato e nella vita comunitaria, seppure non come codice di specifica funzione liturgica. Esso doveva infatti contenere testi dalla forte componente ascetica e perso-

A ben vedere tale ventaglio di ipotesi nuovamente sembra lasciare intuire un quadro piuttosto articolato (e del tutto ipotetico) in merito ai suoi possibili ambiti di utilizzo. Una incertezza che come comprensibile, non può che coinvolgere anche il contesto stesso della sua produzione: se, come già in precedenza affermato, del tutto impossibile appare stabilire con esattezza lo *scriptorium* dove il codice possa essere stato realizzato¹⁰⁹, parimenti complesso risulta individuare il contesto culturale nel quale esso sia stato ideato e composto. Prodotto presumibilmente nel terzo quarto del secolo decimo, dunque nel pieno del processo di introduzione della Riforma Benedettina in area anglosassone, il codice è come comprensibile raccolta di materiali di origine più antica, al cui interno potrebbe però apparire possibile rilevare indizi e indicazioni, spesso però non univoci, in merito alla formazione di colui che li ha selezionati: se il duplice riferimento alle spoliazioni e all'impoverimento subito da chiese ed enti ecclesiastici, contenuti nella rogazionale *Vercelli XI* e nella escatologica *Vercelli XV*¹¹⁰, potrebbero infatti far pensare a un'esplicita critica agli effetti del moto di riforma e di riordino messo in atto dagli abati e vescovi

nale, insieme a componimenti che di contro potessero essere utilizzati anche in ambito pubblico: in questo contesto andrebbero dunque lette le ripetizioni di omelie e i sermoni dedicati alla medesima festività (le sei omelie rogazionali), così come quelli che fanno riferimento alle figure di Martino e Guthlac, o la presenza di due poemetti dedicati a Elena e Andrea, e di uno contenente i diversi destini degli apostoli e la stessa esaltazione della Croce di *Dream of the Rood*. Tali componimenti, dal notevole contenuto escatologico e parenetico, avrebbero in questo senso acquisito uno specifico utilizzo durante la predicazione alla comunità. In tal senso, come anche messo in evidenza da Zacher, tale lettura appare però non facile da dimostrare, non solo per la diretta connessione ipotizzata fra tali codici e figure preminenti come abati e vescovi, ma anche per il limitato uso che essi avrebbero potuto fare di testi dall'ampiezza tematica simile a quella del codice vercellese. Cfr. Zacher 2009, p. 37.

109. Indicativo di tale dibattito appare come nel tempo Scragg abbia sostenuto e ribadito il posizionamento dell'ente di produzione del codice nell'area di Canterbury, o più genericamente nella regione del Kent; lettura che non ha di contro convinto Sisam, più propenso a individuare in Worcester l'area di realizzazione del codice vercellese; in merito, si vedano: Scragg 1953; Sisam 1976, p. 44; Scragg 2008.

110. Come comprensibile, si tratta di due riferimenti alla medesima immagine piuttosto differenti per senso e funzione: nel caso del breve passo testimoniato all'interno di *Vercelli XI*, tale riferimento all'impoverimento delle chiese risulta funzionale a un invito al pentimento e alla generosità in un tempo difficile per il popolo del Signore. Ben differente è il contesto nel quale è inserita la medesima immagine nel corso della lunga predica escatologica *Vercelli XV*, testo nel quale la spoliazione e la rovina dei templi di Dio è parte dei segni che scandiranno i sette giorni che precederanno la Fine dei Tempi. In merito, si veda quanto sostenuto in: Lees, 1999, pp. 80-85; Wright 2002b.

riformati, la medesima immagine potrebbe parimenti essere espressione di un motivo piuttosto diffuso nell'omiletica escatologica (e non solo), quella della rovina del culto del Signore per mano degli uomini improbi. In questo senso, poi, il medesimo riferimento alla rovina dei luoghi di culto (nel caso di *Vercelli XV*, per mano di re corrotti) potrebbe parimenti essere considerato un moto di dissenso in difesa di quelle prerogative (e beni materiali) di quel clero secolare particolarmente colpito dal riordino voluto dai promotori della Riforma Benedettina, così come di un appartenente al clero regolare che vedeva la propria istituzione pesantemente riformata e colpita dalla medesima ristrutturazione del clero inglese¹¹¹. Non facilmente interpretabile risulta, poi, il richiamo all'uso virtuoso del digiuno e della purificazione nella preghiera che sembra animare la prima parte del ventitreesimo sermone del *Vercelli Book*¹¹²: se l'invito alla moderazione nei costumi e nel cibo appare tema costante di molte delle prediche vercellesi (non ultima, la settima)¹¹³, l'impatto che tale tematica sembra avere sulla struttura di *Vercelli XXIII* potrebbe indicare forse una posizione di avversione nei confronti di una condotta monastica indulgente verso l'ascetismo. E dunque, di conseguenza, una vicinanza maggiore a una quotidianità fatta di preghiera e meditazione¹¹⁴. Elemento, questo, che potrebbe ancora una volta far

aA

43

111. In proposito, di grande interesse appare quanto argomentato in Wright 2002b, pp. 222-225.

112. Costruito su di una selezione degli eventi narrati nella latina *Vita Sancti Guthlaci*, tale sermone infatti descrive solamente alcune parti della vicenda terrena del santo eremita merciano, nella loro totalità incentrate sulle tentazioni e le vessazioni da questo subite per mano degli inviati del diavolo: centrale in questo senso è il tema del digiuno, alla cui pratica eccessiva come segno di santità i diavoli invitano Guthlac in più di una occasione. Emblema di saggezza e di moderazione, Guthlac riesce a respingere tali tentazioni con l'aiuto del suo protettore, l'Apostolo Bartolomeo. In merito si veda anche: Cioffi 2019, pp. 193-204.

113. Breve predica incentrata sulla pratica delle virtù cristiane e sull'astinenza dai piaceri e dalle comodità della vita, *Vercelli VII* tratta anche delle virtù del digiuno e degli effetti negativi dei peccati di gola, seppure tali tematiche non costituiscano elementi centrali del sermone: esso risulta, di contro, piuttosto noto per il suo esplicito attacco ai costumi femminili e alle comodità della vita delle donne, invitate a non sottrarsi alle durezza della vita e a plasmarsi dunque come un albero esposto ai venti su di una scogliera; in merito, si veda anche: Zacher 2009b; Cioffi 2019, pp. 127-133.

114. Una lettura di questo tipo condurrebbe, poi, a considerare l'insistenza posta dall'autore di *Vercelli XXIII* sulla moderazione alla quale Guthlac viene invitato dall'Apostolo Bartolomeo, come un invito a riflettere sull'opportunità di adottare una condotta di vita moderata, e a non cadere negli eccessi del digiuno e dell'ascesi. Una riflessione

propendere verso una composizione di tipo monastico, da parte di un personaggio dedito a una condotta conventuale e non ascetica, forse non ancora riformata. A un ambito monastico appare poi spesso collegata la visione, forse durante l'ufficio notturno, che anima il poemetto *Dream of the Rood*, come secolare risulta il contenuto di un primo trittico rogazionale, costruito sul reiterato invito al digiuno, alla penitenza e alla carità attraverso l'aiuto del prossimo e il pagamento delle decime¹¹⁵. Così come di difficile lettura potrebbe apparire la gravidanza che, proprio all'interno della già citata *Vercelli VII*, ricopre l'invito a temprare il carattere della donna, obbiettivo principale delle parole del predicatore e argomento di non semplice spiegazione in una lettura personale e monastica dell'omelia: testo che potrebbe, parimenti a molti altri, essere stato incluso in quanto fonte di argomenti di riflessione sulla virtù della moderazione¹¹⁶, la presenza di *Vercelli VII* costituisce però un interessante quanto complesso argomento di riflessione¹¹⁷.

che, in qualche modo, potrebbe anche apparire mossa da una sorta di pregiudizio contro alcune condotte monastiche, delle quali anche la regola benedettina non era esente. A tal proposito, si veda quanto sostenuto in: Hill 1979; Zacher 2009, pp. 255-268.

115. Il trittico *Vercelli XI-XIII*, più breve e meno articolato rispetto alla seconda serie rogazionale vercellese (*Vercelli XIX-XXI*), appare infatti degno di attenzione per l'importanza attribuita dal predicatore al tema delle decime, e più in generale delle tasse, elemento che non compare in nessuna altra omelia vercellese. Tale trittico appare specificamente pensato per la predicazione al popolo, compito che prima della *Regularis Concordia* i monaci svolgevano di rado: del tutto probabile appare che, così come molte altre omelie vercellesi evidentemente composte per la recitazione ai fedeli, sia stata inclusa appunto per il proprio contenuto parenetico e non come testo di predicazione. In merito, si veda: Wright 2002b.

116. Nulla impedirebbe, infatti, a un ideale lettore di cogliere il richiamo alla moderazione e al sacrificio rivolto alle donne (e più direttamente ai padri delle fanciulle, invitati a temprare nelle difficoltà le proprie figlie) come sprone al miglioramento personale, privandolo della componente femminile e della sua originaria destinazione alle fanciulle e alle loro famiglie. Una lettura che, come si avrà occasione di osservare, non ha soddisfatto coloro i quali hanno visto in tale testo un indizio di possibili ambiti di produzione del manoscritto.

117. Proprio la settima omelia vercellese costituisce, insieme alla posizione di rilievo che occupano nel manoscritto le figure di Elena e della Vergine Maria, risulta alla base della lettura del codice vercellese quale prodotto di un monastero femminile: in tale contesto, fondamentale diventerebbe anche la presenza del marginalia a sgraffio riportante il nome femminile Eagdip, leggibile quale riferimento alla omonima santa e monaca. Proprio lo sgraffio di invocazione a Eagid, fondatrice della abbazia di Barking e spesso invocata quale protettrice delle comunità monastiche femminili, potrebbe in questo senso essere indicazione esplicita, se letta nel contesto del codice, per una produzione femminile del codice, o per lo meno di un manoscritto prodotto come testo a uso di una comunità femminile. Come messo in evidenza da Dockray-Miller, poi, la presenza nel

Volendo dare una più chiara lettura di diversi aspetti, spesso contrastanti, che appaiono rilevabili dalla lettura e dall'analisi dei caratteri e dei contenuti dei singoli componimenti del codice vercellese, utile potrebbe apparire la definizione del possibile originario proprietario del codice vercellese desumibile dalle riflessioni di Kennet Sisam e di Ó Carragáin: il possessore del codice avrebbe potuto essere appartenente al clero regolare, forse di età avanzata così come testimoniato dallo stile antico del codice e dalla presenza di tematiche non comuni quali quelle del contrasto fra condotta ascetica e moderazione nel digiuno. Tale anonimo compositore e proprietario potrebbe anche essere stato sposato, o nella condizione di predicare alle donne, così come dimostrato dalla presenza di un sermone quale *Vercelli VII*, e aver vissuto da elemento esterno (o ancora, contrario) il moto della riforma benedettina, così come desumibile dai riferimenti alle spoliazioni delle chiese e delle diocesi. In tal senso, il codice potrebbe esser stato in origine suo possedimento personale (*liber quasi proprius*), ed essere confluito nei possedimenti comuni dell'ente monastico del quale egli faceva parte proprio in seguito alla *Regularis Concordia* e alla riforma del secolo x: una eventualità che potrebbe spiegarne il carattere del tutto personale e la contemporanea acquisizione da parte di un ente e una comunità più allargata¹¹⁸.

aA

45

codice vercellese di un corposo numero di omelie dedicate alla virtù e alle tematiche escatologiche, di vite dei santi (Martino, Guthlac, Andrea, Elena) che torneranno anche in raccolte successive a uso femminile, potrebbe condurre a ipotizzare una utenza di tal genere per il codice vercellese, se non addirittura la sua produzione in un ente monastico non maschile, forse come ipotizzato anche da Sisam la stessa abbazia di Barking (se non un ente più piccolo ma della medesima tipologia). In merito si vedano: Sisam 1976, p. 44; Dockray-Miller 2004.

118. A tal proposito, di un certo interesse appare anche la lettura data da Ó Carragáin della presenza del codice proprio a Vercelli, luogo dove si conservano le spoglie di San Eusebio, vescovo di Vercelli e santo patrono dei canonici, la cui vita regolata strettamente ma non fortemente comunitaria come quella dei monaci riformati secondo la regola benedettina potrebbe forse corrispondere a quella del religioso che ha fatto redigere e portato a Vercelli il codice. In questo senso, si veda: Ó Carragáin 1998, pp. 94-97. Interessante risulta poi la lettura data da Wright dei passi riguardanti l'impovertimento di chiese e diocesi, presenti in *Vercelli XI* e *Vercelli XV*: essi potrebbero configurarsi, non solo come elemento stereotipato di descrizione della decadenza che precederà la Seconda Venuta di Cristo, ma anche come un preciso attacco contro l'esproprio dei beni privati in seguito alla Riforma Benedettina. In questo modo, poi, si potrebbe anche spiegare la posizione moderata nei confronti della ricchezza espressa all'interno del trittico rogazionale *Vercelli XI–Vercelli XIII*, vista da Wright come una sorta di tentativo di mediare tale

Così come già era stato per altri aspetti del codice (due su tutti, quello paleografico e quello contenutistico), tale gamma di ipotesi spesso anche contrastanti in merito ad ambito di produzione e uso del manoscritto appaiono del tutto significative della complessità stessa del codice vercellese: esso risulta, nella sua interezza, manufatto del quale è difficile tracciare un profilo del tutto condiviso in maniera ampia, ma che di questa caratteristica fa uno degli elementi di maggiore interesse.

In definitiva, volendo quindi tornare allo spunto di riflessione indicato da Treharne, se utile appare definire in primo luogo cosa il *Vercelli Book* non sia, e cioè un omeliario o (presumibilmente) un disordinato insieme di testi religiosi, altrettanto fruttuoso appare in conclusione tracciare cosa esso possa essere: il codice vercellese è una raccolta di testi omiletici di varia natura e argomento, inframezzati da tre distinti blocchi poetici, contenenti componimenti dagli spiccati caratteri agiografici, parenetici ed escatologici. Seppure nella disposizione dei testi non appaia immediatamente evidente un ordine o uno schema contenutistico, alcuni dei ventinove componimenti del codice vercellese risultano strettamente connessi fra di loro in virtù di tematiche comuni (la Croce, il tema dell'Anima e del Corpo, quello della caducità delle cose umane, il Giudizio Finale o la Fine dei Tempi) e di specifiche finalità parenetiche e catechetiche (l'invito al pentimento terreno, la riflessione sulla Storia della Salvezza e sulla caduta dell'uomo): in tal senso, percepibili risultano blocchi di testi dedicati alla figura del Signore (*Vercelli I*, *Vercelli V-VI*, *Vercelli XVI-XVII*), al tema del sacrificio di Cristo e in Cristo (*Vercelli I*, *Andreas*, *Fates*), così come gruppi più ampi di componimenti legati in quanto portatori di una specifica tematica escatologica o parenetica.

visione dei beni personali con le posizioni ascetiche espresse in alcuni ambiti monastici; cfr. Wright 2002b. Indicativa è, infine, la posizione espressa da Szarmach che, valutando contenuti e linguaggio delle omelie vercellesi (inserite nel contesto della raccolta), ha ipotizzato come esse siano da considerarsi strumenti di lettura e riflessione di tipo monastico che, con i loro modi e le tematiche trattate, evidenziano finalità e sensibilità della generazione letteraria precedente la riforma. Cfr. Szarmach 1978 (in questo senso, non secondaria appare già in tale saggio quella posizione di apertura alla rivalutazione dell'omiletica anonima come espressione di una prosa, almeno in alcuni aspetti, di non trascurabile valore).

Alla struttura del codice possono dunque essere accostate definizioni più o meno stringenti che ne definiscano i caratteri e i contenuti, e che da florilegio monastico o ascetico possono condurre a letture più articolate come quelle di Ó Carragáin (volume a uso meditativo da parte di pellegrini, o ancora insieme di fascicoli dedicati a Quaresima, Avvento, Fine dei Tempi, digiuno e sacrificio) o Treharne (raccolta a uso liturgico e privato).

Raccolta che non ha corrispettivi nella tradizione a lei contemporanea, il *Vercelli Book* potrebbe parimenti essere prodotto del primo periodo della Riforma Benedettina come espressione di una tradizione che a essa non si era ancora omologata (e che, forse, avrebbe continuato a mostrarsi contraria). Prodotto di un singolo scriba, con ogni probabilità distinto dal proprietario del codice e dal responsabile della selezione dei componimenti in esso inclusi, forse attivo in un piccolo scriptorium, seppure la quantità e la varietà degli esemplari di copia sembri testimoniare il contrario, il codice vercellese è in questo senso espressione di un ambito culturale e di un periodo complesso quanto fondamentale nella storia culturale dell'Inghilterra Anglosassone (prima) e anglo-normanna (successivamente).

2. Vercelli II e Vercelli XXI, fra prosa e poesia escatologica

Simili per struttura compositiva e portata immaginifica, ma distanti per complessità argomentativa e per caratteri stilistici, *Vercelli II* e *XXI* costituiscono una interessante coppia di componimenti omiletici: strettamente connessi dal punto di vista contenutistico, i due sermoni vercellesi rappresentano un interessante esempio di riutilizzo e ricomposizione di materiali omiletici¹.

2.1. *Vercelli II: poesia escatologica e omiletica esortativa*

Primo dei sermoni vercellesi dal forte impianto escatologico, *Vercelli II*² è testo dalle notevoli qualità allitterative, dedicato nella sua interezza alla descrizione degli eventi che caratterizzeranno l'approssimarsi della Fine dei Tempi. Preceduta nel codice da un lungo componimento omiletico dedicato al racconto della Passione e della Morte del Salva-

1. In ragione della forte somiglianza stilistica e della comunanza di contenuti, i due sermoni sono qui presentati e analizzati in sequenza, così da evidenziare in maniera più lineare possibile le somiglianze e le differenze che intercorrono fra di loro.

2. Tale sermone (vergato ai *folia* 9v-12r del manoscritto vercellese) è stato edito in Förster 1913, pp. 87-95; Förster 1932, pp. 44-53; Scragg 1992, pp. 48-69.

tores³, *Vercelli II* costituisce un primo interessante esempio di prosa escatologica insulare. Attestato in maniera completa all'interno del solo codice vercellese e costituito da una struttura bipartita, *Vercelli II* appare interamente costruito su di un reiterato invito al pentimento, e sulla giustapposizione di incisive immagini legate alla venuta della fine dell'umanità e al Giudizio dei Vivi e dei Morti.

Parte di tale breve sermone composito, corrispondente nella sostanza alla prima delle due sezioni maggiori del componimento (V-II. 1-159), costituisce poi nucleo fondante di una seconda predica composita anonima, *Napier XL*, più tarda per data di produzione e caratteristiche stilistiche⁴.

3. Componimento vergato ai ff. 1-9 del codice vercellese, il sermone è una narrazione commentata di passi tratti da due capitoli del Vangelo di Giovanni (*Gv. XVIII-XIX*). Una narrazione degli eventi della Passione che appare risentire dell'influsso diretto, non solo di quanto narrato nei Vangeli di Matteo (*Mt. XXVII*), Marco (*Mc. XI, 33*) e Luca (*Lc. XXIII*), ma anche del contenuto dell'apocrifo *Vangelo di Nicodemo*, fonte dalla quale l'anonimo omelista trae materiali per la descrizione della *Discesa agli Inferi*, tematica con la quale si chiude la lunga omelia.

4. Il testo di tale omelia composita è stato collazionato e pubblicato per la prima volta in Napier 1883, pp. 182-190 (edizione alla quale la predica deve la sua denominazione attuale, *Napier XL*). Il componimento in oggetto è a noi giunto attraverso quattro differenti testimoni manoscritti (tutti utilizzati da Napier all'interno del suo lavoro di collazione ed edizione del testo): i mss. Cambridge, *Corpus Christi College 419* e *421* (prima metà del secolo XI, Ker 1957 art. 68 e 69; codici N nella catalogazione fatta da Scragg dei manoscritti contenutisticamente legati al *Vercelli Book*); il ms. Oxford, *Bodleian Library, Junius 121* e *Hatton 113* e *114* (terzo quarto secolo XI, Ker 338 e Ker 331; codici O nella catalogazione di Scragg); il ms. London, *Lambeth Palace Library 489* e London, *British Library Cotton Cleopatra B.xiii* (terzo quarto secolo XI, Ker 283 e Ker 144; codici P nella catalogazione fatta da Scragg); e nel Cambridge, *Corpus Christi College 201*, pp. 1-178, parte B (metà secolo XI, Ker 49; denominato X^d da Scragg). Va in questa sede ricordato come i quattro testimoni non tramandino versioni del tutto identiche: mentre tre di esse (OPX^d) testimoniano un sermone meno influenzato dal punto di vista linguistico e contenutistico dai sermoni wulfstaniani, il testo del ms. N trae una in maniera più cospicua da tale tipologia di sermoni (si citano, a titolo di esempio, le omelie *Bethurum Xc* e *IX*). A tal proposito, di non secondaria importanza appare come Napier abbia utilizzato quale base per l'edizione il testimone P, forse il testo maggiormente lontano dalle forme di *Vercelli II*, mentre Scragg da parte sua abbia scelto per la pubblicazione come testo a fronte dell'edizione di *Vercelli II* la variante contenuta nel testimone N (con l'aggiunta in calce al sermone anche di alcuni passi tratti dal ms. O); atteggiamento ancora differente è stato adottato da Stanley, che ha fornito una edizione dell'omelia basata sul testo tramandato all'interno del ms. X^d. In ragione anche del lavoro già compiuto da Scragg, è mia intenzione prendere quale elemento di confronto primario la versione N del sermone *Napier XL*, ampliando poi quando necessario il campo di analisi anche alle differenti letture tramandateci nei restanti testimoni. In merito alla famiglia di manoscritti che ci tramandano omelie direttamente legate a quella vercellese, si vedano: Scragg 1992, pp. 53-65; Stanley 1985, pp. 363-391.

Due singole frasi del componimento vercellese, tratte l'una dalla parte conclusiva della prima sezione e la seconda dall'explicit, sono attestate all'interno del sermone *Napier XLII*⁵, traduzione anonima del breve trattato *De Anticristo* di Adso⁶: così come messo in evidenza anche da Scragg, il passo utilizzato dall'anonimo autore quale parte dell'explicit appare molto più prossimo per stile e per contenuti al testo di *Vercelli II*, rispetto a quanto tramandatoci all'interno dei sermoni contenuti nei ms. OPX^{d7}. Una evidenza che potrebbe condurre a ipotizzare che l'archetipo di *Napier XL* potesse essere in origine, almeno per quanto concerne la struttura dell'explicit, molto prossimo al testo vercellese rispetto a quanto attualmente leggibile in quelli tramandatici all'interno dei codici OPX^d (testi che ancora conservano una sezione conclusiva in parte simile per contenuti a quella vercellese) e N, codice che tramanda un sermone il cui explicit appare costituito da un più semplice e lineare richiamo al pentimento⁸.

Un frammento più breve del secondo sermone vercellese, riconducibile alla parte centrale e conclusiva della prima sezione del componimento (V-II. 79-175) risulta poi alla base di una serie di passi dal forte carattere parenetico, incastonati in una versione piuttosto tarda e interpolata del nono sermone del *Vercelli Book*, tramandatici ai *folia* 140-147 del ms. *Hatton 115* della *Bodleian Library* di Oxford⁹.

5. Cfr. Napier 1883, pp. 191-205 (le due sezioni tratte in maniera diretta dal secondo sermone vercellese sono edite in: Napier 1883, p. 202.15-19 e p. 204.23-205.3).

6. L'omelia ricalca in maniera abbastanza fedele i contenuti del *Libellus De Anticristo*, seppure presenti un non trascurabile numero di rielaborazioni e di riadattamenti, compiuti dall'anonimo omelista anglosassone di modo da rendere di più agile comprensione il senso di quanto narrato nel testo latino. Per una breve introduzione alla rilettura in chiave omiletica dell'opera di Adso in ambito anglosassone, e per una introduzione alla struttura argomentativa dell'omelia *Napier XLII*, si rimanda fra gli altri a: Emmerson 1983.

7. A tal proposito, si veda quanto segnalato in: Scragg 1992, p. 68 (nota alla riga 56 della seconda omelia vercellese) e 69 (nota al testo del sermone *Napier XL* tramandato all'interno del codice O).

8. Cfr. Scragg 1992, p. 50 e p. 68 (nota alla riga 65 dell'edizione dell'omelia vercellese).

9. Codice risalente alla seconda parte del secolo XI (Ker 32, art. 334; codice L nella catalogazione proposta da Scragg), il manoscritto ci tramanda una delle sette versioni, complete o parziali, del nono componimento omiletico vercellese, testo escatologico dalla forte componente stilistica iberno-insulare; proprio quale elemento di raccordo fra le molte sezioni escatologiche del componimento sono a noi conservate una breve descrizione dei tormenti che attenderanno la carne e le anime dei peccatori, e un invito a

Testo escatologico dalla struttura lineare, *Vercelli II* condivide infine gran parte del suo contenuto con una lunga sezione della più estesa *Vercelli XXI*. Il legame che intercorre fra tali testi, come dimostrano le consonanze formali e contenutistiche che legano i due brani, appare molto stretto: attraverso il confronto di questi ultimi con il corpo delle omelie vernacolari a essi legate è infatti possibile mettere in luce nella coppia di testi vercellesi la presenza sia di errori sia di letture comuni¹⁰. A una analisi puntuale dei due sermoni appare possibile rilevare come, in generale, le differenze fra le due versioni vercellesi appaiano poco significative, spesso figlie di una volontaria scelta dell'anonimo autore: fra esse non secondarie risultano quelle derivate da una modernizzazione della terminologia e del linguaggio¹¹, da una possibile corruzione del presunto antigrafò comune¹², o ancora, in alcuni casi, da un probabile errore nell'opera-

guardarsi dalle macchinazioni del diavolo e del suo servo terreno, l'Anticristo. Tale breve sezione appare riproposizione piuttosto fedele dal punto di vista contenutistico così come stilistico, di una selezione di passi tratti da entrambe le sezioni che compongono il sermone vercellese (V-II. 74-160). Di un certo interesse appare la presenza, quale seconda parte della descrizione dei tormenti infernali riservati ai peccatori, di un lungo paragrafo sugli orrori dell'inferno attestato nei codici NOPX^d ma non nella versione vercellese: tale breve paragrafo, posto all'interno di un sermone che appare, come dimostrato da Scragg, linguisticamente e stilisticamente molto più prossimo alla versione vercellese che a quelle tramandate dai codici NOPX^d, andrebbe forse ricondotto a elemento testuale dell'archetipo primo dell'intera famiglia delle omelie in oggetto, successivamente escluso dal perduto archetipo della seconda omelia vercellese. In merito, si veda quanto sinteticamente sostenuto in: Scragg 1992, pp. 49-50 e nelle note alle ll. 54-55 e 66-68 del testo dell'omelia così come presentata nell'edizione di Scragg.

10. In tal senso si richiama a quanto messo in evidenza da Scragg nell'apparato critico e nelle note alle ll. 15, 54, 58, 59, 66-68 e 71 della sua edizione del secondo sermone del codice.

11. Alcuni esempi di tale modernizzazione e riadattamento del linguaggio e della sintassi possono essere on *þan dæge* al posto di *þy dæge* nella funzione di strumentale, o *byrnende* al posto della forma arcaica *forglenrede*.

12. Un esempio di tale tipologia di probabile corruzione della fonte potrebbe essere il termine *apristode* (*incoraggiato*, *incitato*), riportato in un passo di *Vercelli II*; questa forma aggettivale non è francamente facilmente accettabile, né produttivamente inseribile nel contesto generale del periodo che la contiene: per questo motivo probabilmente l'autore di *Vercelli XXI* ha deciso di omettere l'intero periodo, divenuto problematico se non di difficile comprensione, a causa della corruzione terminologica. Secondo quanto sostenuto da Scragg, la successiva emendazione in *apistrode* (*oscurato*, *nascosto*) sarebbe confermata dalle letture dei codici NOPX^d oltre che della versione inglese antica della *Cura Pastoralis* di Gregorio Magno: "[...] *ðurh þa wilnunga ðissa eorðcundlicra ðinga ðæt mod aðiðtrige se forhwierfeda gewuna gemalicsnessa*" (cfr. Scragg 1992, p. 67, nota dedicata alla riga 28 dell'edizione; "[...] attraverso il desiderio di queste cose più terrene l'anima è oscurata dalla cupa perversione dei costumi").

zione di copiatura del testo originario¹³. In molti casi il testo tramandato da *Vercelli XXI* può essere utilizzato per emendare quello maggiormente corrotto di *Vercelli II*, seppure il lessico piuttosto modernizzato della prima suggerisca una certa cautela nella scelta delle letture da correggere¹⁴. Tenendo conto della maggiore corrispondenza che intercorre fra *Vercelli XXI* e *Vercelli II* rispetto a quella che lega ognuno dei due testimoni vercellesi con la tradizione di *Napier XL*, è in definitiva certamente ragionevole pensare che i due componimenti condividano un progenitore comune; al pari, non è a priori da escludere, seppure non vi siano prove a favore di tale ipotesi, che gli autori della coppia di testi in questione avessero a disposizione il medesimo esemplare di copia all'atto della composizione delle loro opere¹⁵.

Data la provata somiglianza fra tali sermoni, è mia intenzione basare l'analisi contenutistica delle sezioni a es-

13. La lettura del componimento può risultare utile a mettere in evidenza, infine, come la stessa operazione di integrazione della lunga seconda sezione escatologica, comune ai due sermoni, all'interno della struttura narrativa di *Vercelli XXI* sia causa strumentale dell'inserimento, da parte dell'autore del sermone, di espressioni, formule retoriche e connettori del discorso ai quali esso è più avvezzo o che, in qualche caso, gli sono più familiari. A questo riguardo, Scragg fornisce a titolo di esempio la reiterazione di *þonne sceolon* alle righe 170 della sua edizione (V-XXI.196-197), o di *be his agenum gewyrhtum* (it.: secondo le azioni di ciascuno) alle righe 177 (V-XXI.211-213 dell'edizione in appendice, dove *Vercelli II* ha *after his sylfes gewyrhtum*; it.: secondo le sue proprie azioni), o ancora *þæt syndon ealle cristene menn* (V-XXI.330-331), preceduto da una prima attestazione in apertura di omelia (V-XXI. 3); cfr. Scragg 1992, p. 349, nota 5.

14. A tal proposito, si richiama l'attenzione fra le altre alla descrizione della rovina portata sulla terra dal maligno, il cui senso e la cui sintassi stessa appare nelle due versioni vercellesi quantomeno di complessa lettura. Cfr. Scragg 1992, pp. 68-69 (nota alle ll. 66-68 della sua edizione del sermone vercellese).

15. In merito alle possibili cause della sovrapposizione di un intero nucleo testuale in due distinte omelie del medesimo codice, non certamente priva di fondamento potrebbe apparire l'ipotesi di Scragg che essa sia da imputarsi a una distrazione del copista o, ancora, dalla presenza all'interno del medesimo ente monastico dell'autore di *Vercelli XXI* (che avrebbe dunque avuto accesso a una copia dell'ignoto testo poetico sulla Fine dei Tempi, o quantomeno a una del secondo sermone vercellese) e del copista del *codice CXVII*: quest'ultimo avrebbe quindi potuto copiare indipendentemente i due testi, giunti a lui in momenti differenti. Come dimostrato da Zacher, tale ipotesi presupporrebbe non solo un difficilmente dimostrabile contatto fra omelista e copista, ma anche una incuria nel selezionare i materiali da inserire nel codice che, nella sostanza, appare non del tutto accettabile se inserita nel contesto di un codice che, come si avrà anche occasione di mostrare, non appare privo di una sua struttura tematica interna: più probabile risulterebbe quindi ricondurre la presenza dei due sermoni a una scelta volontaria del copista (che li considerava due testi distinti e indipendenti) o, in seconda istanza, alla circolazione dei due componimenti su fascicoli per lungo tempo separati e non originariamente concepiti come parte di un unico codice. Cfr. Scragg 1992b, pp. 191-192; Zacher 2009, pp. 91-92 e 103-105.

se comuni sul testo di *Vercelli II*: in appendice al capitolo sono, però, per completezza fornite entrambe le versioni tramandate dal manoscritto vercellese, in una veste grafica organizzata su due colonne in grado a mio parere di facilitare, rendendolo anche visivamente più immediato, sia il loro confronto, sia una eventuale analisi dal punto di vista stilistico e terminologico delle differenze che le contraddistinguono.

La struttura del componimento

Breve sermone dal forte impianto escatologico, *Vercelli II* appare costruito su di una struttura bipartita apparentemente molto semplice: interamente giocata sull'esortazione al pentimento, la predica risulta scandita dalla reiterazione di incisive immagini legate alla Salvezza che sarà promessa ai virtuosi e, di contro, alla sofferenza che accompagnerà la venuta della Fine dei Tempi e il Giudizio dei vivi e dei morti, specie per coloro i quali non si faranno trovare adornati di virtù al momento della Seconda Venuta di Cristo.

La prima parte del sermone (V-II. 1-131) si costituisce di una dettagliata descrizione del *Tempo della Fine*, che si snoda attraverso una lunga sequela di immagini inerenti le sofferenze che l'umanità dovrà patire, gli spaventosi eventi che accompagneranno gli ultimi giorni e la terribile condizione che attenderà i peccatori al momento del Giudizio Divino¹⁶. Elemento di separazione fra la prima e la seconda sezione è un breve paragrafo sul vero significato della morte (V-II. 132-159), momento nel quale l'anima viene separata dal corpo e che segna la fine di qualunque possibilità di redenzione per l'uomo: proprio tale breve passaggio funge da introduzione a una lunga e articolata sezione parenetica (V-II. 160-259). Essa vede l'omelista prodursi prima in una lunga esortazione al pentimento e in un reiterato invito ad allontanarsi dal peccato, e successivamente in una descrizione delle gioie e delle beatitudini che attenderanno i giusti in paradiso (V-II. 260-276), elemento con il quale si chiude il breve sermone vercellese.

16. Di modo da rendere più agevole l'analisi dei sermoni vercellesi, e così da permettere di seguire con maggiore facilità la disposizione dei diversi nuclei tematici all'interno di ciascuno di tali componimenti, verrà di volta in volta segnalata la posizione di ciascun passo trattato all'interno del testo dei sermoni pubblicati in appendice.

2.1.1. *Gli eventi della Fine*

Lunga descrizione degli eventi che precederanno il Giudizio dei Vivi e dei Morti, la prima sezione del secondo sermone vercellese si apre con un primo e profetico invito ai fedeli a riflettere sul terribile spettacolo e sulle sofferenze che il Giorno del Giudizio riserverà alla anime (V-II. 1-5).

Tale sintetico quanto incisivo periodo funge da elemento introduttivo di un primo gruppo di paragrafi, dal forte contenuto parenetico ed escatologico, fra di loro connessi da una reiterata e quasi anaforica paratassi (V-II. 4-15). In essi, l'omelista preannuncia come nel Tempo della Fine giungerà sulla terra un fuoco divino che decreterà la fine dei beni passeggeri nei quali gli uomini non avveduti hanno creduto, e infine lo spegnimento degli astri¹⁷. La disperazione di coloro i quali si sono mostrati deboli verso il peccato aumenterà poi al momento del suono delle trombe ai quattro angoli della terra: la Croce insanguinata apparirà nella volta celeste e preannuncerà l'arrivo del Signore e il terrore dei peccatori (V-II. 15-27)¹⁸. L'insieme delle terre si esaurirà (o verrà divorato), il mare si abbasserà e il fuoco brucerà tutto, le bestie della terra saranno divorate dagli elementi e gli uccelli spazzati via (V-II. 27-35).

La venuta di Cristo sarà grandiosa, Egli mostrerà i segni della Sua Passione ai peccatori e ai virtuosi¹⁹, e li giudiche-

17. Cfr. Scragg 1992, pp. 52.2-54.7; la devastazione portata dalle fiamme "risonanti", che inceneriranno quanto accumulato sulla terra da avidi e vanagloriosi, in questo caso richiama alla memoria il giudizio attraverso le fiamme che, secondo Paolo, dovranno subire le azioni terrene di ciascun uomo (*I Cor. III, 12-15*).

18. L'apparizione della Croce nei cieli al momento del Giudizio Finale è immagine non rara nell'ambito dell'omiletica insulare, anonima così come ascrivibile alla penna di Ælfric e Wulfstan: la visione della Croce, insanguinata così come circondata di luce, accomuna infatti la seconda e la ventunesima omelia vercellese con un breve passo della settima delle *Omèlie Blickling* (*Blickling VII.91*; Morris 1967, pp. 83-96), una omelia wulfstaniana (*Bethurum II.65-67*; cfr. Bethurum 1971, pp. 119-122), e un sermone di Ælfric (*Supp. 11.290-291*; cfr. Pope 1967, pp. 415-417); per una schematizzazione dell'attestazione della tematica in ambito omiletico insulare, si veda poi: Di Napoli 1995, pp. 23-24.

19. L'immagine del Cristo che mostra se stesso e le Sue ferite alla schiera delle creature viventi poco prima di dare inizio al Giudizio appare di primaria importanza, non solo nelle *Omèlie II* e *XXI* ma anche in un terzo componimento omiletico vercellese, la lunga quindicesima predica, testo completamente incentrato sugli eventi che precederanno la Fine dei Tempi e sul Giudizio dei Vivi e dei Morti. Tale immagine ritorna anche nell'ambito della descrizione del giorno del Giudizio contenuto nella già citata *Omèlia Bethurum II* (righe 65-73) e in *Napier XXV* (cfr. Napier 1883, p. 124.4-8): così come messo in evidenza anche da Bethurum, tale tematica risulta elemento piuttosto comune nell'ambito

rà secondo le loro opere (V-II. 35-46): posti di fronte alla grandezza e alla severità del Giudizio, ai peccatori sembrerà che nulla possa essere tanto grande o importante, duro o facile, amabile o odioso da potere separarli dalla Volontà del Signore (V-II. 47-55). Per essi sarà, però troppo tardi, così come sarà impossibile redimersi per coloro i quali si ostineranno a non fare la volontà di Dio in terra: in perfetta corrispondenza con il tono cupo e profetico con il quale si era aperto il sermone, la previsione della sventura che coglierà i peccatori al momento del Giudizio funge da ultimo elemento narrativo della prima breve parte del componimento.

Interessante appare quanto tramandato dall'esordio del sermone *Napier XL*, che nella versione tramandata dal ms. N piuttosto prossimo per contenuto al secondo sermone vercellese: dell'incipit di *Vercelli II*, tale componimento presenta, non solo l'invito al pentimento verso il Signore, ma anche la cupa descrizione degli eventi che precederanno la Fine dei Tempi, la distruzione dei beni terreni dell'uomo così come della terra stessa sulla quale egli ha abitato²⁰. Solo a questo punto Cristo comparirà nella sua gloria

dell'omiletica insulare, e trova le sue possibili radici in un nutrito numero di passi delle Scritture (*Zc. XII.10; Lc. XXIV, 39-40; Gv. XIX, 37 e XX, 27; Ap. I, 7*). Tale immagine, dalla forte portata escatologica, trova riscontro nell'ambito della patristica latina anche in un gruppo di versi di uno dei carmoni di Rabano Mauro, il *De Fide Catholica*, che così descrive il momento del Giudizio: "*Ipse de caelis Domino descendente altissimo præfulgebüt clarissimum signum crisis et vexillum*" (PL 112, col. 118); in merito, si veda: Bethurum 1971, pp. 286-287 (nota alle righe 65-73 dell'edizione dell'omelia *Bethurum II*); e: infra, cap. 8, pp. 463-464.

20. "*Leofan men, ure drihten, ælmihtig God, us þus singallice manað ond læreð þurh his ða halgan bec þæt we riht ond soð don her on worulde in urum life gif we willað heofena rice begitan æfter þisse worulde ond geborgene beon on þam egeslican dæge þæs miclan domes. Dæs dæges weorc bið egesfull eallum gesceaftum, swa se apostol cwæð: 'In quo omnis creatura congemescit'. In ðam dæge heofon ond eorðe cwaciað ond heofiað ond sæ ond ealle þa þe on hym syndon. In ðam dæge þa hleoðriendan ligettas forglendriað þone blodgemengedan middaneard ond þæt mancyn þe nu is in idelum gylpe ond on synluste ond in ðam wohlgestreomum goldes ond seolfres beswicen, ond þæs hym naht ne ondreaðað ac hym orsorh lætað. In ðam dæge gewiteð sunnan leoht ond monan leoht ond þæt leoht eallra tungla, ond ures drihtnes rod bið blode beurnen betwux weolcnum ond middanearde.*" (Cfr. Scragg 1992, pp. 53.1-55.12; Napier 1883, p. 182.1-6; "*Miei cari, Dio Onnipotente ci ammonisce continuamente e ci insegna attraverso i Sui sacri libri che noi dobbiamo agire con fare veritiero e rettamente qui nel mondo durante la nostra vita se noi vogliamo ottenere il regno dei cieli dopo questo mondo ed essere salvati nel terribile giorno di tale grande giudizio. Gli eventi di questo giorno saranno spaventosi per ogni creatura, come l'Apostolo dice: 'Nel quale tutta la creazione gemerà'. In quel giorno il cielo, e la terra, e il mare, e quello che sta al di sopra tremeranno e si lamenteranno. E in quel giorno le fiamme risuonanti consumeranno la terra impregnata di sangue e la razza umana che ora è nella vanagloria e nelle brame peccaminose e sviata in quel tesoro di oro ed argento portatore di male, e non hanno paura di questo, ma si comportano come se indifferenti. In*

con “i nove ordini di coloro i quali abitano il Paradiso” (*mid þam nigon endebyrnessum heofonwara*). Egli farà giustizia tenendo conto, così come detto nelle Scritture, dei meriti di ciascuno, e il Suo Volto sarà duro verso i peccatori e mite nei confronti dei virtuosi²¹.

Coloro i quali invece saranno alla Sua sinistra dovranno udire le parole del *Discedite a me*, questa volta riportate dall’omelista solo in traduzione. Proprio sulla condizione dei condannati, i fedeli vengono invitati a riflettere, con toni e parole che presentano evidenti similitudini con la tradizione vercellese (V-II. 47-55):

*La hwæt, þonne þam firenfullan þinceð þæt nan þing ne sy þæs hates
ne þæs cealdes, ne þæs heardes ne þæs hnesces, ne þæs wraðes ne þæs
winsumes, ne þæs heades ne þæs hearfodes, ne þæs leofes ne þæs laðes,*

56 aA

quel giorno sparirà la luce del sole, la luce della luna e la luce di tutte le stelle, e la croce di Nostro Signore arderà insanguinata fra le nuvole e la terra di mezzo”). La lunga sezione introduttiva si chiude, in maniera non dissimile da quanto leggibile anche nel sermone vercellese, con la descrizione dei peccati commessi dall’umanità (in questo caso non solo limitati al lusso e alla vanagloria, ma anche alla menzogna e alla debolezza di spirito) e con la loro punizione attraverso il fuoco purificatore. Piuttosto distanti dal testo tramandato in N risultano i restanti codici che tramandano il sermone *Napier XL*. I particolari dello spegnimento del sole, della luna e delle stelle e della comparsa della croce fra le nuvole, così come la stessa apparizione di Cristo di fronte agli uomini e la conseguente reazione degli Ebrei, sono mancanti nei testi di POX^d: secondo Scragg tale esclusione è forse da ascrivere alla volontà di eliminare un episodio che si ripete due volte nel testo di N (la reazione degli Ebrei di fronte a Cristo) e di indirizzare, così, l’attenzione dell’ascoltatore sul destino dell’umanità; cfr. Scragg 1992, p. 66. Nel ms. X^d, inoltre, non viene dato conto della comparsa della Croce nei cieli: è possibile che di tale immagine l’autore forse non trovasse riscontro nell’esemplare di copia utilizzato dal copista di X^d o, cosa a mio parere meno probabile, questi abbia volontariamente deciso di tralasciarlo. Maggiormente distante dal testo vercellese appare di contro l’incipit di O: “*Leofan men, utan don us mycel þearf is, beon swyðe gemyndige ure agenre þearfe, ond gefencan gelome hu læne þis lif is ond hu egestic se dom is þe ealle men to sculan on ðam micclan domdæge, þonne God demeð manna gehwylcum be ærran gewyrhtan*” (cfr. Scragg 1992, p. 53; “*Miei cari, compiamo noi quel che è il nostro grande dovere, siamo molto memori delle nostre necessità, e riflettiamo di frequente come sia transitoria questa vita e come sia terrificante quel giudizio che ogni uomo dovrà [subire] in quel grande Giorno del Giudizio, quando Dio giudicherà ciascun uomo secondo i meriti precedenti*”).

21. “*And se soðfesta dema þonne demeð anra gehwylcum æfter his gewyrhtum, swa swa we leorniað on bocum: ‘Reddet Deus unicuique secundum opera sua.’. Dæt is on ure gefeode: ‘He forgylt þonne anra gehwylcum æfter his egenum gewyrhtum. In ðam dæge ures drihtnes ansyn bið, swa we ær cwædon, reðe on egesfull þam synfullum gesawen, and he bið bliðe and milde þam soðfæstum ateowod, þæt is ðam þe him to ðære swiðran healfe þonne beoð gelædde.*” (Cfr. Scragg 1992, pp. 55.32-57.39; “*E il Giudice giusto giudicherà ciascuno secondo i propri meriti, come noi apprendiamo nelle Sacre Scritture, ‘Reddet deus unicuique secundum opera sua’. Che nella nostra lingua significa: ‘Lui premierà ciascuno secondo le proprie opere’. In quel giorno il Volto di Nostro Signore apparirà, come abbiamo detto, fiero e terribile ai peccatori, e Lui si rivelerà gentile e mite verso i giusti, cioè verso coloro i quali saranno allora condotti a Lui alla Sua destra*”); l’omelista riporta, in questo caso, un passo in latino (“*Reddet deus unicuique secundum opera sua*”) che può trovare riscontro in *Mt. XVI, 27*, come in alcune lettere paoline (*Rm. II, 5-6, II Tm. IV, 14*); e infine in *Ap. XXII, 12*.

*þæt hy þonne mæge fram ures drihtnes lufan acseadan gif hy þonne þæs
wealdan mihtan, and þa ungesæligan yrmingas nellað nu þæt geþencan
ne his willan wyrcan nu hy magon.*²²

Come si potrà osservare, in *Napier XL* la presa di coscienza della poca lungimiranza del comportamento umano non riguarda tutta l'umanità o la comunità alla quale forse si rivolge l'anonimo autore, come leggibile nella prima parte dell'omelia vercellese, quanto piuttosto i maledetti e i dannati: con la cancellazione della figura dell'umanità terrorizzata, e la sua sostituzione con la comunità dei peccatori, si viene dunque a perdere quell'aspetto di quotidianità e di richiamo comunitario alla rettitudine, sul quale l'omelista vercellese aveva sapientemente giocato.

Proprio l'invito al pentimento comunitario, costituisce l'elemento introduttivo di una seconda immaginifica descrizione della Fine dei Tempi, sezione nella quale l'omelista torna a fare ampio utilizzo di quella sintetica incisività e di quella incalzante paratassi che avevano mosso la sezione precedente²³: ancora una volta, egli utilizza la schiera dei peccatori e le loro sofferenze alla vista della Gloria del Salvatore quali protagonisti privilegiati. In tale frangente, proprio la constatazione dell'irrimediabile perdizione dei peccatori spinge l'omelista a fornire una prima incisiva descrizione delle pene eterne che il maligno ha riservato alle anime corrotte, dolendosi poi per la cecità e la stoltezza nelle quali è precipitata l'umanità intera (V-II. 55-63). In modo particolare, però, saranno proprio i peccatori più convinti a doversi dolere del loro destino: a essi, infatti, il più grande diavolo, dal nome Anticristo, riserverà i più ter-

22. Cfr. Scragg 1992, p. 57.43-48; una parte del brano in questione, quella che va dal pronome *þæt* all'aggettivo *laðes*, è stata rappresentata come sezione in versi da Stanley all'interno della sua edizione e traduzione del testimone di *Napier XL* contenuto nel ms. CCC 201: è opinione di quest'ultimo che la forma allitterante, così come la scelta stessa della terminologia utilizzata, siano chiari segnali del fatto che ci si trovi di fronte a un brano poetico. Stanley, inoltre, sempre basandosi su tali dati stilistici e terminologici, ha reputato di estendere ben oltre quel che era la consuetudine la sezione in versi (come vedremo comune anche alle due omelie vercellesi) che segue il brano in questione: non è mia intenzione dare seguito, almeno dal punto di vista della rappresentazione grafica, alle scelte di Stanley, ma mi limiterò d'ora in poi a segnalare in fase di commento, o in nota, le parti dell'omelia che il sopra citato studioso ha scelto di considerare come brani poetici. Cfr. Stanley 1985, pp. 365-369 e 372-377.

23. L'ampio utilizzo dell'anafora, insieme alla struttura del periodo fortemente paratattica, fornisce al passo un incedere fortemente ritmato e, in ragione della scansione del periodare attraverso la formula *La hwæt* ("Oh, per quale ragione...").

ribili tormenti quale premio dei loro misfatti (V-II. 74-84)²⁴. Una cecità di fronte all'evidenza del peccato che, secondo l'omelista non riguarda i soli peccatori ma, ancora una volta l'intera umanità (V-II. 85-94)²⁵.

Di un certo interesse risulta, anche in questo frangente, quanto testimoniato all'interno della corrispondente sezione di *Napier XL*. La struttura narrativa del sermone pseudo-wulfstaniano rispecchia, almeno inizialmente quanto contenuto nella seconda predica vercellese: in prima battuta viene infatti introdotta la sensazione di vergogna e sofferenza che la vista di Cristo e dei Santi dà alla schiera dei peccatori, condizione di terribile afflizione che nel sermone pseudo-wulfstaniano viene a essere effetto diretto del mancato pentimento in vita²⁶. Forte appare poi l'invito a riflettere sulla debolezza delle menti umane di fronte alle opere del maligno, elemento narrativo di grande pregnanza anche all'interno del testo vercellese (V-II. 55-63). Il monito a temere le tentazioni del maligno appare poi seguito da una diretta do-

24. Cfr. Scragg 1992, p. 56.31-36. Degno di attenzione è il riferimento alla figura dell'Anticristo, al quale vengono attribuite caratteristiche che nella tradizione cristiana solitamente non lo identificano: in questo caso egli viene indicato come il primo ed il più influente dei diavoli della schiera infernale, e non come uno dei portatori del male sulla terra o uno dei segni dell'approssimarsi del Tempo della Fine, divenendo così in sostanza una rappresentazione del maligno. Di un certo interesse appare come, all'interno della sola tradizione vercellese, sia riscontrabile un secondo esempio di utilizzo non canonico della figura dell'Anticristo, quello di *Vercelli XV*: in tale sermone, l'Anticristo viene identificato non come figura di Satana, ma come emblema di una lunga sequela di personaggi maligni che condurranno alla rovina la società umana. Tale slittamento della figura dell'Anticristo a emblema e incarnazione del maligno appare attestato, così come desumibile anche dalla schematizzazione data da Di Napoli della presenza di tale tematica all'interno dell'omiletica insulare, in *Bethurum IV:43-52*. Cfr. infra: cap 8, pp. 443-444; Di Napoli 1995, p. 11.

25. Segnale tangibile di come l'errore coinvolga l'umanità nella sua interezza è la nuova attestazione di un nutrito numero di pronomi personali e di aggettivi possessivi di prima persona plurale, a indicare un aspetto del tutto comunitario dell'errore, del peccato, così come dell'invito alla redenzione.

26. "Eala hwæt, þæt is ofer eall gemet to smeagenne ond to sorgianne ond on micelre care to cweðanne þæt þa earman synfullan sceolon þonne save aswæman fram ansyne wes drihtnes ond eabra haligra ond fram wite ond fram wuldre heofona rices, ond þanon gewitan in þa ecan tintregu helle wites" (cfr. Scragg 1992, p. 57.48-52; "Oh, questo [il mancato pentimento, NdT] è causa di un grandissimo sentimento di vergogna e di sofferenza, ed è causa di grande afflizione affermare come i miseri peccatori devono dunque struggersi dolorosamente per la presenza del Signore Nostro e di tutti i santi, e per la meraviglia del Regno Celeste, e infine ricevere tormento nell'eterna sofferenza delle pene infernali."); va messo in evidenza come la sezione di testo che va dalla forma verbale *to sceamigenne* fino alla conclusione del passo citato sia uno dei brani nei quali secondo Stanley è possibile riscontrare indizi evidenti di uno stile poetico all'interno del testo dell'omelia; cfr. Stanley 1985, p. 35.

manda che l'omelista rivolge alla comunità, passo che chiude la sezione del sermone e che sembra rispecchiare, almeno in parte, la corrispondente chiusa vercellese (V-II. 84-91): "*La hwæt, þence we þæt we us ne ondrædað þone toweardan dæg þæs miclan domes, se is yrmða dæg and ealra earfoða dæg.*"²⁷

Degne di nota appaiono, in primo luogo, le assenze, sia dell'invito a temere le accuse che il Maligno pronuncerà alla Fine dei Tempi, sia quello a guardare con altrettanta apprensione alle torture che l'Anticristo riserverà a ogni malvagio. Ben più evidente appare, poi, la pressoché totale assenza della descrizione del Giorno del Giudizio che caratterizza la chiusa della sezione vercellese: all'interno di *Napier XL* compaiono, infatti, solamente le prime due immagini riscontrabili nel testo vercellese. Non è però dato sapere se la mancanza di qualsiasi riferimento, da un lato, alle opere del maligno e ai castighi dell'Anticristo, e dall'altro di gran parte della descrizione della Fine dei Tempi, sia dovuta a una scelta dell'autore, o se, di contro, sia stata causata dalla loro assenza nella fonte dalla quale egli ha tratto diretta ispirazione: vista la struttura generale dell'omelia e, in primo luogo, il contesto nel quale i periodi mancanti si vengono a trovare, non è a mio parere errato considerare quale più veritiera la prima ipotesi. La caduta dell'episodio che vede quale protagonista l'Anticristo, in particolare, potrebbe essere figlia di una scelta finalizzata all'eliminazione di un dato che avrebbe potuto creare confusione nella mente del fedele: come detto, non è infatti canonica l'interpretazione che la seconda omelia vercellese dà del ruolo dell'Anticristo negli eventi che precederanno la fine del mondo, un dato che può avere spinto l'anonimo di *Napier XL* a cassare un elemento narrativo da lui ritenuto probabilmente ambiguo o debole dal punto di vista della tradizione biblica²⁸.

27. Cfr. Scragg 1992, p. 56.36-38 ("Oh, a che cosa stiamo rivolgendo la nostra attenzione, visto che non temiamo il giorno imminente del grande giudizio?").

28. In tal senso, non va infatti dimenticato come l'omelia *Napier XL* sia testo, sì dal forte legame contenutistico con *Vercelli II*, componimento con il quale doveva condividere un antigrafo comune, ma anche omelia più tarda rispetto a quella vercellese e, presumibilmente già prodotto di un differente periodo culturale, quello della *Regularis Concordia*: proprio ai decenni che separano i due testi, e all'influsso delle riforme monastiche della fine del secolo X potrebbe forse essere imputata l'obliterazione di un dato contenutistico dai tratti non rispondenti alla tradizione scritturale. Un secondo caso di volontaria cancellazione di una tematica dai contenuti non strettamente scritturali appare riscontrabile in *Assmann XIV*, omelia anonima nella quale risulta attestata parte della sezione conclusiva di un secondo componimento omiletico vercellese, *Vercelli XV*: diversamente dal restante numero di testimoni parziali del sermone vercellese, *Assmann XIV* non presenta alcuna traccia della controversa tematica dell'intercessione di Maria e dei santi al momento del Giudizio, pregnante nell'economia del sermone vercellese. In merito al rapporto fra tali due componimenti, e sulle possibili ragioni dell'assenza della tematica nel sermone *Assmann XIV*, si veda infra, cap. 8, pp. 485-486.

2.1.2. *Un frammento poetico sul Tempo della Fine*

Il richiamo alla riflessione sull'avvicinarsi della fine del tempo concesso all'umanità costituisce l'elemento introduttivo di un lungo e articolato periodo, completamente incentrato sugli eventi che caratterizzeranno il Tempo della Fine (V-II. 91-123). Le parole dell'omelista, già da una prima lettura, denotano una cadenza differente rispetto a quello della semplice prosa. Quanto segue il sostantivo *dæg* appare costruito su di un periodare dalla forte componente anaforica e allitterante: dopo il complemento di tempo *on þam dæge* e un verbo alla terza singolare (*æteoweð*) ha inizio una lunga serie di immagini, scandita dalla ripetizione della congiunzione *ond*. L'articolata descrizione del Tempo della Fine appare in questo senso del tutto simile a un breve passo in versi, inserito all'interno della fitta prosa escatologica del sermone²⁹:

29. Tali particolarità del brano vercellese erano state messe in rilievo già da Förster nella sua edizione dei primi otto componimenti omiletici vercellesi: nell'edizione di *Vercelli II*, la decisione da lui adottata fu quella di presentare il passo in questione come se si trattasse di un vero e proprio frammento poetico, scelta adottata anche da Szarmach per la sua edizione del ventunesimo sermone del *Vercelli Book*; interpretazione che, invece, non è stata condivisa da Scragg all'interno della sua edizione del secondo sermone vercellese. Seppure appaia corretto affermare che non siano sufficienti un più o meno labile schema metrico e accentuativo per individuare sezioni in versi all'interno di opere in prosa, appare però evidente come ci si trovi di fronte a una notevole gamma di elementi che suggeriscono una lettura metrica del passo. In alcuni punti rimane forse problematica l'individuazione di uno schema regolare di allitterazione, come resta controverso l'inserimento del passo all'interno di una precisa tipologia di verso germanico: è mia convinzione, però, che non esistano delle motivazioni sufficienti per dubitare dell'originaria forma poetica della sezione in questione. Non va, infatti, trascurato come la sezione del sermone vercellese sia il frutto di una operazione che deve aver visto una modifica e decontestualizzazione dell'originario testo in versi, in funzione del suo inserimento all'interno di un contesto omiletico. Un testo che, poi, deve essere stato più volte copiato nel tempo, provocando così una sua ulteriore modifica strutturale e contenutistica. Questi due elementi non possono non avere influito in maniera anche evidente sul testo originario, attribuendogli la forma e l'aspetto attuali, in alcuni punti certamente poco spiccatamente poetici. Ancora differente è, come già anticipato, la lettura data da Stanley a un cospicuo numero di passi della versione di *Napier XL*, contenuta nel ms. *CCC 201*: egli ha infatti individuato un numero di attestazioni in versi più che doppio rispetto a quello riscontrato da Förster, includendo brani, per un ammontare di circa quaranta versi in totale, sia prima sia dopo il testo identificato come poetico dallo studioso tedesco, dando in questo modo una lettura di sicuro interesse dell'omelia pseudo-wulfstaniana, così come dei passi corrispondenti dei due testi vercellesi. Al fine di rendere più completa ed esauriente la mia analisi di tale passo vercellese è mia intenzione, però, presentarlo secondo una disposizione grafica che metta in evidenza la sua probabile origine poetica, e per questo mi servirò della divisione in versi e delle emendazioni al testo proposti da Förster. Cfr. Förster 1913, pp. 66 e 90-93; Scragg 1992, pp. 56-58. Sulla presenza di testi poetici all'interno

	<i>On þam dæge us bið æteowed se opena heofon ond eallwihtna hryre treowleasra gewinn þunorrada cyrm</i>	<i>ond engla þrym ond eorþan forwyrht, ond tungla gefeall, ond se þystra storm, ond þæra liga blæstm</i>
5	<i>þæra lyfta leoma ond graniendra gesceaft ond sio grimme gesyhð ond se hata scur þæra beorga gebrest</i>	<i>ond þæra gasta gefeoht ond þa godcundan miht ond hellwarena hream³⁰ ond þara bymena sang ond se bitera dæg</i>
10	<i>ond se brada bryne ond se micla cwylde ond seo sare sorh ond se deaðberenda draca ond se nearwa seap</i>	<i>ond þara manna dream ond þara sawla gedal ond diofla forwyrð ond se swearta deap ond se blodiga stream</i>
15	<i>ond se byrnenda grund ond mycel fionda fyrhto [...]</i>	<i>ond se fyrena rén</i>

La sequenza delle immagini evocate dall'omelista appare incalzante nel suo mischiare il divino e l'infernale, la virtù e il peccato, la gloria degli angeli e gli sconvolgimenti terreni: ad aprire la descrizione della Fine dei Tempi sono infatti lo spegnimento degli astri e il tumulto portato dalla distruzione della terra, eventi che saranno accompagnati dalla pestilenza, dalla malattia e dalla sofferenza da essa portata nel mondo degli uomini. Un incedere che sembra fungere da elemento costitutivo dell'intera sezione seguente, passo nel quale con pari incisività vengono descritte la rovina e la caduta dei regni terreni, degli eserciti degli uomini e

del corpo dei testi in prosa inglesi antichi, e sui caratteri stilistici e terminologici che tali testi assumono nella tradizione omiletica anonima, si vedano Stanley 1985, pp. 363-391; Wright 2002, pp. 245-262.

30. Il sostantivo qui riportato, *hream* (grido), è quello scelto da Scragg nella sua edizione di *Vercelli II*: in precedenza, Förster aveva al contrario optato per una variante più conservativa, *dream* (giubilo), rispettosa di quanto vergato sul manoscritto e di quanto testimoniato dalla versione del testo contenuta in *Vercelli XXI*. Il contesto nel quale il sostantivo in questione si trova farebbe però propendere per la scelta fatta da Scragg, se non altro per la forza dell'immagine che ne risulta, quella del grido disperato degli abitanti dell'inferno; non è da escludere a priori però che, come fatto notare da Stanley nella sua edizione della variante testo poetico vercellese contenuta in *CCC 201*, l'immagine evocata fosse proprio quella del giubilo degli abitanti dell'inferno, consci che la Fine sia venuta e che presto giungeranno le anime che a loro spettano di diritto, quelle dei peccatori; cfr. Stanley 1985, p. 387 (nota dedicata al semi-verso 14b).

di tutte le menzogne che hanno sostenuto le esistenze dei pagani e dei peccatori:

[...]
20 *ond hæðenra granung* *ond hira heriga fyll,*
heofonwarena mengo *ond hiora hlafordes miht,*
ond þæt mycle gemot *ond seo egesfulle fyrð*
ond sio reðe rod *ond se rihta dóm*
ure fyrena edwit *ond þara feonda gestal*
ond þa blacan ondwlitan *ond bifiendan word*
se forhða cyrm *ond þara folca wop*
ond se scamienda here *ond se synniga heap,*
25 *seo graniende neowelnes* *ond sio forglendrede hell*
ond þara wyrma gryre.
Onð þonne bið us æghwylc þyllic egesa æteowed

La sezione in versi si chiude, nella sostanza, con la constatazione del terrore che ciascun uomo proverà nel trovarsi di fronte allo spettacolo terribile della distruzione del mondo umano, e alla caduta di ogni suo regno transitorio. L'attenzione del predicatore si sposta infine dalla comunità dei fedeli alla schiera dei peccatori: essi desidereranno in maniera talmente accesa di non essere mai nati quali creature dotate di intelletto (V-II. 123-131)³¹, da considerare qualunque tesoro terreno insignificante al confronto della realizzazione di tale desiderio. L'immagine appena evocata diviene infine espediente per un ultimo avvertimento, rivolto dall'omelista alla comunità, a guardarsi dal pericolo di morire in condizione di peccato: la morte preparerà infatti all'uomo un freddo letto dove gli unici compagni potranno essere i vermi e la putrefazione (V-II. 132-142)³².

31. L'omelista descrive in questo contesto la sensazione di smarrimento dei peccatori, e il loro rammarico per non essere nati come animali privi di senno. Una immagine che, secondo Zacher, potrebbe trovare le sue radici in quanto contenuto in *Mt. XXVI, 24* ("Filius quidem hominis vadit sicut scriptum est del illo; vae autem homini illi per quem Filius hominis tradetur: bonum erat ei, si natus non fuisset homo ille.") e *Mc. XIV, 21* ("Et Filius quidem hominis vadit sicut scriptum est de eo; vae autem homini illi per quem Filius hominis tradetur. Bonum erat ei si non esset natus homo ille."); cfr. Zacher 2009, p. 192. A tal proposito, si veda come tale tematica risulta declinata all'interno di una seconda predica escatologica vercellese, quella *Vercelli IV* che ci testimonia, nella sua complessa struttura anche una versione in prosa del tema dell'*Anima e Corpo*; cfr. infra, cap. 3, p. 151.

32. In questo contesto, l'omelista torna a fare uso del pronome personale *we*, coinvolgendo nuovamente l'intera comunità nella riflessione sui pericoli del peccato e sull'orrore che attende ciascuno al momento della morte. In merito ai temi della putrefazione e

Tale riflessione sulla morte corporale chiude idealmente la prima lunga sezione della seconda dell'omelia vercellese: rispettando uno schema narrativo del quale già aveva fatto uso nella prima parte, l'autore affida alla dunque allo spettacolo spaventoso che sarà riservato alla schiera dei peccatori il compito di fungere da motivo di richiamo alla lungimiranza, rivolto alla comunità di fedeli.

Immagini e a contenuti della descrizione in versi di *Vercelli II* appaiano centrali nella seconda parte della sezione escatologica di *Napier XL*. A un'analisi attenta, il frammento poetico contenuto all'interno del sermone³³ appare profondamente legato con il testo vercellese, seppure, in alcuni suoi passaggi, esso ne tramandi una versione in parte rielaborata: mentre i primi nove versi appaiono sostanzialmente identici (eccezion fatta che per l'aggiunta nell'omelia pseudo-wulfstaniana di un semi-verso 6a, *þara lyfta leoma*, assente in *Vercelli II*), l'intero brano successivo denota sia l'aggiunta (o al contrario la caduta) in *Napier XL* di alcuni versi o semiversi³⁴, sia una lieve (e per questo non molto significativa)

aA

del disfacimento delle spoglie terrene, e del loro uso in ambito insulare, si veda quanto sostenuto infra, cap. 3, pp. 172-173.

33. Per motivi di spazio e per ragioni di maggiore chiarezza, il passo in versi tramandoci in *Napier XL* verrà riportato nella sua completezza quale seconda appendice al capitolo: questa scelta è finalizzata in primo luogo al facilitare e rendere maggiormente immediato il confronto fra la versione tramandata in *Napier XL* e quella testimoniataci dalla tradizione vercellese, oltre che a dare una visione d'insieme più chiara del tipo di lavoro e dei risultati raggiunti dallo studio di Stanley sul brano del sermone pseudo-wulfstaniano.

34. Prendendo come versificazione di riferimento quella data da Stanley nella sua edizione di *Napier XL* e quella di Förster in quella di *Vercelli II*, si può osservare come intercorrano numerose varianti fra i due testi: premesso che l'edizione di Förster ci fornisce un testo già emendato e corretto attraverso quanto testimoniato, sia nella ventunesima omelia vercellese, sia in alcuni dei testimoni manoscritti della tradizione di *Napier XL*, nel testo pseudo-wulfstaniano si nota la presenza di un semiverso *þæt brade beala* all'altezza del v. 16a (il numero di versi fa riferimento al testo pubblicato in appendice), di un *þæt bitere wite* al v. 17a e di un *se reða waldend* al v. 22a; diversamente, nel brano tramandato dalle omelie vercellesi, si ha la presenza di un *ond se deað-berenda draca ond deofla forwyrd* al v. 13a e di un *ond se scamienda heve* al v. 24a; un simile confronto, se condotto sul testo non emendato di *Vercelli II*, avrebbe evidenziato una gamma di differenze fra i due testi maggiormente ampia (in questo caso si farà riferimento alle letture e alla versificazione proposte in: Förster 1964, pp. 47-49): quanto detto in precedenza, andrebbe infatti integrato segnalando la presenza di un semiverso *þæra lyfta leoma* al v. 5, di un *þæra beorga geberst* al v. 9, di un *ond seo egesfulle fyrd* al v. 19, di un *ure firena edwit* al v. 21 e di un *se forhta cyrm* al v. 23. Da ricordare sono anche la lettura che NOP danno del semiverso 4b, *ond se þystra þrosm* ("il nero fumo"), immagine altrettanto evocativa rispetto alla nera tempesta della tradizione vercellese e di X^d, ma forse meno produttivamente inseribile nel contesto allitterativo del verso, e la già discussa variante del semiverso 8b, che in NOPX^d recita *ond hellwara hream* ("il giubilo dei rinnegati all'inferno").

63

variazione terminologica, dovuta principalmente al lessico più moderno utilizzato dal suo anonimo compositore.

2.1.3. *La disperazione dei peccatori*

Elemento di raccordo fra le due sezioni principali del sermone vercellese risulta, come detto, una breve riflessione sulla misera condizione che i peccatori dovranno sopportare al momento della separazione dell'anima dal corpo (V-II. 142-160). Un evento che viene significativamente definito dall'omelista *earmlíc* (*penoso*), specie per quell'anima che con i suoi atti è divenuta solamente un triste male interiore (*se earma innera man*) per l'uomo: il destino ultimo di quell'anima sarà dunque la sofferenza perpetua mentre alle sue spoglie terrene sarà riservata l'orrenda putrefazione per opera dei vermi³⁵.

Anche in questo caso, piuttosto simili (per contenuti e immagini evocate) appaiono le parole con le quali l'omelista di *Napier XL* richiama alla rettitudine coloro i quali lo ascoltano:

On þam dæge us bið eal þyllic egesa æteowed. And þa synfullan þonne woldan gewiscan georne gif hy mihton þæt hy næfre acennede ne wæron fram fæder ne meder. And him þæt þonne wære leofre þonne eall midda-neard to æthe geseald. La hwæt, we nu ungesælige synd þæt we us bet ne wærmiað and þæt we ne ondrædað us ðe swiðor þe we dæghwamlice geseoð beforan urum eagum ure þa nextan feallan and sweltan, and þonne sona þam lichaman bið ladlic legerbed gegyred and in þære cealdan eorðan gebrosnað, and þæt lic þær to fulnesse gewurðeð and þam wælslitendum wrymum weorðeð to æte.³⁶

35. L'insistenza dell'omelista sulle tematiche escatologiche della separazione dell'anima dal corpo, dell'anima corrotta come male che conduce alla morte spirituale dell'uomo, e della putrefazione delle carni dopo la morte sarà elemento portante di lunghe e articolate sezioni delle più estese *Vercelli IV*, *Vercelli IX*, *Vercelli X* e *Vercelli XXII*; per una analisi dell'incidenza in ambito insulare di tali tematiche, si rimanda al cap. 3, pp. 168-173.

36. Cfr. Scragg 1992, p. 59.76-85 ("In quel giorno tutto quel terrore sarà rivelato a noi e i peccatori ferventemente desidereranno allora, se loro potessero, di non essere mai nati da padre e madre; e loro in quel momento vorranno piuttosto avere ciò, quando tutto il mondo gli sarà restituito [ridato indietro]. Oh, noi ora siamo derelitti dato che noi non prestiamo attenzione migliore a noi stessi e dato che non temiamo maggiormente ciò che quotidianamente vediamo di fronte ai nostri occhi, come i nostri vicini cadono e periscono; e allora subito un odioso giaciglio sarà approntato per il corpo, e lui decade nella fredda terra, e là il corpo si decompone e diviene cibo per i vermi che lacerano i cadaveri."); di non secondaria importanza risulta come, per sostenere la teoria che vedrebbe la sezione in versi prolungarsi ben oltre di quanto teorizzato da Förster, Stanley segnali la presenza di elementi tipicamente poetici anche nel brano sopra citato: fra questi, egli si concentra sull'immagine del preparare un

Come già aveva fatto l'omelista di *Vercelli II*, l'autore di *Napier XL* si concentra inoltre sulla dolorosa separazione di anima e corpo e sulla condanna di quest'ultima a risiedere all'inferno in compagnia dei demoni: "*Donne bið sorhlic sar and earmlic gedal lices and sawle, and gif þonne seo sawel huru slidan sceal in ða ece helle witu mid þam werigan and awyrgeðan gaste [...]*"³⁷

La corrispondenza col testo vercellese è ancora una volta piuttosto notevole, seppure il passo in oggetto presenti delle differenze sostanziali nella selezione degli argomenti trattati: a scomparire, infatti, è la dura similitudine fra l'anima e un male interiore dell'uomo, come non trova alcuno spazio l'atto di condanna di questa da parte del Signore. Al contrario viene conservata la successiva descrizione della sua cacciata all'inferno, un unico periodo lungo e ricco di immagini: la struttura sintattica, come d'altra parte la scelta terminologica e l'attento uso dello schema allitterativo e accentuativo, rendono il passo in oggetto molto simile alla sezione in versi che lo precede³⁸.

Quello che in *Vercelli II* era stato un passo breve e del tutto funzionale alla profonda escatologia che permea la sezione precedente e che sarà elemento fondante di quella che seguirà direttamente, diviene nel contesto del sermone *Napier XL* un saggio di quel gusto per l'amplificazione e per la scelta di un linguaggio di sicuro impatto sull'uditorio³⁹: la lunga sequenza di immagini cupe, la reiterazione quasi litanica del nesso *ond on/ond in*, insieme con la dovizia di particolari quasi ridondante con la quale si cerca di descrivere un dolore che per natura non potrebbe essere descritto, costituiscono uno dei punti di maggiore impatto visivo dell'intera omelia, come uno dei momenti di maggiore distacco di quest'ultima dal testo vercellese.

freddo giaciglio, che ricompare in una forma confrontabile con quella di *Napier XL* (e anche, naturalmente con quella vercellese) sia in un verso del *Beowulf* (*morþorbed stred*, v. 2436) sia in nella forma non ancora emendata di uno dell'*Andreas* (*hildbedd styred*, v. 1092). Per una trattazione dei resti di linguaggio poetico in alcuni passi di *Napier XL* si veda Stanley 1985, pp. 365-369.

37. Cfr. Scragg 1992, pp. 59.85-61.87 ("*E poi lì sarà la gravosa sofferenza e la penosa separazione del corpo e dell'anima, e allora in verità l'anima cadrà nei tormenti eterni dell'inferno con gli spiriti stanchi e maledetti [...]*").

38. Proprio in virtù dell'insieme di questi elementi, nel proporre tale passo in appendice, ho scelto di accettare la lettura datane da Stanley, attribuendo quindi all'intero blocco di testo (vv. 34-63) la veste grafica tipica della poesia.

39. Saggio di tali caratteri sono, per rimanere nell'ambito del solo codice vercellese, testi quali *Vercelli IV* o *Vercelli IX*, sermoni nei quali le immagini e il linguaggio utilizzato divengono elementi portanti dell'intero messaggio dottrinale dei sermoni stessi.

Tracce significative del medesimo passo vercellese, seppure interpolato e sottoposto a una puntuale opera di rilettura, sono riscontrabili all'interno della versione di *Vercelli IX* tramandatici nel ms. L:

*La hwæt, we us huruþinga ne ondrædaþ þæt we dæghwæmlice ge-seoþ beforan urum eahum ure nehstan sweltan, and þænne þæm lænan lichoman bið laðlic legerbed gegearwod and in þære caldan foldan lið gebrosnod, and þæt læne lic þær weorpeð to fylnesse and grimmum gylstre and þæm wælslitendan wyrmum to mete. Hwæt, þæt þonne bið sarlic sar and earmlic gedal lices and saule gif se earma innera mon, seo sawul, sceal slidan in þa ecean helle and in þa ecean witu mid ðone awergdan gast Anticrist, and þær mid deofle drohtnaþ habban, in morpre and in mane, in susle and in sare, on wean and on wyrmum, betweenan deapum and deoftum, in bryne and on biternesse [...]*⁴⁰

Interessante appare come, inoltre, la sezione che segue direttamente all'interno del sermone in oggetto, ricalchi perfettamente un passo di grande portata escatologica, attestatoci in *Napier XL* e assente nella tradizione vercellese:

[...] *in balwum and on bradum lege, in earmþum and on earfeþum, and on sweartum bryne and on swyltcwale, on sarum and sorgum and on fyrenum æglum, on fylnessum and on fracodnessum, and on toþa gristbitunge and in tergum and on eghwylcum ormodnessum earmra saula, on cele and on wanunge, on hungre and on þurste, on hæto and on nacodnesse, on nearnesse and on ecre forwyrde, on arleasnesse and on missenlicum cynna wutum, and in fæþme þæs beornendan dracan se þe is deoful cweden.*⁴¹

In definitiva, il testo tramandatoci da L, desta un particolare interesse in quanto portatore sia dei caratteri comuni a *Napier XL* e a *Vercelli II*, sia di alcuni elementi (e.g.: l'anima vista come male

40. Cfr. Scragg 1992, pp. 58.1-60.10 (testo pubblicato, così come i restanti tratti dal ms. L, in calce a quello dell'edizione di *Vercelli II*; "Oh, perché infine noi non abbiamo timore del fatto che noi ogni giorno vediamo di fronte ai nostri occhi i nostri congiunti [vicini] morire, e che a quella carne transitoria sia preparato un disgustoso letto di morte e in quella fredda terra giace corrotto, e quel caduco corpo li vada verso l'oscena sporczia e l'orribile offesa e a incontrare quei vermi che lacerano i cadaveri. Oh, vi sarà poi una sofferenza profonda e una miserabile separazione del corpo e dell'anima, se il miserabile male interiore, l'anima, dovrà precipitare nell'inferno eterno e nella punizione eterna con quello spirito maligno, l'Anticristo, e là avere compagnia con i diavoli, nell'omicidio e nel crimine, nel tormento e nella sofferenza, nel dolore e fra i vermi, fra morti e diavoli, nel fuoco e nell'amarrezza, [...]").

41. Cfr. Scragg 1992, p. 60.10-17. "Nelle malizie e nell'eterno giacere, nelle sofferenze e nelle avversità, nella morte e nelle eterne afflizioni, nelle fiamme del peccato e nel putridume, nel digrignare di denti e nel tormento, nell'afflizione delle anime più miserabili, nel gelo e nel pianto, nella fame e nella sete, nel calore e nella tribolazione, nel basso veleno e nella più eterna perdizione, nell'empietà e nei distinti generi di tormento, nella bocca stretta del drago portatore di morte che si chiama diavolo".

interiore del corpo, o la lunga descrizione delle pene infernali) che sono esclusivi di una sola delle due suddette famiglie di testi. Questo dato rende dunque di grande interesse il contenuto di tale brano omiletico: esso infatti avvalorava l'ipotesi dell'esistenza di una tradizione testuale molto complessa alla base di tali omelie, all'interno della quale almeno uno dei testimoni (a noi non pervenuto) doveva tramandare una descrizione della condanna dell'anima più lunga e ricca di immagini rispetto a quella dei singoli testi a noi giunti.

2.1.4. *Virtù e rettitudine, le strade verso la Salvezza*

La spaventosa descrizione della perdizione dei malvagi funge da elemento di apertura della lunga seconda sezione del sermone vercellese. Un insieme di passi i cui contenuti avranno come destinatari primari la comunità intera, così come testimoniato dalla significativa reiterazione del pronome personale *we*, elemento che caratterizza i continui richiami dell'omelista a mantenere un comportamento retto e puro. Il primo nucleo contenutistico di tale appello appare scandito da una serie di inviti, in primo luogo a essere coscienti delle necessità dell'anima e ad agire coscientemente, e poi a dimenticare e cancellare dalla propria esistenza una lunga sequela di vizi, peccati, e abitudini che i diavoli stessi hanno ideato (V-II. 161-175)⁴².

42. I peccati messi in evidenza dall'omelista vanno a ricoprire una ampia gamma di comportamenti e di vizi che attanagliano la vita dell'uomo: essi comprendono pecche insite nell'animo dell'uomo (come l'avarizia e la lussuria, o ancora l'ubriachezza e la vanagloria), e comportamenti deprecabili (come la menzogna e le pratiche eretiche) che, insieme a tutte le follie che perseguitano i deboli di spirito, sono state inventate dai demoni. Un insieme di vizi e pratiche peccaminose la cui scansione ricorda da vicino l'elenco leggibile in un passo della Lettera ai Romani di san Paolo ("28*Et sicut non probaverunt Deum habere in notitia, tradidit illos Deus in reprobum sensum, ut faciant ea quae non conveniunt, 29repletos omni iniquitate, malitia, fornicatione, avaritia, nequitia; plenos invidia, homicidio, contentione, dolo, malignitate, susurriones, 30detractores, Deo odibiles, contumeliosos, superbos, elatos, inventores malorum, parentibus non obedientes, 31insipientes, incompósitos, sine affectione, absque foedere, sine misericordia.*"); Rm. I, 28-31). Nelle Scritture, questi comportamenti impuri appaiono posti in diretta connessione con la capacità salvifica delle virtù, così come desumibile fra gli altri in Sap. VIII, 7 ("7*Et si justitiam quis diligit, labores hujus magnas habent virtutes: sobrietatem enim et prudentiam docet, et justitiam, et virtutem, quibus utilius nihil est in vita hominibus.*") e 1Cor. XIII,13 ("13*Nunc autem manent fides, spes, charitas, tria haec; major autem horum est charitas.*"). Ancora una volta piuttosto significativo risulta quanto testimoniato, in questo caso, da un passo dell'omelia composita contenuta in L: "*Uton us for þon bewarmian þæt micle deoful Antecrist mid helle wítum and wúton beon gemyndige usra sylfra saula in gehealdnesse Godes beboda. Uton forletan yfel and don god, on þon þe we þuruhteon mægen. Forleten we morþor and mæne apas and oferhygde, æfeste and andan and idelne gylp and arleasnesse and oferfylle and unrihtwisnesse and unnytnesse and unrihtmed and eretas and ealogalnesse and oferfylle and unsibbe and dyrne geligre and drycreftas and deofulgeld, druncen-*

Per contrastare vizi e dottrine ideati dai diavoli tentatori, l'anonimo omelista invita i fedeli prima ad amare Dio con ogni forza, con sincerità e cuore puro, e successivamente ad amare il prossimo come se stessi (V-II. 174-193)⁴³. La figura di Cristo e il Suo sacrificio divengono poi motivo di un nuovo invito a essere umili e ubbidienti nei confronti del Signore (V-II. 193-215), evitando così di incorrere nelle punizioni che verranno riservate agli invidiosi e agli orgogliosi, così come a coloro i quali invece di aprire il proprio cuore alle scritture decideranno di ricoprirsì di oro e di gemme (V-II. 215-244). L'ultima parte del sermone appare, così come quelle che la hanno preceduta, costruita su argomentazioni incalzanti, e caratterizzata dalla giustapposizione di frasi brevi e incisive, intercalate con passi delle Scritture e accesi inviti al pentimento (V-II. 244-259). Tale sezione trova la sua conclusione in un ultimo e accorato invito del predicatore ad affrettarsi a raggiungere Dio prima che la morte, che si avvicina con passo svelto, strappi l'uomo alla vita terrena (V-II. 260-266). Una beatitudine che, guadagnata con l'amore verso il prossimo e le elemosine, restituirà all'anima di ciascun fedele meritevole quel Paradiso che il peccato di Adamo ed Eva ha strappato prima della

nesse and gedwolan, fracoddæde and gitsunge and gifernesse, leahor and leasunge and laþwende niþas and heteþoncas and treowleasnesse, and æghwilce synne þissum gelice þa þæm lichoman bið eape in to slidenne." (Cfr. Scragg 1992, p. 60.18-28; "Perciò temiamo noi quel potente diavolo Anticristo con le pene infernali, e vogliamo essere memori delle nostre stesse anime nel custodire i comandamenti di Dio. Lasciamo il male e facciamo il bene, nel momento in cui possiamo farlo. Abbandoniamo l'omicidio e i falsi giuramenti, e l'arroganza, l'invidia e l'odio e la vanagloria e l'iniquità e le ingiustizie e le vanità e l'adulterio e le rotture dei digiuni e l'ubriachezza e l'eccesso, e le inimicizie e le nascoste fornicazioni, e la stregoneria e l'idolatria, e l'ubriachezza e l'eresia, le azioni vili e la cupidigia, il vizio e le bugie e le maligne invidie e i pensieri ostili e la miscredenza, e ogni peccato di tal fatta nel quale per il corpo è facile scivolare."). Dato degno di attenzione è la presenza in apertura dell'invito ai fedeli ad abbandonare ogni peccato e tentazione, di un riferimento alle pene infernali e all'Anticristo che, per forma e tematiche toccate, trova riscontro nel passo a esse dedicato nella prima sezione di *Vercelli II* (V-II. 74-91).

43. Funzionale alla salvezza sarà, infatti, la pietà verso i poveri, gli stranieri e i malati, dato che Dio premierà gli uomini in funzione di tale pietà, come lo sarà il perdono reciproco secondo quanto detto da Cristo: "nolite iudicare et non iudicabimini, nolite condemnare, et non condemnabimini. Dimittite et dimittentini" (Lc. VI, 37). Di un certo interesse appare come l'omelista in questo caso riporti il solo passo latino delle Scritture, nella forma 'Dimittite ond dimittetur vobis': si tratta di una variante del passo di Luca derivante dalla *Vulgata* di Alcuino e di uso diffuso nell'Alto Medioevo fra gli autori di sermoni e omelie; l'autore tralascia, però, la tradizione in lingua volgare del suddetto passo, una lacuna che Scragg imputa non tanto alla volontà dell'autore quanto a un errore di copiatura; cfr. Scragg 1992, p. 69.

nascita: proprio con una breve descrizione delle gioie celesti si chiude il breve sermone vercellese (V-II. 267-276).

Così come era stato per la descrizione delle sofferenze ultraterrene dell'anima, la lunga sezione escatologica del sermone *Napier XL*, pur condividendo con *Vercelli II* alcune tematiche comuni e uno spiccato tono parenetico, mostra una struttura del tutto indipendente dai due testi della tradizione vercellese. Come già messo in risalto inoltre, i testimoni manoscritti di tale sermone non ci tramandano una tradizione testuale del tutto comune, una distanza che si acuisce appunto nel contenuto dei diversi explicit. Mentre il testo contenuto nel ms. N presenta una lunga e complessa sezione finale, che mostra legami inequivocabili con alcune omelie di Wulfstan⁴⁴, la versione tramandataci in OPX^d evidenzia con la tradizione vercellese alcuni punti di contatto degni di interesse⁴⁵: in tale ramo della tradizione manoscritta del sermone, immediatamente dopo la conclusione del blocco di versi dedicati alle pene infernali, l'omelista rivolge a se stesso e alla comunità di fedeli, prima l'invito a prendere in considerazione il destino dei peccatori alla Fine dei Tempi, e successivamente ad allontanare (con le azioni virtuose e con l'aiuto del Signore) il terrore di tale momento, oltre che a sfuggire strenuamente il male e i crimini.

aA

69

44. L'anonimo autore dell'omelia composita del ms. N, dopo avere incitato i fedeli a difendersi dal peccato e a rivolgersi a Dio con solerzia, fin quando sarà possibile farlo, si separa dal filone narrativo comune ai restanti tre testimoni manoscritti di *Napier XL* e si prodiga in un lungo e ricco discorso parenetico. In tale lunga sezione, l'omelista rivolge ai fedeli una lunga sequela di accorati inviti a difendersi dalle macchinazioni e dalle apparizioni dei diavoli, dai peccati da essi ispirati, e a farsi forti delle virtù portatrici di salvezza che ci sono donate dal Signore. Notevole importanza viene poi attribuita alle opere di inganno portate avanti dal maligno, e alle arti del male che trasformano l'uomo virtuoso in ipocrita e servo dell'Anticristo, il falso maestro che si opporrà a Cristo. Proprio il confronto fra l'agire salvifico del Signore e le opere di morte e corruzione dell'Anticristo costituiscono la base dell'ultima parte della lunga chiusa del sermone, completamente incentrata sull'attesa del sopraggiungere del Giudizio, e sull'invito a farsi trovare pronti a tale evento che sarà discriminare per l'ingresso nel regno dei Cieli. Con questa riflessione si chiude questa lunga sezione tramandataci dalla sola versione di *Napier XL* conservata in N: un testo che, così come sostenuto da Scragg, sarebbe fortemente indebitato in particolare con alcuni passi delle *Omelie Bethurum IX e Bethurum Xc* (cfr. Bethurum 1971, pp. 189.107-191.150; Bethurum 1971, p. 203.62-71). In merito, si veda: Scragg 1992, p. 48).

45. Il confronto fra il testo vercellese e quello del sermone composito pseudo-wulfstano verrà condotto basandosi su quanto tramandato dal solo ms. O, testimone ritenuto da Scragg più corretto e affidabile dei codici PX^d. Cfr. Scragg 1992, p. 49.

Interessante è il breve monito che segue a questa prima raccomandazione alla comunità: “[...] *and utan don swa ic lære, utan God lufian inweardre heortan, eallum mode, and eallum mægene, and Godes lage healdan.*”⁴⁶

Uno sprone simile a seguire gli insegnamenti della Bibbia era riscontrabile, seppure sotto una forma del tutto peculiare, anche nel testo vercellese: quel che rende particolare il testo di *Napier XL* è che in tale impulso all’ubbidienza l’omelista include anche se stesso, mettendo ancora più in evidenza quel senso di impegno comunitario che caratterizza la seconda parte di *Vercelli II*.

Quel che segue è un brano spiccatamente parenetico, fondato nella sua interezza sul tema della caducità e dell’insignificanza di quel che possediamo sulla terra⁴⁷: qualunque bene materiale ci potrebbe venire strappato all’improvviso con grandissima sofferenza, e di esso ci verrà chiesto motivo al momento del Giudizio stesso. Unica soluzione sarà dunque quella di rivolgersi al Signore con tutto il proprio cuore e di prepararsi a ricevere merito o castigo per le proprie azioni terrene, quando Cristo si presenterà a ciascuno mostrando i Segni della Sua Passione e chiedendo in che modo il Suo Sacrificio è stato ripagato.

L’anonimo predicatore conclude il suo ragionare con parole che, seppure solo in parte, tornano a proporre tematiche e immagini che erano state care anche all’omelista vercellese:

*Hi þonne siððan eac ece edlean þurh godes gife þananforð habbað betweoh englum and heahenglum a to worlde on heofonan rice þar næfre leofe ne gedælað ne læde ne gemetað, ac ðar halige heapas simle wuniað on wlite and on wuldre and on winsumnesse. Ðar bið mæro and mirhð and ece blis mid Gode silfum and mid his algum in ealra worlda world a buton ende. Amen.*⁴⁸

46. “[...] e facciamo dunque così come io insegno, amiamo Dio con animo più puro, con tutto il cuore e con tutte le forze, e teniamo fede alle leggi del Signore”; Cfr. Scragg 1992, p. 61.100-101 (testo pubblicato, così come i successivi, in calce all’edizione della versione N dell’omelia *Napier XL*).

47. Tale tematica, già pregnante anche all’interno del secondo sermone vercellese, sarà elemento costitutivo di un ricco numero di omelie del manoscritto, escatologici e parenetici: in merito si citano gli esempi dei già segnalati *Vercelli X* e *Vercelli XXII*, così come i ripetuti richiami ad abbandonare i beni terreni contenuti nei due tritici di omelie rogazionali vercellesi (in particolare: *Vercelli XI-XII* e *Vercelli XX*). Cfr., infra cap. 6, pp. 380-391; e cap. 9, pp. 516-523.

48. “Dunque in quel luogo da quel momento avrà qualunque eterna ricompensa attra-

2.2. *Vercelli XXI: un mosaico di immagini escatologiche*

Come testimoniato dall'inciso *ond forgyfe on pysse halgan tide*, posto quasi in conclusione del sermone, *Vercelli XXI* è l'ultima di un trittico di prediche rogazionali (*Vercelli XIX, XX e XXI*) che occupano interamente dieci *folia* del codice vercellese⁴⁹. Il corpo dei tre sermoni, pensato per essere letto nei tre giorni precedenti la festa dell'Ascensione⁵⁰, è costituito da componimenti linguisticamente molto si-

verso i doni del Signore fra gli angeli e gli arcangeli, ora e per sempre nel Regno dei Cieli, là dove mai la vita è separata [mai ci sarà la morte, NdT], né sofferenza, né timore; ma lì la moltitudine dei santi sempre dimorerà nella bellezza e nella gloria e nella felicità. Lì vi è onore e letizia ed eterna beatitudine con Dio stesso e con i Suoi santi nel mondo dei mondi per sempre senza fine. Amen.”; Cfr. Scragg 1992, p. 63.112-117. Un qualche indizio di un possibile collegamento tematico fra l'*explicit* vercellese e quello di OPX^d: è infine riscontrabile nella chiusa dell'omelia *Napier XLII*, omelia composta anonima che deve una parte consistente della sua struttura tematica a passi delle omelie di Wulfstan. Gran parte della sezione finale del componimento risulta tratta in maniera evidente dalle linee 104-151 di una omelia di Wulfstan (*Bethurum VII*; cfr. Bethurum 1957, p.161-164), eccezione fatta per la frase conclusiva che risente sia dell'influsso di *Vercelli II*, sia di quello di *Napier XL*: “*Ðær næfre leofe ne gedælað, ne laðe ne gemetað, ne næfre dæg æfter dæge, ne niht æfter nihte, ac þær bið ece bliss ond ece wuldor ond ece gefea mid urum drihtne ond mid his halgum heapum a on ealra worulda woruld a butan ende, amen*” (Cfr. Napier 1883, pp. 191-205; “*Lì mai i cari saranno separati, né gli avversari si incontreranno, né mai giorno dopo giorno, né notte dopo notte, ma là sarà eterna benedizione ed eterna gloria ed eterna gioia con Nostro Signore e con i suoi santi ospiti per sempre nel mondo dei mondi senza fine. Amen.*”). Come si potrà osservare, il passo in oggetto è, dal punto di vista lessicale e contenutistico, strettamente connesso con il testo di *Vercelli II*: di quest'ultimo rispecchia la struttura e le immagini, aggiungendo però alla serie delle beatitudini promesse ai virtuosi quella di una gioia condivisa non solo con il Signore, ma anche con la schiera dei santi, particolare che trova spazio solamente in alcuni dei codici della tradizione di *Napier XL* (i già citati manoscritti OPX^d).

49. I sermoni in questione ci vengono tramandati ai ff. 106v-116v del *Vercelli Book*, e occupano rispettivamente tre *folia* (*Vercelli XIX*, ff. 106v-109v), due *folia* e mezzo (*Vercelli XX*, ff. 106v-112r) e quattro *folia* e mezzo (*Vercelli XXI*, ff. 112r-116v). La ventunesima omelia vercellese è stata edita in: Szarmach 1981, pp. 83-90; Scragg 1992, pp. 347-365.

50. Le celebrazioni dedicate a tale periodo del calendario liturgico erano indicate in ambito romano con il nome di *Litanie Minores*: queste erano distinte da quelle *Maiores*, dedicate ai tre giorni precedenti il 25 di Aprile e istituite nei primi secoli del cristianesimo come risposta a una festività pagana che aveva luogo nel medesimo periodo. Così come messo in evidenza da Hill, tale distinzione non doveva essere applicabile in area francese e inglese, regioni nelle quali le rogazioni e le celebrazioni del periodo precedente la Festa dell'Ascensione del Signore ricoprirono un ruolo del tutto centrale nell'anno liturgico: nei due contesti religiosi in oggetto, specie in area inglese, la denominazione di *Litanie Maiores* era spesso liberamente attribuita anche al trittico liturgico che precedeva la celebrazione dell'Ascensione del Signore. Il successo e la diffusione di questa tipologia di sermoni in ambito anglosassone, caratterizzati da una forte componente parenetica ed esortativa, apparirebbe leggibile dal numero cospicuo di testi di questo genere conservati interamente (oltre 20). Per una analisi della diffusione delle diverse *Litanie* di ambito romano, e per la loro rielaborazione in ambito letterario francese e inglese, si veda: Hill 2000. In merito al pubblico al quale le omelie rogazionali vercellesi dovevano rivolgersi,

mili fra loro e che presentano, se confrontati con gli altri testimoni della medesima tradizione testuale, uno scarso numero di errori scribali, segno probabile di una trasmissione che non deve essersi protratta a lungo nel tempo⁵¹. Esse formano idealmente un'unica lunga narrazione divisa in tre sezioni, esplicitamente pensata per ripercorrere le tappe della vicenda dell'uomo dalla Creazione (descritta insieme alla Trinità in *Vercelli XIX*), all'incontro con il potere salvifico della Parola e dell'ubbidienza alla Volontà del Signore (espresso in *Vercelli XX*), fino ad arrivare alla narrazione della Fine dei Tempi in *Vercelli XXI*⁵². Una struttura d'insieme che, per contenuti e motivi, appare simile a una lunga argomentazione di stampo catechetico, riguardante i diversi momenti che hanno condotto l'umanità alla Salvezza⁵³. Fonte principale dei contenuti dell'intero trittico rogazionale risulta essere una selezione

si veda anche: Wright 2002c, pp. 207-216. Per quanto concerne una prima introduzione a tali sermoni, si veda anche: Cioffi 2019, pp. 158-183.

51. I tre sermoni rogazionali, secondo quanto sostenuto da Scragg prodotto dell'area di Canterbury e riconducibili all'attività di un singolo autore, hanno avuto differenti fortune all'interno della tradizione manoscritta anglosassone: mentre *Vercelli XIX* è conservata nei codici A (*Vercelli Book*), G (*CCC Cambridge 162*), H (*CCC Cambridge 303*) e P (*Lambeth Palace Library London 489* e *British Library, Cotton Cleopatra B.xiii*), *Vercelli XX* è attestata nei soli ms. AGP, e *Vercelli XXI* costituisce un *unicum* nella tradizione anglosassone. Non è improbabile, però, che il testo di quest'ultima sia circolato all'interno di numerosi codici nei quali erano presenti anche copie di *Vercelli XIX* e di *Vercelli XX*: come diretta conseguenza di questo andrebbe letto l'inserimento da parte di un lettore dell'*Omelia XIX* all'interno del codice G di una frase tratta da *Vercelli XXI*. Non del tutto convinto della presenza di un unico redattore è, di contro, Szarmach che propende per una composizione indipendente dei primi due sermoni, successivamente raccolti e affiancati a *Vercelli XXI* così da andare a formare un trittico parenetico piuttosto coeso. In merito a tali opposte ipotesi, all'insieme dei tre componimenti vercellesi e alle loro caratteristiche linguistiche e strutturali si vedano: Scragg 1973, pp. 203-205; Szarmach 1978, pp. 244-248; Scragg 1992b, pp. 182-192; Fox 2009.

52. Tale trittico di sermoni costituisce la seconda serie di omelie rogazionali del codice vercellese: il *Vercelli Book* tramanda, infatti, due differenti trittici di sermoni pensati per tale momento dell'anno liturgico, in parte simili per struttura di fondo seppure molto differenti per caratteristiche e qualità compositiva. In merito al trittico rogazionale costituito dalle omelie *Vercelli XI, XII* e *XIII* si veda infra, cap. 7, pp. 412-413.

53. Proprio in ragione di tale struttura, così come della reiterazione di specifici nuclei narrativi inerenti proprio la caduta e la Salvezza, tale trittico è stato accostato a una sorta di lunga 'catechical narratio', destinata a un uditorio presumibilmente laico: in tal senso, infatti, apparirebbero spiegabili l'inserimento di frammenti in versi (o di prosa allitterante) all'interno dei diversi sermoni, così come l'immaginifica rappresentazione della caduta di satana e dei suoi angeli (*Vercelli XIX*). Cfr. Day 1974; Fox 2009.

di componenti omiletici latini, tratti dalla raccolta nota come *Omeliario di St. Père de Chartres*⁵⁴.

La struttura del componimento

Costruito su di una struttura idealmente tripartita, il ventunesimo sermone vercellese si costituisce della giustapposizione di tre distinti blocchi tematici principali. Il sermone risulta aperto da una prima sezione di stampo più tipicamente parenetico (V-XXI. 1-133), incentrata sui temi della carità, del digiuno e dell'umiltà quali vie che conducono alla Salvezza, e direttamente riconducibile alla traduzione e al riadattamento di numerosi passi di sermoni latini dell'*Omeliario di St. Père*⁵⁵. A questo primo corposo nucleo parenetico segue un secondo lungo blocco testuale di grande portata escatologica, in tutto e per tutto assimilabile come noto al contenuto del secondo sermone vercellese (V-XXI. 168-404). Elemento di raccordo fra i due blocchi testuali portanti risulta infine essere una breve

54. Omeliario di epoca carolingia che ha avuto una buona diffusione in ambito insulare, la raccolta deve la propria denominazione all'abbazia di St. Père en Vallée di Chartres, luogo di produzione del più antico esemplare attualmente attestato (sec. X ex. - sec. XI in.). La più antica copia di area insulare della raccolta, giunta nella sua interezza fino all'epoca contemporanea, risulta essere il ms. *Pembroke 25* (sec. XI²), codice di epoca anglo-normanna redatto presumibilmente nella zona di Bury St. Edmunds. Come detto, i tre componimenti rogazionali vercellesi risultano pesantemente influenzati dai contenuti di un cospicuo numero di sermoni della raccolta latina: a tal proposito, di non secondaria importanza risulta mettere in evidenza come *Vercelli XXI* risulti tratto dalla giustapposizione di passi tratti da dieci dei sermoni del ms. *Pembroke 25*, *Vercelli XIX* sia il risultato della rielaborazione di nuclei argomentativi di sette dei componimenti dell'*Omeliario* (i sermoni 1, 34, 36, 38, 40, 42, 91), mentre *Vercelli XX* presenti una selezione di brani tratti da tre distinti sermoni (il 22, il 52 e il 93) della raccolta latina. Un quarto componimento vercellese, il breve sermone sulle virtù cristiana nota come *Vercelli III* risulta infine fortemente influenzato nei suoi contenuti e nella sua struttura argomentativa da un singolo sermone dell'*Omeliario di St. Père*, il 22. In tal senso, la presenza di due distinti sermoni vercellesi (il terzo e il ventesimo) che tramandano traduzioni indipendenti di un medesimo componimento della raccolta *Pembroke* potrebbe forse essere letta come nuova conferma della diffusione del contenuto dell'*Omeliario* in ambito insulare; in merito a tale sermone e alla sua struttura, si vedano: Turville Petre 1963; Spencer 1982; Scragg 1992, pp. 70-71 e pp. 310-311. Per una descrizione dei contenuti e della tradizione manoscritta dell'*Omeliario di St. Père*, si vedano: Omont 1890, pp. 11-12; Barré 1962, pp. 17-25. Per una descrizione del codice *Pembroke*, edito da Cross, si rimanda a: Cross 1987, pp. 2-50.

55. Così come anche schematizzato da Scragg, il primo blocco tematico di *Vercelli XXI* è risultato della giustapposizione di passi tratti da dieci distinte omelie latine, sei delle quali sono alla base della sezione parenetica che costituisce la prima metà del testo vercellese (i sermoni 91, 40, 24, 39, 90, 34), e quattro fungono da materiale costitutivo della breve chiusa del componimento (i sermoni 50, 25, 48, 42); cfr. Scragg 1992, pp. 351-362.

descrizione in versi dell'approssimarsi del Giudizio e delle virtù della vita cristiana (V-XXI. 134-167), giustapposizione di passi tratti da un trittico di componimenti in versi dei quali solo uno, *An Exhortation to Christian Living*⁵⁶, può essere considerato riconoscibile.

Alcuni brani del componimento vercellese compaiono inoltre all'interno di un sermone composito risalente al secolo XI, lo pseudo-wulfstaniano *Napier XXX*⁵⁷: in esso è possibile riscontrare la presenza, idealmente uniti a formare un'unica sezione del sermone, delle brevi descrizioni vercellesi della prima venuta di Cristo sulla terra e della necessità di ricambiare correttamente il dono della Salvez-

56. Componimento di soli 82 versi, il poemetto appare incentrato sulla necessità di osservare i dettami della condotta cristiana e, in particolare, di praticare con animo pio l'elemosina, azione virtuosa che può condurre l'uomo ad affrontare degnamente il Giudizio Finale. Il poemetto *An Exhortation to Christian Living* è il secondo di cinque componimenti in versi (*Judgement Day II, An Exhortation to Christian Living, Summons to Prayer, Lord's Prayer II e Gloria I*), vergati da due mani diverse al folia 161-167 del ms. *Cambridge CCC 201* (X⁴ nella catalogazione fornita da Scragg dei codici legati alla tradizione testuale vercellese). La derivazione del brano omiletico dal poemetto *An Exhortation to Christian Living*, accolta anche da Szarmach e Scragg nelle loro edizioni del sermone vercellese, è stata ipotizzata per la prima volta con dettaglio in: McIntosh 1949; in merito a tale poemetto e alle connessioni con i componimenti poetici che lo circondano, si vedano anche: Whitbread 1947-1948; Whitbread 1951; Robinson 1989 (lavoro nel quale si ipotizza che *An Exhortation to Christian Living* e *A Summons to Prayer* vadano considerati quali unico componimento di stampo parenetico, da Robinson denominato *Reward of Piety*); Caie 2000.

57. *Napier* 1883, pp. 143-152 (tale testo è stata anche pubblicato da Donald Scragg in appendice alla sua edizione delle omelie contenute nel *Vercelli Book*, cfr. Scragg 1992, pp. 395-403). Omelia composita risalente presumibilmente al secondo quarto del secolo XI e testimoniata nella sua interezza dal solo codice O, *Napier XXX* appare costituita di almeno tre differenti nuclei argomentativi: a una lunga prima sezione incentrata sulle virtù del battesimo e sulla necessità di guadagnare la beatitudine celeste con le azioni terrene, segue una prima corposa descrizione degli orrori che attendono i peccatori agli inferi, e delle beatitudini celesti. Una riflessione sulla caducità delle cose terrene funge poi da introduzione per una seconda descrizione del Giudizio Finale, brano che, insieme a un nuovo invito al pentimento terreno, chiude il sermone. Testo composito che combina brevi passi tratti di chiara ascendenza wulfstaniana con sezioni di sermoni anonimi, il sermone risulta essere ben più di un semplice esercizio di giustapposizione di materiali, quanto componimento piuttosto armonico e omogeneo per tematiche e struttura: elemento che rende di notevole interesse *Napier XXX* risulta la presenza di materiali tratti da quattro distinte prediche vercellesi (la quarta, la nona, la decima e la ventunesima), la cui unione appare elemento fondante della prima e di parte della seconda lunga sezione escatologica del sermone. Per una prima analisi dei caratteri stilistici e contenutistici del sermone, così come per una sintetica trattazione dei rapporti di tale componimento con quelli della tradizione vercellese, si rimanda a: Scragg 1977; Scragg 1992, p. 395-403.

za (V-XXI. 92-106)⁵⁸, e del passo riguardante la creazione di Adamo (V-XXI. 134-141)⁵⁹. Parimenti attestati nel breve brano risultano poi una versione del lungo prosimetro di stampo parenetico, contenente fra gli altri la narrazione della cacciata degli angeli ribelli, e lo sprone ad adornarsi di buone azioni e virtù, di modo da presentarsi splendenti di tali meriti al Giudizio di Dio (V-XXI. 141-167)⁶⁰.

Un breve passo della chiusa di *Vercelli XXI* (V-XXI. 361-372) compare, infine, come parte della sezione iniziale dell'omelia *Cameron B3.4.12*⁶¹, conservata all'interno del ms. *Cambridge CCC 41*, ai *folia* 361-379⁶².

2.2.1. Frammenti dall'Omeliario di St. Pèrè

Aperto da un accorato invito all'amore verso il Signore (V-XXI. 1-4), incipit nel quale appare riecheggiare un passo del *Vangelo di Luca*⁶³, il ventunesimo sermone vercellese assume fin dal principio un incedere incalzante e anaforico: tematica fondante della prima parte del componimento è infatti la figura stessa del Signore, e il Suo agire nei confronti del Suo popolo (V-XXI. 4-10). Egli è fonte di vita, prosperità e gioia, unico scudo dietro il quale il fedele deve trovare protezione: unica via per accogliere la parola di Dio, e avere dunque la gioia di essere ammessi fra i Suoi prediletti, è quella di farsi umili di fronte a Lui. In ragione di quanto appena affermato, l'omelista invita i fedeli a praticare l'umiltà e a fuggire l'orgoglio, secondo quanto comandato nelle Sacre Scritture (*on halgum gewritum*; V-XXI. 14). A essere richiamato alla mente dei fedeli non è un passo evangelico, bensì l'accorato invito all'umiltà nei confronti

58. Cfr. Scragg 1992, p. 397.33-44; Napier 1883, pp. 144.29-145.9

59. Cfr. Scragg 1992, p. 397.44-48; Napier 1883, pp. 145.9-15

60. Cfr. Scragg 1992, pp. 397.49-398.71; Napier 1883, pp. 145.15-146.8

61. Per ragioni di chiarezza, dove possibile, ciascuna omelia e sermone saranno indicati anche attraverso il numero a essi attribuito in: Cameron - Frank 1973.

62. Il manoscritto in questione, risalente alla prima metà del secolo XI, è denominato D nella catalogazione fatta da Scragg dei codici collegati alla tradizione manoscritta dei testi del *Vercelli Book*; cfr. Scragg 1992, p. xxvi e p. 365 (nota alle righe 239-244 dell'edizione di *Vercelli XXI*). L'omelia in questione (Ker 32, art. 12) contiene una traduzione in inglese antico dell'*Apocalisse di Tommaso*: per maggiori dati in merito a questo testo e al codice stesso si veda cap. 8, p. 436.

63. Possibile fonte delle parole dell'omelista potrebbe infatti essere un noto passo del *Vangelo di Luca* (*Lc. X, 27*), dall'anonimo autore vercellese parafrasato e, in parte, rielaborato.

di Dio e del prossimo contenuto in due delle lettere scritte dagli Apostoli (*I Pt. V, 5* e *Gc. IV, 5-6*). Obiettivo delle parole dell'omelista appaiono, non tanto i semplici, quanto quei ricchi che, non memori delle parole del Signore, agiscono meritando il castigo eterno (V-XXI. 11-20)⁶⁴: unica via di salvezza è dunque rivolgere il proprio animo al contenuto del Libro di Cristo (*on Criste bocum*)⁶⁵, così da salvare se stessi dalle terribili pene che attenderanno peccatori e malvagi (V-XXI. 20-30)⁶⁶. Una prima breve descrizione del destino dei peccatori che chiude il lungo esordio di carattere parenetico del suo componimento.

Dal punto di vista contenutistico, il medesimo carattere di forte richiamo alla lettura delle Scritture e all'ascolto della sapienza in esse contenuta, così pregnante nella struttura argomentativa dell'*incipit* vercellese, appare centrale in una coppia di omelie latine del codice Pembroke 25, l'*Omelia 91* e l'*Omelia 40*⁶⁷:

*Diliges Dominum Duem tuum ex toto corde tuo et ex tota anima tua et ex tota virtute tua. Est quoque secundum simile huic: Diliges proximum tuum tamquam teipsum. (Pembroke 25, Omelia 91)*⁶⁸

Discamus ergo humilitatem per quam Deo appropinquare possumus ante Duem nos humilemus ut in nobis habitet Dei virtus. Respuamus superbiam (quia per illam mirabilis anglorum creatura cecidit de caelo) sicut

64. Non appare difficile constatare come nelle affermazioni dell'omelista possa riecheggiare lo sprone alla carità contenuto all'interno di una delle parabole più note fra quelle tramandateci nel *Vangelo di Luca*, quella del ricco malvagio e del povero Lazzaro (*Lc. XVI, 19-31*).

65. La reiterata presenza, nell'*incipit* del sermone, di riferimenti più o meno diretti a Sacri Libri o ai Vangeli costituisce stilema piuttosto diffuso nell'ambito dell'omiletica anonima insulare, così come messo in risalto anche dalla struttura e dall'incidenza di alcuni altri sermoni vercellesi (*Vercelli VIII-X-XXII*). Elemento che dovrebbe fornire un'aura di autorialità al contenuto del passo stesso, tale riferimento alla sapienza e al sapere scritto risulta di maggiore peso proprio in presenza di passi dal notevole peso escatologico o parenetico. In merito, si veda fra gli altri: Thomson 2002.

66. Fra i peccatori, l'omelista ricorda gli orgogliosi, gli avidi e i giudici corrotti, gli adulteri e i privi di onore, gli stregoni e i fornicatori, i falsi e i traditori, i gelosi, quelli che ripagano il male con il male e chi fa danno ai poveri.

67. In merito al legame fra il sermone vercellese e l'omeliario latino, Scragg fornisce in calce alla sua edizione di *Vercelli XXI* una selezione di brani latini tratti dall'*Omeliario di St. Père* dai quali, con ogni probabilità, l'anonimo compositore potrebbe avere preso spunto nell'assemblare l'omelia vercellese: l'insieme dei passi latini da me utilizzati all'interno dell'analisi di *Vercelli XXI*, dove non diversamente specificato, sarà tratto appunto dal corpo di quelli pubblicati da Scragg; cfr. Scragg 1992, pp. 351-362.

68. Cfr. Scragg 1992, p. 351.

*scriptum est Deus superbi resistit humilibus autem dat gratiam. (Pembroke 25, Omelia 40)*⁶⁹

Le tematiche portanti di tali passi appaiono raccordate, nel sermone vercellese, attraverso una breve riflessione sulla necessità di amare il prossimo e su quella di avere in Dio l'unico scudo dietro il quale rifugiarsi. Passo che idealmente funge da commento del primo testo latino e quasi da introduzione del secondo, rendendo così omogenea sia la struttura sia il fluire del ragionamento del predicatore⁷⁰.

2.2.2. *Le virtù del digiuno e della carità*

L'uso della classica formula di richiamo ai fedeli *men þa leofestan* segnala l'inizio di una nuova parte del sermone, completamente incentrata sulle virtù salvifiche del digiuno e della carità: tale tematica appare introdotta da una lunga domanda retorica sulla grandezza della salvezza eterna, e sulle vie utili perché essa possa infine venire raggiunta (V-XXI. 31-35)⁷¹. Unico cibo che sia indispensabile all'uomo⁷², la Parola deve dunque spronare al digiuno purificatore e alla carità: virtù quest'ultima verso la quale nessuno può dirsi cieco, vista la chiamata a donare secondo le proprie possibilità che ciascuno ha ricevuto dal Signore (V-XXI. 35-

aA

77

69. Cfr. Scragg 1992, p. 351.

70. Di notevole interesse risulta poi quanto leggibile in un terzo sermone latino dell'*Omelario di St. Père*, l'Omelia 24, riguardo il terribile tormento che attenderà il popolo dei corrotti dal peccato, così si esprime: "*Tunc miseri peccatores, superbi et avari, iudices mali et adulteri, impij et heretici, fornicatores et mendaces, dolosi et invidi, malo pro malo reddentes, et iniurias pauperibus facientes*" (Cfr. Scragg 1992, p. 352). Anche in questo caso, l'omelista vercellese sembra scegliere di incastonare il contenuto di un breve passo della fonte latina all'interno del tessuto del suo componimento, adattandolo e contestualizzandolo nell'economia del suo personale stile argomentativo.

71. Così come anche segnalato da Scragg in calce alla sua edizione del sermone vercellese, fonte primaria dell'invito al pentimento rivolto alla comunità appare un breve paragrafo della quarantesima Omelia del ms. Pembroke 25 ("*Qui enim proficit ieiunare et abstinere a carne et vino nisi cesserimus a vitiis et peccatis?*"), passo che l'omelista parafrasa così da amplificarne la portata e i contenuti. Cfr. Scragg 1992, p. 352.

72. Nell'insistenza sulla virtù purificatrice del digiuno e su quella salvifica della carità appare percepibile l'influsso di alcuni passi delle Scritture, non ultimi *Gv. IV, 31-35* e *Gv. VI, 48-52*. Degno di nota è, in verità, anche un terzo passo, sempre tratto dal medesimo Libro (*Gv. VI, 27-29*). L'elenco dei brani del *Vangelo di Giovanni* che riguardano questa medesima tematica sarebbe in verità molto più nutrito: l'intera sezione del libro sesto che va dal versetto 22 fino al versetto 66 reitera l'immagine di Cristo e della parola di Dio quale alimento di salvezza, come certamente forte è la presenza in gran parte dell'*Apocalisse di Giovanni*, sia della metafora di Cristo come pane di redenzione sia il confronto fra il cibo terreno e quello ultraterreno, eterno perché ci giunge direttamente dalle mani di Dio.

41)⁷³. Dovere di ciascuno è, dunque, chiedere la pietà e il perdono di Dio non solo con sofferto pentimento e continue preghiere, ma anche con atti di carità spontanea e intensa (V-XXI. 41-51)⁷⁴. E proprio un deciso invito all'elemosina chiude idealmente la prima parte della sezione dedicata al digiuno e alla carità.

L'invito alla pratica della carità e alla purificazione attraverso il digiuno appare risentire in maniera meno estensiva ed evidente dell'influsso dell'*Omeliario di St. Père*: se, infatti, come già messo in evidenza, brevi passi paiono richiamare tematiche e contenuti della quarantesima omelia del ms. *Pembroke*, o ancora uno specifico passo della trentanovesima, le fonti di ispirazione primaria dell'intera sezione risultano forse differenti.

Così come già messo in evidenza da Szarmach e successivamente ribadito da Cross e Scragg⁷⁵, il sentito invito vercellese alla pratica dell'elemosina potrebbe forse affondare le proprie radici in almeno due differenti sermoni latini di Cesario di Arles, il *Sermo 158*⁷⁶ e il *Sermo 199*⁷⁷.

73. Di un certo interesse appare come l'omelista riporti nella parte conclusiva del passo (V-XXI. 40-41) come parole del Salvatore una frase che in realtà è tratta dal *Libro di Isaia* (*Is. LVIII, 7*), un versetto appunto nel quale il profeta invita a riflettere su quale tipo di digiuno sia davvero gradito al Signore. Secondo quanto sostenuto da Scragg, anche questo passo, come il precedente, sarebbe tratto da materiali contenuti nell'*Omeliario di St. Père*, e in particolare della medesima *Omelia 40*: l'omelista sarebbe stato dunque influenzato dal contenuto di una intera sezione di tale sermone latino, e ne avrebbe conseguentemente rielaborato la forma incastonandola all'interno della struttura del testo che stava componendo. Sia che si debba imputare alla fonte latina, sia che possa essere ascritta alla responsabilità dell'autore di *Vercelli XXI*, l'erronea attribuzione di un passo di Isaia al Cristo certamente stupisce, data la cura e la precisione che denotano le citazioni bibliche inserite nel tessuto narrativo dell'omelia: va però sottolineato come il contenuto stesso del versetto del *Libro di Isaia* potrebbe essere stato motivo di confusione nella mente dell'autore del sermone. Le parole di misericordia e amore nei confronti del prossimo contenute in Isaia ricordano da vicino molti dei passi del *Vangelo di Matteo* (*Mt. X, 40-42*) nei quali il Cristo predicava appunto carità verso i più bisognosi. A ulteriore conferma di ciò, va messo in luce come, nel sermone vercellese, proprio le parole del Salvatore contenute in quegli stessi passi saranno ricordate ai fedeli poco dopo l'errata attribuzione del passo biblico. Cfr. Scragg 1992, p. 363 (nota dedicata alle righe 33-45).

74. In questo forte invito al pentimento è possibile riconoscere le forme dello sprone a implorare la clemenza di Dio contenuto nell'*Omelia 39* del ms. *Pembroke*: "*Cum ingenti gemitu, assiduis orationibus et largioribus elemosinis debemus Dei clementiam implorare*" (cfr. Scragg 1992, p. 353; apparato critico alle righe 43-45 del sermone vercellese).

75. A tal proposito, si vedano Szarmach 1970 (con particolare attenzione a quanto sostenuto alle pp. 320-323); Cross 1987, pp. 144-145; Scragg 1992, p. 363 (nota alle righe 33-45 dell'edizione del sermone vercellese).

76. Il sermone, intitolato "*De eo quod dicitur in evangelio: venite benedicti. Et de facienda elemosyna*" è edito in: Morin 1953, pp. 645-648.

77. Il sermone "*Omelia Sancti Caesari episcopi in hoc sermone quo dicitur: Frange esurienti pa-*

Testi dalla forte parentesi, i due sermoni latini risultano infatti portatori di un acceso invito alla pratica delle virtù salvifiche, fra le quali trovano una posizione preminente appunto la carità e il sacrificio in favore del prossimo. Piuttosto significativo a tal proposito risulta un breve passaggio contenuto del primo dei due sermoni che, in merito al dovere cristiano della carità, afferma:

Tenete ergo vos ad elemosinam vel misericordiam: quia Elemosina a morte liberat, et operarium suum non permittit ire in tenebras. Unusquisque enim pro virtutibus suis, quantum praevalet, porrigat pauperi manum suam. Qui habet aurum, det aurum: qui habet argentum, argentum tribuat: qui vero non habet pecuniam, cum bono animo porrigat peregrino bucellam; et si non habet integram, ex quod habet frangat et tribuat. Talem enim dominus per prophetam dignatus est pauperibus consolationem vel securitatem impendere, ut non diceret 'Da esurienti panem tuum' sed: 'Frange esurienti panem tuum: et si non habes integram, vel particulam aliquam partiaris'.⁷⁸

Al commento appunto di *Is. LVIII,7* è poi dedicato un secondo sermone di Cesario di Arles, il *Sermo 199*. Nel corso della riflessione sul carattere salvifico della carità verso il prossimo, il vescovo, facendo riferimento al versetto biblico tramandatoci in *Mt. X, 42*, domanda come potrà domandare la salvezza chi non avrà voluto donare neanche un calice di acqua fredda ai bisognosi, e dunque domandare la Salvezza. Proprio in virtù di questo, dunque, il Signore, attraverso quanto rivelato dal profeta Isaia, quotidianamente ci invita a praticare l'elemosina verso i bisognosi:

'Hoc est ieiunium quod elegi, dicit Dominus: Frange esaurienti panem tuum. Non dixit ut integrum daret, cum forte pauper ille alium non haberet: sed frange, inquit hoc est dicere: Etiamsi tanta tibi paupertas est, ut non habeas nisi unum panem, ex ipso tamen frange, et pauperi tribue. Et egenum, inquit, ac sine tecto induc in domum tuam. Si aliquis ita pauper est, ut non habeat unde tribuat pauperi cibum, vel in uno angulo domus suae peregrino praeparet lectulum'.⁷⁹

Forme e tematiche riscontrabili nella sezione vercellese sulle virtù del digiuno e della carità mostrano dunque una evidente somiglianza con entrambi i brani ascrivibili a Cesario: sia che l'eco di tali testi sia giunto all'attenzione dell'anonimo omelista attraverso la mediazione dell'*Omeliario di St. Père*⁸⁰, sia che siano stati da lui

nem tuum; et quod melius est in elemosina quam ieiunium, et ut peregrini vel in uno angulo domus excipiantur, et de vestimentis comestis" è edito in: Morin 1953, pp. 803-807.

78. Morin 1953, p. 647.

79. Morin 1953, p. 804.3.

80. Sulla scorta anche dell'analisi fatta da Cross, Scragg infatti ha sostenuto come l'in-

selezionati e parafrasati in prima persona, tali passi arricchiscono la complessità e lo solidità argomentativa del sermone vercellese, fornendo inoltre un ulteriore dato sulla struttura fortemente composita di tale testo omiletico.

2.2.3. *Le strade di Dio e le forze dell'anima*

Sermone dall'incedere piuttosto piano, opera di un predicatore che mostra una certa abilità nella costruzione di un testo dalle molteplici fonti più o meno dirette, *Vercelli XXI* presenta una prima asperità argomentativa proprio in conclusione al lungo passo sulla virtù della carità: il passaggio fra l'esaltazione di tale pratica salvifica e il blocco testuale che segue appare infatti caratterizzato da uno stacco piuttosto brusco, se non addirittura da un evidente salto logico. Il ragionare dell'omelista si sposta infatti, senza alcun elemento di transizione se non la formula di richiamo ai fedeli⁸¹, dalla necessità di essere caritatevoli a un accorato sprone a seguire le vere strade tracciate dal Signore (*Godes wegas*), virtù e comportamenti meritevoli che conducono alla gloria e alla salvezza (V-XXI. 52-61).

Direttamente legato al tema delle vie del Signore appare poi il successivo invito a rivestirsi di virtù così da non dover subire l'ira del Creatore al momento del Giudizio⁸².

flusso cesariano sul sermone vercellese sia stato mediato dai componimenti dell'*Omeliario di St. Père*, i cui autori a più riprese hanno tratto materiale e tematiche dai sermoni del Vescovo di Arles. Diversa a tal proposito è la posizione di Szarmach, maggiormente propenso a considerare fonti primarie di intere sezioni del sermone vercellese proprio i sermoni di Cesario: in particolare, riguardo il commento dei versetti del profeta Isaia, Szarmach ipotizza che l'autore di *Vercelli XXI* abbia involontariamente sovrapposto e successivamente fatto convergere in un unico componimento i due sermoni cesariani, o ancora sia stato da essi guidato alla lettura di alcuni passi biblici, da lui poi commentati all'interno dell'omelia. Cfr. Szarmach 1970, pp. 322-323; Cross 1987, pp. 144-145; Scragg 1992, p. 363 (nota dedicata alle righe 33-45).

81. Non disponiamo di dati sufficientemente esaurienti in merito alla tipologia di lettura che veniva riservata al genere omiletico in area insulare: è probabile che fosse una recitazione dalle forti connotazioni metriche e accentuative, con precise pause all'interno del fluire del periodo, scandite spesso da intercalari fissi e stabiliti, fra i quali i più diffusi sono certamente le formule *men þa leofestan* e *la hwæt*, oltre che probabilmente la reiterazione in apertura di frase della forma verbale *uton*. Se diamo, dunque, una interpretazione di questo tipo all'utilizzo congiunto della formula *men þa leofestan* e del costruito *uton+soggetto+infinito*, potremmo interpretare come meno brusco lo stacco fra le due sezioni in oggetto, ipotizzando che l'elemento fosse sostituito da una lunga pausa nella recitazione del sermone stesso. Cfr. Zacher 2007; Zacher 2009, pp. 269-279.

82. Degno di attenzione è in questo caso come l'accorato appello del predicatore si caratterizzi per l'utilizzo della formula *men þa leofestan* in congiunzione con la costruzione *uton+soggetto+verbo al modo infinito*. Cfr. Scragg 1992, p. 353.57-61.

L'insieme delle virtù salvifiche e dei comportamenti virtuosi al centro del suo ragionare vengono dall'omelista vengono ribattezzate come *le dodici forze dell'anima* (*mægen þære sawle*), veri pilastri della vita del fedele (V-XXI. 62-91)⁸³. Tali forze sono alla base della vita del cristiano, e solo attraverso il loro aiuto sarà per il fedele possibile presentarsi degnamente al cospetto del Signore. Alla prima e più importante di tali forze l'anonimo autore ha già dedicato spazio e attenzione: questa, infatti, consiste nell'amare Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutta la forza, e nell'avere, di conseguenza, in odio di ogni cosa che Egli disprezza; la seconda si identifica nella virtù della pazienza e nella fuga da ogni forma di rabbia fuori misura, mentre la terza consiste nella pratica del conservarsi puri in anima e corpo, fuggendo ogni motivo di impurità. La quarta e la quinta forza si identificano l'una con il disprezzo della vanagloria e dei beni transitori, e l'altra con l'umiltà e il rifiuto di ogni tipo di comportamento orgoglioso; la sesta e la settima insegnano l'amore della verità (con il conseguente rifiuto dalla menzogna) e la fuga da rabbia e ira, mentre l'ottava si esplica nella ricerca della pace e nel disprezzo dell'odio. Nona forza è la fuga da pratiche blasfeme o stolte, con il conseguente amore per la saggezza che deriva dal Signore. Virtù che ben si lega sia con la decima delle forze, quella che permette di scacciare dalla mente i desideri della carne, sia con l'undicesima, il disprezzo dell'avarizia e la cosciente accettazione della povertà. La dodicesima e ultima delle forze dell'anima è l'amore verso il prossimo, che esso sia un amico o un nemico.

Non secondario appare come il tema delle Strade di Dio venga, con pari dettaglio e cura, introdotto in un breve passo dell'*Omelia 91 dell'Omeliario di St. Père*:

Festinemus ergo, fratres karissimi, per vias domini et ambulemus in illis. Hæ sunt enim, recta fides, certa spes, perfecta caritas, perseverantia in bonis actibus, bonitas, constantia, patientia, lenitas, pax, oboedentia,

83. Tali dodici forze costituiscono solamente una delle molte immagini dal forte contenuto escatologico e parentico che caratterizzano i ventitré sermoni vercellesi, e in particolare la lunga e complessa nona omelia del codice vercellese: essa si rivela infatti testimone di tematiche quali le *Tre Vite e le Tre Morti*, le *Dieci peculiarità della Morte* o *Le Cinque Similitudini dell'Inferno*. Per una trattazione di tali motivi, si veda cap. 5, pp. 281-291.

*longanimitas, sollicitudo sancta, studium mentis in sanctis meditationibus, castitas, misericordia, iustitia, studium scientiae legis Dei, timor domini, amor optimarum rerum, contemptus temporalis glorie, affectio caelesti patriae, in qua caelestia possidentur bona, quae preparavit Deus diligentibus se.*⁸⁴

Il lungo passo vercellese appare essere in questo caso traduzione piuttosto fedele, e pressoché priva di interpolazioni o modifiche, del testo latino, la cui struttura e terminologia ritornano con una certa precisione all'interno di *Vercelli XXI*⁸⁵.

Fra le possibili fonti del motivo delle dodici dodici forze dell'anima andrebbe poi annoverato un passo di un secondo componimento del ms. *Pembroke 25*, l'*Omelia 90*, testo latino del quale il brano omiletico inglese antico rispecchia quasi perfettamente struttura e contenuti. Unica eccezione a tale stretto legame appare, in verità, la descrizione delle prime due forze, così declinata nella fonte latina:

*Oportet nos, fratres karissimi, haec praecavere ne confusi sine excusatione in die iudicii inveniamur ante tribunal Christi. Conemur ergo nos indui et solerter ornari animarum virtutibus. Prima enim virtus animae est diligere Deum et odire illa quae non diligit Deus. Secunda est patientiam sectari et a pusillanimitate declinare.*⁸⁶

La prima forza, nel sermone inglese antico (V-XXI. 66-69), assume però caratteri piuttosto eccentrici rispetto al testo latino: nel contesto vercellese, la necessità di adornarsi delle virtù gradite a Dio prima del Giorno del Giudizio viene resa funzionale non solo al presentarsi pronti di fronte al tribunale celeste, ma anche a evitare le terribili conseguenze che potrebbero derivare dal nostro stato di colpevolezza. Dove il testo latino lasciava in secondo piano tali conseguenze, dandole forse per ovvie e connaturate col Giudizio Finale, il brano in inglese antico inserisce poi una immagine della cacciata del peccatore dalla presenza di Cristo, e la sua immersione fisica e morale nelle sofferenze infernali. L'amplificazione delle immagini veicolate dal testo latino non si ferma, però, a questo solo singolo episodio: la prima forza dell'anima, infatti, è descritta nell'omelia latina solamente attraverso una struttura

84. Cfr. Scragg 1992, p. 353.

85. Una vicinanza al testo latino di partenza che, nella sostanza, accomunerà l'intera ultima lunga serie di argomentazioni parenetiche che chiudono la prima sezione del sermone vercellese e che, avvicina lo stile del ventunesimo sermone a corpose parti delle due omelie rogazionali che lo precedono, così come la già citata *Vercelli III*, sermone che risulta strettamente connesso per incedere e struttura al *Sermo 22* dell'*Omeliario di St. Père*.

86. Cfr. Scragg 1992, pp. 353-355.

a membri paralleli coordinati dalla congiunzione *et*, mentre viene riletta nel sermone inglese antico attraverso l'aggiunta della formula biblica “*of eallre ure heortan ond of eallre sawle ond of eallum mægene*” (“con tutto il nostro cuore, con tutta la nostra anima e con tutta la nostra forza”), già utilizzata dall’omelista in apertura del componimento.

Per quanto concerne la seconda forza, poi, si potrà osservare come, mentre l’omelia latina invita a perseguire la virtù della pazienza, fuggendo di contro la lentezza di spirito, il testo tramandatici nel sermone vercellese richiami il fedele a fuggire una rabbia errata. Tale distanza fra le due letture è, secondo Scragg, forse da ascrivere a una errata interpretazione della forma abbreviata con la quale il sostantivo *pusillanimitate* doveva presumibilmente comparire all’interno del testo latino dell’*Omelia 90*: traendo in inganno l’omelista inglese, tale forma deve averlo condotto a sciogliere l’abbreviazione con un sostantivo altrettanto omogeneo con il contesto (*perversa animositate*)⁸⁷.

Riguardo poi le restanti dieci forze dell’anima, il testo tramandatoci dal ventunesimo sermone vercellese si presenta quale precisa traduzione del brano latino contenuto nell’*Omeliario di St. Père*: di esso *Vercelli XXI* mantiene la struttura bifronte virtù-vizio o forza-peccato, scandita dalla reiterazione della congiunzione *et*, così come l’ordine con il quale le diverse forze vengono poste all’attenzione del lettore.

In rapida sequenza compariranno dunque, anche nell’omelia latina, *castitate tam corporis quam animæ*, seguita prima dal disdegno della *vanam gloriam et omnia caduca* e successivamente dall’invito all’umiltà da opporre al *tumorem superbiæ*. A esse seguono: l’invito ad abbracciare la verità fuggendo la menzogna⁸⁸, il reprimere ira

87. L’ipotesi suggerita da Scragg è certamente valida: quel che però non convince è la spiegazione data da questi in merito alle ragioni dell’errato scioglimento della forma abbreviata. Scragg ipotizza che *pusillanimitate* fosse infatti abbreviato con *pūsā*, una forma tachigrafica che a mio parere difficilmente avrebbe potuto condurre a un errore di interpretazione come quello suggerito da Scragg: è peraltro improbabile che il copista del ms. *Pembroke 25* avesse deciso di adottare una strategia abbreviativa così estrema e tachigrafica, che in pratica esclude qualunque grafema della seconda metà del sostantivo, affidandone la conservazione al solo segno di abbreviazione posto sulla lettera *a*. Se è altamente probabile che l’omelista inglese abbia letto effettivamente *perversa animositate*, rimane a mio parere quantomeno complesso fornire una spiegazione realmente convincente del motivo di tale errata lettura. Appare infatti poco probabile che l’esemplare latino riportasse un tipo di tachigrafia piuttosto problematico (così come di contro segnalato da Scragg) e, seppure questo non escluda che l’errata traduzione in questione sia da ascrivere a una difficoltosa interpretazione del sistema abbreviativo del testo latino, in questo contesto è a mio parere forse più probabile ipotizzare che la lettura errata fosse già presente nell’esemplare dal quale l’anonimo omelista trae il passo di riferimento. In merito, si veda: Scragg 1992, p. 354.

88. “*Sexta est veritatem amplecti et omne mendacium fugere*”.

e furore⁸⁹, l'amore della pace e all'esecrazione dell'odio⁹⁰, l'invito ad abbandonare dottrine stolte in favore della Parola di Dio⁹¹, il reprimere le voluttà dell'animo e della carne⁹² e, infine, il disprezzo dell'avarizia e la scelta di una condotta di vita umile⁹³.

Una qualche differenza si può invece rilevare fra il testo latino della dodicesima e ultima forza e la sua resa inglese antica: "*Duodecima est caritatem Dei habere et proximi et non solum amicos in Deum sed etiam inimicos propter Deum diligere.*"⁹⁴

Come si potrà osservare, nel testo del sermone latino appare possibile riscontrare la presenza di tutte le tematiche riprese dal brano inglese antico, il quale, però, è in questo caso ben più che una semplice traduzione: il passo vercellese, infatti, fonde insieme il lavoro di traduzione con quello di parafrasi e commento del testo, denotando un'opera di amplificazione evidente. Per quanto concerne la rimanente parte del brano latino, utilizzato quale fonte primaria, l'omelista torna poi a far uso di una più fedele traduzione del testo di riferimento: il periodare vercellese, in questo caso, rispecchia perfettamente quanto contenuto in quello latino di riferimento, mantenendo inalterata sia la lode delle dodici forze con le quali i giusti si rivestiranno e splenderanno di fronte al Signore, sia l'invito a preporre le cose spirituali a quelle terrene⁹⁵.

Ancora in merito alle dodici forse dell'anima, appare probabile, così come messo in evidenza da Szarmach, che una fonte d'ispirazione della tematica possa essere forse individuata in un passo del *Capitolo XXIII* del *Liber Exortationis* di Paolino di Aquileia, appunto intitolato *Virtutes animæ*⁹⁶.

Dopo avere invitato il lettore a non farsi separare dalla pratica dei precetti divini né dalla debolezza né dalle avversità della vita quotidiana⁹⁷, il patriarca latino elenca le virtù che possono elevare l'anima umana:

89. "*Septimam est iram prohibere et furorem reprimere.*"

90. "*Octava est pacem diligere et odium execrari.*"

91. "*Nonam est ab omni stultitia declinare et divinam sapientiam amplecti.*"

92. "*Decimam est omnem voluptatem carnis mente abicere.*"

93. "*Undecima est avaritiam spernere et voluntariam paupertatem assumere.*"

94. Cfr. Scragg 1992, p. 354.

95. "*Hæ sunt duodecim virtutes quibus animæ iustorum induentur in die iudicii fulgentes ante conspectum domini. Has ergo virtutes optinere poterimus si terrenis rebus caelestia preponamus*"; cfr. Scragg 1992, pp. 354-355.

96. La diretta derivazione del brano latino e del passo vercellese dal testo di Paolino di Aquileia è stata segnalata da Szarmach nello schema delle fonti del ventunesimo sermone vercellese; cfr. Szarmach 1981, p. 83.

97. "*Ne, quæso, frater mi, fabulosa arbitreris Dei præcepta aut quasi a me edita, dum ex fonte Salvatoris nostri sint emanata. Ne frangat animam tuam ulla adversitas vel prosperitas mundi a præceptis et a madatis Dei et a charitate quæ est in Christo Jesu Domino nostro.*" (PL 99, col. 218).

*Nam virtus est animæ tuæ Deum diligere, et odisse illa quæ Deus non diligit. Virtus est animæ tuæ patientiam sectari, et ab omni impatientia declinare. Virtus est animæ tuæ castitatem tam corporis quam animæ custodire. Virtus est animæ tuæ vanam hujus mundi gloriam contemnere, et omnia caduca calcare, et pro illius amore qui te redemit, dum vivis in corpore, laborare. Virtus est animæ tuæ humilitati studere, et superbiam abominari. Virtus est animæ tuæ iram et furore cohibere ac reprimere. Virtus est animæ tuæ ab omni stultitia declinare et sapientiam divinam amplecti. Virtus est animæ tuæ delectationem carnis subjicere, et mentem tuam ad Christum erigere. Has ergo virtutes facile et perfacile potuisses obtinere, si sæcularium curam et caducas ac terrenas res devitare voluisses, et nihil amori Christi præposuisses.*⁹⁸

All'interno del brano di Paolino le virtù sono in numero di otto, e non trovano riscontro la sesta, l'ottava, l'undicesima e la dodicesima forza della tradizione latino-vercellese⁹⁹: la quarta e la decima, invece, pur non essendo la precisa traduzione di quelle tramandateci nel *Liber Exhortationis*, appaiono piuttosto simili, segno probabile di un loro legame tematico con l'opera di Paolino¹⁰⁰.

2.2.4. *Il sacrificio di Cristo*

Proprio in virtù dell'importanza di compiere alacramente la scelta fra cose spirituali e cose terrene, l'anonimo omelista invita i fedeli a riflettere prontamente, e con mente aperta e desiderosa del bene, sul significato salvifico della venuta di Cristo sulla terra (V-XXI. 92-101). Dovere del buon cristiano sarà dunque quello di contraccambiare con la propria virtù il dono prezioso ricevuto grazie alla incarnazione di Cristo. Al fine di sottolineare l'importanza di questo dovere primario, l'omelista rivolge a chi lo ascolta una lunga serie di accorati inviti ad agire secondo coscienza e seguendo gli insegnamenti cristiani, così da non ricambiare il bene

98. PL 99, coll. 218-219.

99. Le quattro virtù in questione sono, rispettivamente: l'abbracciare la verità e il fuggire la menzogna (sesta forza), l'amore della pace e l'esecrazione dell'odio (ottava forza), il disprezzo dell'avarizia e l'amore della povertà e, infine, la carità sia verso il prossimo sia nei confronti di chi ci è nemico.

100. A tal proposito, è possibile che il *topos* delle dodici forze o virtù dell'anima fosse tradizione alquanto diffusa in ambito monastico, una tematica che deve avere goduto di un discreto successo anche grazie alla sua inclusione in uno dei testi dell'*Omeliario di St. Père*: le notevoli corrispondenze strutturali e contenutistiche fra quest'ultimo e il *Liber Exhortationis*, se accostate alle suddette differenze, farebbero inoltre presumere che l'opera di Paolino, seppure non sia stata l'unica fonte d'ispirazione del tema delle dodici forze, abbia certamente ricoperto un ruolo fondamentale nella sua formazione.

ricevuto con il male (V-XXI. 101-122)¹⁰¹. Il tema delle Scritture come viatico per essere ammessi alla tavola del Signore costituisce il fulcro dell'ultima parte della sezione parentetica del sermone vercellese (V-XXI. 123-133)¹⁰²: come in un percorso circolare, proprio con un invito a riflettere sulla condizione di eterna e celeste gioia che sarà destinata ai puri di spirito, e sulla necessità di rispondere alla chiamata del Signore con la carità e l'amore verso il prossimo, si chiude idealmente la prima lunga parte del sermone.

Notevoli punti di contatto con la sezione parentetica vercellese appaiono riscontrabili in una selezione di passi latini dell'*Omelia 34* dell'*Omeliario di St. Père*, passi dei quali l'anonimo autore di *Vercelli XXI* dà una asciutta traduzione. Il testo vercellese diviene, in questo modo, uno specchio piuttosto fedele della struttura e della terminologia che caratterizzano il periodare latino dell'*Omelia 34*. Significativo in questo senso è il brano latino che contiene l'invito a rispettare il dono del prezioso sangue del Redentore e a non dimenticare quanto da Lui promessoci nelle Scritture, in particolare nei Vangeli di Luca e Matteo:

Et nolite oblivisci perceptum Christi per quod nobis caelorum regna promittit dicens: 'Estote misericordes sicut et pater vester misericors est'. Et iterum: 'Beati misericordes quoniam ipsi misericordiam consequentur'. Et iterum: 'Beati mundo corde quoniam ipsi Deum videbunt'.¹⁰³

Dal punto di vista stilistico, il passo latino qui citato diviene un utile indizio delle modalità di riscrittura delle fonti adottate dall'omelista anglosassone. In questo caso, infatti, l'anonimo autore, non opta per alcun tipo di parafrasi, né di amplificazione, facendosi di contro semplice traduttore del testo latino di riferimento. Un atteggiamento che risulta in parte differente per quanto concerne il trattamento del testo latino che funge da nucleo portante della chiusa della sezione parentetica vercellese:

Si igitur alymosinas facimus, si poenitentiam agimus, si esurientes pascimus, si sitientes potamus, si nudos secundos vires nostras vestimus,

101. In tale ripetuto sprone a vivere secondo la volontà di Dio (V-XXI. 116-122), l'omelista mantiene un ampio utilizzo di quel pronome personale *we* che già aveva costituito elemento portante dei molteplici inviti alla virtù in precedenza pronunciati.

102. Nel costruire tale sezione, l'autore del sermone si appoggia ai passi delle Scritture, citandoli direttamente e dandone una traduzione piuttosto precisa e non parafrasata: in questo caso i passi in questione sono tratti da Scritture molto note e altrettanto significative, per l'esattezza un versetto del *Vangelo di Luca* (Lc. VI, 36) e due estratti dal *Discorso della Montagna* o *Discorso delle Beatitudini*, contenuto nel Vangelo di Matteo (Mt. V, 7-8).

103. Cfr. Scragg 1992, p. 356.

*si peregrinos accipimus, et si hæc omnia diligenter agimus, securi ante tribunal Christi in die iudicii veniemus, et tunc in memoria æterna iusti erimus et ad convivium cæleste, cum Abraham et Isaac et Iacob ab illo provocabimur, qui pro terrenis cælestia, pro temporalibus sempiterna, pro modicis magna, pro mortalitate æternitatem.*¹⁰⁴

L'anonimo omelista vercellese sembra quindi riorganizzare la disposizione stessa degli argomenti e, non solo inverte la posizione dell'invito all'elemosina (post-ponendola all'immagine del banchetto celeste in compagnia delle schiere celesti e dei patriarchi), ma rielabora anche quanto leggibile nel testo latino, adattandolo alla nuova disposizione dei contenuti e alla finalità di esaltazione del potere salvifico delle opere di carità.

2.2.5. *Levidenza della caducità umana*

Dopo avere chiuso idealmente la riflessione sulle virtù che accompagnano la vita del fedele, l'omelista dà inizio a una nuova lunga sezione del suo componimento: la formula *men þa leofestan* in questo caso funge da vero spartiacque non solo fra due differenti nuclei tematici del sermone (in particolare fra il richiamo alla rettitudine del passo precedente e la stringente parenesi di quel che segue), ma anche fra due differenti stili scrittori. Dalla prosa omiletica, l'autore si sposta verso un tipo di componimento che, per ritmo e scelte terminologiche, ha tutte le caratteristiche per essere considerato un prosimetro, se non, in alcuni casi, un vero e proprio verso allitterante¹⁰⁵.

Elemento di raccordo fra il primo e il secondo corposo blocco tematico che costituisce il sermone vercellese risulta, come detto, un breve passo dalla forte componente immaginifica (V-XXI. 134-167), che si costituisce in sostanza di

104. Cfr. Scragg 1992, p. 356.

105. Le spiccate qualità allitterative e poetiche dei passi in questione non sfuggirono all'attenzione di Max Förster, il quale però non pubblicò mai una edizione completa del ventunesimo sermone vercellese: in tempi più recenti i curatori delle due edizioni di *Vercelli XXI* (Scragg e Szarmach) hanno preferito conservare una disposizione in prosa di tali passi, affidando all'apparato critico delle loro edizioni una discussione più approfondita sulla possibile origine poetica di alcuni di essi. È in verità piuttosto complesso riuscire a individuare un preciso schema metrico che possa essere considerato valido e applicabile all'intera sezione dell'omelia vercellese: diversamente da quanto fatto per la sezione in versi sulla Fine dei Tempi, comune a *Vercelli II* e *Vercelli XXI*, non è mia intenzione proporre una disposizione in versi del testo in questione (eccezione fatta che per un breve frammento), al fine di evitare di applicare una forzatura alla struttura dei passi stessi, cercando al loro interno una schematicità accentuativa che forse non è applicabile.

tre nuclei tematici ben determinati, tratti presumibilmente da un trittico di brani in versi.

Il primo dei tre brani, parte di un testo poetico perduto, appare introdotto da uno sprone a tenere vivo nella mente il ricordo della caducità umana, condizione a noi derivata dalla discendenza da Adamo, creato dall'argilla e dal fango per volere di Dio (V-XXI. 134-146): se il regno dei Cieli ci sarà aperto solamente in virtù dei nostri meriti terreni, ogni uomo avrà il dovere di ricercare i meriti che potranno farlo giungere a questa dimora eterna, e di prodigarsi nella lode del Signore che ogni giorno ci difende dalle macchinazioni del maligno.

Con l'invito a mostrare umile gratitudine al Signore si chiude il primo dei tre blocchi tematici che costituiscono l'elemento di passaggio fra le due sezioni maggiori del sermone vercellese: fulcro del successivo passo è infatti il peccato d'orgoglio, corruzione che ha costituito una delle cause della caduta degli angeli ribellatisi al Signore (V-XXI. 147-159). Incapaci di inchinarsi di fronte al loro Re, gli angeli hanno dunque cospirato contro di Lui e, come insegnano le Scritture, hanno subito la più terribile delle punizioni¹⁰⁶.

Dei tre elementi che compongono questa sezione dell'omelia vercellese, il secondo è stato quello che tradizionalmente ha ricevuto meno attenzione, venendo considerato quasi un semplice brano di passaggio fra un primo nucleo di prosa metrica di origine sconosciuta e un secondo, più elegante e di origine più certa: in realtà, se osservati e analizzati con maggiore attenzione, il linguaggio e la peculiare disposizione delle parti del discorso in alcuni brani

106. Di un certo interesse è il tentativo di disposizione in versi del passo corrispondente tramandato dall'omelia *Napier XXX*, dato da McIntosh: "*we syndon deadlice men and to duste sceolan // on worulde wurðan wurmum to ete // and of eorðan eft ealle arisan // on domes dæge and drihtene sylfum // æt ywan eall þæt we ær dydon*" ("noi siamo uomini mortali e polvere dobbiamo// sulla terra divenire per i vermi cibo // e dalla terra dopo tutti sorgiamo // nel Giorno del Giudizio e al Signore stesso // faremo confessione di tutto quello che prima noi abbiamo fatto"). In particolar modo questo breve brano sulla caducità umana appare, a causa della sua forte allitterazione e per in ritmo stesso che lo scandisce, direttamente derivato da un testo in versi, poi modellato e riplasmato sotto forma di fine prosa metrica. Cfr. McIntosh 1949, p. 141 n. 29 (il verso n. 3 è stato variato da McIntosh, al fine di renderlo metricamente valido, da una forma di partenza "*eorðan we sceolan eft*"); sulla probabile derivazione diretta di questo passo da un originario più esteso testo in versi si vedano: Whitbread 1963, pp. 347-364 (in particolare pp. 353-357); Wright 2002, pp. 245-262 (in particolare pp. 251-253).

del passo in oggetto sembrerebbero suggerire, anche per questo secondo breve passaggio, una possibile ascendenza poetica¹⁰⁷.

In particolare, stando alle valutazioni fatte da Wright, per la cacciata degli angeli sarebbe possibile ipotizzare una disposizione in versi di questo tipo¹⁰⁸:

	<i>þurh oferhygednesse</i>	<i>wurdon englas iu</i>
	<i>forsceapene to deoflum</i>	<i>ond bescofene eac</i>
	<i>on helle grund,</i>	<i>þær hie sceolon</i>
	<i>on worulda woruld</i>	<i>witu þolian,</i>
5	<i>for ðam þe hie forhogedon heofona wealdend</i>	
	<i>ond sigora syllend,</i>	<i>ond him sylfum þær</i>
	<i>rice mynton.</i>	<i>Ac him se ræd ne gefah,</i>
	<i>ac se stiðmoda cyning,</i>	
	<i>ælmhtig dryhten,</i>	<i>þone modigan feond</i>
10	<i>awearp on ðam setle ond of ðam wuldre eac</i>	
	<i>þæs heofonlilcan rices ealle</i>	<i>þa þe</i>
	<i>mid him æt ðam ræde wæron.</i>	
	<i>Wiston hie þe geornor,</i>	<i>witum besette</i>
	<i>on þære byrmendan helle,</i>	
15	<i>wið hwæne hie</i>	<i>winnan ongunnon</i>

aA

89

Ancora una volta incentrato sull'errore commesso dagli angeli ribelli, prima, e da tutti i peccatori dopo di loro, il terzo e ultimo nucleo tematico-testuale della breve sezione vercellese si collega strettamente con quello che lo precede:

107. A questo proposito, prezioso è il lavoro di analisi della terminologia utilizzata nel passo vercellese compiuto da Wright, indagine nella quale è schematizzata la messe di forme tipiche della poesia in esso contenute, corredando ciascuna di esse con alcuni dei riferimenti ai poemi anglosassoni dove esse compaiono, oltre che concentrarsi sulle diverse forme con le quali viene indicata la figura del Signore. Egli ha infatti messo in evidenza come all'interno del brano di *Vercelli XXI* siano riscontrabili epiteti dalla forte componente poetica come *heofona waldend* (v. 5b), *mhtig dryhten* (v. 9a), *sigora syllend* (6a) e *se stymōða cyning* (v. 8, impreciosito dall'aggettivo *stymōð*): questo carattere terminologico, in unione a un incedere e un ritmo molto vicini alla prosa metrica che caratterizzerà il brano a esso direttamente attiguo, divengono prove solide di una possibile derivazione poetica del passo qui discusso. Cfr. Wright 2002, pp. 245-262 (in particolare pp. 257-261).

108. Cfr. Wright 2002, pp. 254-255. Il lavoro compiuto da Wright sul passo vercellese, è in realtà non solo quello di ipotetica disposizione in versi, ma anche di rielaborazione e lieve modifica dell'ordine delle parole, finalizzata alla ricostruzione della possibile originaria struttura poetica dei periodi: al v.1 l'originale vercellese legge *englas wurdon*, ai versi 9-10 il testo originario ha la forma *dryhten ælmhtig, awearp of ðam setle þone modigan feond*, e infine al v. 12 *Vercelli XXI* ci tramanda *Hie wiston*. Modifiche hanno il pregio di ricercare e di mettere in evidenza un sostrato poetico prima sfuggito ai più e, in tal modo, riportato alla luce e reso apprezzabile.

proprio in virtù della corruzione degli angeli ribelli, creature che erano state create da Dio per essere i Suoi compagni e inviati, gli uomini dovranno infatti imparare a seguire la via della carità, dell'umiltà e della saggezza nei pensieri e nelle opere compiute su questa terra (V-XXI. 159-167), tematica che idealmente chiude la seconda sezione del sermone vercellese.

Il terzo blocco tematico della seconda sezione del sermone è l'unico per il quale è stato possibile identificare una possibile fonte di ispirazione: le radici della sezione omiletica in oggetto sarebbero da fare risalire al breve poemetto inglese antico *An Exortation to Cristian Living*, testo dalle forti componenti parenetiche che per tono e contenuto ricorda l'omelia vercellese¹⁰⁹.

In particolare, sulla prosa dell'omelia piuttosto forte appare l'influsso esercitato da parte dei primi 15 versi del poemetto:

	<i>Nu lære ic þe</i>	<i>swa man leofne sceal.</i>
	<i>Gif þu wille þæt blowende rice gastigan,</i>	
	<i>þænne beo þu eadmod and ælmesgeorn,</i>	
	<i>wis on wordum,</i>	<i>and wæccan lufa</i>
5	<i>on hyge halgum</i>	<i>on þas hwitwendan tid,</i>
	<i>blīðe mode,</i>	<i>and gebedum filige</i>
	<i>oftost symle</i>	<i>þær þu ana sy.</i>
	<i>Forðan þæt halige gebed</i>	<i>and seo hluttre lufu</i>
	<i>godes and manna</i>	<i>and seo ælmessylen</i>
10	<i>and se myccla hōpa</i>	<i>to þinum hælende,</i>
	<i>þæt he þine synna adwæscan wylle,</i>	
	<i>and eac oþera fela</i>	
	<i>godra weorca</i>	<i>glengað and bringað</i>
	<i>þa soðfæstan</i>	<i>sauwle to reste</i>
15	<i>on þa uplican eadignesse.¹¹⁰</i>	

109. Il poemetto appare diretto a un anonimo lettore (o ascoltatore), al quale la voce narrante si rivolge più volte nel corso dei versi, richiamandolo alla rettitudine e al pentimento in vista della imminente fine dei tempi. In particolare, il riferimento contenuto al verso 57 a un *har hilderlinc* (guerriero canuto), può essere visto sia come un dotto e volontario richiamo da parte dell'autore alla tradizione della poesia eroica insulare (e.g. *Beowulf* vv. 1307 e 3136, *Maldon* v. 169 e *Brunanburh* v. 39), sia come un esplicito richiamo a un canuto guerriero al quale il poemetto parenetico potrebbe essere stato in origine dedicato.

110. Cfr. Krapp-Dobbie 1942, p. 67 ("Ora insegno io a te come l'uomo debba l'amato [onorare] // se tu vuoi a quel regno prospero ascendere // allora sii tu mite e caritatevole // saggio nelle parole e amante delle veglie // nel cuore santificato in questo tempo non eterno, // di spirito calmo, e che prega // molto spesso, senza sosta, nel caso tu sia solo. // Perciò [hai, NdT] quella santa preghiera e quell'amore puro // verso Dio e gli uomini,

Il lavoro compiuto dall'anonimo omelista vercellese appare riconducibile a quella tecnica che Whitbread, all'interno della sua analisi comparata di *Napier XXX* e *Vercelli XXI*, ha definito come *prose dilution*¹¹¹, una sorta di adattamento del verso alla prosa, e di parallela riorganizzazione delle parti del discorso all'interno del periodo, di modo da renderle funzionali alle norme del genere letterario di arrivo. Se in seguito a questo processo, la forma poetica originaria non può che andare perduta, permangono però, sia una evidente allitterazione fra alcuni dei sostantivi e degli aggettivi che animano il breve passo vercellese, sia una forte presenza di un vocabolario che ha innegabili ascendenze in quello tipico della poesia¹¹². Un insieme di indizi che, dunque, confermerebbe quasi oltre ogni ragionevole obiezione l'origine poetica del brano vercellese, allontanando così, fra le altre, l'ipotesi sostenuta da Cross che vedrebbe l'*incipit* del poemetto avere origine da un non ben individuato testo in prosa, se non addirittura da un'omelia della medesima famiglia di *Vercelli XXI*¹¹³.

e le elemosine, // e la grande speranza verso il tuo Salvatore // che Lui la tua anima dai peccati voglia lavare, // e anche con molte azioni // buone adorni e porti con Sé // la giusta anima verso il riposo // nella celeste beatitudine.”).

111. Cfr. Whitbread 1957, pp. 354-356.

112. Scragg riporta, a titolo esemplificativo, espressioni quali *hige* (cuore), *huttre* (più puro) e la posizione insolita che assume all'interno del periodo il participio *geglengap* (adornato).

113. L'obiezione portata da Cross, in sostanza, faceva leva sull'indiscutibile difficoltà di restituire un aspetto poetico al testo conservatoci dall'omelia vercellese, cosa che lo aveva spinto a ipotizzare che fosse il poemetto a essere stato tratto, in parte o nella sua totalità, da una o più fonti in prosa; contro una lettura di questo tipo si sono nel tempo schierati prima Scragg e successivamente Wright, i quali hanno difeso l'origine poetica del passo vercellese mettendo in evidenza come, al suo interno, alcuni costrutti abbiano un aspetto tipicamente poetico o dovuto a necessità metriche (e.g. *blīðum mode* quando grammaticalmente sarebbe più corretto *blīðe mode*, oppure l'espressione *oðera feala godra weorca* che denota una disposizione delle parole certamente più adatta al verso che alla prosa); di grande interesse è, a tal proposito, l'analisi della sezione di raccordo vercellese fatta da Wright, dalla quale emergerebbe una incidenza di passi in versi ben maggiore di quella ipotizzata da McIntosh, Scragg e Szarmach: secondo Wright, infatti, all'episodio della cacciata degli angeli ribelli, dovrebbe essere accostato, in ragione del suo incedere allitterante e strettamente poetico, anche la descrizione della caducità della natura umana, figlia del fango e destinata a tornare polvere. Cfr. Cross 1987, pp. 149-150; Scragg 1992, p. 348 (nota 3); Wright 2002, p. 252-253. Per una attenta e dettagliata analisi delle corrispondenze testuali del passo vercellese con i versi del poemetto *An Exhortation to Christian Living* si veda anche: Zacher 2009, pp. 77-91 (una particolare attenzione va in tale contesto rivolta alle sezioni del testo della Zacher che discutono le possibili radici comuni dei due testi, anche in ragione del tono fortemente omiletico che sembra trasparire da alcuni dei versi del poemetto anglosassone).

2.2.6. *Una visione della Fine*

La promessa della beatitudine per i meritevoli e di un Giudizio che sarà giusto e inevitabile, così come viene detto nelle Scritture¹¹⁴, chiude dunque la prima metà della ventunesima omelia vercellese. Come già sottolineato, gran parte della lunga ultima sezione si costituisce di una versione indipendente di *Vercelli II*, presumibilmente più moderna di quest'ultima ma del tutto simile per impianto argomentativo e contenuti: nell'apertura dedicata ai segni dell'arrivo della fine si ritrovano tutti gli sconvolgimenti che l'avvicinarsi dell'ora del Giudizio produrrà in cielo e in terra (V-XXI. 168-181), la comparsa della Croce fra le nuvole seguita dall'epifania del Cristo Giudice, la disperazione dei peccatori che non hanno voluto pentirsi in vita e il loro penoso vagare verso i tormenti infernali (V-XXI. 182-240), lontano dallo sguardo di Cristo e dei beati¹¹⁵.

Questi miserabili peccatori sono lo specchio di una umanità che non teme né il Giudizio né il futuro tormento che li aspetta per mano del diavolo più temibile, l'Anticristo (V-XXI. 228-233)¹¹⁶: proprio seguendo la medesima linea argomentativa di *Vercelli II*, dopo i tormenti perpetrati dal terribile diavolo dal nome Anticristo, si apre il lungo passo in versi contenente la descrizione, anaforica e serrata, del grandioso e spaventoso spettacolo dei momenti che precederanno il Giudizio (V-XXI. 233-282). Del tutto primarie appaiono, anche nel testo tramandato dal ventunesimo sermone vercellese, le immagini del desiderio dei peccatori di essere nati come semplici animali e non come esseri dotati di una ragione e di una coscienza, dell'evidenza della caducità dell'esistenza umana, così miseramente dominata dalla morte e dalla decadenza che essa porta con sé: la separa-

114. In merito a tale aspetto del Giudizio Finale, due fra i passi biblici più noti sono, certamente, i già citati *Mt. XVI, 27* e *Ap. XXII, 12*.

115. Dal confronto con il testo del secondo sermone vercellese, appare possibile rilevare come in *Vercelli XXI* risulti assente il breve richiamo ai fedeli a farsi scudo contro le macchinazioni del maligno in quanto fonte di perdizione, brano che nella struttura di *Vercelli II* risulta posto fra la descrizione della Fine dei Tempi e quella delle pene riservate ai peccatori dall'Anticristo (V-II. 64-73), e dunque poco prima della sezione in versi del sermone stesso.

116. Così come nel secondo sermone vercellese, anche nel ventunesimo permane la confusione fra l'Anticristo e Satana, oltre lo slittamento delle prerogative del secondo in quelle tipiche del primo, andando a formare una unica figura di avversario dell'uomo e oppositore della Volontà di Dio.

zione dell'anima dal corpo comporterà inevitabilmente la caduta della prima negli inferi, dove sarà destinata a patire la medesima sofferenza che Dio ha riservato per i ribelli che hanno osato sfidarlo.

Il reiterato e forte invito a coltivare le virtù e ad abbandonare i vizi che trascinano l'uomo alla dannazione, ad amare il prossimo come se stessi e Dio come unica via di Salvezza (V-XXI. 283-309) segna una sostanziale deviazione del testo di *Vercelli XXI* dall'alveo comune con la seconda predica vercellese.

Dopo l'invito ad amare Dio con ogni forza e il prossimo come se stessi (V-XXI. 310-340), infatti, in *Vercelli XXI* non vi è alcuna traccia né del passo tratto dal *Vangelo di Matteo*, né della successiva sezione sull'opera di salvezza compiuta da Cristo in terra: da questo momento, l'atteggiamento dell'anonimo compositore cambia nuovamente, egli comincia ad attingere a più di una fonte contemporaneamente, accostando frammenti di un testo volgare (*Vercelli II*, appunto) a estratti delle omelie latine contenute nell'*Omeliario di St. Père*.

aA

L'omelista, in prima battuta, invita i fedeli a non disperare, nonostante spesso ognuno abbia peccato contro Dio e contro la Sua Volontà, ma a implorarlo ferventemente perché conceda il Suo perdono (V-XXI. 341-346). Questo atto di clemenza, però, andrà meritato attraverso opere e virtù, vie di Salvezza alle quali egli richiama la comunità dei fedeli (V-XXI. 347-360), tematica che trova perfetto riscontro in un breve passo della chiusa di *Vercelli II* (V-II. 249-259).

L'ultimo sprone alla virtù e alla sollecitudine nel cercare il perdono di Dio funge da ideale elemento introduttivo della vera e propria sezione finale del sermone. L'omelista tesse, infatti, le lodi del regno celeste: egli si prodiga dunque in una lunga glorificazione del Regno di Dio e di ogni beatitudine che lì (*þær*) sarà possibile sperimentare (V-XXI. 361-378)¹¹⁷. La descrizione delle beatitudini celesti appare

93

117. Non secondario per interesse risulta come i medesimi contenuti di questo breve passo dell'omelia vercellese appaiono riscontrabili in apertura dell'omelia *Cameron B3.4.12* (conservata nel ms. *Cambridge CCC 41*, e analizzata in: Förster 1942, pp. 1-51): "Ðær is leoht ealles leoht, ond þær bið se ece gefea, ond þær bið sio ece torhtnes ealra engla. Ðær bið ec sio swete lufu ealra haligra, ond þær bið sio ece blis butan ælcum ende. Ðær bið sio fægreste geoguð butan ælcere ilde. Ðær bið se torhta dæg þæs heofoncundan lichoman. Ðær bið sio ece eadignes simle unonstyrgedlinco. Ðær bið rice butan ælcere onwendemisse" (cfr. Förster 1942, p. 13; "Lì è

caratterizzata dalla forte anaforicità e da una struttura argomentativa a membri paralleli o dicotomici, aspetto che rimane del tutto costante nella successiva riflessione sul glorioso futuro che attende i beati, ammessi a godere di un sole che non perderà mai di calore e della compagnia di angeli, santi e beati (V-XXI. 372-378).

Tale anaforica descrizione delle beatitudini celesti, ancora una volta, sembra essere frutto di un lavoro di traduzione e giustapposizione di passi tratti da omelie latine dell'Omeliario di St.Père:

Ubi est lux lucis et fons luminis, ubi est gaudium sempiternum, ubi caritas angelorum et claritas sanctorum, ubi est honor perfectus et letitia sine fine- (Pembroke 25, Omelia 50)¹¹⁸

Ubi est serenitas sine nube, gaudium sine tristitia, lux sine tenebris, vita sine morte, iuventus sine senectute, decor sine demutatione, splendor mirabilis, lucidior splendore solis, aeternitas semper manens et regnum sine fine, in quo sunt agmina angelorum et congregatio iustorum ibi semper manentium. (Pembroke 25, Omelia 25)¹¹⁹

La vera e propria conclusione del ventunesimo sermone vercellese appare poi introdotta da una breve riflessione

aA

la luce di ogni luce. Lì è l'eterna gioia. Lì è l'eterna gloria di tutti gli angeli. Lì è anche amore dolce di tutti i santi. Lì è l'eterna beatitudine senza alcuna fine. Lì la soavissima gioventù senza tempo. Lì è lo splendido giorno dei corpi celestiali. Lì è l'eterna beatitudine per sempre immobile. Lì è il regno senza mutamento."); l'intero passo fino all'espressione *butan aelcum ende* denota una somiglianza tale con *Vercelli XXI* da suggerire, almeno per quanto riguarda tale sezione del brano, una dipendenza diretta dell'omelia vergata nel ms. *Cambridge CCC41* da quella vercellese, connessione peraltro confermata dalla lettura comune *swete lufu* (si veda infra, nota n. 118); la rimanente parte del passo dell'omelia *Cameron B3.4.12* mostra una comunanza terminologica significativa con *Vercelli XXI* (si vedano l'insistenza sulla tematica della *giovinanza senza fine* e l'uso del termine *onwendnisse*), seppure non così spiccata da fare ipotizzare una diretta ascendenza della prima dalla seconda: più probabile è che, per quanto concerne la seconda parte del suddetto passo, le due omelie abbiano tratto in maniera autonoma ispirazione materiale derivante dall'*Omeliario di St. Père*. Cfr. Scragg 1992, p. 365 (nota alle righe 239-244 dell'edizione del sermone vercellese).

118. Cfr. Scragg 1992, p. 362. È interessante osservare come il passo latino tramandi la lettura *claritas sanctorum*, immagine che in *Vercelli XXI* viene tradotta con *swete lufu* (dolce amore): è possibile, così come ipotizzato anche da Scragg, che in questo caso l'anonimo compositore dell'omelia volgare, tratto in inganno dalla somiglianza delle due parole, abbia letto *caritas* al posto di *claritas*, oppure che, cosa altrettanto plausibile, la fonte latina da lui utilizzata fosse già portatrice in origine dell'errata lettura *caritas* per *claritas*. Cfr. Scragg 1992, p. 362 (riferimento rilevabile all'interno dell'apparato critico delle righe 239-242 dell'edizione dell'omelia); Wright 2015, p. 65 (sezione del lavoro di Wright dove si ipotizza la derivazione del passo vercellese appunto da una errata lettura del termine latino *claritas*, fra gli altri attestato anche nel corrispondente passo del ms. *Pembroke 25*).

119. Cfr. Scragg 1992, p. 362.

sulla condizione di eterna beatitudine dei virtuosi nel regno dei cieli (V-XXI. 379-382), nella quale chiaro appare il contatto con un passo dell'explicit di *Vercelli II* (V-II. 263-266). L'explicit del componimento è infine affidato alla anaforica esaltazione della grandezza del Regno dei Cieli (V-XXI. 383-403)¹²⁰. L'omelista sceglie dunque di riservare alla grandezza del mondo celeste il ruolo di tessera conclusiva del suo complesso e composito mosaico: in quel luogo ultraterreno (*þær*) potranno però risiedere solamente l'uomo santo (*þa haligan menn*), il giusto e il puro (*rihtwise ond þa unwemman*), il buono e l'amante dell'armonia (*þa godan ond þa gefwearan*), l'eletto e colui che ha compiuto il proprio dovere (*þa gecorenan ond þa fulfremedan*), l'innocente e il pietoso (*þa byliwyttan ond þa mildheortan*), il paziente e il giusto giudice (*þa gepyldigan ond þa rihtwisan deman*), l'amante della pace, l'umile e il sincero (*þa gesybsuman, þa eaðmodan ond þa facenleasan*). Una glorificazione della beatitudine eterna e una esaltazione del Signore Padre Onnipotente che, nella sostanza, chiude il ventunesimo sermone del *Vercelli Book*¹²¹.

aA

2.3. Omiletica composita e stile poetico

Se confrontata con la maggior parte dei testi omiletici che la accompagnano all'interno del codice vercellese, *Vercelli II* è un testo che all'apparenza può sembrare semplice per struttura e contenuti, lineare dal punto di vista dottrinale così come del rapporto con le fonti latine e volgari: componimento piuttosto breve, privo quasi completamente di fonti riconoscibili, il sermone non ha in sé nessuna di quelle

120. Tale tematica trova spazio negli explicit, per rimanere al solo ambito vercellese, delle omelie seconda, quinta, ottava, decima, quindicesima e ventunesima, oltre che permeare numerosi passi del corpo delle ventitré omelie.

121. Se analizzato in maniera più approfondita, l'explicit del sermone vercellese appare il risultato della rielaborazione di una parte dell'explicit di *Vercelli II* e di due distinti passi tratti da una coppia di omelie latine del ms. Pembroke, l'Omelia 25 ("Ubi cum Christo semper habitant sancti et iusti, immaculati et recti, boni et mansueti, electi et perfecti, mites et misericordes, patientes et recte iudicantes, Deum diligentes et caritate splendentes, benigni et pacifici") e l'Omelia 48 ("Dominum [...] quem laudant angeli et archangeli, quem venerantur profete et apostoli, quem semper desiderant turbe virginum videre quoniam ipse est plenitudo et perfectum omnium sanctorum, de cuius aspectu semper letantur in celo; cum quibus ade supernam celestem patriam nos perducere dignetur salvator mundi qui cum patre et spiritu sancto vivit et regna in secula seculorum, amen"). Per quanto concerne il testo latino delle due omelie del ms. Pembroke 25, si rimanda a: Scragg 1992, p. 362; per una bibliografia approfondita su tale passo e sui suoi contatti con altre omelie vercellesi e non si veda: Scragg 1992, p. 365 (nota alle righe 253-255).

problematiche dottrinali che in alcuni casi accompagnano, e rendono ardua, la lettura e l'interpretazione di molti dei componimenti omiletici anglosassoni¹²². Il secondo sermone vercellese è però testimone di uno stile omiletico e di una tecnica compositiva notevoli: dalla sua analisi è infatti possibile mettere in evidenza tutta la precisione e la puntualità con la quale l'omelista puntella i passi più importanti con un lavoro di citazione, parafrasi prima e commento di alcuni Passi delle Scritture. Una struttura argomentativa che funge da elemento introduttivo e commento di una cospicua serie di eleganti passi che fondono abilmente parenesi ed escatologia, oltre che in maniera mirabile prosa e poesia. Lo stile spesso giocato sull'anafora, e costruito sul ritmo di accenti e allitterazioni, riesce a rendere perfettamente omogeneo alla prosa che lo circonda un lungo brano in versi, frammento di un componimento perduto e probabilmente molto più esteso, delle cui qualità e peculiarità *Vercelli II*, insieme a *Vercelli XXI*, sono i soli testimoni a noi noti. L'omelia vercellese diviene dunque un perfetto contenitore del frammento poetico in oggetto, un manufatto abilmente costruito che riesce a creare una struttura perfettamente funzionale e attentamente disegnata nel quale fondere, senza evidenti spaccature stilistiche, verso e prosa.

Vercelli XXI è un testo dalle caratteristiche del tutto singolari: strutturata su di un articolato mosaico di fonti dall'origine più che mai varia, essa è così fortemente composita e complessa da divenire quasi eccentrica anche per un manoscritto dalle caratteristiche del tutto peculiari quale è il *Vercelli Book*.

Ultimo elemento di un trittico di componimenti che vuole narrare per immagini la vicenda della salvezza dell'uomo, se staccata da questo suo contesto originario *Vercelli XXI* diviene un breve componimento bipartito, incentrato sulle virtù cristiane e sul destino dell'uomo, due degli argomenti più cari all'omiletica insulare. La sua vera particolarità risiede però nell'essere perfetto esempio di quel genere di

122. In tal senso, si richiama all'attenzione a titolo di semplice esempio il caso della quindicesima omelia vercellese e della sua presentazione del tema della intercessione dei santi in favore delle anime bisognose, della quale si avrà occasione di occuparsi in maniera estensiva in seguito; cfr. cap. 8, pp. 471-487.

prosa omiletica che viene generalmente denominata omelia composita (*Kompilationpredigt*)¹²³, un componimento-mosaico, realizzato grazie alla profonda conoscenza di un ampio numero di testi di varia natura, che utilizzati come miniera di quelle immagini che andranno a comporre un disegno del tutto nuovo rispetto a quelli dai quali sono tratte¹²⁴. L'abilità dell'autore sembra trasparire dunque proprio nel coordinare tali immagini, scegliendo le migliori fra tante possibili e alternando piccoli frammenti a grandi squarci, accostando passi brevi a sezioni molto lunghe, quando non addirittura prosa e poesia¹²⁵. In alcuni casi però l'autore modifica e adatta la fonte latina inserendo o frasi e formule che già aveva utilizzato in precedenza nel corpo del sermone, oppure forzando il senso di alcuni passi delle sue fonti (sia latine sia volgari), provocando in questo modo la perdita parziale o quasi totale di alcune delle immagini di partenza: un elemento che potrebbe forse indicare una difficoltà dovuta sia alla complessità di dominare e riordinare una notevole quantità di materiale omiletico, sia alla non facile giustapposizione di materiali di ascendenza latina e volgare che caratterizza l'omelia in oggetto, e che accomuna nella sostanza tutte le tre omelie rogazionali vercellesi¹²⁶.

123. A tal proposito, si veda quanto sostenuto in: Szarmach 1978, p. 241 e pp. 251-252; Szarmach 2009, pp. 32-36.

124. Come messo in evidenza da Scragg, in alcuni casi l'omelista seleziona dalla sua fonte latina interi brani strettamente legati se non addirittura contigui a quelli utilizzati per la composizione del diciannovesimo sermone, dato che potrebbe essere considerato conferma di una lettura dei tre componimenti rogazionali come risultato di una opera di composizione comune, che li doveva vedere quali parti integranti di un medesimo discorso parenetico e rogazionale. Cfr. Scragg 1992, p. 349.

125. Scragg afferma che uno dei pochi passaggi stilisticamente poco curati sia il brusco cambiamento di registro che caratterizza la transizione da un lungo brano sulla caducità umana e i diversi destini che attenderanno l'anima dopo la morte, a un altrettanto esteso passo dai toni spiccatamente parenetici e dall'incedere molto incalzante: fra il peccato ragionare del primo e l'accesso ammonire del secondo non viene inserito alcun elemento che moderi lo stacco evidente fra i due registri, difetto che si palesa evidentemente a una lettura attenta dell'intero passo. Cfr. Scragg 1992, p. 348.

126. Ancora una volta, nell'analisi di queste particolarità della scrittura e dello stile dell'omelista sono molto preziose le valutazioni di Scragg, il quale sottolinea come l'autore in alcuni casi agisca meccanicamente inserendo termini grammaticalmente errati o decontestualizzati o addirittura viziati da errore già nella fonte di partenza (e.g. *wis* viene trasformato da singolare a plurale con l'aggiunta erronea di un suffisso *-se* sul modello dell'aggettivo *gewiss*, *degnò di fede*); Scragg mette anche in evidenza come probabilmente il testo dell'omelia vercellese sia stato sottoposto a una attenta rilettura e correzione da parte dello scriba stesso, o di un suo contemporaneo: testimonianza evidente di tale

Per complessità e numero di fonti utilizzate, *Vercelli XXI* del suddetto trittico è probabilmente la più preziosa, perché meglio orchestrata e più ricca di spunti, oltre che perché in grado di alternare e accostare prosa di ascendenza latina con un periodare allitterante di chiara origine germanica.

operazione sono le numerose correzioni interlineari e a margine (in numero di dodici) riscontrabili all'interno dei quattro *folia* che ci tramandano il testo, oltre che due casi di aggiunta di una lettera nello spazio libero fra due parole e la correzione attraverso rasatura di dittografie e lettere errate. Correzioni anche sostanziali dal punto di vista sintattico e grammaticale (fra le quali la regolarizzazione di *wis on wordum* e la correzione di *sewena* in *gesewena*) farebbero ipotizzare un certo grado di indipendenza da parte del correttore rispetto all'esemplare di copia, tanto da condurre a pensare che chiunque abbia riletto e corretto l'omelia non lo avesse più sotto mano, o abbia deciso liberamente di non utilizzarlo. Cfr. Scragg 1992, pp. 349 e 364; per quanto riguarda invece gli errori di interpretazione delle fonti volgari di riferimento si vedano gli esempi portati da Scragg 1992, p. 364 (in particolare le note inerenti le righe 149, 161 e 189 della sua edizione del sermone vercellese); in merito all'operazione di correzione del testo del sermone si veda: Scragg 1992, p. 350.

Appendici

Nelle appendici che seguono sono presentati nella loro interezza i testi di *Vercelli II* e *Vercelli XXI*, e parte la sezione escatologica di *Naper XL* che maggiori corrispondenze presenta con la tradizione vercellese. Nella prima appendice (così come in tutte quelle che faranno da corredo a questo capitolo e ai successivi), fra parentesi, è riportato il numero delle linee secondo l'edizione di Scragg, mentre a lato è inserita una seconda numerazione, utile a rendere più agevole l'individuazione dei passi che all'interno del capitolo vengono fatti oggetto di commento e analisi contenutistica; non è, al contrario, fatto uso di alcun espediente grafico per evidenziare le parti in versi. La giustapposizione delle due sezioni comuni alle omelie ha la finalità di rendere vivivamente molto evidenti i punti di contatto fra i vari passi, di facilitarne il confronto e, in ultimo, di apprezzare con maggiore immediatezza sia le differenze di sintassi e di costruzione della frase, sia il peso che ciascuno di tali brani ricopre all'interno delle due omelie vercellesi, in particolar modo nella più lunga e complessa *Vercelli XXI*.

aA

99

Appendice I

La prima e la seconda sezione del sermone Vercelli XXI

La seguente appendice presenta il testo in lingua inglese antica e la traduzione italiana¹²⁷ della prima e della seconda sezione del ventunesimo sermone vercellese: la terza lunga parte del componimento è presentata all'interno dell'appendice I, contenente anche il testo di *Vercelli II*.

Vercelli XXI

- 1 *Men ða leofestan, us ys mycel þearf þæt we God lufien of eallre heortan ond of eallre sawle ond of eallum mægene; ond syððan ure þa nehstan, þæt syndon ealle cristene menn, utan hie lufian eall swa us sylfe. Soðlice dryhten ælmihtig þe eallu þing gesceop ys ure*
- 5 *lif ond ure hælo ond ure hiht, ond he is ure gefea ond he ys ure strengð ond he ys ure frofer ond he ys ure alysendnes ond he ys ure*

127. Il testo dei sermoni riportati nelle Appendici ai capitoli, dove non diversamente indicato, coincide con quello edito in: Scragg 1992; la traduzione italiana è da intendersi di mia responsabilità, e vuole essere una parziale revisione e correzione di quella inglese delle omelie vercellesi, edita in: Nicholson 1991.

gescyldnes ond he ys ure onlihting, ond he byð on þære toweardan
worulde ure wuldor ond ure bliss ond ure sybb ond ure yrfeweardnes
ond ure ecnes ond ure leoht ond ure beorhtnes ond ure wlite ond
10 ure ece rest (Scragg 1-9).

Uton, men þa leofestan, georne leornian eadmodnesse purh þa
we magon Gode genealæcan, ond uton us geeadmedan beforan
Gode þæt Godes mægen on us geardige, ond uton onsceonian ofer-
modignesse, for þan þe hit awriten ys on halgum gewritum þæt
15 God symle þam ofermodigum wiðstent, ond he sylð þam eadmodum
gyfe. ond warnien þa rican þysse worulde þone cwide þe be him
awriten ys, þæt þa rican swa mycle maran witu (fol. 112v) þoliað
on þære toweardan worulde gif hie Godes willan her on worulde ne
wyrcað swa mycle maran genihtsumnesse woruldgestreona her for
20 þa þearfan habað. ond warnige ure gehwylc hine ond georne nu
ongyte gehwylc ure hwæt be ðam earmum synfullum ys on Cristes
bocum awriten ond be ðam ofermodigum ond be ðam gytserum ond
be ðam yfeldemum and be ðam unrihtþæmerum ond be ðam arlea-
sum and be ðam gedweolenum ond be ðam forligergendrum and be
25 ðam leasfyrhtum ond be ðam facenfullum ond be ðam andigum ond
be ðam þe yfel ongean yfel agyldað ond be ðam þe þearfum ænige
teonan gedoð, butan hie ær hiera endedæge to Gode gecyrron, butan
tweon æfter hyra geononside hie to helle witum beoð gelædde, ond
þær þonne on ecnesse sceolon mid deoflum witu þa grimmetan ond
30 þa egesfullan þe unasecendlice syndon þolian (Scragg 10-28).

Men ða leofestan, hwæt fromaþ ænigum menn þæt he fæste
ond þæt he hyne forhæbbe fram flæsce ond fram wine ond fram
oðerum myssenlicum ægþer ge ætum ge wætum butan we swican
willan ond us fram leahtrum ond fram synnum þe bett forhæbben
35 ond gehealden? Uton us æt Gode þa mihta biddan. ond mænig
ys on eorðan we witon, men þa leofestan, swa earm þæt he wat
lyt hwæt he oðerum sylle, þonne he him sylfum næfð butan lytel to
donne. ond hitt ys þeahhwæðere awriten on Cristes bocum hu he
sylf her on worulde lærde ond sæde be ðære ælmessylene, ond cwæð
40 ðus: 'Brec þinne hlaf þam þearfgendum, ond on þin hus gelæd þa
wædligendan ond þa widscridolan.' Ealle he tosomne gecigde, ge
þone eadigran ge þone earmeran, þæt we ealle sceolon ælmessan
syllan gelome, ge earm ge eadig, ælc be his mihtum, ond sæde eac
þæt man mid wæterdrinces sylene mihte him mycele ælmessan gedon
45 se ðe wolde ænigum men gesyllan þone rumgyfulan drinc gyf he
hys beðorfte. ond symle we sceolon biddan Godes mildheortnesse mid
ormættre geomrunge ond mid syngalum gebedum (fol. 113r) ond
mid rumgyfullum ælmessylenum ond þæt he us ura synna forgyfe-

nessa do. Ond uton a amang oðerum godum worcum ælmyssan don,
50 for ðam seo ælmessylen alyst þone synfullan mann fram synnum
ond fram deaðe (Scragg 29-47).

Men þa leofestan, uton efestan ond uton gan þurh Godes we-
gas. þæt synt soðlice Godes wegas: riht geleafa ond gewiss hiht ond
fulfremed soð lufu ond þurhwunung on godum dædum ond godnes
55 ond anrædnes ond geþyld ond liðnes ond sybb ond hyrsumnes ond
langsumnes ond halig ymbhidignes ond modes bigeng on haligum
smeaungum ond clænnes ond mildheortnes ond rihtwisnes ond
dryhtnes ege ond lufu godcundra þinga ond forhogung hwilwendys
wuldres ond gelustfullung þæs heofonlican eðles, on ðam beoð he-
60 ofonlice god ða God gegearwað þam þe hine her on worulde lufiað
ond his willan wyrcað oð hira endedæg (Scragg 48-56).

Men ða leofestan, uton us nu ymbcscrydan ond gefrætuwian
mid godum weorcum ond mid mægenum urum sawlum on þyssum
andweardan life, þy læs we beon on þam toweardan dome fram
65 Gode ond fram eallum his haligum werede aworþene, ond deoflum
betæhte ond besencede on helle witum. Þæt fyrmeste mægen þære
sawle ys þæt we lufien urne ecan God of eallre ure heortan ond
of eallre sawle ond of eallum mægene, ond þæt we hatien ealle þa
þing þe he ne lufað. Þonne ys þæt oðer mægen þære sawle þæt man
70 fylige geþylde ond forbuge ælc unriht yrre. Þonne ys þæt þridde
mægen þære sawle þæt man gehealde clænnesse ægðer ge licho-
man ge sawle ond forfleo ælce unclænnesse. Þonne ys þæt feorðe
mægen þære sawle þæt man forhycge idelwuldor ond forseo ealle
gewitendlicu þing. Þonne is þæt fifte mægen þære sawle þæt man
75 bega eaðmodnesse ond onscunige ofermōdignesse. Þæt syxte mægen
þære sawle ys þæt man lufie soðfæstnesse ond forfleo ælce leasunga.
Þæt seofode mægen þære sawle ys þæt se man hine forhæbbe (fol.
113v) fram yrre ond fram hatheortnesse. Þæt eahtoðe mægen ys
þære sawle þæt man lufie sybbe ond onsceonige hatunge. Þæt nigode
80 mægen þære sawle is þæt man forbuge ælce disignesse ond lufie
godcundne wisdom. Þæt teoðe mægen þære sawle ys þæt man aweg
aweorpe of ðam mode ealne þone yflan lust þæs lichaman flæsces.
Þæt endlyfte mægen þære sawle ys þæt man forhycge gytsunge ond
genime wilsume þearflīcnesse. Þonne ys þæt twelfte mægen þære
85 sawle þæt man hæbbe Godes soðan lufe ond ure nehstena, ond na
þæt an þæt we lufien þa þe ure frynd synt for Gode, ac eac þæt
we for Godes lufe ond for his ege lufien þa ðe ure fynd syndon for
þysse worulde. Þys synt þa twelf mægenū. Of ðam beoð ymbcridde
eallra rihtwisra manna sawla on domes dæge, ond of þam hie
90 scinað beforan Godes gesyhðe. Men ða leofestan, þas mægenū we

magon begytan gyf we toforan asettaþ ða heofonlican þing eallum eorðlicum þingum (Scragg 57-86).

*Uton eac geþencan georne, men ða leofestan, mid arfæstum ond mid wellwillendum mode hu dryhten ælmihtig þurh eaðmodnesse hyne sylfne for ure þearfe to men gehywode on þyssum middange-
95 arde þurh ða eadigan sæmnan Marian buta ælces weres gemanan, ond hu he deað for us onfeng, ond hu he us alyside fram deoflum ond fram helle witum mid his deorwyrðan blode, ond hu he nyðer stah to hellwarum ond us alyside of gomum þæs ecan deaðes, ond hu he ðone deofol on helle mid his wæggesidum ofþrihte. ond na
100 þæt an þæt he us þanon alyside, men ða leofestan, ac eac swylce he us behet þa ecan meda þæs heofonlican rices. Uton efstan nu þæt we magon him gewrixl agyldan on swa myclum swa he us gefultumian wille ongean ealle þa god þe he us forgifen hæfð. Uton ne agildan yfel ongean his god, ac on swa myclum swa we magon uton
105 hycgan þæt we getreowlice him (fol. 114r) hyrsumien swa his willa sie. Uton bringan ond offrian dryhtne, urum alysende, halige lac, æryst þæt we gehealdon on him rihtne geleafan ond gewissne hiht ond fulfremede soðe lufe ond eaðmodnesse ond wellwillendnesse ond gepwærnesse ond gehealdsumnesse ond forhæfdnesse ond gepylde ond gemetfæstnesse ond eaðmode mod ond heriendlice þeawas for
110 Gode ond for worulde. Ðas gifa ond þas lac syndon þancwyrðe ond well gecweme urum dryhtne, ond witodlice gif hie beoð him brohte fram us, hie us myclum fromiað. Ðig we eow biddað ond myndgiað ond eac halsiað þurh þone þe us alyside ealle mid his ðam deorwyrðan blode þæt we gehealden ealle ðas foresædan þing on
115 urum mode of eallum urum mihtum. ond uton ealle geornlicor be urra sawla hælo geþencan þonne we ær þyssum dydon, ond na to þæs hwon ne forgiten we Cristes sylfes bebod þurh þæt he us behet heofona ricu, þus cwæðende: ‘Beoð mildheorte swa swa eower fæder
120 ys mildheort’. ond eft he cwæð: ‘Eadige beoð þa mildheortan, for ðam þe hie begytaþ mildheortnesse’. ond eft he cwæð: ‘Eadige beoð þa clænheortan, for ðam þe hie geseoð God’ (Scragg 87-115).*

*Witodlice we cumað orsorge on domes dæge toforan Cristes þrymsetle, ond beoð rihtwise þonne on ecum gemynde. ond we beoð
125 fram him forð gecigede to þam heofonlican gebeorscipe mid þam mærum heahfæderum Abrahamæ ond Isace ond Iacobe ond eallum haligum werude. He us gegearwað þa heofonlican for ðam eorðlicum ond þa ecan þing for þam hwilendlicum þingum þysse worulde, gif we ælmyssan don willað on urum life, ond gif we
130 dædbote don willaþ urra misfenga, ond gif we þa hingriendan fedað ond him drinc gesyllað, ond gif we þa nacodan be urum*

*mihtum scrydað, ond gif we þa elðeodigan onfoð þonne hie ure
beðurfen (Scragg 116-125).*

- 135 *Men þa leofestan, we sceolon ongytan gleawlice on urum mode
þæt God gesceop þone fyrmystan mann Adam of eorðan lame þurh
his agene mihta, ond we syððan fram him comon. Þi we syndon
deadlice men (fol. 114v) ond to duste sceolon on worulde wyrðan,
wyrnum to æte, ond of eorðan sceolon eft arisan on domes dæge,
140 ond dryhtne sylfum eall ætywan þæt we ær dydon. Beoð þonne
mid urum sawlum symle ece earme oððe eadige, swa hwæðer swa
we her on worulde ær urum endedæge geearniað. Nu we sculon
efestan gif we a willað þone uplican eðel secan ond urum sawlum
gebeorgan. We sceolon symle herian heofones God, se us healdeð a
wið feonda gehwæne. Gif we hine soðfæstlice mid eadmettum ealling
145 lufiað, witudlice he sylð þam ece blisse, earmum ge eadigum, þe hyt
geearniað (Scragg 126-137).*

- Þi we eow lærað þæt ge eow wið unrihthæmed georne beorgen,
ond ge scyldað eow wið þa bealewan synne ond wendað eow to bete-
ran cræfte, oferhygde fleoð ond unnyt word, æfste ond andan, for
150 ðan seo oferhygednesse ys for Gode ond for worulde eallra cræfta
wyrst. Þurh oferhygednesse englas wurdon iu forsceapene to deo-
flum ond bescofene eac on helle grund, þær hie sceolon on worulda
woruld witu þolian, for ðam þe hie forhogedon heofona wealdend
ond sigora syllend, ond him sylfum þær rice mynton. Ac him se ræd
155 ne gepah, ac se stiðmoda cyning, dryhten ælmihtig, awearp of ðam
setle þone modigan feond ond of ðam wuldre eac þæs heofonlican
rices ealle þa þe mid him æt ðam ræde wæron. Hie wiston þe geor-
nor; witum besette on þære byrnendan helle, wið hwæne hie winnan
ongunnon. Ac uton beon eaðmode ond ælmesgeorne ond wise on
160 wordum ond on dædum eac, ond uton bliðum mode on haligum hige
wæccan lufian ond gebedum fylgian on þisse hwilwendan tide oftust
þeah symle þær we ænlype beon. For þan þæt halige gebed ond seo
hluttre lufu Godes ælmihtiges ond seo ælmessylen þe man for Gode
gedeð ond eac oðera feala godra weorca geglengap ond gebringað
165 þa soðfæstan sawla on blisse ond on wuldre on þære uplican eadi-
gnesse on þam ytemestan dæge þysses woruldrices, þe dryhten on
demeð æghwylcum menn be his gewyrhtum (Scragg 137-157).*

“Miei cari, è davvero necessario per noi che amiamo Dio con tutto il cuore, con tutta l’anima e con tutta la forza e, ancora, [che amiamo] i nostri vicini, che sono tutti [uomini] cristiani. Amiamo tutti loro come noi stessi. Veramente il Signore Onnipotente, che è creatore di ogni cosa, è nostra vita, e nostra salvezza e nostra speranza, e nostra gioia; ed Egli è la nostra forza, ed Egli è il nostro conforto, ed Egli è la nostra redenzione, ed Egli è la nostra protezione, ed Egli è la nostra illuminazione, e nel mondo futuro Lui sarà la nostra gloria, e la nostra beatitudine, e la nostra pace, e il nostro guardiano dell’eredità, e la nostra eternità, e la nostra luce, e il nostro splendore, e la nostra bellezza e il nostro riposo eterno.

Miei cari, impariamo di buon animo l’umiltà attraverso la quale noi possiamo accostarci al Signore, e umiliamoci di fronte a Dio così che Dio possa dimorare in noi, e rifuggiamo l’arroganza poiché nelle Sacre Scritture è scritto che Dio sempre è ostile verso gli arroganti, e che Egli concede la Grazia agli umili. E i potenti di questo mondo prendano coscienza di quanto è scritto a loro riguardo, e cioè che che i ricchi soffriranno grandissime punizioni nel mondo che verrà se essi non avranno fatto la volontà di Dio qui in questo mondo, dato che essi hanno una grande abbondanza di tesori terreni qui per i poveri. E stiamo in guardia tutti noi riguardo a questo, e attentamente rifletta ora ciascuno di noi in merito a quanto è scritto nei libri di Cristo in merito al ricco peccatore, e in merito agli arroganti, e agli avari, e ai giudici ingiusti, degli adulteri, dei privi di onore, di chi devia dalla retta via, dei fornicatori, e dei bugiardi, e dei fraudolenti di animo, e coloro i quali ripagano il male con il male, e quelli che per la necessità del singolo commettono un danno, salvo che essi prima del giorno della loro fine si convertano al Signore. Senza dubbio essi dopo la loro morte saranno condotti ai tormenti infernali, e lì dunque per sempre dovranno con il diavolo patire i più tremendi e orrendi tormenti, tali che non possono essere pronunciati.

Miei cari, che cosa giova a qualunque uomo che egli digiuni e che resista alla carne e al vino e a varie altre cose, sia al cibo che all’acqua, se poi desidera frenarsi, e dagli errori e dai peccati al meglio astenersi e preservarsi? Preghiamo che a noi giunga la forza da Dio. E molti sono sulla terra, noi sappiamo miei cari, così miseri che a loro poco interessa di dare agli altri, dando così a sé stessi poco se non nulla. Non di meno è scritto sul libro di Cristo come Egli stesso qui sulla terra abbia detto e insegnato sull’elemosina: ‘Spezza

il tuo pane con i bisognosi, e conduci nella tua dimora i poveri e i vagabondi'. Egli insieme ha invitato, i più miseri e i più opulenti, tutti noi a dare in modo costante offerte, sia poveri sia ricchi, secondo le proprie possibilità, e ha inoltre detto che ha potuto con il dono di un sorso d'acqua compiere un grande gesto di carità, colui che ha voluto dare a un qualunque uomo generosa bevanda, se egli ne aveva necessità". E insieme dobbiamo chiedere la clemenza del Signore con immenso pentimento, con perpetue suppliche e con munifica carità, così che Lui perdoni i nostri peccati. Concediamo dunque sempre elemosine, fra le altre azioni meritevoli, perché fare la carità libera gli uomini peccatori dai peccati e dalla morte.

Cari fratelli, affrettiamoci e incamminiamoci sulle strade di Dio che sono realmente le vie di Dio: la fede nelle cose rette, e la certa speranza, e il perfetto amore sincero, e la perseveranza nelle buone azioni, e la bontà, e la risolutezza, e la pazienza, e la gentilezza, e l'amicizia, e l'obbedienza, e la moderatezza, e la santa sollecitudine, e l'esercizio della mente in santi pensieri, e la purezza, e la pietà, e la rettitudine, e il timore di Dio, e l'amore per le cose sacre, e il disprezzo per la gloria transitoria, e il desiderio della dimora celeste. In esse è il bene celeste che Dio prepara per coloro i quali qui sulla terra amano Lui e fanno la Sua volontà fino al loro ultimo giorno. Mieì cari, rivestiamo ora, in questa vita presente, e adorniamo con buone azioni e con virtù la nostra anima, di modo che noi nel Giudizio futuro non siamo scacciati lontano da Dio e dalla Sua santa schiera, e affidati ai diavoli e immersi nei tormenti infernali. La prima delle forze dell'anima è che amiamo il nostro Dio eterno con tutto il nostro cuore, con tutta la nostra anima e con tutte le nostre forze, e che noi disprezziamo tutte quelle cose che a Lui non sono gradite. Poi, è la seconda forza dell'anima che si pratici la pazienza e si eviti ogni ingiusta ira. Poi, la terza forza dell'anima è che si mantenga la purezza sia del corpo che dell'anima, e che si allontanano ogni atto impuro. La quarta forza dell'anima, dunque, è che si rigetti la vanagloria, e che si disprezzi ogni cosa transitoria. Poi la quinta forza dell'anima è che si coltivi l'umiltà, e che si disprezzi l'orgoglio. La sesta forza dell'anima è che si ami la sincerità e si rifugga qualunque menzogna. La settima forza dell'anima è che ci si ammonisca contro ira e rabbia. Lottava forza dell'anima è che ci si ami l'un l'altro e si rifugga l'odio. La nona forza dell'anima è che si eviti qualunque follia, e che si ami la saggezza che viene da Dio. La decima forza dell'anima è che si tenga lontana dalla mente sempre l'impuro desiderio che viene dalla carne [dalla carne del corpo, NdT]. L'undicesima forza della carne è che si disprezzi

l'avarizia e che si accolgano di buon animo i bisognosi. Infine, la dodicesima forza dell'anima è che veramente si abbia amore verso Dio e verso il prossimo, e non solo che noi amiamo coloro i quali sono nostri amici in Dio, ma anche che per l'amore di Dio e il timore verso di Lui noi amiamo coloro i quali ci sono nemici in questo mondo. Queste sono le dodici forze. Di queste saranno ammantate al momento del Giudizio tutte le anime più giuste degli uomini, e di esse risponderanno di fronte allo Sguardo di Dio. Miei cari, queste forze noi potremmo ottenere se noi ponessimo le cose spirituali prima di tutte quelle terrene.

Riflettiamo tutti noi attentamente, cari fratelli, con animo onesto e giusto, su come nostro Signore Onnipotente nella Sua Grazia nella santa Vergine Maria e senza intervento di uomo si sia fatto uomo su questa terra per i nostri bisogni, e come lui abbia per noi incontrato la morte, e come lui ci abbia sottratto al diavolo e alle pene dell'inferno con il Suo prezioso sangue, e come lui sia disceso verso gli abitanti dell'inferno e ci abbia liberato dalle fauci della morte eterna, e come Lui il diavolo abbia rinchiuso con i suoi seguaci. E per nessuna ragione riflettiamo solo su questo, che Egli ci ha in questo modo ci ha liberato, miei cari, ma ci ha promesso il premio eterno del Regno dei Cieli. Impegnamoci ora così da potere Lui ripagare, così come molto Lui ha voluto assisterci in tutte le cose buone che Lui ci ha dato. Non ripaghiamo noi con il male il Suo bene, ma più che possiamo meditiamo di servirlo così come è la Sua Volontà. Portiamo e offriamo sacrifici al nostro Signore il Santo Redentore, primo che noi manteniamo una giusta fede il Lui, e certa speranza, e un perfetto vero amore, e umiltà, e benevolenza, e concordia, e astinenza, e temperanza, e pazienza, e moderazione, e mente umile, e costumi degni di approvazione, di fronte a Dio e al mondo. I doni e i sacrifici sono degni di grazia e molto ben accetti a nostro Signore, e se questi da noi saranno dati a Lui, certamente porteranno profitto. Ancora vi supplichiamo e vi esortiamo, e anche vi preghiamo attraverso Colui il quale ha redento noi tutti con il suo prezioso sangue, che noi teniamo nella nostra mente tutte quelle cose già dette, con ogni nostra forza. E pensiamo ancora più sinceramente alla salvezza delle nostre anime, in misura maggiore di quanto abbiamo fatto in precedenza, e non di meno non dimentichiamo i comandamenti di Cristo, attraverso i quali Lui ci ha promesso il Regno dei Cieli, dicendo questo: 'Siate misericordiosi così come è misericordioso il vostro Padre'. E dopo Lui ha detto: 'Beati siano i misericordiosi, perché essi troveranno

misericordia.’ E ancora, Lui ha detto: ‘Beati i puri di cuore, perché vedranno Dio’.

Certamente noi senza timori andremo nel Giorno del Giudizio di fronte al trono di Cristo, e così saremo ricordati come giusti in eterno. Da Lui noi saremo ammessi a quel convivio celeste con i grandi patriarchi Abramo, e Isacco, e Giacobbe, e tutta la schiera dei santi. Lui ci ha preparato il celeste in cambio del terreno, e le cose eterne in cambio di quelle transitorie di questo mondo, se noi siamo disposti a essere caritatevoli nelle nostre vite, se vogliamo fare ammenda per i nostri peccati, e se noi diamo da mangiare agli affamati e a loro da bere, e se noi rivestiamo gli ignudi secondo le nostre possibilità, e se noi gli stranieri accogliamo quando loro hanno necessità di noi.

Miei cari, noi dobbiamo comprendere saggiamente nei nostri animi che Dio ha creato il primo uomo Adamo dal fango della terra attraverso il Suo proprio Potere, e che noi così da lui veniamo. Quindi, noi siamo uomini soggetti alla morte, e noi dobbiamo divenire nel mondo come polvere e come cibo per vermi, e dobbiamo risorgere di nuovo dalla terra nel Giorno del Giudizio, e mostrare al Signore in persona tutto ciò che noi prima abbiamo fatto. Ora noi dobbiamo affrettarci, se vogliamo cercare quella terra celeste e la nostre anime salvare. Noi anche dobbiamo onorare il Signore celeste, Lui che eternamente ci protegge dai diavoli. Se noi sempre ameremo Lui con umiltà, veramente Egli darà eterna beatitudine ai miseri e ai ricchi che la meritano. Quindi, vi insegniamo che vi proteggiate con zelo contro l’adulterio, e vi proteggiate contro i peccati nocivi e vi rivolgete a migliori attività. Fuggite l’orgoglio e le parole vane, l’invidia e il rancore, poiché tale orgoglio di fronte a Dio e di fronte al mondo è la peggiore di ogni azione. Per l’orgoglio gli angeli sono stati un tempo tramutati in diavoli, e precipitati al fondo dell’inferno, e lì essi devono patire i tormenti nel mondo dei mondi, poiché essi hanno disprezzato il Signore celeste e colui che concede le vittorie, e hanno attentato al Suo stesso Regno. Ma tale decisione non fu per loro opportuna, il re risoluto, il Signore onnipotente, scagliò giù dal trono il diavolo orgoglioso, e anche dalla gloria del regno del paradiso tutti coloro i quali erano stati con lui in quella cospirazione. Circondati le punizioni in quell’inferno ardente, loro compresero nel modo più grave contro chi avevano tentato di lottare. Siamo noi umili e caritatevoli, e sempre saggi nelle parole e nelle azioni, e con animo lieve amiamo le veglie sante, e preghiamo in questo tempo caduco sebbene spesso noi saremo qui soli. Poiché la santa preghiera e il chiaro amore di Dio Onnipotente

tente, e la carità che si fa per il Signore, e tutte le altre molte opere buone adornano l'anima giusta e la conducono nella beatitudine e nella gloria in quella celeste beatitudine, in quel giorno ultimo di questo regno terreno, nel quale il Signore giudicherà ciascun uomo secondo i suoi meriti.”

Appendice II

Il sermone Vercelli II e la terza sezione di Vercelli XXI

La seguente appendice presenta, su colonne parallele, testo e traduzione italiana del secondo sermone vercellese (nella sua interezza) e della seconda parte di *Vercelli XXI*. Tale presentazione dei due testi vuole agevolare non solo il confronto fra le sezioni più prossime dei due componimenti, ma anche rendere visivamente evidente il grado di vicinanza dei due testi. La numerazione delle righe del testo in lingua inglese antica del ventunesimo sermone vercellese, così da facilitarne la lettura e l'analisi, continua in modo progressivo rispetto a quella dell'Appendice I, contenente il testo della prima e della seconda parte del componimento.

	<i>Men ða leofestan, þæs myclan domdæges worc bið swiðe egeslic ond andryslic eallum gesceaftum. On þam dæge þa</i>	<i>Men þa leofestan, þæs ðe we geræd habbað ond geleornod on haligum bocum se ytemesta dæg þysse worulde byð swiðe egesfullic ond ondrysenlic eallum gesceaftum. On þam dæge</i>	170
5	<i>hleodriendan ligeas forbærnaþ þæne blodgemengdan geard ond þa þe nu her syndon on myclum gylpe ond on unnyttre gesyhðe goldes ond seolfres ond</i>	<i>þa hleodriendan liggeas forbærnað þone blodgemengdan mid-dangeard ond þonne þe nu ys on myclum gylpe ond on unnyttre gesyhðe goldes ond seolfres ond godwebbes ond woggestreona, ac we sint nu þam gelicost fortruwode þe he us no to ne cyme. ond on þam dæge gewit sunnan leoht ond monan leoht ond þa</i>	175
10	<i>leoht ealra tungla. ond on þam dæge bið dryhtnes rod blode flowende betweox wolcnum, ond in þam dæge bið dryhtnes onsyn swiðe egeslicu ond ondryslicu</i>	<i>On ðam dæge þæs myclan domes, gewit sunnan leoht ond monan leoht ond þa leoht eallra tungla. On ðam dæge dryhtnes rod byð blode flowende betweox wolcnum, ond on ðam dæge byð</i>	180
15	<i>ond on þam hiwe þe he wæs þa</i>		185
20			

- 25 *hine Iudeas swungon ond ahengon ond hiora spatlum him on spiwon. In þam dæge þa synfullan heofiaþ ond wepaþ, for þan hie ær noldon hira synna betan, ac hie sarige aswæmaþ ond in susle afeallað. In þam dæge beoð blawende þa byman of III sceattum þyses middangeardes, ond þonne ealle arisaþ, swa hwæt swa eorþe forswearh ond fyr forbærnde ond sæ sencte ond wildeor fræton ond fuglas tobæron, eall þæt þy dæge ariseð. On þam dæge siteð ure dryhten in his þam myclan mægenþrymme ond his onsyne ætyweð ond his lichoman; þonne bið seo wund gesewen þam*
- 30 *firenfullum, ond þam soðfæstan he bið hal gesewen. ond þonne Iudeas magon geseon þone þe hie ær cwealdon ond hengon. ond se soðfæsta dema þonne*
- 35 *demeð ealra manna gehwylcum æfter his sylfes gewyrhtum (Scragg 1-20).*
- 40 *Hwæt, þonne þinceð þam synfullan þæt noht ne sie þæs hates ne þæs cealdes, ne þæs heardes ne þæs hnesces, ne þæs leofes ne ðæs laðes, þæt hine þonne mæge fram dryhtnes lufan adon ond his willan ascadan, ond nu nellap his willan wyrcean nu*
- 45 *we eaðe magon. Hwæt la, þæt is ofer eal gemet to sceawigenne ond to smægenne, þæt þa earman fyrenfullan sculon sarige aswæman fram ansyne ures*
- 50 *drihtnes ond fram his haligra dryhtnes onsyn swiðe egeslicu ond ondrysenlicu, on þam hiwe þe he wæs þa hine Iudeas swungon ond ahengon ond hyra spatlum him on spiwon. On þam dæge þa synfullan heofað ond wepað, forðan þe hie ær noldan hyra synna betan, ac hie þonne sceolon sarie aswæman ond on susle afeallan. On ðam dæge, feower englas blawað feower byman on feower healfa þyses middangeardes ond þonne ealle arisaþ, swa hwæt swa eorðe forswearh ond fyr forbærnde ond sæ besencte ond wildeor fræton ond fugelas tobæron, eall þæt on ðam dæge arist. On ðam dæge sitt ure dryhten on his myclan mægenþrymme ond his ansyne ætyweð, ond þonne Iudeas magon geseon þone þe hie ær ahengon ond cwealdon. ond se soðfæsta dema ðonne demeð ealra manna gehwylcum be his agenum gewyrhtum (Scragg 158-177).*
- 55 *Hwæt la, þæt ys ofer eallu þing to smeagenne þæt þa earman fyrenfullan sceolon sarie aswæman fram ansyne ures dryhtnes ond fram his haligra ond fram þam wuldre heofona rices, ond þanon gewiton on þa tregan þære ecan helle. Eala þæt menn him eallinga ne ondrædað hu ða deoflu him onstælað ealle þa unrihtan weorc þe her geworht beoð beforan þære menegeo þæs myclan domes (Scragg 178-183).*
- 60

ond fram þam wuldre heofona
rices, ond þonne gewitaþ hie
in þa tintrego þære ecean helle
(Scragg 24-27).

Eala hwæt, manna mod syndon
65 earmlice aþistode þæt hie æfre
lætan sculon þæt deapberende
dioful hie on unnyttre geswi-
purnesse hie to þam gedwellan
þæt hie synne fremme ond þæs
70 willan ne wirceap, þe hie on
eorþan gesceop ond mid his ga-
ste geliffæste ond him ecce for-
geaf (Scragg 27-31).

La hwæt, men him eallinga
75 ne ondrædaþ hu þæt dioful
him onstæleð ealle þa unrihtan
weorc þe her worhte bioð befo-
ran þære mengeo þæs myclan
domes. La hwæt, men him ne
80 ondrædaþ þæt mycle dioful An-
tecrist mid his helle witum ond
mid his yrmþum ond his þam
saran sustum þe him bioþ to
edleane hira firena golden. La
85 hwæt, we us ne ondrædaþ þo-
ne toweardan ege domesdæges,
se is yrmþa dæg ond earfoða
dæg ond unrotnesse dæg ond
cirmes dæg ond wanunge dæg
90 ond sares dæg ond sorges dæg
ond se þystra dæg. On þam
dæge us bið æteowed se opena
heofon ond engla þrym ond
eallwihtna hryre ond eorþan
95 forwyrht, treowleasra gewinn
ond tungla gefeall, þunorrada
cym ond se þystra storm, ond
þæra liga blæstm ond granien-
dra gesceaft ond þæra gasta

Eala hwæt, men him ne on-
drædað þone deofol Antecrist
mid helle witum ond his yrmðum 230
ond his ðam sarum sustum þe
him beoð to edleane hyra fyrena
agolden. Eala hwæt, we us ne
ondrædað þone toweardan ege
þæs domes dæges, se ys yrmðe 235
dæg ond earfoðnessa dæg ond
unrotnesse dæg ond cymres
dæg ond wanunge dæg ond sa-
res dæg ond Sorge dæg ond se
þystra dæg. On ðam dæge us 240
byð ætywed se gesewena heofon
ond engla þrym ond eallwiht-
na hryre ond eorðan forwyrd,
treowleasra gewinn ond tungla
gefeall, þunorrada cym ond 245
se ðystra storm, ond þara liga
gebrast ond þa grangendan ge-
sceafta ond þara gasta gefeoht
ond seo grimme gesyhð ond þa
godcundan mihta ond se hata 250
scur ond hellwarena dream ond
þara bymena sang ond se bra-
da bryne ond se bitera dæg ond

- 100 *gefeoht ond sio grimme gesyhð
ond þa godcundan miht ond
se hata scur ond hellwarena
dream ond þara bymena sang
ond se brada bryne ond se bi-*
105 *tera dæg ond þara sawla gedal
ond se deaðberenda draca ond
diofla forwyrð ond se nearwa
seap ond se swearta deap ond se
byrnenda grund ond se blodiga*
110 *stream ond mycel fionda fyrhto
ond se fyrena ren ond hæðenra
granung ond hira heriga fyll,
heofonwarena mengo ond hiora
hlafordes miht, ond þæt*
115 *gemot ond sio reðe rod ond se
rihta dom ond þara feonda ges-
stal ond þa blacan ondwlitan
ond bifiendan word ond þara
folca wop ond se scamienda he-*
120 *re ond sio forglandrede hell ond
þara wyrma gryre. ond þonne
bið us æghwylc þyllic egesa æteo-
wed. þær þa fyrenfullan þonne
mehton gewiscan þæt hie næfre*
125 *ne wæren acennede fram hio-
ra fædrum ond modrum, oððe
ælc hiora to dumbum nytenum
gewurde. Hwæt, him þonne þæt
wære leofre þonne eal middan-*
130 *geard mid gestreonom þe heofon
behwylfæð (Scragg 31-55).*

- La þæt we us ne ondrædap
þæt we dæghwamlice geseoð
beforan urum eagum, nu we*
135 *þam oðrum ne gelyfaþ, ure þa
neahstan sweltan, ond þonne
þam lichoman bið laðlic leger
gegyrwed, in þære cealdan fol-
dan gebrosnod, ond þæt læne*
140 *lic þær gerotaþ to fulnesse ond*
- se micla cwylð ond þara man-
na dream ond seo sarie sorh*
255 *ond þara sawla gedal ond se
deaðberenda draca ond deofla
forwyrð ond se nearwa seað ond
se swearta deað ond se byrn-
enda grund ond se blodiga stream*
260 *ond seo mycle fyrhto þara feon-
da ond se fyrena ren, hæðenra
granung ond hyra heriga fyll,
heofonwarena menigeo ond
hyra hlafordes miht, ond þæt*
265 *mycele gemot ond seo reðe rod
ond se rihta dom ond þara fe-
onda gestal ond þa blacan an-
dwlitan ond þa bifiendan word
ond þara folca wop ond se sca-*
270 *mienda here ond seo byrnende
hell ond þara wyrma gryre. On
þam dæge us byð ælc þyllic ege-
sa ætywed. þær þa fyrenfullan
þonne mihton gewiscean þæt hie*
275 *næfre næron acennede fram hi-
ra fæderum ond modrum, oððe
ælc hyra to dumbum nytenum
gewurdon. Hwæt, him þonne
þæt wære leofre þonne eall mid-*
280 *dangeard mid þam gestreonom
þe heofon behwylfæð! (Scragg
183-206)*
- La hwæt, we us ne ondrædað
þæt we dæghwamlice geseoð
beforan urum eagun ure*
285 *neahstan sweltan, ond þonne
þam lichoman byþ ladlic leger
gegyred, innan þære cealdan
eorðan gebrosnad, ond þæt læne
lic gerotaþ to fulnesse, ond þam*
290 *wælslitendum wyrnum to æte.*

- þam wælslitendan wýrmum to æte. Hwæt, þæt þonne, la, bið sarlic sar ond earmlic gedal þæs lichoman ond þære sawle,*
 145 *gif þonne se earma innera man, þæt is seo werige sawl þe her forwyrht bið ond agimeleasedu Godes beboda, þæt heo þonne æfter þam gedale aslidan sceolde on þa ecan helle witu, ond þær mid deoflum drohtnian on morðre ond on mane, on susle ond on sare, on wean ond on wurmum, betweox deadum ond dioflum, ond on bryne ond on biternesse ond on fulnesse ond on eallum þam wítum þe dioflu gearwedon fram þære frympe, þe hie to gesceapene wæron ond hie sylfe geearnodon. (Scragg 56-68)*
- þam wælslitendan wýrmum to æte. Hwæt, þæt þonne sarlic sar ond earmlic gedal þæs lichoman ond þære sawle, gif þonne se earma innera mann, þæt is seo werie sawl þe her forwyrht byð ond agymeleasedu Godes beboda, þæt heo þonne æfter þam gedale aslidan sceolde on þa ecan helle witu, ond þær mid deoflum drohtnian on morðre ond on mane, on susle ond on sare, on wean ond on wýrmum, betweox deadum ond deoflum, on bryne ond on biternesse, ond on fulnesse ond on eallum þam wítum þe deoflum wæs gearwod fram þære þe hie onforwurdon ond hie sylfe geearnodon. (Scragg 207-218)*
- 160 *“Ac utan we beon gemyndige ussa sawla þearfe, ond wyrčen we god on þam dæge þe we ðurhteon mægen, ond forlætan we morþor ond man ond oferhydyg ond æfeste ond idel gilp ond unrihtwisnessa ond unrihtþæmedas, ærætas ond ealogalnesse, dysinessa ond gedwollcræftas, gitsunga ond gifernessa, leasunga ond licettunga, tælnessa ond twyspræcnessa, niðas ond nearoþancas, ond heamolscipas ond ealle þa þeawas þe dioflu on him sylfum onstealdon. Ac lufigen we urne dryhten mid ealle mode ond mægene ond mid eallre usse heortan ond hygdo, mid ealre soðfæstnesse ond snyt- tro. Lufigen we usse þa nehstan*
- “Ac uton beon gemyndige urra sawla þearfa, ond uton wyrčen god on þam þe we þurhteon magon, ond uto forlætan morðor ond man ond oferhigdo ond æfsta ond idelne gylp ond unrihtwisnessa ond unrihtþæmedo, ærætas ond ealugalnessa, disignessa ond gifernessa, gysunga ond leasunga, licettunga ond talnessa, niðas ond nearoþancas ond gedwollcræftas ond twyspræcnessa ond ealle þa þeawas þe deoflu on him astealdon. ond uton lufian urne dryhten mid eallum mode ond mid eallum mægene ond mid eallre heortan hylde ond mid eallre soðfæstnesse. ond uton lufian ure neahstan, þæt syndon*

- 185 *swa swa us sylfe, ond sin we mildheorte earmum mannum ond elþeodegum ond untrumum, þæt us ure dryhten þurh þæt milde weorþe. Ond þeah ure hwylc wið oðerne gegylte on worde oððe on worce, forbere he him þæt liðelice, þe læs him God þæt yrre witnige (Scragg 69-81).*
- ealle cristene menn, swa swa us sylfe. ond uton beon mildheorte earmum mannum ond elþeodigum ond untrumum, þæt us ure dryhten þurh þæt milde wyrðe. ond þeah ure hwylc wið oðerne agylte, oððe on worde oððe on worce, forbere he him bliðlice ond forgyfe on þysse halgan tide, þe læs him þæt yrre God witnie (Scragg 219-231).*
- 330
335
340

Ond uton ne georwenan us þeah we þearle wið God ælmihtigne agylt hæbben, ac uton ælcum timan his ara ond his miltsa us georne biddan. ond uton a his willan wyrcan, [...] (Scragg 231-234)

345

aA

- 190 *Swa sylfa cwæð: ‘Dimittite ond dimittetur uobis’. Geprowigen we for ures dryhtnes lufan eall þæt us man to earfeðnessum gedoo her on worulde. Hwæt, we behofigað þæt we gemunen*
- 195 *hu mycel he for us geþrowode, æfter þan þe he menniscum lichoman onfeng, mancynne to ecre hælo, ond us þurh þæt generede of deofles þeowdome,*
- 200 *ond us edhwyrft forgeaf to þam ecean life þe we ær forworhton, gif we hit geearnian willaþ. Swa se witiga cwæð: Dryhten þa gehæleð ond hafað on heo-*
- 205 *fona rice þa þe her on worulde beoð eaðmode Gode ond mannum. Hwæt, we gehyrað þæt þa beoð for Gode eadige ond welige þa þe on worulde bioð eaðmo-*

- 210 *de ond manþwære. Hwæt, we
þonne magon be þam witan ond
ongitan þæt þa beoð for Gode
earme ond unlæde þa þe her
on worulde bioð oferhydige ond*
- 215 *æfestige. Eallra synna sio is Go-
de laþost ond ungewemost, for
þan þe mancynn ærest þurh þa
æfeste wæron on helle besencte,
ond eft þurh mildheortnesse ond*
- 220 *eaðmodnesse hie wæron þanon
alysde of diofles ðeowdome. La
hwæt, we behofigaþ þæt we usse
earan ontynen ond usse heortan
to þam godspellican larum þe us*
- 225 *man oft beforan sægð ond usse
lareowas beodaþ ond secgaþ.
Hwæt, we nu on idlum gilpe us
mid golde ond mid gimum ge-
arwiaþ, ond blissiaþ ond glæd-
mode beoð swa we wenen þæt we*
- 230 *næfre hit forlætan scylen, ond
to seldan mycles urne drihten
gemunan ond ure sawle þear-
fe, þa þe sculon bion on ecnesse*
- 235 *æfter þyssum life, mid sawle ond
mid lichoman in swa hwæðrum
swa we her nu gearniap. Hæb-
ben we gode hreowe ura synna.
Deah þæt gelimpe þæt ure hwylc*
- 240 *wið oðerne gesynnige on worde
oððe on worce, þæs þonne bot
bið betst. For þan ne bið næfre
se man to þan swiðe synful þæt
him symle ne sie sio bot alyfedu.*
- 245 *Utan we nu for þan efstan to
Gode, ær þan us se deað gegri-
pe, for þan he us swiðe to ne-
alæceð [...] (Scragg 81-108)*

250 [...] *ond sien we snotre ond soðfæste ond mildheorte ond rummode ond rihtwise ond ælmesgeorne ond clænheorte ond fremsume ond godfyrhte ond larsume ond þeowfæste ond* 350
255 *gehrysume Gode ond urum hlafordum ond gepyldige Godes willan. Ond he us þonne þæs to leane forgifeð þæt ece rice þæt us æt frympe geteohod wæs* (Scragg 108-111).

260 *Utan we nu efstan to þan, þa hwile þe we ura wega wealdan moton* (Scragg 112-113). 360
[...] *ond uton habban us symle soðe lufe betweonan, ond uton efstan to ðam heofonlican rice ond hit geearnian on urum life, þa hwile þe we her beon moton* (Scragg 237-239).

aA

Þær is leoht ealles leohtes, þær is se eca gefea, þær is seo ece torhtnes eallra engla, þær is seo swete lufu eallra haligra, þær is wyrðment ond ece blis butan ælcum ende, þær is smyltnes butan geniþe, þær ys gefea butan unrotnesse, þær is leoht butan þysstrum, þær is lif butan deaðe, þær is geoguð butan ylde, ond þær is wlite butan awendednesse, ond þær ys wundorlic beorhtnes leohtre þonne þære sunnan beorhtnes, ond þær ys ecnes symle wuniende ond rice butan ende, on þam synt engla were-du ond rihtwisra togelaðung þær symle wuniendra (Scragg 239-247). 370 375

Þær hie næfre leofe gedalaþ ne laþe gesamniap, ne næfre dæg 380
Þær hie næfre leofe ne totwæmaþ, ne laðe ne gesam-

265 *ne cymeð æfter dæge ne niht
æfter nihte* (Scragg 113-115).

*niað, ne næfre dæg ne cymeð
æfter dæge ne niht æfter nihte*
(Scragg 247-249).

*Þær wuniaþ þa haligan menn
him sylfe ond rihtwise ond þa
unwemman ond þa godan ond
þa geþwearan ond þa gecore-
nan ond þa fulfremedan ond
þa byliwyttan ond þa mildhe-
ortan ond þa gepyldigan ond
þa rihtwisan deman ond þa
gesybsuman ond þa eaðmodan
ond þa facenleasan. þær heriaþ
englas ond heahenglas þone
ecan dryhten, þone arwurðiað
witigan ond Petrus ond Paulus
ond ealle haligan, [...] (Scragg
249-254)*

116

*Ac þær bið ece leoht ond blis ond
ece wuldor ond ece gefea mid
urum dryhtne, middangeardes
270 alysende, þæt is efne se ilca
God se ðe leofaþ ond ricsaþ mid
fæder ond mid suna ond mid
þam halgan gaste, þam is wul-
dor ond wyrðmynd þurh ealra
275 worulda woruld aa butan ende,
amen* (Scragg 115-119).

*[...]for þam þe he is ece dryhten
ond gefyllednes ond fulfre-
mednes eallra haligra, se leofað
400 ond rixaþ mid fæder ond mid
suna ond mid ðam haligan ga-
ste on wuldre ond on wyrðmyn-
de aa butan ende on ecnesse
(Scragg 254-257).*

Vercelli II

*Miei cari, quella grande soffre-
renza del Giorno del Giudizio
sarà davvero spaventosa e ter-
rificante per tutte le creature. In
quel giorno le fiamme crepitan-
ti bruceranno la terra intrisa
di sangue, e coloro i quali qui
sono nella grande vanagloria e*

Vercelli XXI

*Miei cari, noi abbiamo letto
e imparato sui santi libri che
l'ultimo giorno di questo mon-
do sarà molto spaventoso e
terribile per ogni creatura. In
quel giorno le fiamme crepitan-
ti bruceranno la terra intrisa
di sangue, e coloro i quali ora*

concedono futile ammirazione all'oro e all'argento e ai vestiti raffinati e ai tesori disonesti. Ma noi dunque abbiamo avuto molto avventatamente fiducia in questo, [nel fatto] che Lui non sarebbe venuto a noi. In quel giorno sparirà la luce del sole e la luce della luna e la luce di tutte le stelle. E in quel giorno la Croce del Signore apparirà insanguinata fra le nuvole, e in quel giorno l'aspetto del Signore sarà molto terribile e spaventoso, e avrà quello stesso aspetto che aveva quando gli Ebrei lo frustrarono, lo appesero [sulla Croce], e su di lui sputarono con i loro sputi. In quel giorno, i peccatori si lamenteranno e piangeranno poiché non hanno voluto fare ammenda prima per i loro peccati, ma loro vagheranno sofferenti e precipiteranno nel tormento. In quel giorno risuoneranno le trombe dai quattro angoli di questa terra di mezzo; e poi tutto si solleverà, la terra sarà inghiottita e il fuoco arderà e il mare sprofonderà e gli animali selvaggi saranno divorati e gli uccelli spazzati via, tutto questo avverrà quel giorno. Quel giorno [siederà] nella Sua immensa maestà, e mostrerà il Suo volto e il Suo corpo. Poi le ferite saranno viste dai peccatori, e Lui sarà visto incolume da coloro i quali sono giusti. E poi, gli Ebrei potranno vedere Colui il quale hanno prima ucciso e appeso. E il Giusto

sono nella grande tracotanza e nell'impuro desiderio dell'oro e dell'argento, e dei tessuti preziosi, e dei guadagni illeciti. Ma noi siamo nella più impura convinzione che Lui non sarebbe venuto a noi. In quel giorno sparirà la luce del sole, e la luce della luna, e la luce di tutte le stelle. In quel giorno la Croce del Signore apparirà insanguinata fra le nuvole, e in quel giorno la vista del Signore sarà molto spaventosa e terrorizzante, nell'aspetto che Lui aveva quando gli Ebrei lo frustrarono, elevarono sulla Croce e su di Lui sputarono con i loro sputi. In quel giorno, i peccatori piangeranno e si lamenteranno, poiché prima essi non hanno voluto fare ammenda per i loro peccati, ma dovranno vagare disperati e cadere nel tormento. In quel giorno, quattro angeli soffieranno in quattro trombe ai quattro lati del mondo di mezzo, e dunque tutto avverrà, come se la terra fosse rivolta, e il fuoco bruciasse e i mari sprofondassero, e gli animali sparissero e gli uccelli si disperdessero, tutto questo avverrà in quel giorno. In quel giorno siederà Nostro Signore nella sua grandiosa potenza e il Suo volto mostrerà, e dunque gli Ebrei potranno vedere Colui che loro prima avevano crocifisso e ucciso. E dunque il Giusto Giudice sentenzierà su ogni uomo secondo i suoi meriti.

Giudice poi giudicherà ciascuno degli uomini a seconda delle sue sole azioni.

Oh, poi al peccatore sembrerà che nulla sia così caldo o freddo, così duro o morbido, così caro o odioso, da poter in quel momento allontanarlo dall'amore del Signore e separarlo dalla sua volontà. E adesso non non vogliamo fare la Sua Volontà, ora che possiamo facilmente. Oh, su questo è più di ogni altra cosa conveniente riflettere e meditare: cioè che i maledetti, i peccatori debbano, sofferenti, rattristarsi come conseguenza della vista di Nostro Signore e di quella dei Suoi Santi, e per la gloria del Regno dei Cieli; e poi essi se ne partiranno verso i tormenti dell'inferno eterno.

Oh, per quale motivo gli animi umani sono così miseramente reso impuri [scuri] da poter in ogni tempo permettere che i diavoli portatori di morte li conduca verso le arti vane e li ingannino così che essi cadano nel peccato e non compiano la volontà di Colui che li ha creati sulla terra e con il Suo Spirito li ha resi vivi, e ha loro concesso il perdono eterno.

Ecco, gli uomini non avranno timore sufficientemente di come il diavolo imputerà loro, di fronte alla moltitudine del grande giudizio, tutte le loro

Oh, è cosa più grande della quale provare vergogna che i miseri peccatori debbano vagare spersi di fronte alla vista di Nostro Signore, e dei suoi santi, e delle meraviglie del Regno dei Cieli, e debbano poi patire dei tormenti dell'inferno eterno. Oh, misero è quell'uomo che sempre non ha temuto come il diavolo avrebbe mostrato tutte le opere cattive che lui sulla terra ha compiuto davanti alla moltitudine del Grande Giudizio.

Oh misero uomo, non ha temuto il diavolo Anticristo con i tormenti infernali e la sua miseria, e i suoi crudeli tormenti che a lui sarebbero stati dati come

azioni corrotte. Ecco, gli uomini non avranno timore del grande diavolo, l'Anticristo, con i suoi tormenti infernali, e con i suoi rimproveri, e con le sue insostenibili torture, le quali saranno date loro come premio per i loro peccati. Oh, infatti, noi non avremo timore del futuro terrore del giorno del giudizio, che quale è il giorno dei tormenti, e il giorno delle privazioni, e il giorno della tristezza, e il giorno dei pianti, e il giorno del lamento, e il giorno della sofferenza e il giorno del dolore, e il giorno oscuro. In quel giorno sarà a noi mostrato:

ricompensa. Oh miseri noi che non abbiamo temuto il futuro terrore del Giorno del Giudizio, che è il giorno misero e il giorno della sofferenza, e il giorno della tristezza, e il giorno del moritorio, e il giorno del lamento, e il giorno della sofferenza, e il giorno dell'amarrezza, e il giorno oscuro. In quel giorno ci sarà manifesto:

aA

il cielo aperto e la potenza degli angeli, e la distruzione di tutte le creature infernali, e la rovina della terra, le sofferenze dei privi di fede e la caduta delle stelle, il risuonare di tuoni e la scura tempesta, la luce del cielo e l'esplosione delle fiamme, il mormorare della creazione e lotta di quegli spiriti e la cupa visione, e la potenza divina e la pioggia rovente e il grido degli abitanti dell'inferno, e scoppiare di montagne e il cantare delle trombe, e il largo bruciare e il giorno amaro, e la grande pestilenza e i peccati degli uomini, e la sofferenza spaventosa e la separazione delle anime, e il dragone portatore di morte e la distruzione dei diavoli, e lo spaventoso abisso e la scura morte, e gli abissi brucianti e il fiume

il cielo aperto, e la moltitudine degli angeli e la caduta delle creature infernali, la distruzione della terra, le sofferenze dei privi di fede e la caduta delle stelle, risuonare di tuoni e la scura tempesta, rimbombare di fulmini, e mormorare degli elementi, la lotta degli spiriti e l'amara visione, e il potere di Dio, e la tempesta rovente, e la rabbia degli abitanti dell'inferno, e il suono delle trombe, e le ampie fiamme, e il giorno amaro, e la grande distruzione, e i peccati degli uomini, e la triste prostrazione, e la divisione delle anime, e il drago portatore di morte, e la rovina dei diavoli, e lo spaventoso abisso, e la scura morte, e l'abisso ardente, e il fiume di sangue, e il grande terrore dei diavoli, e la pioggia infuo-

di sangue, e la grande paura dei demoni e la pioggia infuocata, e il lamento dei pagani e la caduta degli eserciti, e la moltitudine di abitanti celesti, e la potenza del loro Signore, e il grande concilio, e la spaventosa armata, la dura Croce e il giusto Giudizio, la vergogna dei peccati e le accuse dei demoni, e la pallida espressione e le parole tremanti, il grido terribile e il pianto della gente, e l'armata vergognosa e la folla peccatrice, l'abisso gemente e l'inferno divoratore, e l'orrore dei serpenti.

E allora sarà evidente a ciascuno di noi quella paura. In quel momento, i peccatori dunque desidereranno di non esser mai stati generati dai loro padri e dalle loro madri, o tutti loro di non essere divenuti mute bestie. Oh, per loro sarebbe stata cosa più gradita che tutta quella terra di mezzo con le ricchezze che il cielo sovrasta.

Ecco, noi non temiamo quel che ogni giorno vediamo di fronte ai nostri occhi; adesso noi non crediamo ad altro, cioè che quelli che sono a noi più vicini moriranno. Un letto odioso sarà preparato nella fredda terra, e poi, in essa, i corpi si decomporranno. E quel corpo transitorio rovinerà nella putrefazione e come cibo per i vermi che mordono i cadaveri. Oh, dunque, dopo sarà gravosa

cata, e il lamento dei pagani, e la loro triste rovina, e la moltitudine delle creature infernali, e la forza del nostro Signore, e la grande adunanza, e la giusta misura, e il retto Giudizio, e l'accusa dei demoni, e lo splendido apparire, e le parole tremanti, e il pianto della gente, e la schiera piena di vergogna, e l'inferno bruciante, e l'orrore dei serpenti.

In quel giorno a noi quell'orrore sarà manifesto. Lì i peccatori dovranno desiderare di non essere mai venuti al mondo da padre e madre, o di non essere diventati muti animali. E questo a loro sarebbe più gradito che l'intera terra di mezzo con tutte le ricchezze sovrastate dal cielo.

O noi miseri che non ci facciamo prendere dal terrore quando ogni giorno vediamo di fronte ai nostri occhi chi ci è vicino essere strappato alla vita, e la loro carne essere orridamente trasformata dalla morte, corrompersi nella fredda terra, e la carne caduca decadere in putridume, ed essere divorata dai vermi voraci. Oh, quindi sarà cupa tristezza e miserabile separazione del corpo e dell'a-

sofferenza e miserabile separazione dell'anima e del corpo, se infatti il misero uomo interiore, che è la maledetta anima sarà dunque condannata perché ha disubbidito ai comandamenti di Dio, così da dover scivolare nei tormenti infernali eterni, e là vivere con i diavoli nel crimine e nel peccato, nel tormento e nella sofferenza, nel dolore e nei vermi, fra i morti e i diavoli, nel fuoco e nell'amarrezza, nella perfidia e in tutte quelle torture che i diavoli hanno preparato dalle origini, le quali [le torture, NdT] hanno creato per loro stessi, e che essi stessi hanno meritato.

aA

Applichiamoci dunque noi così da essere memori delle necessità delle nostre anime, e agiamo bene in quel giorno nel quale noi mettiamo in atto buoni propositi. E rinneghiamo il crimine [l'omicidio], il peccato e l'orgoglio e l'invidia e il vuoto vanto e l'ingiustizia e l'adulterio, la rottura dei digiuni prescritti, e l'ubriachezza [da birra], e la blasfemia e gli inganni, l'avarizia, la gola, la menzogna e l'ipocrisia, la calunnia e la falsità, l'inimicizia e i pensieri malvagi e l'avarizia, e tutti i costumi che i diavoli stessi hanno creato. E amiamo noi Nostro Signore con tutta l'anima e le nostre capacità, con tutto il nostro cuore e lo spirito, con sincerità e prudenza. Amiamo noi il

nima, se dunque il misero uomo interiore, che è la misera anima che qui pecca e disprezza i comandamenti di Dio, che poi dopo la separazione deve scivolare nell'eterno tormento infernale, e lì dimorare con i diavoli nell'omicidio e nel crimine, nel tormento e nel dolore, nel pianto e fra i serpenti, nel mezzo dei morti e dei diavoli, nell'ardere delle fiamme e nell'amarrezza, e nella putrefazione, e in mezzo a tutti quei tormenti che sono preparati per i diavoli per quel che essi hanno fatto e che per loro hanno per sé stessi meritato.

Ma dunque affrettiamoci a essere memori delle necessità delle nostre anime, e facciamo noi il bene fino a che ci è possibile, e abbandoniamo il crimine e l'omicidio, e la tracotanza e l'invidia, e la vuota arroganza, e l'ingiustizia, e l'adulterio, e il cibarsi nei tempi proibiti, e l'ubriachezza, e la follia e l'avarizia, e la cupidigia, e la menzogna e l'ipocrisia, e la calunnia e i rancori, e i pensieri impuri, e le arti dell'inganno, e la doppiezza nel parlare, e tutti quei costumi che il diavolo assume. E amiamo nostro Signore con tutta l'anima, con tutte le forze e con tutta la grazia del cuore, e con tutta la fede. E amiamo il prossimo nostro, che tutti sono uomini cristiani, così come siamo noi. E siamo di animo

121

prossimo nostro come noi stessi, e siamo noi miti nei confronti dei poveri, degli stranieri e degli infermi, così che Nostro Signore attraverso quella gentilezza ci giudichi.

mite nei confronti dei poveri e dei bisognosi e dei deboli, come sarà con noi nostro Signore. E se qualcuno di noi offende l'altro, o nelle parole o nelle opere, sopportiamo questo con umiltà, e perdoniamo lui in questo santo tempo, che provi poi meno lui l'ira del Signore.

E non disperiamo seppure noi abbiamo crudelmente peccato contro il Signore, ma noi in ogni momento preghiamo con sincerità il suo onore e il suo perdono.

E ancora, chiunque di noi peccchi contro un altro in parole o in opere, egli ripeta all'altro gentilmente, di modo che Dio non lo punisca con rabbia per questo, quel che Lui stesso disse: 'Perdonate e vi sarà perdonato. Oh, potessimo noi tutti soffrire per l'amore di Nostro Signore, così che per le traversie qui in terra sia a noi garantito quello [l'Amore di Dio]. Oh, quanto per noi sarebbe necessario tenere bene a mente che lui per noi così tanto ha sofferto dopo che ha assunto su di sé l'umano aspetto, per guarire per sempre l'uomo, e noi attraverso questo portare via dalla schiavitù del diavolo [dall'essere servi del diavolo], e concedere a noi di far ritorno a quella vita eterna che avevamo prima disprezzato, se noi vogliamo meritarsela.

Così dice il profeta: “Il Signore salverà e terrà nel Regno dei Cieli coloro i quali in questo mondo sono umili verso Dio e verso gli uomini.”. Ecco, noi abbiamo udito che così è per il Signore beato e ricco, colui che sulla terra è umile e mite. Dunque, noi dobbiamo avere questo ben presente e comprendere che per il Signore in quel momento sarà più miserabile e infelice colui che qui sulla terra è stato arrogante e orgoglioso. Questo è, fra tutti i peccati, il più disgustoso e sgradito a Dio, poiché il genere umano innanzitutto per questa invidia fu precipitato all’inferno; e dopo, attraverso la pietà e l’umiltà, fu liberato dalla schiavitù del diavolo. Ecco, dunque è per noi necessario aprire le nostre orecchie e i nostri cuori a quegli insegnamenti delle Scritture dei quali spesso prima si è detto e che i nostri maestri comandano e proclamano. Oh, noi in una vana arroganza adorniamo noi stessi con oro e con gemme, e noi gioiamo e siamo allegri così da poter pensare che non dovremmo mai lasciare queste cose, e molto più di rado ci ricordiamo di Nostro Signore e dei bisogni della nostra anima, sebbene noi dovremmo essere per l’eternità, dopo questa vita, nell’anima e nel corpo in quella condizione noi qui avremo guadagnato. Facciamo dunque giusta penitenza per i nostri peccati. Chi

di noi nei confronti degli altri abbia peccato in pensieri e opere, questo preghi con maggiore fervore. Infatti non vi sarà mai uomo così peccatore al quale mai possa essere concesso un aiuto. Affrettiamoci dunque a ricongiungerci al Signore, prima che la morte ci colga, poiché essa giunge veloce a noi.

E siamo noi saggi e veritieri, e pietosi e generosi, e giusti e volenterosi nel dare elemosine, e dal cuore puro, e portatori di bene, e timorosi di Dio e moderati e costanti nel servizio e obbedienti a Dio e nei confronti dei nostri signori, e pazienti verso la Volontà di Dio. Ed Egli dunque, in questo modo, in cambio di quel che è transitorio ci darà quell'eterno che per noi in origine era stato deciso.

Affrettiamoci dunque verso tutto questo, mentre ancora abbiamo potere sul nostro cammino.

E sempre facciamo la Sua Volontà, e siamo giusti e miti d'animo, e generosi e prodighi nelle elemosine, puri di cuore e capaci di fare del bene, timorosi di Dio e pacifici, moderati e pazienti, umili e virtuosi, e obbedienti, ciascuno di noi verso gli altri nelle cose virtuose [...]

E portiamo sempre fra di noi tale amore, e affrettiamoci verso quel regno celeste, e meritiamolo durante la nostra vita, quando ancora qui possiamo essere meritevoli [esserlo].

Lì è la luce di ogni luce, lì è la gloria eterna, lì è la magnificenza di tutti gli angeli, lì è l'amore dolce di tutti i santi, lì è celebrazione e beatitudine eterna senza fine, lì è serenità senza oscurità/fine, lì è gioia senza tristezza, luce senza oscurità, lì è vita senza morte, lì è gioventù senza decadenza, lì è aspetto senza cambiamento,

*Lì mai ci separerà da chi ci è ca-
ro o ci si unirà ai propri nemici,
né giorno verrà dopo giorno, o
notte seguirà notte.*

*Ma lì vi sarà luce eterna, e
benedizione e gloria eterna, ed
eterna gioia con Nostro Signo-
re, Redentore della terra [di
mezzo]. Questo è anche lo stesso
Dio che vive e regna con il Pa-
dre e con il Figlio e con lo Spiri-
to Santo, che è gloria e onore nel
mondo di tutti i mondi sempre
senza fine.*

*lì è meraviglioso splendore lu-
minoso di un sole che non tra-
monta, né si raccoglie inimici-
zia, né mai giorno viene dopo
giorno né notte dopo notte.*

*Lì trova dimora il santo uomo,
il giusto e il puro, e colui che è
costante, e colui che ha compiuto
la Volontà, e il semplice, e il
mite e il paziente, e il giudice
giusto, e il pacifico, e l'umile e
l'innocente. Lì lodano angeli e
arcangeli il Signore Eterno, Lo
onorano i sapienti, e Pietro e
Paolo e tutti i santi, poiché Lui
è Signore Eterno, e pienezza e
perfezione di ogni santo, e Lui
vive e regna con il Padre e il
Figlio e lo Spirito Santo nella
gloria e nella celebrazione eter-
na senza fine, nell'eternità.*

Appendice III

La sezione in versi del sermone Napier XL

I versi qui di seguito pubblicati hanno la finalità di evidenziare i risultati della lettura in chiave metrica del testo di *Napier XL* (ms. Xd) messa in atto da Stanley: l'unica modifica significativa da me qui apportata al lavoro di quest'ultimo è l'applicazione dello schema metrico da egli individuato non al testo tramandatoci in Xd, ma alla versione medesimo brano poetico tradita dal ms. N¹²⁸. Così come per i testi del-

128. Questa scelta non apporta nessuna modifica significativa al contenuto del passo, limitando lo spettro delle varianti a una quasi sistematica sostituzione di *on* con *in* (elemento che non inficia in alcun modo l'allitterazione, ma rende in verità maggiormente vario il ritmo dei passi poetici) e ad alcune varianti lessicali e sinonimiche (specie per quanto concerne sostantivi e aggettivi). E.g., nel primo gruppo di versi: *hellwita* per *elwihitna* (v. 4), *gefeall* per *gefeal* (v. 5), *se ðeostra þrosm* per *þistra storm* (v. 6), *beornenda* per *birnenda* (v. 16), *wealdend* per *waldend* (v. 22); nel secondo gruppo di versi: *[bið] laðlic legerbed gegyred* per *laðlic leger gired* (v. 1), *eorðan* per *molðan* (v. 2).

le due prediche vercellesi, anche per il passo del sermone
Napier XL è presentata una traduzione.

La, hwæt þence we, þæt we us ne ondrædað þone toweardan dæg þæs micelan domes?

	<i>“Se is yrmða dæg In ðam dæge us bið æteowed seo geopnung heofona ond hellwihntna rife 5 treowleasra gewinn þunorrade hlinn ðara lyfta leoma þara granigiendan gescaft ða grimman gesið 10 se hata scur ðara beorga geberst se brada bryne ofer ealla woruld se micla cwealm seo sare sorh 15 se sara sið ðæt brade bealo þæt bitere wite feonda fyrhto hæðenra granung 20 heofonwara fulmægn þæt ongryslice gemot se reða wealdend ure fyrena edwit þa blancan andwlitan 25 se forhta cyrm ðara feonda grimnes ond se hlude heaf, þæt sarige mancyn seo granigende neowelnes 30 ðara wyrma ongrife ond þara sorhhwita mæst, se niðfulla here ond se teonfulla dæg.</i>	<i>ond ealra earfoða dæg. ond engla þrym ond eorðan forwyrð, ond tungla gefeall, ond se ðeostra þrosm, ond þara ligetta bræstl, ond þara gasta gefeoht, ond þa godcundan miht, ond hellwara hream, ond þara bymena sang, ond se bitera dæg, ond þara manna man, ond þara sawla gedal, ond se sorhfulla dæg, ond se beornenda grund, ond se blodiga stream, ond se fyrena ren, ond reafera wanung, ond heora hlaforðes þrym, ond seo egesfulle fyrð, ond se rihta dom, ond þara feonda gestal, ond þæt bifigende wered, ond þara folca wop, ond se synniga heaf, ond seo forglendrede hell,</i>
--	---	--

On þam dæge us bið eal þyllic egesa æteowed and þa synfullan þonne woldan gewiscan georne gif hy mihton þæt hy næfre acennede ne wæron fram fæder ne meder. And him þæt þonne wære leofre þonne eall midda-neard to æhte geseald. La hwæt, we nu ungesælige synd þæt we us bet ne warniað and þæt we ne ondrædað us ðe swiðor þe we dæghwamlice geseoð beforan urum eagum ure þa and sweltan

- and þonne sona þam lichaman [bið] laðlic legerbed gegyred
and in ðære cealdan eorðan gebrosnað,
and þæt lic þær to fulnesse gewurðeð
and þam wælslitendum wirmum weorðeð to æte
- 5 ðonne bið sorhlic sar
and earmlic gedal lices and sawle
and gif þonne seo sawel huru slidan sceal
in ða ece helle witu
- 10 mid þam werigan and þam awirgedan gaste
and þær þonne mid deoflum drohtnoð habban
in morðe and on mane,
in susle and on sare,
in wean and on wyrmslitum,
betweonan deadum and deoflum,
- 15 in byrne and on biternesse,
in bealuwe and on bradum lige,
in yrmðun and on earfeðum,
on swyltcwale and in sarum sorgum,
in fyrenum bryne and on fulnesse,
20 in toða gristbitum and in tintregum,
in angmodesse earma sawla
in cyle and in wanunge,
in hungre and in ðurste,
on hæte and on earfoðnesse,
- 25 in neowlum attrre and in ecere forwirde,
on arleasnyse
and in mystlicum wita cynne,
on muðe and on fædme
þæs deadberendan dracan
30 se is deofol genemned”

aA

127

Ecco, consideriamo noi il fatto che non temiamo il giorno che verrà del grande Giudizio, che è il giorno misero e il giorno di ogni sofferenza. In quel giorno a noi sarà mostrato

<i>il cielo aperto</i>	<i>e la schiera degli angeli</i>
<i>e la caduta delle creature degli inferi e la rovina delle cose terrene,</i>	<i>e caduta delle stelle,</i>
<i>battaglia più terribile</i>	<i>e buia tempesta,</i>
<i>cataratta tonante</i>	<i>e la fiamma folgorante,</i>
<i>lo splendore celeste</i>	<i>e la battaglia degli spiriti,</i>
<i>il creato mormorante</i>	<i>e il potere di Dio</i>
<i>la vista ruggente</i>	

la tempesta rovente
l'eruzione delle montagne
il largo incendio su tutto il mondo
il grande massacro
il cupo turbamento
il triste viaggio
l'ampia sofferenza
l'amara sofferenza
e il terrore dei diavoli
il lamento degli infedeli
la piena gloria degli abitanti dei Cieli
e la folla spaventosa
il saggio maestro
la nostra vergogna ardente
i volti pallidi
le grida di terrore
la ferocia dei diavoli
la dolente umanità
l'abisso mormorante
l'assalto del serpente
l'armata piena di odio

e il lamento delle creature infernali,
e il suono delle trombe,
e la morte amara,
e la corruzione degli uomini,
e la separazione delle anime,
e il giorno pieno di afflizione,
e il suolo ardente,
e il fiume insanguinato,
e la pioggia infuocata,
e il pianto dei ladri,
e la grandezza di Nostro Signore,
e il terribile esercito,
e il giusto Giudizio,
e l'accusa dei diavoli,
e la schiera tremante,
e il lamento delle genti,
e pianto risuonante,
e la moltitudine peccatrice,
e l'inferno che divora,
e il frutto colmo di sofferenza,
e il giorno colmo di dolore.

In quel giorno tutti questi orrori saranno a noi rivelati. E i peccatori vorranno volentieri scegliere, se potessero, di non essere mai venuti al mondo da madre o padre. E per loro questo sarebbe dunque più gradito che se venisse loro donato come possedimento l'intero mondo. Oh, ecco, noi siamo adesso miseri dato che meglio non vigiliamo e dato che più fortemente non ci causa timore che noi ogni giorno vediamo chi ci è vicino cadere e morire,

e che poi velocemente la carne è posta nella orrida tomba e decade in quella fredda terra, e lì la carne diviene putrescente e per i vermi che spolpano i cadaveri diventa cibo.

*Allora sarà dolente sofferenza
e misera separazione dell'anima e del corpo,
se dunque l'anima infine dovrà scivolare
nella sofferenza infernale*

*con i dannati
e poi lì con il diavolo
nel delitto e nella colpa,
nei tormenti e nelle sofferenze,
nelle affezioni e nei morsi di serpi
fra i morti e i diavoli,
nell'incendio e nell'amarrezza,
nelle malizie e nell'eterno giacere,
nelle sofferenze e nelle avversità,*

*e le anime maledette,
avere vita*

Vercelli II
e Vercelli XXI,
fra prosa
e poesia
escatologica

*nella morte e nelle tristi affezioni,
nelle fiamme del peccato e nel putridume,
nel digrignare dei denti e nel tormento,
nell'afflizione delle anime più miserabili,
nel gelo e nel pianto,
nella fame e nella sete,
nel calore e nella tribolazione,
nel basso veleno e nella più eterna perdizione,
nell'empietà,
e nei distinti generi di tormento,
nella bocca stretta
del drago portatore di morte
che si chiama diavolo.*

3. Vercelli IV: l'invito al pentimento terreno e il motivo dell'incontro fra l'anima e il corpo

Vercelli IV è il secondo testo a carattere prettamente escatologico del manoscritto vercellese. Lungo e complesso sermone, *Vercelli IV* risulta, per contenuti, correlato con i testi che lo precedono direttamente all'interno del codice: ciò che, infatti, separa i due primi sermoni sul Tempo della Fine (*Vercelli II* e *Vercelli IV*, appunto) è un articolato sermone sulla confessione e il perdono dei peccati (*Vercelli III*), che per il proprio contenuto potrebbe essere considerato naturale completamento di quelli che lo circondano¹. Dopo la descrizione della Fine del Mondo dataci da *Vercelli II* e la forte parentesi dei contenuti di *Vercelli III*, la quarta delle prediche vercellesi richiama l'attenzione del fedele, tanto sulla caducità dei beni terreni e della stessa esistenza materiale di ciascun uomo, quanto sul momento del Giudizio. Un evento, trattato dall'omelista con la teatralità e

1. Testo dalla notevole componente parenetica, esplicitamente pensato per il tempo della Quaresima, *Vercelli III* risulta vergato ai ff. 12v-16r del codice vercellese: sermone che pone al centro della trattazione il tema dell'invito alla condotta virtuosa e alla pratica della fede, *Vercelli III* si configura quale traduzione piuttosto fedele dei contenuti di un singolo componimento del ms. *Pembroke 25*, l'*Omelia 22*. Il terzo sermone vercellese è edito in: Förster 1932, pp. 53-72; Scragg 1992, pp. 70-83. In merito alla struttura e ai contenuti di tale sermone, si veda: Turville-Petre 1963.

la ricchezza di immagini tipiche dello stile insulare, che si configura proprio come il momento direttamente successivo a quanto narrato nel secondo sermone, e come quello nel quale grande importanza avranno le virtù presentate nel terzo componimento omiletico della raccolta.

Diversamente da altri componimenti del codice vercellese², *Vercelli IV* non costituisce un *unicum* nella tradizione omiletica insulare. Una seconda attestazione, più tarda, di tale sermone è infatti a noi giunta in uno dei componimenti omiletici in volgare tramandati all'interno del manoscritto *Cambridge CCC 41*³, mentre una consistente parte della seconda metà del quarto sermone vercellese (ll. 280-332) risulta tramandata all'interno di un sermone frammentario

2. Il corpo dei componimenti tramandati nella loro interezza dal solo codice vercellese comprende, infatti, una delle due omelie dedicate al tempo del Natale (*Vercelli VI*; ff. 54r-56v), le prediche parentetiche *Vercelli VII* (ff. 56r-59v) e *Vercelli XIV* (ff. 76v-80v), l'intero primo trittico rogazionale (*Vercelli XI*, *Vercelli XII*, *Vercelli XIII*; ff. 71v-76v), un'omelia sul Battesimo di Cristo nel Giordano (*Vercelli XVI*; 85v-90v) e il successivo sermone dedicato alla Presentazione di Gesù al Tempio (*Vercelli XVII*; ff. 90v-94v). A queste vanno poi aggiunte, insieme a *Vercelli IV*, le tre escatologiche *Vercelli XV* (ff. 80v-85v), *Vercelli XXI* (ff. 112r-116v) e *Vercelli XXII* (ff. 116v-120v), e infine la breve narrazione di alcuni eventi della vita del santo merciano Guthlac di Crowland (*Vercelli XXIII*; 133v-135v), predica che chiude la raccolta.

3. Il codice (Ker 32, sec. xi in./mid.; denominato D all'interno della catalogazione dei manoscritti connessi con il *Vercelli Book* fatta da Scragg) contiene la traduzione in inglese antico dell'*Historia Ecclesiastica* di Beda e un corpo di sei prediche in volgare vergate da una seconda mano, in parte a margine del codice e presumibilmente nella seconda metà del secolo xi; di notevole interesse per quanto concerne lo studio della tradizione testuale delle omelie del *Vercelli Book*, e più in generale dell'intera produzione omiletica insulare, tale corpo di omelie ci tramanda vergati l'uno di seguito all'altro, un sermone contenente una versione di *Vercelli IV*, una trasposizione omiletica del *Transitus Mariae*, un lungo sermone che presenta quale *incipit* alcuni passi tratti dall'*Apocalisse di Tommaso* (apocrifo del quale ci viene tramandata una seconda traduzione indipendente all'interno di *Vercelli XV*), e un sermone che riportante una attestazione del motivo escatologico dell'*Ego te homo* (confrontabile per modi e linguaggio a quello che anima *Vercelli VIII*) seguito da una versione rielaborata delle tematiche che animano la sezione di chiusura di *Vercelli XV*. Quinto componimento è una predica sulla figura di San Michele Arcangelo, mentre sesto testo omiletico è una pericope riguardante il Vangelo della Domenica delle Palme: componimento vergato da forse una terza mano al fondo del manoscritto e su di un foglio in origine bianco, esso è testo che, come il secondo, il quarto e il quinto, costituisce testimone unico nella tradizione anglosassone. Per un'analisi maggiormente approfondita di tali testi e dei loro legami con la tradizione testuale di *Vercelli VIII* e *Vercelli XV*, si veda *infra*, cap. 4, pp. 239-243; cap. 8, pp. 436-440. Per maggiori dettagli sul codice *CCC 41* e sui componimenti vergati a margine del testo principale, si vedano, fra gli altri: Willard 1935b, pp. 2-3; Scragg 1979, pp. 236-237; Scragg 1992, p. xxvi.

(costituito da un singolo foglio), conservato nel ms. *Cambridge*, CCC 367⁴.

Una versione piuttosto conservativa di una parte della prima sezione del sermone vercellese (ll. 1-76) appare usata, in parte rivisitata e sintetizzata, quale brano di apertura della *Macarius Homily* (U55), sermone composito escatologico conservato ai folia 222-230 del ms. *Cambridge*, CCC 201⁵.

Un breve passo, direttamente derivato da un brano di *Vercelli IV* (ll. 63-70)⁶ e posizionato nel contesto più ampio di una riproposizione delle vicende di san Macario, appare poi riscontrabile all'interno di un secondo sermone composito, conservato ai ff. 63r-73r dei ms. *Hatton 113-114* della Bodleian Library di Oxford e contenutisticamente legato all'Omelia U55⁷.

4. Il folio in questione fa parte di una raccolta di pergamene vergate nel secolo XII e incluse originariamente in un manoscritto più ampio, ora perduto; come messo in evidenza da Scragg, tale frammento potrebbe essere dimostrazione dell'esistenza di almeno un'altra omelia contenente (in modo parziale o completo) l'insieme delle argomentazioni che sono alla base del quarto sermone vercellese e dell'omelia vergata all'interno del codice CCC 41. Per quanto i tre testimoni siano molto vicini dal punto di vista contenutistico, secondo quanto sostenuto da Scragg alcune discrepanze condurrebbero infatti a concludere che, sia l'omelia, sia il frammento conservati nel ms. CCC 367 non siano da ascrivere alla medesima fonte dalla quale è stata tratta l'omelia vercellese. Per quanto concerne il folio in oggetto, si vedano: Ker 1957, item 63.10; Scragg 1979, p. 262. In merito ai punti di contatto linguistici e formali, e agli errori comuni, che caratterizzano i rapporti fra i tre testi in questione, così come per quanto concerne le discrepanze fra i tre testimoni, si veda, in particolare, Scragg 1992, p. 87.

5. L'omelia " *Ic bidde eow and eadmodlice lære* " è componimento che ci tramanda una versione delle visioni di san Macario, motivo escatologico al quale il testo deve il nome di *Macarius Homily* (Omelia U55). Il sermone è tramandato nel solo ms. CCC 201 (manoscritto R, secondo la catalogazione proposta da Scragg), codice che conserva il testo latino e inglese antico dei *Capitula* di Theodulfo di Orleans. Il testo dell'*Omelia di Macario* appare vergato quale elemento di transizione fra la conclusione del testo latino dei *Capitula* e la sua traduzione in lingua volgare. Come messo in evidenza da Scragg, il sermone U55 presumibilmente andrebbe ascritto alla medesima tradizione di B3.4.55 ma, data l'assenza nel codice R degli errori presenti in quest'ultimo, con esso l'omelia in questione non ha alcun legame; cfr. Scragg 1992, p. 87. La *Macarius Homily* è stata edita per la prima volta in Thorpe 1840, pp. 466-469 (edizione in folio e in un volume, testo del quale mi servirò) e Thorpe 1840, vol. II, pp. 394-401 (edizione in quarto e in due volumi); l'omelia è stata riedita in: Sauer 1978, pp. 411-416; e infine edita, analizzata e tradotta in italiano in: Zaffuto 1999. Per dati dettagliati in merito al codice CCC 201 si vedano: Gneuss 2001, n. 66 e in Ker 50 art. 2; in merito all'omelia U55, si vedano anche Bately 1993, p. 50; Di Sciaccia 2002, p. 223 (nota 1).

6. Così come indicato da Scragg, la sezione del sermone che risulta tematicamente vicina alla prima di *Vercelli IV* andrebbe riconosciuta in: Napier 1883, pp. 140.3-141.25; cfr. Scragg 1979, p. 254.

7. Si tratta del sermone pseudo-wulfstaniano "*Her is halwendlic lar and ðearflíc læwedum mannum, þe þæt læden ne cunnon*" (Cameron B3.4.26; Omelia U26), edito in Napier 1883,

Il quarto sermone vercellese appare infine essere fra i molteplici testi di riferimento dai quali è tratto il sermone composito *Napier XXX*⁸. Anche in questo caso la similitudine fra i due testi si limita a una breve sezione di poche righe (ll. 50-59), che, seppure interpolata nel componimento pseudo-wulfstaniano, presenta parallelismi tanto evidenti con il testo *Vercelli IV* da rendere quasi indubbia la sua derivazione da quest'ultimo.

La struttura del sermone

Vercelli IV è sermone dalla lunghezza consistente e dalla struttura piuttosto complessa, nel quale la tematica escatologica si snoda lungo nuclei contenutistici apparentemente distanti, ma che vengono con abilità resi omogenei e consequenziali dall'anonimo omelista. Le argomentazioni del sermone sono idealmente suddivisibili in tre diverse sezioni principali, di lunghezza e grado di articolazione piuttosto disomogenee. Il componimento si apre infatti con un primo lungo nucleo argomentativo di carattere esortativo e perentico: basato su immagini di forte impianto dicotomico, esso appare finalizzato alla esaltazione del mondo celeste di

pp. 134-143 (dal nome dell'editore tale omelia è generalmente indicata come *Napier XXIX*); sermone composito, *Napier XXIX* si apre con una esortazione ai fedeli a seguire gli insegnamenti di Dio, unica via di accesso alla felicità eterna, prima di evidenziare la necessità del pentimento in vita e dell'ammissione dei peccati al proprio confessore. La sezione finale dell'omelia contiene poi la visione dell'anima peccatrice destinata alla dannazione, elemento che permette all'omelista di tornare a sottolineare l'importanza della confessione e del pentimento dai peccati, prima di avviarsi alla conclusione del componimento descrivendo le gioie del paradiso. Tale predica, tramandata nel solo ms. *Hatton 113* (seconda metà del secolo XII; codice denominato, insieme ai ms. *Junius 121* e *Hatton 144*, manoscritto O nella catalogazione di Scragg), riporta quale elemento centrale della sezione escatologica una versione della *Visione di Macario* molto simile a quella tradita dal ms. *CCC 201*. Su *Napier XXIX* si vedano anche: Whitbread 1963; Scragg 1979, p. 254. Sui manoscritti *Hatton 113* e *Hatton 114* e sul loro contenuto si vedano: Gneuss 2001, n. 637; Ker 331 art. 22 e Bately 1993, pp. 41-42.

8. Sermone pseudo-wulfstaniano tramandato all'interno dei ms. *Junius 121* e *Hatton 113-114* (O), *Napier XXX* si presenta quale testo composito che trae materiali e immagini da un nutrito corpo di fonti anonime (non ultime le omelie *Vercelli IV*, *Vercelli IX*, *Vercelli X* e *Vercelli XXII*) così come riconducibili alla produzione wulfstaniana; la seconda metà del sermone risulta poi essere alla base di un secondo componimento omiletico (B3.2.41), tramandato all'interno del codice *Cambridge, University Library Ii.4.6* (X^b), sermone che anch'esso riporta quale parte della sua lunga sezione escatologica alcuni passi riconducibili alla medesima tradizione testuale di *Vercelli IV* (ll. 68-76). Testo di notevole interesse per lo studio della circolazione dei materiali escatologici che animano alcune delle omelie vercellesi e più in generale l'omiletica anonima insulare, la complessa struttura di *Napier XXX* e le sue fonti sono state analizzate in: Scragg 1977; la predica è stata riedita e corredata di un apparato critico in: Scragg 1992, pp. 395-403.

fronte alla pochezza di quello terreno (ll. 1-100). A tale esaltazione della grandezza celeste segue l'inizio della seconda lunga sezione del sermone, completamente incentrata su di una immaginifica descrizione del Giudizio Finale: dopo avere descritto il terrore e l'angoscia dell'umanità riunita di fronte al Cristo Giudice (ll. 101-120)⁹, l'omelista dà spazio al duplice discorso dell'anima con il corpo (ll. 121-318), nucleo escatologico portante della seconda parte del sermone. Proprio l'invito a riflettere sulla condizione delle due anime funge infine da elemento introduttivo della terza e ultima parte del sermone, incentrata sull'esortazione a considerare vizi e peccati come simboliche frecce scagliate dai servi del maligno, e a comprendere come le virtù e la fede come uno scudo dietro il quale il buon cristiano deve trovare riparo (ll. 319-358).

3.1. *Peccato e pentimento*

Ad aprire la prima articolata sezione del sermone vercellese è un reiterato invito a comparare la caducità del mondo con l'eternità di quello celeste che attende i virtuosi, riflessione che secondo l'omelista non potrà che condurre al pentimento dai molteplici peccati che macchiano la vita di ciascun uomo (ll. 1-11). Ritmicamente scandito dall'alternanza degli avverbi *her* e *þær*, utilizzati quali elementi fondanti della dicotomia fra la vita terrena e i diversi destini ultraterreni delle anime, l'*incipit* del quarto sermone vercellese appare stilisticamente del tutto peculiare nella sua incisività.

Di ancora maggior impatto argomentativo risulta la pressoché totale assenza di perifrasi introduttiva all'argomento del sermone¹⁰, espediente che contribuisce a rendere ancora più duro e incalzante il tono della prima parte dell'*incipit*.

9. Sezione dalle forti connotazioni ritmiche e anaforiche, tale prima descrizione del Giudizio Finale, insieme alla lunga sezione che segue, risulta secondo Willard uno dei nuclei contenutistici di maggior pregio del sermone vercellese; in merito si veda: Willard 1935, pp. 979-981.

10. La struttura argomentativa dei primi paragrafi del sermone, infatti, non presenta nessuna forma di invito alla riflessione dei fedeli su un particolare argomento o su un passo delle Scritture: introdotto dall'esordio *Men þa leofestan*, il primo dei blocchi parentetici del sermone acquisisce così una maggiore incisività e immediatezza in quanto in grado di condurre l'uditorio in maniera sintetica e non mediata verso quello che sarà il nucleo portante della prima sezione del componimento vercellese.

In questo modo, l'apertura del sermone è un richiamo alla rettitudine, per contenuto e intensità, forse fra i più incisivi dell'intera raccolta¹¹.

Il medesimo tono accusatorio che aveva mosso l'apertura del sermone sembra riecheggiare anche nella seconda parte del lungo *incipit*, dedicata dall'anonimo omelista alla descrizione dell'esistenza terrena quale ricettacolo di beni passeggeri e di inevitabili sofferenze (ll. 11-18). Dal grembo materno fino alla morte, che coglierà ciascuno fra sofferenza e tristezza, poco conterà essere stati ricchi o miserabili: a nessuno sarà concesso di non tenere conto della propria natura destinata al decadimento.

In tal senso, non distante per tono e contenuti dal duro *incipit* vercellese appare la sezione iniziale dell'*Omelia di Macario*:

Ic bidde eow and eadmodlice lære, men þa leofestan, þæt ge wepen on þisse medmiclan tide for eowrum synnum forþan þe on þam toweardan life ure tearas for naht beoð getealde. Her gehyrð Drihten þa þe hine biddað and him sylleð heora synna forgyfnessa. Her he is swiðe forebyrdig ofer us, ac he is þær swiðe reðe. Her is his mildheortnes ofer us, ac þær is se eca dom. Her is se lænice winsumnes, ac þær is se syngale nearones. Her synt þisse weorolde wynlustas, ac þær synt þa ecan tintregu. Her is hleter; ac þær is se ungeendoda heaf. Ðær beoð þonne ure hrægla fretwodnes on

11. Seppure il codice vercellese tramandi un corpo di omelie nelle quali l'invito al pentimento e l'intensa parenesi costituiscono filoni di notevole peso, il forte richiamo alla rettitudine che apre il quarto sermone appare per incisività fra i più notevoli dell'intera raccolta: per quanto le prediche di argomento parenetico *Vercelli III, VII e XIV* tramandino lunghe sezioni incentrate sulla necessità di abbandonare le tentazioni terrene, e le escatologiche *Vercelli VIII e Vercelli X* ci presentino tale sprone secondo declinazioni dalla forte portata per contesto e linguaggio, l'apertura del sermone in oggetto risulta del tutto notevole. Dal punto di vista contenutistico, inoltre, così come messo in evidenza da Wright, nel duro *incipit* del quarto sermone vercellese (e, come avremo modo di osservare, anche nella sezione di apertura dell'*Omelia di Macario*) non è improbabile che riecheggino alcuni passi di un componimento attribuibile a Efrem Siro, il *De Penitentia*, testo che potrebbe essere ascritto a una delle possibili fonti di ispirazione dell'intera prima sezione di *Vercelli IV*, così come di lunghe parti dell'*Omelia di Macario*. Ai fini della nostra analisi, particolarmente significativo è un ammonimento che Efrem rivolge al suo uditorio: “[...] *Effundamus lachrymas donec tempus est suscipiendi lachrymas ne euntes in seculum illud sine aliqua utilitate plangamus. Ibi enim lachryme pro nihilo reputabuntur. Quantum hic orauerimus tantum remittet dominus.*”; cfr Wright 2002b, p. 220. Per una trattazione dei contenuti del *De Penitentia* e della sua tradizione manoscritta (in ambito insulare ed europeo), così come dell'influsso di Efrem Siro sull'omiletica e sulla cultura insulare, si vedano: Sims Williams 1985; Stevenson 1998; Lendinara 2002, p. 76-77; Wright 2002b (con particolare attenzione alle pp. 210-220 e 229-234).

*þam ecan fyre witnode. Her is ures modes uphafennes, ac þær is þære
þystro dymnes.*¹²

L'intera prima parte dell'*incipit* (quella che si estende dalla formula iniziale fino all'aggettivo *reðe*, severo) appare molto vicina al testo vercellese, del quale l'*Omelia di Macario* appare ricalcare struttura e scelte di carattere terminologico-lessicale. Pur distaccandosi successivamente in maniera evidente dal contenuto dell'esordio di *Vercelli IV*, il brano di *U55* sembra mantenere sia la struttura litanica sia il reiterarsi anaforico di *her* e *þær* che permeano la lunga sezione parenetica vercellese. Delle tematiche trattate nell'esordio di *Vercelli IV*, in verità, il passo appare essere sostanziale sunto: dove tale sermone faceva leva sulla reiterazione delle immagini e sulla forza dei colori con le quali esse vengono tratteggiate, il testo dell'*Omelia di Macario* dipinge un quadro altrettanto forte utilizzando poche e incisive immagini. L'ineluttabilità del Giudizio, il confronto dicotomico fra terreno ed eterno, fra allegria e inquietudine, fra gioia e tormento, e, in ultimo, fra riso e lamento fanno però da preambolo nel sermone *U55* al castigo di due dei vizi che in *Vercelli IV* avevano trovato maggiore spazio: il lusso e la tracotanza.

Solo dopo la cupa descrizione dell'esistenza umana, l'*incipit* del quarto sermone del *Vercelli Book* si può considerare concluso: lo svolgersi dell'argomentare riprende con la ripetizione della formula *Men þa leofestan* (ll. 19), elemento che introduce una lunga sezione parenetica dai toni, almeno in apparenza, meno decisi. Il fulcro di quanto segue è infatti un insistito invito a confrontare la grandezza della vita eterna con l'insignificanza di quella terrena, distanza che viene dall'omelista descritta attraverso una iperbolica similitudine: messa a confronto con quella dopo la morte, la vita umana non sarebbe infatti più significativa di un singolo battito di ciglia, anche per colui che avesse la possibilità di godere di una esistenza fisica lunga interi millenni (ll. 21-

12. Cfr. Thorpe 1840, p. 466 (“*Miei cari, vi chiedo e mi raccomando umilmente che voi in questo breve tempo vi struggiate e spaventiate a causa dei vostri peccati. Perché le vostre lacrime e il [vostro] pentimento saranno considerati privi di valore nella vita che verrà. Qui il Signore ascolta chi Gli rivolge preghiere, e concede loro il perdono per i loro peccati. Qui Egli è molto comprensivo nei nostri confronti, ma là Lui sarà molto severo. Sopra di noi c'è qui la sua misericordia ma là ci sarà il suo giudizio eterno. Qui ci sarà la transitoria allegrezza ma là ci sarà l'eterna inquietudine. Qui ci sono le gioie di questo mondo, ma là ci saranno tormenti eterni. Qui c'è la risata, ma là ci sarà il lamento eterno. Là, dunque, gli ornamenti dei nostri abiti saranno puniti nel fuoco eterno. Qui c'è l'esaltazione del nostro essere, ma là ci sarà l'oscurità delle tenebre*”).

25)¹³. Proprio la caducità delle cose terrene viene successivamente utilizzata quale invito a riflettere sulle opposte condizioni che saranno riservate ai beati e ai dannati, quando il male che regna sulla terra sarà infine spodestato (ll. 25-29): la struttura del periodare appare articolata nuovamente su di un procedimento antitetico serrato, costruito su un gioco anaforico fra gli avverbi *her* (qui) e *þær* (là), idealmente finalizzato all'esaltazione dell'eternità dell'ultraterreno a discapito della limitatezza del terreno. Secondo quanto descritto dall'omelista, dunque, per l'uomo sulla terra (*her*) vi sarà una tristezza limitata, mentre nel mondo che verrà (*þær*) una pena perpetua; in vita, i piccoli piaceri dei sensi e nell'aldilà le torture eterne; e ancora, nel mondo umano molti avranno provato la soddisfazione solamente di uno squallido riso, mentre nell'aldilà un lamento senza fine attende coloro i quali in vita avranno desiderato in maniera peccaminosa¹⁴. Proprio nel descrivere quel che attenderà chi ha tenuto comportamenti indegni, il tono dell'omelista torna a farsi più acceso: grande dolore porterà infatti a ciascuno l'essere stato orgoglioso, e l'aver peccato di lusso e di avarizia, rifiutando di concedere il proprio mantello a quel povero dietro il quale ciascuno avrebbe potuto scorgere il volto del Signore (ll. 29-33)¹⁵.

Nella breve descrizione vercellese della dicotomia fra mon-

13. Tale incedere iperbolico e fortemente metaforico, da Wright considerato emblematico dell'influsso irlandese sullo stile omiletico inglese antico, costituisce struttura portante come detto del breve paragrafo qui riportato: una predilezione per il linguaggio figurato e immaginifico che appare del tutto centrale in un secondo componimento omiletico del codice, *Vercelli IX*, forse il più complesso e più noto dei sermoni escatologici vercellesi. Per una panoramica in merito agli stilemi iberno-insulari e alla loro pregnanza nell'ambito dell'omiletica inglese antica, si veda quanto rilevato in: Wright 1993, pp. 1-48.

14. Incisivo invito a riflettere sugli effetti della condotta terrena sul destino dell'anima, la sezione appare caratterizzata da un impianto come detto fortemente anaforico. Di grande impatto risulta poi, a una lettura attenta, la breve sezione dedicata al lamento delle anime peccatrici. Nei termini scelti in tale frangente dall'anonimo omelista sembrano riecheggiare alcune delle pronunciate del *Discorso della Montagna*: “²⁴[...] *Verumtamen vae vobis divitibus, quia habetis consolationem vestram.*” ²⁵ *Vae vobis qui saturati estis, quia esurietis. Vae vobis qui ridetis nunc, quia lugebitis et fletibitis.*” (*Lc. VI, 24-25*).

15. Non trascurabile appare, in questo particolare frangente, così come nell'intero invito alla riflessione sulle gioie che attendono l'uomo in Paradiso, come il tono duro dell'omelista non sia rivolto alla sola comunità dei fedeli: egli include infatti, secondo uno stilema piuttosto diffuso, anche se stesso nello strale e nell'invito al pentimento così come dimostrato dall'incisivo uso del pronome di prima persona plurale.

do terreno e beatitudine celeste, degni di attenzione sono almeno due dati contenutistici e formali. In primo luogo, merita di essere messa in risalto la studiata insistenza sul possessivo di prima plurale (*ure*), testimonianza probabile della volontà di inclusione dell'intera comunità nello sprone alla virtù, così da evitare il castigo ultraterreno: nessuno, neppure chi parla, può dunque dirsi immune dalla colpa di un eccessivo lusso nel vestire e nell'adornare la propria persona, una colpa che verrà punita non con il fuoco e il calore, ma con il suo contrario, un freddo eterno (ll. 33-34)¹⁶. Di notevole pregnanza appare poi l'invito a riflettere su come tale dannazione sarà secondo l'omelista riservata non tanto a coloro i quali avranno ceduto a lusso e ostentazione di ricchezza, quanto a quelli che si rifiuteranno di rivestire poveri e bisognosi, e così dimenticheranno il precetto di carità e amore verso il prossimo predicato da Cristo¹⁷. In tale contesto, certamente significativo appare come, nel descrivere l'errato comportamento dei peccatori, l'omelista faccia esplicito riferimento a un particolare tipo di abito: i malvagi infatti negheranno al bisognoso le proprie vesti o i propri mantelli. Immagine, quest'ultima, nella quale potrebbe apparire forse leggibile un chiaro riferimento, non solo alle Scritture, ma anche a un emblematico episodio che la tradizione attribuisce alla vita di Martino di Tours, quella del taglio del mantello¹⁸: gesto con il quale Martino,

16. Legato forse alla punizione dei peccatori attraverso caldo e freddo, tramandata nelle *Redazioni II e IV della Visio Pauli*, il motivo del castigo infernale perpetrato attraverso il gelo e il ghiaccio appare tematica non esclusiva del solo quarto sermone vercellese: se essa risulta, nell'ambito del solo *Vercelli Book*, leggibile all'interno della descrizione data dell'inferno in *Vercelli IX*, una ulteriore attestazione della tematica potrebbe essere riscontrabile in un verso, il 131, del poemetto *Christ and Satan*. Per quanto concerne la punizione dei peccatori in un inferno al tempo stesso gelido e rovente, descritta in *Vercelli IX*, si rimanda a: infra, cap. 5, p. 298. In merito alla diffusione del motivo in ambito insulare, si vedano fra gli altri: Hill 1968 (saggio che concentra la propria sfera di analisi principalmente sulla lettura del peccato come elemento che raffredda l'animo e della virtù come calore dello spirito); Tristram 1978, p. 111 (nota 37); Wright 1993, p. 131 (nota 102).

17. Fra i passi del solo *Nuovo Testamento* che riportano testimonianza di tale tematica, piuttosto noti appaiono *Mt. VII. 7-12*; *Mt. X.40-42*; e *Mt. XXV. 34-46*.

18. Tramandatosi all'interno del terzo capitolo della *Vita Martini* di Sulpicio Severo, costituisce nella sostanza uno dei momenti forse più noti della intera vita del futuro vescovo di Tours che, ancora pagano, con le sue azioni virtuose già mostra in maniera evidente i segni della futura conversione. Per una edizione del testo della *Vita Sancti Martini* con traduzione italiana a fronte si veda: Bastiansen – Smit 1975, pp. 2-67 (in particolare, per il passo che narra il taglio del mantello si veda: Bastiansen – Smit 1975, pp. 12-14).

riconoscendo nel più umile dei mendicanti la figura del Cristo (che infatti gli apparirà in sogno rivestito di quel brandello del suo manto), compirà un passo importante verso la beatitudine celeste.

A tal proposito, di non secondaria importanza è la presenza all'interno del *Vercelli Book* di un lungo sermone agiografico, *Vercelli XVIII*, interamente basato sulla narrazione delle vicende di Martino leggibile nella *Vita Sancti Martini* di Sulpicio Severo¹⁹. L'autore di *Vercelli XVIII* compie, all'atto della composizione del sermone, una selezione di episodi tratti dalla fonte latina, secondo un arco che va a ricoprire l'intera esistenza del santo, dalla nascita da genitori pagani alla morte in stato di santità²⁰. E fra questi grande spazio è riservato appunto alla scena del taglio del mantello, e della successiva apparizione in sogno di Cristo al soldato cristiano²¹. L'esempio dato da Martino, al quale l'anonimo predicatore fa forse tacitamente riferimento anche nel pas-

19. L'insieme degli scritti di Sulpicio Severo su Martino di Tours è edito in: Fontaine 1967-1969.

20. Lungo un viaggio non solo si comportava un "cattivo cristiano", ma del colpevole, esplicito e consapevole delle azioni e delle problematiche del soldato Martino. È proprio in funzione dell'esempio di Martino potrebbe forse anche essere interpretata la gravità degli altri commessi da tutti gli uomini di guerra, tutti chiamati in causa dall'omelista anglosassone.

21. "Nyste þa hwæðre hwæt he him don sceolde, for þan þe he nowiht elles hæfde butan his anfealdne gerelan, ac eall þæt he ma hæfde eall he þæt ær beforan in gelic weorc ateah ond for Gode sealde. Geseah þa his seax, ond genam his sciccels þone his lodan þe he him on hæfde. Snað þa þone in tu, ond þa healfne þam þearfan sealde ond mid healfre hine eft besweop. þa wæron manige men þe þæt gesawon þæt hie hine on þam tædon ond besmyredon, þæt he swa his anfealdne gyrelan tosmiðan sceolde. Sume þonne eft, ða ðe beteran modes wæron ond ænige lufan to Gode hæfdon, hie sylfe on þon oncuðon þæt hie swa ne dydon, ond wiston þæt hie ma hæfdon þæt hie ægðer ge ðam þearfan hrægl syllan meahdon ge hwæðre him sylfum genog habban. ond þa wæs in þære æfterfylgendan niht ða þes eadiga wer slepte, ond þa geseah he Crist sylfne mid þy ilcan hrægle gegyredne þe he ær þam þearfan sealde. ond þa wæs him beboden geornlicor þæt he hine, dryhten, ongeate ond þæt hrægl þæt he ær þam þearfan sealde: ond þa geseah he mycle engla weorod ymbe þane dryhten standende, ond þa gehyrde hine, dryhten, eac mid swiðolre stefne to englum cwæðan. Martinus nu iu, he cwæð þus, gecristnod ær his fulwihthe, he mid þysse hrægle me gegyrede. Was in þære dæde sweotol ðæt ure dryhten is swiðe gemyndig þæs cwides þe he sylfa ær cwæð: Swa hwæt swa ge hryrcum earmum men to gode gedof for minum naman, efne ge þæt me sylfum doð." (Cfr. Scragg 1992, pp. 294.55-295.77; "Non di meno, egli non sapeva allora cosa potesse fare per lui, dato che egli non aveva nulla a parte il suo solo vestito; tutto quello che aveva in più, egli lo aveva trattato in maniera simile

A tal proposito, piuttosto significativo è quanto tramandatoci da un breve passo del *De Penitentia* che, in maniera dura e diretta descrive proprio la condizione di contraddizione evidente che intercorre fra la sostanza del mondo terreno e quella del regno celeste, secondo una argomentazione interamente giocata sulla contrapposizione dei termini *hic* e *ubi*:

*Hic enim audit nos deprecantes, hic remittit nobis rogantibus se. Hic delet peccata nostra si respicamus. Hic enim est obsecratio, ibi nihil horum. Hic remissio, ibi requisitio. Hic longanimitas, ibi seueritas. Hic remissio, ibi iam supplicium. Hic misericordia, ibi iudicium. Hic temporalis abundantia, ibi iugius angustia. Hic voluptas, ibi tormenta. Hic auaricie, ibi vindicte sunt. Hic risus, ibi vero luctus. Hic contemptus, ibi vero ignis eternus. Hic ornatus vestium, ibi cruciatus vermium. Hic elatio, ibi sunt humiliatio. Hic rapine, ibi vero stridor dentium, Hic omnia deaurata, ibi autem caligo tenebrarum. Hic datur negligentium penitentia, ibi autem iam non erit indulgentia.*²²

Se da un lato l'anonimo omelista anglosassone non sembra accogliere la spiccata sinteticità che rende fortemente incalzante l'incedere del sermone latino, d'altra parte ben evidenti sono i punti di contatto (stilistici e contenutistici) fra i due passi in oggetto: certamente sorprendente è, non solo la somiglianza del passo vercellese con quello latino, ma anche la struttura stessa che il brano assume nell'incedere di *Vercelli IV*, rielaborazione secondo canoni di tipico gusto insulare di un originale passo latino stilisticamente più posato e piano.

3.2. Una prima visione dell'inferno

L'invito a essere coscienti della gravità degli atti commessi in vita diviene, nella struttura del sermone vercellese, ele-

e lo aveva dato via in nome di Dio. Allora egli prese il suo coltello e prese il suo mantello che aveva sulle sue spalle; egli lo tagliò in due e ne diede metà al mendicante, e con metà si rivestì nuovamente. I molti che là videro questo lo insultarono e lo deridevano che egli avesse potuto tagliare così il suo unico vestito. Inoltre alcuni, quelli che erano più saggi e avevano un qualche amore di Dio, loro si rimproveravano di non avere fatto lo stesso; loro sapevano di avere di più, così che loro avrebbero potuto sia dare una veste al mendicante e avere comunque abbastanza per se stessi. E poi, nella notte seguente, mentre il sant'uomo dormiva, egli vide Cristo stesso rivestito nel medesimo indumento che egli aveva dato al mendicante. E poi fu con ardore proclamato a lui che il Signore sapeva di lui e della veste che egli prima aveva dato al mendicante. E allora egli vide una grande schiera di angeli in piedi di fronte a Dio, sentì Dio stesso anche dire con voce chiara in direzione degli angeli: 'Martino- Egli disse- già così imbevuto di virtù cristiane prima del battesimo, lui con questo indumento mi vestì.'. Con questo atto fu chiaro che Nostro Signore è realmente memore di quel che Lui stesso disse prima: 'Dunque, qualunque cosa di buono voi fate nel mio nome a un povero uomo, ciò lo fate a me.' [...].')

22. Cfr. Wright 2002b, pp. 221-223.

mento introduttivo di una nuova descrizione dei comportamenti che corrompono la condotta dell'uomo. L'incedere del sermone torna quindi a farsi maggiormente serrato: l'omelista, prima individua nell'arroganza che è insita nella mente dell'uomo una pericolosa avversaria da combattere, per poi prodigarsi in una incisiva e accesa descrizione del peccato e della sua punizione ultraterrena (ll. 34-61). Nel contesto di un incedere nel quale l'anafora della formula *ba pe* e dell'avverbio *paet* recita un ruolo preponderante, l'omelista passa in rassegna peccati e peccatori, attribuendo a ciascun crimine un differente castigo: dunque, chi per avarizia non ha rispettato il precetto della carità sarà torturato nel fuoco eterno, e chi ha perseverato nell'errore sarà oppresso nella più grande afflizione (ll. 34-37); chi ha infiammato il proprio corpo nella più grande delle corruzioni e, smanioso di fare il male, ha provocato danno ad altri, sarà legato con vincoli molto stretti nella cupa disperazione (ll. 37-40); con pesanti catene saranno invece tenuti prigionieri coloro i quali hanno regnatop irrispettosi della legge di Dio (ll. 40-41). All'insegna di un contrappasso ancora più spiccato sono le pene di chi si è perso nella golosità o nell'ubriachezza, poiché la dannazione eterna significherà per gli uni soffrire la fame più insopportabile e per gli altri le torture di una sete insaziabile nel nero fumo dell'inferno (ll. 42-43); e ancora, le piaghe di fame e sete inestinguibili, oltre che di un freddo spaventoso, soffriranno quelli che, a causa delle loro arroganza, non hanno visto nei poveri la figura del Signore, ma solamente dei semplici mendicanti (ll. 44-48), dimenticando quanto detto dal Signore in merito alla carità verso i poveri (*Mt. XXV, 35-40*)²³.

Una pena ancora più terrificante attende gli stregoni e le streghe, i maghi e gli occultisti: essi saranno infatti gettati in un abisso colmo di serpenti e nella gola del dragone (*dracan*) di nome Satana, dalla quale non potranno mai fare ritorno (ll. 48-51)²⁴. Il calore sprigionato dalle fiamme della gola

23. Per una breve trattazione della commisurazione simbolica fra crimine e castigo ultraterreno, motivo fondante all'interno della ricca letteratura apocrifia ebraica così come cristiana, si veda fra gli altri: Himmelfarb 1983, pp. 68-126.

24. Tale immagine risulta rilevabile anche quale parte integrante della descrizione delle pene ultraterrene tramandata dall'apocrifo noto come *The Seven Heavens* (*Apocrifo dei Sette Cieli*). Testo la cui origine sono presumibilmente riconducibili all'area mediorientale della cristianità (con prime redazioni in copto e in siriano, e successive traduzioni

del Maligno sarà così forte che neanche le schiere infernali saranno in grado di resistere al loro interno senza esserne distrutte: una dannazione che viene riservata non solo alle anime più impure, ma della quale soffrono anche i maliziosi e gli invidiosi, gli iracondi e gli impulsivi, gli ostili e i predoni, i ladri e coloro che giurano il falso, i mentitori e gli avidi (ll. 51-58). Per essi, poi, terribile sarà non solo il calore delle fiamme, ma anche il gelo con il quale il fiato di Satana gelerà le loro membra infuocate²⁵: tale tormento non avrà pausa alcuna, proprio in ragione della gravità del peccato commesso e dell'ostilità da essi mostrata nei confronti del Signore, crimine che li accomuna a Satana e ai suoi angeli ribelli (ll. 58-61). A tal proposito, di non secondaria importanza appare come per la seconda volta venga chiaramente messo in evidenza come per i dannati non possa esistere né tregua né *refrigerium*: la rabbia che Dio nutre verso di loro è infatti inestinguibile come le pene che essi dovranno sopportare²⁶.

in latino, antico irlandese e antico inglese), esso giunge in ambito inglese grazie alla mediazione del monachesimo irlandese; nucleo escatologico fondante di tale testo è la presenza di tre esclamazioni rivolte dall'anima ai propri accompagnatori ultraterreni mentre essa viene accompagnata, a seconda dei casi, verso il paradiso o verso l'inferno: l'anima esprime la sua gioia o il suo sgomento per quanto vede intorno a se, provocando così la risposta dei diavoli o degli angeli che la scortano, i quali le narrano che quanto l'aspetta dove si sta recando supererà di molto la meraviglia o l'orrore che sta provando in quel viaggio verso la sua destinazione eterna. In merito alla derivazione dell'immagine del drago fiammeggiante che divorerà le anime peccatrici dall'apocrifo, e sulla possibile influenza della tradizione irlandese sullo sviluppo e la diffusione di tale tematica, si vedano; Willard 1935b, pp. 23-30; Wright 1993, 215-218; Di Sciacca 2002, pp. 247-249 (sezione del saggio nella quale vengono anche tratteggiate alcune similitudini contenutistiche che legano l'apocrifo con le redazioni anglosassoni dell'*Omelia di Macario* e con alcuni passi dell'*omelia Napier XXIX*).

25. Il passaggio dal fuoco ardente al gelo più terribile avverrà, secondo l'omelista, in un battito di ciglia, immagine nella quale forse, secondo quanto sostenuto da Zacher, si potrebbe leggere un richiamo indiretto a un passo della *Prima Lettera ai Corinzi* ("In momento, in ictu oculi, in novissima tuba canet enim tuba, et mortui resurgent incorrupti, et nos immutabimur"; *I Cor. XV, 52*); cfr. Zacher 2009, p. XXI (nota 3 al testo dell'introduzione del volume).

26. Questo dato contenutistico differenzia in maniera netta il sermone vercellese dalla tradizione della *Visio Pauli* e più in generale dalle visioni apocriefe dell'aldilà, testi nei quali veniva spesso fatta trasparire la possibilità per le anime dannate di ricevere una sorta di sospensione della pena in virtù dell'intercessione di uno o più santi, delle schiere angeliche o della Vergine Maria. Tale tregua temporanea dalle sofferenze, momento che poteva avere luogo spesso con cadenza settimanale o annuale (nel giorno di Domenica o nel periodo della Pasqua), appariva come una sostanziale modifica della natura della pena stessa alla quale i peccatori erano condannati, ed emblema tangibile della pietà di Dio verso tutte le anime, anche le più corrotte. L'inferno descritto dal sermone vercellese

Proprio con l'invito a ponderare la grandezza della sofferenza che tale calore infliggerà ai peccatori, si conclude la descrizione dell'inferno e delle sue pene eterne. Secondo un procedere circolare, il sermone vercellese torna a rivolgersi direttamente ai fedeli, invitandoli prima a comprendere e a prendere atto delle sofferenze che attendono i peccatori, e successivamente alla sopportazione delle sofferenze terrene e all'umiltà in vita (ll. 62-66).

Anche in questo caso, l'invito dell'omelista al pianto e all'umiltà appare rivolto all'intera comunità, in virtù della presenza di un pronome personale *we* che torna a essere preponderante rispetto al più freddo e distaccato *ge*. Ancora una volta il passo, basato come i precedenti sull'antitesi fra vita prima e dopo la morte corporale, presenta una forte anafora e delle evidenti simmetrie interne ai periodi: l'accento in questo caso sembra essere posto non tanto sulla dicotomia fra *her* e *þær*, quanto su un richiamo all'agire in vita onde evitare di scontare in morte la propria immobilità, interamente costruito sulla reiterazione, nei dei due periodi conclusivi, del nesso finale *þæt we ne*.

aA

143

Molto simile per contenuto e struttura a quanto leggibile nel brano vercellese risulta il lungo passo dedicato alla dannazione dei peccatori, tramandato all'interno della versione inglese antica dell'*Omelia di Macario*. Di un certo interesse appare l'invito finale rivolto dal predicatore ai fedeli: "*Ongytað nu þas, men þa leofestan, þe eow towearde synt and symble beo ge sorhfulle for eowre sawle hælo. Wepað on þisse worulde þæt ge ne þurfen eft wepan þone ungeendedan wop.*"²⁷

La sostanza del messaggio appare del tutto prossima a quella del passo vercellese, seppure l'anonimo predicatore si mantenga in questo frangente in posizione distaccata rispetto ai fedeli che lo ascoltano, non abbandonando l'uso del *ge* e, apparentemente,

presenta in modo chiaro quelle caratteristiche di eternità e ineluttabilità della pena che, nella sostanza, per tradizione gli erano riconosciute: le anime qui descritte, a differenza di altre che saranno protagoniste dei sermoni vercellesi, appaiono dunque oggetto di una condanna eterna e figlia del Giudizio Finale. In merito allo sviluppo del tema del *refrigerium* a partire dalla sua possibile origine dalla tradizione ebraica e dalla letteratura rabbinica, si vedano fra gli altri: Levi 1892; Silverstein 1935, pp. 79-81; Liebermann 1974.

27. Cfr. Thorpe 1840, p. 466 ("*Considerate ora, o carissimi, le cose che sono preparate per voi e preoccupatevi sempre della salvezza della vostra anima; piangete in questo mondo per non essere obbligati poi a piangere un pianto infinito. Fatevi umili qui per non dovere essere umiliati là, e per non stare nelle tenebre più profonde e nel fuoco inestinguibile.*").

non includendo anche se stesso, nell'invito al pentimento e all'umiltà che rivolge alla comunità.

L'omelista vercellese e l'autore dell'*Omelia di Macario* scelgono dunque di riservare peso preponderante all'invito a riflettere sul peccato e al pentimento terreno. Una forte parenesi che accomuna la coppia di testi anglosassoni con un breve passo del *De Penitentia* che richiama i fedeli, prima a prendere coscienza del netto contrasto fra terreno e divino e, successivamente, a dolersi e pentirsi delle loro azioni quando sono ancora in vita:

*Cognoscentes itaque hæc omnia, fratres, de salute vestra estote solliciti. Non infigatur mens vestra in presentibus bonis, ne oblectet nos terrena delectatio, ne ibi sit amara nostra ploratio dum hic nolumus sanari per modicas lachrymas. In hoc brevi tempore per penitentiam remittit nobis dominus omnia. Plange hic modicum charissime mihi ne plangas ibi in sæcula seculorum. Humiliare hic ne ibi humiliaris in exterioribus tenebris et immitaris in ignem inextinguibilem.*²⁸

Se confrontate con i passi delle omelie inglesi antiche, le parole del *De Penitentia* appaiono, nella sostanza, di maggiore impatto visivo: la reiterazione delle immagini del pianto e del pentimento, elementi fondamentali per la salvezza dell'uomo al pari dell'umiliazione terrena che allontana quella ultraterrena, riesce infatti a tracciare un quadro delle diverse vie della redenzione umana in qualche modo più ricco e articolato rispetto a quello delle due omelie anglosassoni.

Con il reiterato invito alla riflessione e al pentimento, in ragione anche delle terribili pene che attendono i malvagi, si chiude idealmente la prima parte del sermone vercellese. Tale lungo brano si configura quale ragionamento dai forti toni escatologici e dalla insistita parenesi che appare, specie nella sua seconda metà, completamente strutturato intorno ad alcuni stilemi tipici dell'omiletica insulare quali la contrapposizione dicotomica, l'anafora e la reiterazione di formule e strutture fisse (prime su tutti le ripetizioni anaforiche del confronto *her...pær* e della formula *pæt we ne*). Un passo dal forte incedere ritmato e litanico che vede alternarsi un primo forte strale nei confronti degli errori commessi quotidianamente dall'uomo con una incisiva descrizione del destino ultraterreno di beati e dannati, secondo una struttura argomentativa che potrebbe far pensare a un lungo e

28. Cfr. Wright 2002b, p. 223.

molto coeso primo accorato invito alla riflessione a uso dei fedeli²⁹.

3.3. *Il Giudizio Finale e la tematica del "no aid from a kin"*

Il medesimo tema del richiamo alla virtù in vista del Giudizio Finale appare del tutto primario poi nelle argomentazioni che aprono la seconda sezione del sermone vercellese. Facendo uso di due articolate e iperboliche domande retoriche (ll. 66-70)³⁰, l'omelista richiama l'attenzione dei fedeli su quale uomo possa ritenere di sfuggire al terribile e severo giudizio del Signore: in tale momento ciascun uomo potrà far valere le sole buone azioni con le quali ha reso limpida la propria anima, e nessuna creatura potrà contare di contro sull'aiuto dei propri cari o dei propri familiari (*'no aid from a kin'*; ll. 70-76)³¹. Una incisiva immagine che, nella sostanza, costituisce l'elemento conclusivo del lungo ragionamento sulla Salvezza dell'uomo, iniziato con l'*incipit* del sermone: come in un procedere circolare, infatti, l'omelista ha prima richiamato i fedeli alla rettitudine, per poi narrare, con parole dure e cariche di immagini forti, cosa attenderà all'inferno chi pecca, chiudendo idealmente il cerchio con la descrizione di un uomo in procinto di affrontare, solo e impaurito, quel Giudizio al quale sarebbe potuto arrivare pronto, se avesse in vita preso coscienza dei precetti di vita cristiana.

29. In merito alla possibile origine degli stilemi retorici della sezione iniziale di *Vercelli IV* si veda Wright 1993, pp. 261-263.

30. Le due domande retoriche, che fungono da ideale introduzione al successivo tema della solitudine dell'anima al momento del Giudizio, appaiono costruite intorno alla necessità di riflettere sulle dure conseguenze del peccato sulla salvezza dell'anima: in prima istanza, il predicatore si chiede chi possa mai essere così duro di cuore da non provare spavento per il destino che attende i dannati, per poi domandare a se stesso e ai fedeli quale scelta migliore possa dunque essere possibile, se non quella del pentimento terreno e della carità.

31. Tale passo del quarto sermone vercellese appare portatore di un sintetico quanto chiaro esempio di un tema escatologico piuttosto diffuso in ambito insulare, quello del *no aid from a kin*. Se la tematica di un giudizio giusto e incontrovertibile da parte del Signore è di indiscussa tradizione biblica (a tal proposito, si richiama all'attenzione quanto testimoniato, fra gli altri, in *Eccli. XVI.13*; *Mt. XVI.27*; *Ap. II.23*), il tema dell'impossibilità di ricevere aiuto dai propri congiunti al momento del Giudizio Finale è, secondo quanto sostenuto da Lendinara, motivo escatologico che troverebbe riscontro all'interno di alcuni passi del *De Penitentia* di Efreim Siro. Per una analisi del tema del *no aid from a kin*, oltre che delle sue fonti greche e orientali, si veda appunto: Lendinara 2002, pp. 67-80 (trattazione del motivo escatologico alla quale si deve la denominazione con la quale esso è conosciuto).

La lunga descrizione vercellese della solitudine al momento del Giudizio riecheggia, con notevoli somiglianze strutturali e terminologiche, nelle parole con le quali l'*Omelia di Macario* tratta la medesima questione della vita terrena e dell'attesa del Giudizio:

*Eala, men þa leofestan, hwa is æfre, swa heardre heortan, þæt he ne mæge weþan þa toweardan witu and him þa onrædan? Hwæt is us la selre on þisse weorolde þonne we symble ure synna hreowe don and hi mid ælmessan lysan, þæt we þurh þa ælmessan þa ecan tintrega magon genesan? Forþon þe þeos worold gewit and ealle þa þe on hyre synd and þonne mid ure sawle anre we sculon Gode ælmihtigum riht agyldan. Ne mæg þær, þonne, gefultmian se fæder þæm suna, ne se suna þæm fæder; ac sceal þonne anra gehwile æfter his agenum gewyrhtum beon demed.*³²

Principale differenza fra i due testi è l'inciso con il quale l'anonimo autore dell'*Omelia di Macario* accenna all'inevitabilità della fine della civiltà umana (“[...]Forþon þe þeos worold gewit and ealle þa þe on hyre synd [...]”), passo alla cui conclusione i due testi tornano a essere fortemente prossimi contenutisticamente, in virtù dell'invito a riflettere sulla solitudine e sul senso di nudità e inadeguatezza, che ogni uomo proverà di fronte al Cristo Giudice.

Appare possibile, poi, trovare riscontro dei temi e delle immagini che animano le due prediche anglosassoni (*Vercelli IV* e *Omelia di Macario*) all'interno di alcuni brevi passi del *De Penitentia*, che in questo modo esprimono prima la necessità del pentimento e

32. Cfr. Thorpe 1840, p. 466 (“Ahimè, miei cari, chi è mai così duro di cuore da non potere piangere per queste torture future e dunque temere queste. Ecco, cosa è meglio per noi in questo mondo se non fare sempre ammenda per i nostri peccati e liberarci da loro con la carità, in modo che grazie a queste elemosine possiamo noi sfuggire gli eterni tormenti, poiché questo mondo e tutte le cose che sono su di esso finiranno, e, in quel momento, dovremo ripagare adeguatamente solo con la nostra anima Dio onnipotente. Là, allora, il padre non potrà dare supporto al figlio, né il figlio al padre, ma in quel momento ciascuno dovrà essere giudicato per le sue proprie azioni”). Una versione più breve di tale brano è attestata, pur con alcune differenze significative, anche nella predica pseudo-wulfstaniana *Napier XXIX*: “Nu, leofan men, hwa is æfre, þæt hæbbe swa hearde heortan, þæt he ne mæge him ondrædon þa toweardan witu? Hwæt is us la selre, þonne we ealne weg ure synna beton and hi mid ælmessan georne alyson, forðam þe þeos woruld ateorad and ealle þa þin, þe on hyre syndon?”; cfr. *Napier* 1883, p. 140.3-8 (“Oh, miei diletti, chi è mai così duro di cuore da non potere aver timore per le sofferenze eterne? Oh, per noi non è più appropriato quando facciamo ammenda in tutti i modi ai nostri peccati, dato che questo mondo e tutte le cose sono su di esso cesseranno di esistere?”). Come si potrà notare anche in questo caso la prima sezione del passo è del tutto simile a quelle attestate in *Vercelli IV* e nell'*Omelia di Macario*, mentre la sezione inerente alla caducità dei beni terreni e alla necessità della carità è oggetto di lavoro di forte parafrasi ed evidente sintesi. In merito al contenuto di *Napier XXIX*, testo che tramanda una versione del motivo del *Dialogo dell'anima e del corpo*, si veda, infra, nota 8.

l'impossibilità di ricevere sostegno quando ci si troverà di fronte al Cristo Giudice:

*Quis non plangat nos et quis non defleat? Odientes enim vitam diligimus mortem. Reputa in temetipsum frater et vides que sunt utilia anime tue. Quid melius est, in presenti seculo pro peccato plangere et penitendo crebrius obsecrare, aut ibi in ignem eternum sine aliqua utilitate deflere? [...] Non liberabit frater proprium fratrem, nec iterum pater filium suum, sed unusquisque stabit in ordine suo tam in vita quam in incendio.*³³

Se confrontati con il testo di Efrem Siro, i due sermoni anglosassoni appaiono portatori di una interessante innovazione: entrambi i sermoni presentano infatti il tema del *no aid from a kin* rendendo reciproca l'impotenza dei padri e dei figli, ed eliminando, però, qualunque riferimento ai fratelli³⁴.

Rimanendo in ambito omiletico anglosassone, e seguendo quanto messo in evidenza da Lendinara, le medesime immagini costitutive della tematica del *no aid from a kin* sono rilevabili all'interno di un passo del sermone anonimo *Omelia Augustini Sermo (Fadda VII)*³⁵. A variare rispetto a quanto leggibile nel quarto sermone vercellese è in questo caso il contesto nel quale la suddetta immagine è inserita, non la narrazione del Giudizio ma una dettagliata descrizione dei tormenti infernali che attendono i peccatori:

*Eala man, þe þis gehyrst þæt ic ðe secge, þæt on þære stowe þe fæder ne gehelþð his suna ne him to nane gode beod ne mæg, ne suna þam fæder; ne moder þære dohter; ne nan oðer freond ne mæg to nane helpe, ne þær naht elles nis gehyren butan wanung and granung and grisbitung of toþe.*³⁶

33. Cfr. Wright 2002b, pp. 224-225; Lendinara 2002, p. 69.

34. Vista la somiglianza piuttosto evidente che accomuna i due passi omiletici anglosassoni con il breve brano del *De Penitentia*, è opinione di Lendinara che quest'ultimo sia da considerarsi la vera fonte primaria di ispirazione della coppia di attestazioni insulari del *no aid from a kin*, ipotesi che, tenendo anche conto delle molte similitudini che legano tali tre testi, appare piuttosto solidamente dimostrabile. Cfr. Lendinara 2002, pp. 68-74.

35. Tale predica ci è trasmessa dal manoscritto *Cambridge University Library Ii l. 33 ai folia 207r-211v* (Ker 18, art. 40; seconda metà del secolo XII), ed è edita in: Luiselli Fadda 1977, pp. 139-157 (da questo momento tale omelia verrà indicata, dal nome del suo editore, come *Fadda VII*); per maggiori dettagli in merito al sermone, si veda: Fadda 1977, p. 139-140.

36. Cfr. Luiselli Fadda 1977, p. 149 ("O uomo, ascolta ciò che ti dico: in quel luogo il padre non aiuterà il figlio né gli potrà essere di alcuna utilità, né potranno esserlo i figli al padre, né la madre alla figlia, né potrà essere di alcun aiuto nessun altro amico, né lì si udrà nient'altro se non pianti e gemiti e stridore di denti."). Il brano in questione ha, però, come sua fonte primaria non il testo di Efrem Siro, ma lo pseudo-agostiniano *Sermo LXVIII* (PL 40, 1354-1355) che, in merito al destino ultraterreno delle anime, afferma infatti: "de qua non liberabit pater filium, nec pro patre filius fidejubebit; ubi non reperitur amicus qui redimat, nec frater qui succurrat". Come messo in rilievo da Lendinara, di contenuto molto simile è anche un brano di un

A una più approfondita analisi del corpo della letteratura volgare di area anglosassone, il ricorrere della tematica del *no aid from a kin*, così come ancora una volta messo in evidenza da Lendinara³⁷, appare inoltre ben più ampio rispetto alle tre attestazioni qui evidenziate. Segno di un evidente successo e di una forte diffusione in ambito insulare, tale tematica è infatti riscontrabile almeno in almeno altri tre testi in prosa in lingua inglese antica: essa appare attestata in una omelia escatologica tramandata all'interno del ms. CCC 162 (*Omelia Bazire-Cross III; Hom S44*)³⁸, nella già citata pseudo-wulfstaniana *Napier XXX*³⁹, e in un passo del *Sermo Lupi*

sermone pseudo-isidoriano, il *Sermo III* (PL 83, 1223-1225), componimento contenente anche una versione del tema dell'*ubi sunt*: l'anonimo autore latino, descrivendo le pene che saranno riservate ai peccatori, afferma che agli inferi "*non adjuvat pater ad filium, nec filius ad patrem; ibi non invenitur amicus qui redimat amicum, neque frater qui succurrat fratri*". In questo ultimo caso, poi, è probabile che l'accostamento all'interno della medesima omelia del *no aid from a kin* con una versione dell'*ubi sunt* fosse finalizzato a mettere in rilievo in maniera inequivocabile come, l'intera vita terrena, gli affetti e le ricchezze ben poco continuo nel momento del Giudizio Finale; cfr. Lendinara 2002, pp. 72-73.

37. Cfr. Lendinara 2002, pp. 70-76.

38. Questa omelia (*HomS44*), è conservata ai folia 422-431 del codice CCC 162 (Ker 38, art. 37; secolo XI ex.) ed è edita in: Bazire-Cross 1982, pp. 47-54. Il brano tramandatoci nell'omelia S44 ci narra di un Giorno del Giudizio nel quale, nella schiera dei dannati nessuno potrà portare aiuto o sostegno a parenti e congiunti: "*Þær se broðor ne mæg þam oðrum helpan ne se fæder þam suna, ne þa neahmagas ne ða madmgestreon ne þysse woruldahta ænige man þær gescyldan magon. Ac Drihten gyldeð anra gehwylcum menn æfter his sylfe gewyrhtum [...]. Þær ne ongyt se fæder þone sunu ne se sunu þone fæder ne wyrðað, ne seo dohtor ða modor ne lufað ne seo modor þære dehter ne miltsað. Ac anra gehwylc hys sylfe yrmda wepað and heofað.*" (cfr. Bazire-Cross 1982, p. 51.98-101; "[...] il fratello non può l'altro aiutare né il padre il figlio, né i cognati né le ricchezze né questi beni terreni là possono fungere da scudo. Ma Dio ripaga ciascuno uomo a seconda delle sue proprie opere. [...] Là né il padre conosce il figlio né il figlio mostra interesse verso il padre, né la figlia ama la madre, né la madre là mostra pietà verso la figlia, ma ciascuno per la sua propria miseria piange e [si] dispera"). Il passo compare anche, con alcune varianti, nell'*Omelia S 33*, vergata ai folia 382-395 del ms. Oxford, *Bodleian Library Hatton 116* (secolo XI ex., Ker 333 art. 26), che ci tramanda l'immagine della solitudine al momento del Giudizio in questa forma: "*þær se broþer þam oþrum ne mæg gehelpan, ne se fæder þam suna, ne þa neahmagas ne þa madmgestreon [...]. Der ne on-gyt se fæder þone sunu; ne se sunu þone fæder ne wyrðað; ne seo dehtor þa modor ne lufað; ne seo moder þa dohter ne miltsað.*" (cfr. Förster 1913, p. 135; "*Là il fratello non può aiutare l'altro, né il padre il figlio, né i parenti né le ricchezze [...] Là né il padre conosce il figlio né il figlio mostra interesse verso il padre, né la figlia ama la madre né la madre si impietosisce per la figlia.*"). Il testo dell'*Omelia S 33* è edito in: Förster 1913, pp. 128-137. Per maggiori dettagli in merito alle due omelie in questione e ai possibili legami che le accomunano si veda: Förster 1955, pp. 6-36.

39. Sermone composito pseudo-wulfstaniano, *Napier XXX* è testo che si articola intorno a cinque sezioni principali: le prime tre (l'invito al pentimento, il confronto fra l'uomo e l'animale e la descrizione degli eventi del Giorno del Giudizio) mostrano una forte corrispondenza stilistica e contenutistica con la prima parte di *Vercelli IV*, mentre il blocco testuale conclusivo (caratterizzato dalla presenza a stretto contatto di una versione del tema dell'*ubi sunt* e di una narrazione della *Visione di Macario*) denota un significativo allontanamento del testo da quello del sermone vercellese; nel lungo passaggio sul destino ultraterreno delle anime peccatrici, la condizione di solitudine dei peccatori al momento

ad *Anglos* del vescovo Wulfstan⁴⁰. Testi, questi ultimi nei quali la tematica mantiene in maniera puntuale la sua precisa valenza escatologica e la sua struttura argomentativa sintetica e incisiva.

Una diffusione della tematica in area insulare che sarebbe infine avvalorata dalla sua attestazione, mediata e rielaborata, in una delle più note elegie anglosassoni, il *Seafarer*. Nella seconda parte del poemetto, infatti, la voce narrante esprime la sua cupa percezione del destino che attende ciascuno al momento della morte con l'uso di immagini dalla notevole portata immaginifica ed escatologica, del tutto simili a quelle caratterizzanti la tematica del *no aid from a kin*:

<i>Beah þe græf wille</i>	<i>golde stregan</i>	
<i>broþor his geborenun,</i>	<i>birge be deadum,</i>	
<i>maþmum mislicum</i>	<i>þæt hine mid wille,</i>	
<i>ne mæg þære sawle</i>	<i>þe þid synna ful</i>	
<i>gold to geoce</i>	<i>for gode ecsan,</i>	
<i>þonne he hit ær hydeð</i>	<i>þenden he her leofað</i>	(vv. 97-102) ⁴¹

Una presenza, quella del *no aid from a kin* all'interno di un genere letterario che esula da quello prettamente omiletico, che insieme al grande numero di attestazioni in un lasso di tempo piuttosto esteso potrebbe divenire dunque indizio certo della diffusione, oltre che della malleabilità stessa, di una tematica alla quale la

del Giudizio viene appunto descritta secondo stilemi e motivi affini a quelli vercellesi: “*Dær þonne ne mæg ænig man oðres gehelpan, se fæder þam suna ne se sunu þam fæder ne seo modor þære dehter ne seo dohtor þære meder, ne nan mæg oðrum. Ac anra gehwylcum med bið gemeded æfter his agenum gewyrthum*” (Cfr. Napier 1883, p. 149.27-31; “Là, poi, non può alcun uomo aiutare un altro, il padre il figlio, né il figlio il padre, né la madre la figlia né la figlia la madre, né uno può [sostenere] l'altro. Ma ciascun uomo è giudicato in funzione delle proprie opere.”). Per quanto concerne struttura e contenuti del sermone, si rimanda a: Scragg 1977.

40. Nell'ambito del sermone wulfstaniano, la tematica escatologica appare inserita nel contesto più ampio della riflessione sulla triste condizione vissuta dai regni anglosassoni, deboli politicamente e fragili militarmente: “*Ne bearh nu foroft gesib gesibban þe ma þe fremdan, ne fæder his suna, ne hwilum bearn his agenum fæder, ne broðer oðrum; ne ure ænig his lif ne fadode swa swa he sceolde, ne gehadode regollice, ne læwede lahllice; ne ænig wið oðerne getreowlice ne þohte swa rihte swa he sceolde*” (Cfr. Bethurum 1957, p. 257; “In quel tempo il parente non ha difeso molto più spesso un congiunto che uno straniero, né il padre suo figlio, né a volte il figlio il suo stesso padre; né alcuno di noi ha disposto la sua vita così come egli doveva, non i consacrati secondo gli insegnamenti né i laici secondo la legge; non alcuno secondo entrambe fedelmente si comportò, così rettamente come doveva.”). Non secondario appare in questo caso come la tematica appaia inserita in una omelia non appartenente al novero dei sermoni anonimi del periodo precedente alla riforma monastica, ma a un componimento ascrivibile a uno dei personaggi di maggior spicco della letteratura del periodo tardo anglosassone.

41. Cfr. Krapp-Dobbie 1936, p. 146 (“Per quanto la tomba voglia con oro ricoprire // un fratello per un suo congiunto, inumare con il morto // preziosi tesori poiché li vuole con lui, // non può quell'anima che è piena di peccati // l'oro aiutare contro il timore di Dio, // nonostante lui questo abbia nascosto prima, mentre lui viveva.”).

letteratura volgare insulare, specialmente quella di origine monastica, ha concesso uno spazio davvero significativo⁴².

3.3.1. *La posizione dell'uomo nel creato*

La fine della sezione dedicata alla condizione dell'uomo al momento del Giudizio segna una prima sensibile variazione di registro nell'incedere del sermone vercellese, se non un segno di discontinuità: dopo aver ripetuto la formula *men þa leofestan*, dà spazio a una nuova tematica, all'apparenza molto lontana dalla precedente.

Secondo una struttura argomentativa più volte utilizzata nel corso della prima sezione, l'anonimo predicatore chiede all'uditorio di riflettere sul significato della vita terrena, in tale occasione però secondo categorie piuttosto poco consuete: l'uomo e la *terra di mezzo* (*middangeard*) non vengono prese in considerazione in quanto labile imitazione delle Cose dei Cieli, ma come portatrici di una qualche virtù, insita nel loro trovarsi a metà strada fra il bene e il male, o fra la saggezza angelica e il puro istinto animale (ll. 77-88). Se la componente dominante rimane, dunque, quella dell'opposizione di termini, in questo caso il destino di beatitudine o dannazione non verrà dalla scelta fra vizio e virtù, ma da un cosciente utilizzo di quella condizione umana che si trova, per volontà di Dio, a metà fra male e bene. Questa *mediocritas* può tradursi in opera di Salvezza grazie all'unica dote che distingue l'uomo dall'anima-

42. È opinione di Lendinara, però, che sia il *Seafarer*, sia *Fadda VII*, sia il *Sermo Lupi* traggano la tematica del *no aid from a kin* non dal *De Penitentia* di Efrem (o da testi consimili di area orientale) ma dalla rielaborazione dei versetti 8 e 9 del *Salmo XLVIII* nella versione romana, che recitano: “*frater non redimit, redimet homo; non dabit Deo placationem suam et pretium redentionis animæ suæ. Et laborabit in æternum*”. A maggiore sostegno di questa sua posizione, Lendinara mette in evidenza come questo salmo venga fatto oggetto, nella versione sassone occidentale del salterio, di un commento che così recita: “*Þæt nan broðor opres sawle nele alysan of helle, ne ne mæg, þeah he wylle, gif he sylf nanwuhþ nyle, ne ne deð to gode þa hwile þe he her byð. Gylde for þy him sylf and alyse his sawle þa hwile ðe he her sy; for þam se broðor oppþe nyle oððe ne mæg, gif he sylf na ne onginð to tilianne þæt he þæt weorð agife to alysnesse his sawle.*”; cfr. Lendinara 2002, pp. 77-78 (“*Che nessun uomo l'anima di un altro voglia affrancare dall'inferno, neppure possa, seppure lo desidera, se egli stesso non ha voluto nulla, né ha fatto del bene mentre era qui. Paghi tributo per sé stesso e affranchi la sua anima mentre è qui, poiché il fratello né vuole né può, se lui stesso non si è proposto di cercare quel che lui avrebbe dato in cambio per affrancare la sua anima.*”). Per quanto concerne alcune attestazioni del medesimo tema escatologico in ambito alto-tedesco, si rimanda infine a quanto sostenuto in: Lendinara 2002, pp. 74-75 (con particolare attenzione a un verso del poemetto escatologico *Muspilli* e a un breve passo del paragrafo diciannovesimo del quinto libro dell'*Evangelario di Otfrid*).

le, quel discernimento (*ondgite*) che permette alla mente umana di comprendere l'invito alla carità e alla generosità pronunciato da Cristo⁴³: il medesimo precetto biblico di amore verso il prossimo al quale numerose volte è stato fatto riferimento implicito, e che spesso è riecheggiato nelle parole dell'omelista, viene in questo caso parafrasato, mettendo in ancora maggior risalto proprio il valore salvifico della pietà e della carità che ha fino a ora permeato l'intero componimento (ll. 84-88).

Non appare molto differente per temi e contenuti risulta quanto tramandato nell'*Omelia di Macario*, testo nel quale la medesima tematica trova spazio in maniera ancora una volta in parte rielaborata e sintetizzata:

*Eala, þu man, hwæt dest þu þæt þu ne syn þam dumban nytene gelic? Gēþenc and ongyt hu micel gedal God betweox us gesceop. He sende on þa sawle andgyt, þæt nafað þæt nyten. Eala, þu man, waca and gebide and miltsa þe þa hwile þe þu mæge; gemun, þæt Drihten for þe of þæm hean heofone on þas neowlan gesceaft niðerastah to þæm þæt he þe to þæm uplican life gelædde. Ne mæg us þonne ure gold ne ure seolfer gefylstan of þæm wælgrymmum tintregum and þæm undeallicum wrymum, þa hwettað hyra blodligan teð to þon þæt hig butan ælcra mildheortnisse urne lichoman wundian and slitan.*⁴⁴

aA

151

Nel passo dedicato al tema della *mediocritas* umana, in questo caso l'omelista non solo fa uso delle immagini che caratterizzano il testo vercellese, ma compendia parte di quell'invito a riflettere sulla forza salvifica della preghiera e sulla scarsa importanza dei beni terreni, che aveva caratterizzato la prima parte di *Vercelli IV* (ll. 1-18). Dal punto di vista prettamente stilistico, poi, il brano in questione si fa portatore di un dato interessante: nel contesto di una omelia dalla struttura piana e controllata, viene inseri-

43. Questa immagine trova una interessante corrispondenza, come vedremo, in un passo del lungo strale dell'anima peccatrice protagonista della versione poetica del poemetto *Anima e Corpo I* (vv. 75-90): tale immagine però sembra anche richiamare uno dei temi escatologici che muovono la descrizione del Tempo della Fine, tramandata all'interno della seconda e della ventunesima omelia vercellese. In merito, si veda infra, cap. 2, pp. 62-63.

44. Cfr. Thorpe 1840, pp. 466-467 ("Oh, uomo, cosa fai tu per non essere come gli animali primi di parola? Rifletti e comprendi quale grande differenza Dio ha fra noi: egli ha inviato nell'anima l'intelletto che gli animali non posseggono. Uomo, sii attento e prega, e sii compassionevole finché ne hai la possibilità, ricordati che per te il Signore scese dall'alto dei Cieli in questo basso creato per condurti in alto alla vita. Il nostro oro e il nostro argento non potranno quindi proteggerti dai tormenti terribili e dalle fiamme inestinguibili e dai vermi immortali che bagnano i loro denti assetati di sangue.").

ta un'immagine di forza notevole (quella dei vermi infernali), la cui portata parenetica viene inevitabilmente a essere amplificata proprio dal carattere escatologico del testo omiletico nel quale è inserita.

Anche in questo caso, la fonte d'ispirazione principale dell'immagine della *mediocritas* umana potrebbe essere individuata nel *De Penitentia* che, seppure con una ricchezza di dettagli e di immagini meno spiccata, in questo modo invita a riflettere sulla posizione dell'uomo nel creato:

*Quid agis, o homo? Quid velut insensatum iumentum versaris in mundo? Sapientem et discretozem creavit te Deus, nec assimilaris uel illis quibus deest prudentia. Uigila o homo, miserere tui, esto quasi sapiens quia propter te de celo Deus excelsus aduenit ut te a terrenis eleuaret ad celos.*⁴⁵

L'ultima delle immagini evocate dal predicatore vercellese, quella del regno umano come posto a metà fra esseri celesti e creatu-

45. Cfr. Wright 2002b, p. 226. Il passo latino qui citato costituisce, nella sostanza, l'ultimo punto di contatto a livello testuale fra il sermone vercellese e il *De Penitentia*: seppure entrambi i testi dedicheranno ancora spazio alla descrizione del Giudizio Finale, ben differenti saranno, sia il contenuto, sia le immagini evocate all'interno dei due componimenti. Mentre, infatti, *Vercelli IV* racconterà il Giudizio dei virtuosi e dei malvagi attraverso il duplice discorso dell'anima al corpo, il *De Penitentia* tramanda una più canonica narrazione della Fine dei Tempi, contenente la descrizione della resurrezione dei corpi e la scena dell'entrata delle anime nel regno celeste o in quello infernale. In corrispondenza dello stesso punto, anche il testo dell'*Omelia di Macario* viene a divergere in maniera significativa da quello del sermone vercellese: essa, infatti, si caratterizza prima per una breve descrizione del Giudizio, seguita da una breve sezione incentrata sul tema dell'*ubi sunt*, prima di introdurre la narrazione della *Visione di Macario*, dalla quale l'omelia stessa prende la sua denominazione. Significativamente, però, una sezione cospicua di tale descrizione degli eventi della Fine sembra essere strettamente connessa ancora una volta con alcuni passi del *De Penitentia*, del quale il sermone anglosassone ricalca non solo le tematiche ma anche, in alcuni rari casi, il vocabolario e l'incedere stesso. Proprio in virtù di tale forte e ben più esteso legame fra questi ultimi due testi, è del tutto improbabile che possano esistere alcun rapporto di derivazione fra *Vercelli IV* e l'*Omelia U55*: non è infatti possibile né che la prima sia l'espansione della seconda, né, tanto meno, che l'omelia *U55* possa essere una rielaborazione piuttosto sintetica del sermone vercellese. *Vercelli IV*, dunque, secondo quanto sostenuto da Wright potrebbe di contro derivare da una versione più antica della traduzione in lingua inglese antica dell'*Omelia di Macario*, contenente una corposa sezione dedicata alla opposizione fra le gioie del mondo celeste e le sofferenze di quello fisico. Proprio la struttura fortemente anaforica di tale sezione, per sua stessa struttura maggiormente soggetta a cadute per aplografia, sarebbe forse alla base della differente forma che essa assume in *U55*. Probabile appare, in sostanza, che le due omelie anglosassoni possano derivare da una coppia di sermoni fra loro indipendenti, l'uno (l'ideale antigrafo vercellese) maggiormente completo ed esteso, e il secondo (l'antigrafo del sermone *U55*) oggetto di omissioni e perdite dovute ad aplografia: una ipotesi, quest'ultima, che porterebbe a identificare la traduzione in inglese antico delle vicende di Macario quale tradizione testuale precedente ai primi decenni del secolo X, possibile periodo di composizione della quarta omelia vercellese. In merito, si veda: Wright 2002b, pp. 227-233.

re istintuali, diviene infine motivo per un ulteriore e conclusivo richiamo alla carità verso i bisognosi (ll. 88-96), virtù che ci rende graditi a Dio: una condizione che aprirà all'uomo quel Regno di Dio, le cui beatitudini vengono esaltate dal predicatore (ll. 96-100). Una anaforica e ritmata descrizione del premio celeste, raggiungibile solamente con la virtù terrena, che idealmente conclude la seconda sezione del sermone⁴⁶.

3.3.2. *La scena del Giudizio*

Con l'inizio della terza sezione, la più corposa dell'intero sermone, l'omelista introduce l'unica tematica dell'escatologica che ancora non era stata toccata nel corso dell'omelia, quella della descrizione degli eventi del Giudizio (ll. 101-318). Momento che metterà alla prova la solidità delle virtù alla cui cura si è richiamato nelle sezioni precedenti, il Giudizio viene dunque presentato come fonte di timore e di una profonda vergogna per tutte quelle anime che giungeranno impreparate (ll. 101-107)⁴⁷.

L'inizio del Giudizio, secondo quanto descritto dall'omelista, sarà segnato dall'arrivo delle schiere degli angeli di fronte a Dio, e dall'approssimarsi di quelle demoniache alle anime in procinto di essere giudicate: se le prime saranno motivo di speranza di Salvezza e di intercessione presso Dio⁴⁸, i demoni simboleggeranno quella condanna che per molti sarà inevitabile. Tale descrizione delle schiere che assisteranno al Giudizio funge da introduzione all'elenco delle beatitudini che attenderanno i virtuosi nel Regno dei Cieli (ll. 104-107): questa, per struttura anaforica e per incedere, richiama chiaramente la descrizione

46. In tal senso, appare utile evidenziare come l'uso di una paratassi spiccata e la presenza di una anaforicità notevole, seppure meno accentuata rispetto a quanto rilevabile nella prima delle sezioni del sermone, diano al periodare un incedere semplice ma di grande impatto retorico in quanto giocato sulla musicalità delle frasi e sulla scansione ritmata delle proposizioni coordinate.

47. Nell'immagine dell'anima priva di qualunque sostegno esterno, costretta a confessare le proprie malefatte e a prendere coscienza dei tanti demeriti divenuti evidenti dopo la morte, piuttosto chiara appare ancora una volta la reiterazione di quella tematica del *no aid from a kin*, così centrale nella seconda sezione del sermone.

48. In questo caso, probabilmente, il riferimento a una posizione di intercessori occupata dagli angeli al momento del giudizio potrebbe avere le sue radici nel comportamento tenuto dagli angeli custodi nella *Visio Pauli*: essi, infatti, vengono ripetutamente descritti come i peroratori dell'assoluzione, e dell'ammissione nel Regno dei Cieli, delle anime virtuose che a essi erano state affidate. Per quanto concerne il ruolo degli angeli-intercessori all'interno della tradizione della *Visio Pauli*, si veda, *infra*, cap. 8, pp. 471-473.

delle pene infernali che di poco la precede (ll. 42-61). Di tale cupo quadro, secondo un argomentare che ancora una volta appare incentrato su parallelismo e dicotomia, tale descrizione del premio celeste viene a essere completamento e perfetta antitesi.

Grandi saranno le beatitudini delle quali i virtuosi potranno godere: coloro i quali hanno in vita più lottato per il nome di Dio (*Godas naman*) verranno condotti al riposo eterno, mentre quelli che in vita si sono maggiormente addolorati per i peccati commessi riceveranno massima beatitudine e massima gioia in Dio (ll. 107-110); e ancora, chi ha pianto a causa dei propri errori sarà accolto nella Gloria più grande e alla presenza di Dio Onnipotente, e a colui che ha distribuito offerte nel nome di Dio in redenzione dei propri peccati sarà concesso il premio nel più gioioso dei banchetti (ll. 110-113). Infine, chi in vita per contrastare la propria debolezza ha digiunato in nome di Dio e ha chiesto perdono dei peccati commessi sarà ammesso nella schiera eterna dei beati (ll. 113-115); e chi ha prediletto preghiera e veglia, praticate in misura crescente secondo i peccati, non avrà sete o fame, né soffrirà mai il freddo, né potrà conoscere alcuna sofferenza grazie alla gioia che Dio garantirà a ognuno dei beati (ll. 115-120).

Come in un procedere circolare, i medesimi elementi che avevano dato corpo alle pene infernali (ll. 42-61) ritornano in questo frangente per essere cancellati e negati dalla Bontà di Dio e dalla Sua Benevolenza: in una perfetta simmetria con quanto precedentemente affermato in merito agli inferi, ogni sofferenza viene in questo caso sostituita da una diversa forma di beatitudine. Quello che viene qui tratteggiato è dunque un Paradiso nel quale ogni premura e ogni necessità appaiono cancellate nella gioia di Dio, in una semplice quanto efficace descrizione della gioia che attende i virtuosi.

Proprio la promessa delle beatitudini celesti introduce al secondo forte momenti di stacco del periodare del sermone: se la struttura argomentativa che ha per lunghi tratti guidato il testo lascerebbe immaginare la presenza di un nuovo sprone alla virtù terrena, l'omelista invece torna di contro a descrivere gli eventi del Giudizio Finale, tratteggiandone con colori vivi alcune scene di grande teatralità.

3.4. *Anima e Corpo: origini e sviluppi di una tematica*

La formula *men þa leofestan*, ancora una volta, segnala infatti l'inizio di un nuovo nucleo tematico del componimento⁴⁹. In questo caso, poi, il richiamo ai fedeli ricopre il ruolo di vero e proprio elemento introduttivo del secondo nucleo tematico che compone il quarto sermone vercellese, una rielaborazione della tematica del *Dialogo dell'anima e del corpo*.

Motivo escatologico fra i più noti, la tradizione del *Dialogo dell'Anima e del Corpo*⁵⁰ appare tematica dalle radici antiche, riconducibili all'ambito culturale mediterraneo o nordafricano: in tale contesto, infatti, sarebbe forse possibile riscontrare, intorno al quarto secolo, la presenza di un corpo di testi accomunati dalla forte incidenza del tema del confronto fra anima e spoglie mortali⁵¹. Sullo sviluppo della tematica del confronto fra anima e corpo, notevole peso appare forse avere esercitato un nucleo di visioni dell'aldilà aventi quale protagonista il monaco eremita Macario: testi

49. Dalla lettura del sermone risulta evidente come tale formula omiletica assuma, con il procedere delle argomentazioni del predicatore, l'aspetto di un preciso elemento di scansione del testo e delle varie sezioni tematiche in esso contenute, espediente che rende possibile fornire al testo un ritmo più definito, e che presumibilmente vuole aiutare a mantenere alto il livello di attenzione dell'uditorio. In merito a tale funzione, centrale nella scansione e nella struttura di una considerevole parte dei sermoni anglosassoni, si veda quanto sostenuto in: Swan 2004.

50. Tematica escatologica fra le più note, l'incontro fra l'Anima e il Corpo è stata oggetto di diffusione notevole nell'immaginario, nell'arte così come nella letteratura del medioevo latino e volgare: se in ambito insulare essa ha visto la diffusione di due diverse declinazioni (quelle del *Dialogo* e del *Discorso dell'Anima al Corpo*, filone al quale appartengono le attestazioni vercellesi ed exoniensi della tematica), non secondari appaiono i motivi del *discorso delle ossa* (compiuto dalle nude ossa in presenza di coloro i quali si trovano in visita alla tomba che le custodisce, motivo del quale si conserva una attestazione lacunosa anche nella tredicesima omelia del *Vercelli Book*), o ancora l'*Incontro dei tre vivi e dei tre morti*, che notevole diffusione ha avuto in ambito pittorico e figurativo. In merito alla diffusione di tali tematiche, anche in ambito insulare, si vedano: Dudley 1911; Willard 1935b; Cross 1957; Wright 2002b (in particolare, si veda quanto sostenuto alle pp. 219-220). Per una introduzione sulle origini della tematica dell'*Anima e del Corpo* si vedano anche: Moffat 1990, pp. 28-33; e, per quanto concerne i caratteri costitutivi e il successo di tale tematica, quanto presentato in: Boitani – Torti 1999.

51. In genere caratterizzato da elementi costanti quali la descrizione della scena della dipartita dell'anima dalla propria carne e quella della disputa fra angeli e diavoli sulla proprietà dello spirito, tale nucleo di testi risulta in particolare portatore di più o meno estesi e complessi dialoghi che vedono appunto protagonisti non solo angeli e diavoli, ma anche le anime e i corpi mortali. Fra primi e più importanti studi su tale tipologia di testi, in molti casi strettamente connessi con un corpo di componimenti contenenti l'acceso dibattito fra l'anima e la carne, è d'obbligo ricordare Batiouchkof 1891, pp. 1-55 e 513-578; Dudley 1911; Bloomfield 1952 (studio all'interno del quale viene coniata la definizione di *viaggio dell'anima*, spesso attribuita a tali testi).

questi ultimi che tramandano un significativo numero di caratteri costitutivi della tematica dell'incontro fra anima e corpo, non ultimi la presenza di un incontro diretto fra il veggente e le spoglie dei defunti, la loro condizione di putrefazione e lo stretto collegamento fra quest'ultima e il destino ultraterreno delle anime che le occupavano in vita⁵².

Seconda probabile, e più diretta, fonte di tale motivo andrebbe forse individuata nella *Visio Pauli*, apocrifo a carattere escatologico redatto probabilmente in area greca non prima della seconda metà del terzo secolo, che grande diffusione e conseguente influsso ha avuto sull'immaginario dell'ultraterreno medievale⁵³. Nella vicenda descritta dall'a-

52. Personaggio identificabile forse con Macario il Grande, anacoreta vissuto nel IV secolo, o con Macario il Giovane, coevo del primo, l'eremita protagonista di tali visioni vede spesso il suo nome legato ad episodi che narrano il suo incontro con il diavolo, da lui imprigionato e costretto a rispondere a delle domande sulla natura delle pene ultraterrene e sul destino delle anime dopo la morte. Nel corpo delle visioni concesse dal diavolo a Macario, significativa forse è quella che descrive il monaco in volo attraverso il deserto accompagnato da due angeli del Signore, viaggio durante il quale egli si imbatte nel maleodorante cadavere di un uomo. Resosi conto che anche gli angeli ne sono infastiditi, Macario apprende come sia il terribile odore dei crimini commessi dall'anima, e non la decomposizione delle sue carni, a provocare il malessere negli angeli. Proprio questi ultimi illustrano al santo il diverso destino che attenderà le anime dei giusti e dei peccatori. Conclusa tale descrizione, le creature angeliche si prodigano poi in quella delle peregrinazioni che ogni anima compie per i quaranta giorni seguenti la propria morte, fino al momento nel quale Dio la renderà partecipe del verdetto e la invierà dove essa ha meritato di dimorare. In merito al successo nel contesto insulare di tale tipologia di visione, così come del tema del confronto fra un diavolo e un eremita, si veda fra gli altri: Wright 1993, pp. 175-179.

53. Componimento apocrifo di contenuto escatologico fra i più noti e più diffusi nella tradizione cristiana medievale, redatto in greco intorno alla metà del III secolo, la *Visio Pauli* è a noi pervenuta parzialmente interpolata in un corposo numero versioni latine (tradizionalmente distinte in dodici *Versioni Brevi* e due *Versioni Lunghe*), siriane, copte, arabe, armenie e slave. Di tale testo risultano attestate inoltre numerose traduzioni medievali nei diversi volgari di area continentale, fattore che ne confermerebbe successo e presa sulla cultura letteraria della cristianità medievale; a favore di una grande diffusione dell'apocrifo proprio nell'area delle isole britanniche testimonierebbe inoltre, non solo che tre delle dodici *Redazioni Brevi* giunte fino a noi (la *IV*, la *VI* e la *XI*) siano state presumibilmente vergate nelle isole britanniche o che circa la metà dei codici nei quali esse sono attestati siano di area insulare, ma anche la presenza, quale più antica traduzione in lingua volgare dell'apocrifo, proprio di una versione in inglese antico. Il testo in oggetto, tramandatoci all'interno del ms. *Junius 85* (sec. XI), è, nella sostanza, un lungo frammento del viaggio di Paolo nell'aldilà, comprendente gli episodi del dialogo fra il sole e il Signore, quello della visita dell'apostolo agli inferi, e il duplice dialogo del Signore con l'anima virtuosa e con quella peccatrice. Così come messo in evidenza da Silverstein, le diverse redazioni della *Visio Pauli* andrebbero considerate quali portatrici di tre particolari temi che grande portata avranno nell'ambito del pensiero escatologico della cristianità successiva: quello del dialogo fra l'anima e le spoglie terrene, quello della sospensione momentanea della condanna dei peccatori in giorni prestabiliti dell'anno,

pocrifo paolino, infatti, l'Apostolo, rapito al cielo mentre si trova ancora in vita, domanda all'angelo che lo accompagna di poter venire a conoscenza di quale sarà il destino delle anime peccatrici e di quelle virtuose dopo la morte corporale: in risposta a tale richiesta, Paolo assiste alla morte e al transito nell'aldilà di due anime, una pura e una malvagia, e ad alcuni episodi che seguono il trapasso degli spiriti protagonisti. Alla morte corporale, seguono infatti le parole di lode o di accusa pronunciate dai due spiriti nei confronti della carne che le ha ospitate in terra, e dunque la disputa fra angeli e demoni su chi debba prendersi carico di ciascuna delle due anime, infine consegnate al proprio destino di beatitudine o di condanna eterna.

Incentrata sulle parole di dolore e di giubilo pronunciate dalle anime in presenza delle loro spoglie mortali, la scena che costituisce la base del motivo dell'*Anima e Corpo* potrebbe dunque apparire il risultato di una trasformazione in veste dialettica di quanto tramandatoci nell'apocrifo pseudo-paolino, e di una rielaborazione e amplificazione dei temi tipici del motivo del viaggio dell'anima⁵⁴.

e quella della commisurazione fra pena e condanna (cfr. Silverstein 1935, pp. 12-14). In merito alle origini dell'apocrifo, si vedano fra gli altri: Casey 1933; Silverstein 1935 (con particolare attenzione alle pp. 1-14, breve sunto dei più importanti aspetti della tradizione occidentale dell'apocrifo; e alle pp. 40-63, analisi preliminare delle interpolazioni contenute testimoniate all'interno delle diverse versioni latine dell'apocrifo); Silverstein 1959; Silverstein 1962; Carozzi 1994. Per una analisi delle differenti redazioni latine, e della loro diffusione in ambito europeo e insulare, si veda: Silverstein 1935, pp. 64-90; la più antica traduzione anglosassone del testo della *Visio Pauli* è stata edita, tradotta e, seppur brevemente, analizzata in Luiselli Fadda 1974, pp. 482-495 (di un certo interesse è l'analisi dei punti di contatto fra il testo inglese antico e quello latino della *Versione Lunga* sangallese, edita in Silverstein 1935, pp. 131-147). Per una trattazione e una edizione di alcune delle versioni anglosassoni della *Visio Pauli*, si veda: DiPaolo Healey 1978; per una trattazione della diffusione in ambito insulare dell'apocrifo, si vedano fra gli altri: DiPaolo Healey 1990; Wright 1993, pp. 106-174.

54. In tal senso, Moffat ha ipotizzato come, alla base dello sviluppo del motivo in oggetto dovesse essere un testo del tutto simile o all'*Omelia di Macario* o alla *Visio Pauli*. Secondo quanto sostenuto in precedenza da Batiouchkof, invece, essa inizialmente potrebbe essere stata semplice motivo tipico di testi appartenenti al filone del *viaggio dell'anima*, solo successivamente emancipatasi in filone a sé stante. Di grande interesse a tal proposito risulta l'approfondita analisi condotta da Dudley sulle quattro versioni delle visioni di Macario, due in lingua latina (la cosiddetta *Versione Nonantolana*, tramandata all'interno del ms. Roma, *Biblioteca Nazionale Universitaria*, ms. 2096-52; e lo pseudo-agostiniano *Sermo 69 dei Sermones ad Fratres in Eremo*, ascrivibile secondo Dudley a Giordano di Sassonia) e due in lingua inglese antica (le omelie *U55* e *Napier XXIX*): Dudley ha non solo fornito una edizione in parallelo delle quattro omelie, ma anche messo in chiara evidenza, sia la comunanza contenutistica rispetto al tema dell'*Anima e Corpo* (e.g., il viaggio delle anime

Una rilettura di più antiche tematiche escatologiche che, nel corso dei primi secoli dell'Alto Medioevo ha presumibilmente avuto una forte diffusione in ambito continentale e insulare, così come ben dimostrato dalla sua notevole presenza in area anglosassone. La tradizione in lingua inglese antica del motivo di *Anima e Corpo* conta infatti un nutrito numero di attestazioni, tramandate all'interno di componimenti in versi così come appartenenti al canone omiletico. Una diffusione e un successo della tematica che, nella sostanza, possono essere così riassunti⁵⁵:

- *Soul and Body I*, Vercelli, Biblioteca Capitolare, ms. *CXVII* (sec. x²), fol. 101v- 103v⁵⁶ e *Soul and Body II*, Exeter, *Cathedral Library ms. 3501* (sec. x²), fol. 98r-100r⁵⁷;

sotto la scorta di angeli o diavoli, oltre che il procedere dialogico che permea i rapporti fra i protagonisti della vicenda), sia il forte legame che intercorre fra le parole che le anime protagoniste delle omelie rivolgono ai corpi e le espressioni che i medesimi spiriti utilizzano in *Soul and Body I e II*; cfr. Dudley 1911, pp. 225-253. La *Versione Nonantolana* è edita in: Batiouchkof 1891, pp. 576-578; il testo del *Sermo 69* è pubblicato in: PL XL, col. 1355-1357.

55. L'ordine con il quale le testimonianze poetiche e in prosa del tema in oggetto ricalca quello, chiaro e puntuale, proposto in: Di Sciacca 2002, pp. 225-226. Ai componimenti citati da Di Sciacca, in questa sede si è deciso di aggiungere anche il sermone *Vercelli XXII*, testo che tramanda una breve ma molto significativa attestazione del medesimo motivo escatologico, limitata al solo lamento dell'anima peccatrice.

56. Testo edito in Moffat 1990, pp. 48-64.

57. Testo edito in Moffat 1990, pp. 48-60; versioni indipendenti di un medesimo testo in versi, i due poemetti presentano differenze strutturali notevoli, fra le quali spicca la presenza nella sola versione vercellese del discorso dell'anima virtuosa, quale continuazione del discorso dell'anima peccatrice, elemento comune a entrambe le versioni. Stando alle valutazioni fatte da Moffat, la sezione dedicata all'anima virtuosa dovrebbe configurarsi come una aggiunta posteriore, dato che sarebbe confermato dalla minore cura dedicata alla struttura del verso e alla prosodia. Non appare possibile stabilire se il copista del poema *exoniense* avesse a disposizione un codice riportante anche il discorso della seconda anima (e dunque l'attuale aspetto del testo sarebbe il risultato di una scelta volontaria), oppure se l'esemplare di copia fosse già lacunoso. A tal proposito, di primario interesse risulta il tentativo di Moffat di ipotizzare un possibile *stemma codicum* delle due versioni del poema, schematizzazione che potesse chiarificare il grado di parentela dei due testi poetici in questione, e spiegare l'assenza dell'anima virtuosa dal testo *exoniense*: tale stemma vede Exeter (E) e Vercelli (V) quali testi derivanti da un medesimo archetipo perduto (Y), e la presenza di un *codex interpositus* X fra Y e V quale causa dell'inserimento della seconda sezione all'interno del solo testo vercellese (cfr. Moffat 1990, pp. 6-9). Per quanto concerne l'assenza del discorso dell'anima beata dal testo *exoniense* si veda anche Willard 1935, pp. 977-978. In merito al possibile influsso della tradizione orale sui due poemi, si vedano O'Brien O'Keefe 1987, pp. 1-20; O'Brien O'Keefe 1990 (particolare attenzione va dedicata ai capitoli II e III del volume). Sulle differenze stilistiche e formali fra i due poemi si veda anche Moffat 1987, pp. 1-10 e pp. 36-44.

- Vercelli IV, Vercelli, Biblioteca Capitolare, cod. CXVII (sec. x²), fol. 16v-24v;
- Vercelli XXII, Vercelli, Biblioteca Capitolare, cod. CXVII (sec. x²), fol. 116v-120v;⁵⁸
- *Omelia Augustini Sermo*, Cambridge, *University Library* ms. *Ii 1.33* (sec. xii²), fol. 207r-211r (*Fadda VII*)⁵⁹;
- *Omelia Men þa leofestan we geleornodon on godcundum gewritum*, Oxford, *Bodleian Library*, ms. *Junius 85-86* (sec. xi med), fol. 2v e 12r-17r (*Fadda VIII*)⁶⁰;
- *Omelia per la Quarta o Sesta Domenica dopo l'Epifania*, Cambridge, ms. *Corpus Christi College 302* (secc. xi/xii), pp. 73-78; e London, *British Library*, ms. *Cotton Faustina A.ix* (sec. xii), fol. 23v-27v (*Assmann XIV*)⁶¹;
- *Omelia Ic bidde eow and eadmodlice lære (Omelia di Macario)*, Cambridge, ms. *Corpus Christi College 201* (sec. xi), pp. 222-230 (*U55*)⁶²;
- *Omelia Her is halwendlic lar and ðearflic læwedum mannum, þe þæt læden ne cunnon*, Oxford, *Bodleian Library*, ms. *Hatton 113-114* (sec. xii²), fol. 63r-73r (*Napier XXIX*)⁶³

Nel ricco corpo delle varianti insulari della tematica, dal punto di vista contenutistico, particolarità di primaria importanza risulta probabilmente il posizionamento temporale alquanto disomogeneo delle vicende che in esse sono narrate. Secondo quanto sottolineato già da Willard alla metà degli anni Trenta del secolo scorso, la tematica in oggetto assume infatti in ambito insulare una triplice forma: le parole dell'anima alla propria carne possono essere pronunciate con pari facilità subito dopo il trapasso, a intervalli regolari dopo la morte o, infine, al momento del Giudì-

58. Per quanto concerne la sezione del sermone vercellese che narra il discorso dell'anima peccatrice al corpo, si veda infra, cap. 9, pp. 510-516.

59. Per maggiori dati su tale omelia, si veda infra, nota n. 35.

60. Omelia edita in Luiselli Fadda 1997, pp. 158-173 (*Fadda VIII*); sul manoscritto si vedano Gneuss 2001, n. 642; Ker 336 art. 2; Bately 1993, p. 36.

61. Componimento edito in Assmann 1889, pp. 163-169 (omelia generalmente conosciuta, dal nome del suo editore, come *Assmann XIV*); sui codici contenenti *Assmann XIV* si vedano Gneuss 2001, n. 86 e Ker 56 art. 11; Ker 153 art. 5.

62. A tal proposito, si veda sopra, nota n. 5.

63. In merito a tale omelia, si veda sopra, nota n. 7.

zio⁶⁴. In questo senso, degno di nota appare come l'*Omelia di Macario e Napier XXIX* ambientino il *Discorso dell'Anima al Corpo* in un momento immediatamente successivo a quello della morte corporale; le due versioni poetiche, invece, così come *Fadda VII*⁶⁵ e *Fadda VIII*⁶⁶ narrano di un ritorno periodico dell'anima che avverrà nell'*interim* fra la morte e il Giudizio Finale, dato temporale che conduce l'omelista a tratteggiare le beatitudini e le sofferenze riservate alle anime da lui descritte come una mitigazione di quelle che esse potranno provare per l'eternità quando il Giudizio sa-

64. A tal proposito, di un certo interesse appare poi quanto messo in evidenza da Willard in merito a una versione irlandese del motivo del distacco dell'anima da corpo, testo che presenta alcune interessanti innovazioni. Nel corso della visione, infatti, non solo l'anima viene fatta oggetto di un reiterato insulto da parte dei diavoli incaricati di condurla agli inferi, ma cosa ben più notevole si assiste alla peccata quanto decisa risposta del corpo alle accuse portate dall'anima peccatrice, alla quale viene prospettato un futuro di tormenti infernali resi inevitabili proprio dalla sua condotta terrena (cfr. Willard 1935, pp. 965-966). In merito ai vari aspetti della triplice tradizione che il tema assume in ambito insulare, e di alcune varianti contenutistiche assunte dal motivo in tale contesto religioso, si veda: Willard 1935, pp. 965-981.

65. Testo dalla forte componente escatologica, *Fadda VII* presenta il motivo del dialogo fra anima e corpo quale elemento centrale della lunga seconda sezione escatologica che costituisce del sermone. La visita alla tomba avviene in questo caso nel giorno della Pasqua, e per prima viene data voce all'anima virtuosa che promette al corpo di ricongiungersi con lui alla fine dei Tempi, quando potranno godere della ricompensa che Dio ha loro riservato; a tale episodio seguono le dure parole di condanna dell'anima peccatrice verso il corpo, al quale annuncia un destino di sofferenza e tormento dopo la Resurrezione Finale, quello stesso destino che lei già patisce in attesa del Giudizio.

66. L'intera prima parte del sermone è dedicata alla tematica dell'*Anima e Corpo*: a prendere per prima la parola è in questo caso l'anima peccatrice che, prima si scaglia contro la debolezza e l'ingenuità del corpo, e successivamente gli rivela quale destino di tormento lo attende all'inferno. Di tono opposto appaiono le parole dell'anima pura, resa splendente dall'agire del corpo e dalla sua perseveranza nella virtù: essa loda la virtù del corpo, emblema di quelle beatitudini che l'anima può vivere nel Regno dei Cieli e che la sua carne terrena vivrà dopo la Resurrezione dei Corpi. Per ricordargli tale destino, e per ringraziarlo della sua virtù, l'anima gli promette di andare spesso a trovarlo, rendendolo così partecipe della sua beatitudine. I due episodi divengono poi ideale motivo di invito al pentimento e alla preghiera da parte dell'anonimo omelista, invito che introduce la necessità di scegliere correttamente fra gli insegnamenti dei due maestri che si disputano le anime degli uomini. Tale immagine, comune anche al quarto sermone vercellese, diviene primo elemento della lunga chiusa del sermone, di stampo parenetico.

rà stato pronunciato⁶⁷; *Vercelli IV* e la breve *Assmann XIV*⁶⁸, infine, posizionano il duplice discorso fra l'anima e il corpo al momento del Giudizio Finale. Tale spostamento potrebbe in questo frangente essere letto come perfetta testimonianza del grande potere immaginifico che il Giudizio ha esercitato sulla mentalità monastica insulare⁶⁹.

3.4.1. *Il Discorso dell'Anima al Corpo: l'anima virtuosa*

La consueta formula di richiamo ai fedeli segna, nello scorrere del sermone vercellese, l'inizio di una nuova lunga parte del componimento. La corposa scena che vedrà protagoniste le due anime e i rispettivi corpi si presenta, dal punto di vista stilistico, quale nucleo argomentativo molto differente rispetto a quanto che la precede: la trattazione della tematica dell'*Anima e Corpo* si caratterizzerà infatti per le sue movenze dialogiche e teatrali⁷⁰. All'interno delle quali

67. Piuttosto complesso risulta in tale contesto valutare quanto la presenza di sofferenze o beatitudini temporanee e minori per intensità possa lasciare spazio a segnali chiari di una nascente dottrina purgatoriale: materia complessa e spinosa, oltre che in alcuni frangenti non del tutto univocamente accettata, la nascita e lo sviluppo del terzo regno ultraterreno è processo di lunga durata nella cultura cristiana fin dai primi secoli. Sep-pure, come sarà possibile valutare anche in seguito, indizi e fattori riconducibili a un *interim* di punizione mitigata per le anime peccatrici siano riscontrabili in alcune delle omelie vercellesi, e più in generale nella produzione omiletica insulare, tale lettura escatologica appare non applicabile alle due prediche qui citate. In merito ad alcuni indizi di dottrina purgatoriale all'interno dei sermoni vercellesi e della tradizione testuale a essi collegata, si veda infra, cap. 8, pp. 471-488.

68. Il *Discorso dell'Anima al Corpo* in *Assmann XIV* si inserisce in una breve descrizione degli eventi del Giudizio Finale, e si riduce a un breve strale dell'anima peccatrice, al quale fa da contraltare un altrettanto sintetico passo di lode del corpo virtuoso. In linea generale siamo di fronte a una omelia che riprende alcuni dei nuclei tematici tipici dell'omiletica anglosassone (una lunga sezione sulla caducità dei beni terreni, l'anima e corpo, l'*Ego te, homo* e, ancora, la chiusura del regno infernale da parte di Pietro), e che riserva loro un trattamento sintetico e del tutto canonico, spesso privo di quella anaforicità e incisività, oltre che di quella ricchezza terminologica e di immagini che denota lo stile insulare: lo stesso passaggio dalla descrizione della vita terrena al discorso dell'anima peccatrice non presenta alcun tipo di formula introduttiva, riducendosi a un semplice cambio di scena, così come la transizione fra le parole dell'anima virtuosa e il confronto fra gli insegnamenti di Dio e di Satana è piuttosto brusca, segno forse di uno stile omiletico piuttosto grezzo e in alcuni passaggi certamente poco elevato. Sui caratteri stilistici e dottrinali che identificano l'omelia in oggetto, si veda infra cap. 8, pp. 485-488.

69. In merito, si vedano, fra gli altri: McGatch 1964; McGatch 1965; Clayton 1986.

70. Lungo passo dalla evidente componente dialogica, il duplice discorso dell'anima al corpo presenta caratteri e movenze che appaiono più prossimi al genere della sacra rappresentazione che a quello omiletico in senso stretto: nucleo parenetico che occupa quasi la metà del sermone, il motivo di Anima e Corpo si presenterebbe come vero e proprio immaginifico e dialogico sprone alla riflessione, rivolto alla comunità. In merito, si veda quanto sostenuto in: O'Dell 2018 (saggio nel quale viene anche ipotizzato come

verrà concessa la parola non solo ai due spiriti (quello virtuoso e poi quello corrotto) ma anche agli Angeli del Signore e, cosa ben più significativa, a Dio e Satana. In virtù di tale struttura, la seconda parte del sermone apparirà di più agevole lettura e comprensione rispetto alla densa sezione parenetica che la precede.

La lunga descrizione del Giudizio si apre con le parole del Signore: rivolgendosi ai Suoi angeli, Egli domanderà che essi accolgano l'anima virtuosa (ll. 121-124). Proprio gli angeli tesseranno le lodi dello spirito beato (ll. 124-128): essa ha trovato una buona dimora nelle sue spoglie mortali, tanto da guadagnarsi la beatitudine celeste, e da meritare per sé e per la sua carne di potersi riunire nella beatitudine eterna.

Se, dal punto di vista contenutistico, nelle parole di lode e benedizione pronunciate dagli angeli è forse possibile trovare eco del contenuto di una coppia di versetti del *Salmo LXIV* (*Ps. LXIV. 5-6*), interessante appare come un episodio simile a quello narrato nel passo vercellese trovi posto in un passo dell'*Omelia Fadda I*⁷¹, sermone composito che ci tramanda una versione in lingua inglese antica dell'apocrifo delle *Three Utterances of The Soul*⁷². Al momento dell'uscita dell'anima dal corpo, gli angeli, infatti, così intonano il *Salmo LXIV*:

Ond þanne syngað þa halgan ænglas swiðe gastlingne sang [...] ond hie cwæðað to ðære sawle: 'Beatus quem elegisti; replebimur.'. Hie cwæðað:

la forte componente dialogica e immaginifica possa essere in origine stata strumento di mnemonicità, finalizzata a una riflessione personale dei fedeli in un momento successivo alla recita o alla lettura del sermone stesso).

71. Il sermone, dedicato al tempo della Quaresima, risulta tramandato nel ms. *Bodleian Library, Junius 85-86*, codice miscelaneo risalente alla metà del secolo XI: la lunga omelia in questione è conservata ai *folia* 25r-40r ed è stata edita e tradotta in Luiselli Fadda 1977, pp. 8-21 (per questo conosciuta sulla base del suo editore con la denominazione di *Fadda I*). Per maggiori dettagli in merito al manoscritto si vedano Gneuss 2001, n. 642; Ker 336 art. 6; per una bibliografia più aggiornata sul codice si veda Bately 1993, pp. 52-53.

72. Il sermone *Fadda I* è uno dei tre testi che tramandano testimonianza dell'apocrifo. Le rimanenti due versioni anglosassoni ci sono tramandate, rispettivamente: dall'*Omelia In Letania Maggiore*, contenuta ai *folia* 102v-105v del ms. *Bodleian Library Hatton 114* (seconda metà del secolo XI); e dall'omelia "*Be heofonwarum 7 be helwarum*", tramandata dai mss. *Cambridge CCC 302* (sec. XI-XII, pagine 71-73) e *Cotton Faustina A.ix* (sec. XII in., *folia* 21v-23v). L'*Omelia In Letania Maggiore* è stata pubblicata per la prima volta in: Bazire-Cross 1982, pp. 115-124 (edizione dalla quale deriva la attuale denominazione del sermone, *Bazire-Cross IX*); l'omelia *Be heofonwarum 7 be helwarum* è stata edita in: Teresi 2002, pp. 211-244.

*'Eadig eart þu sawl, ðu name gode eardunge in þinum huse. One we nu gefyllað mid gode ðin hus, ðin templ his halig ond wundorlicre ðrymmesse.*⁷³

L'incedere fortemente dialogico della scena vercellese appare consolidarsi con entrata in scena dell'anima virtuosa: dopo aver visto le sue spoglie terrene giacere in un cumulo di cadaveri, essa domanda di potere avvicinarsi al corpo, tessendone le lodi e confessando di essere debitrice verso di lui (ll. 128-137)⁷⁴. In un crescendo retorico, rivolto prima alla carne inanimata e successivamente a Dio stesso, l'anima elogia ognuna delle azioni terrene del corpo, baluardo contro le tentazioni e strumento della Volontà di Dio (ll. 139-141): lo spirito prima rivolge la propria preghiera direttamente al Signore, domandando che il corpo non venga fatto oggetto di vilipendio e lasciato in balia del disfacimento, prodigandosi poi in una terza sincera lode della grandezza di quanto fatto dal corpo sulla terra (ll. 141-157)⁷⁵. Lo spirito virtuoso, nel suo discorso in difesa della

73. Cfr. Luiselli Fadda 1977, p. 21 (*"E poi i santi angeli intoneranno un canto molto spirituale [...] e loro diranno all'anima: 'Beatus quem elegisti; replebimur.' Essi dicono: 'Tu sia benedetta, o anima, tu hai occupato una buona dimora nella tua casa. E noi ora riempiremo la tua casa con la virtù, il tuo tempio è sacro e in una meravigliosa gloria"*; la traduzione è da attribuirsi a Luiselli Fadda); nella loro analisi condotta su alcuni dei passi considerati da Willard più problematici fra quelli tramandati all'interno dell'omelia *Fadda I*, Wack e Wright propongono quale possibile fonte di ispirazione del passo di *Fadda I*, così come di quello vercellese, un passo del testo latino del motivo delle *Three Utterances of the Soul* contenuto nel ms. *Munich, Clm. 28135*: *"Et sancti angeli cantabunt canticum spirituale[m] [...] dicentes ad animam: 'Beatus quem elegisti domine et adsumpsisti, inhabitavit in tabernaculis tuis. Replebimur in bonis domus tue; sanctum est templum tuum, mirabile in æquitate."* (cfr. Wright -Wack 1991, p. 190); in merito, si veda anche: Wright 2015b, p. 146.

74. Una vicenda in parte differente ci narra, invece, il testo di *Soul and Body I*. L'entrata in scena dello spirito virtuoso avviene infatti solo dopo che si è esaurito lo strale dell'anima peccatrice alle sue spoglie mortali: trovandoci in questo caso in un non meglio identificato *interim* fra morte e resurrezione, l'intera struttura dell'episodio appare, come facilmente comprensibile, differente rispetto a quella vercellese. L'anima viene descritta come intenta in una sorta di viaggio presso la propria tomba, occasione nella quale rivolge parole di lode alla carne, sostanza terrena che la ha ospitata virtuosamente e ne ha favorito l'entrata nel Regno dei Beati.

75. Diversamente dal sermone, la versione poetica del discorso dell'anima virtuosa al corpo non contempla l'azione dei vermi e la putrefazione della carne come un atto di vilipendio del corpo, quanto come un dato incontrovertibile che, però, in alcun modo potrà arrecare un vero e proprio danno alla dignità raggiunta dalla carne con le sue azioni terrene. Anche nel poemetto, l'anima rivolge una immediata preghiera al Signore, avanzando la richiesta non di salvare la carne dalla dannazione, quanto di ammettere il corpo a godere della visione Paradiso prima che il tempo del Giudizio sia giunto: una richiesta tanto iperbolica quanto inesaudibile che, nella sua grandezza, avvalorata la por-

carne, descrive poi la condotta del corpo come animata proprio da quelle doti di amore verso il prossimo e generosità, la cui lode aveva pervaso per lunghi tratti la prima sezione dell'omelia (ll. 20-26 e ll. 36-38). A una lettura attenta del lungo monologo, del tutto chiaro risulta come lo spirito virtuoso si trasformi progressivamente da anima supplicante a strenuo avvocato difensore del proprio corpo, assumendo infine i toni di vera peroratrice della causa di quest'ultimo: proprio le virtù salvifiche che hanno reso meritorio l'agire del corpo, significativamente, vanno a coincidere con le medesime qualità verso le quali l'omelista nella prima sezione aveva ripetutamente invitato i fedeli a rivolgersi, in quanto unico viatico verso la salvezza⁷⁶.

La struttura dialogica della scena viene interrotta dalla voce dell'omelista che invita i fedeli a riflettere proprio sulla dolcezza e la beatitudine insita nelle parole dell'anima (ll. 158-160)⁷⁷: una breve parentesi che, però, appare del tutto strumentale alla successiva scena descritta. Il corpo inizia

tata della virtù mostrata dal corpo sulla terra. Per una breve analisi del contenuto del discorso dell'anima virtuosa e di quella dannata, si veda: Moffat 1990, pp. 36-44.

76. Notevole appare, in tale senso, anche la strenua lode delle azioni salvifiche compiute dal corpo, recitata dall'anima virtuosa del poemetto *Soul and Body I*: “*Fæstest ðu on foldan ond gefyldest me // godes lichoman, gastes drynces. // Wære ðu on wædle, sealdest me wilna geniht. // Forðan ðu ne þearft sceamian, þonne sceadene beoþ // þa synfullan ond þa soðfæstan // on þam mæran dæge, þæs ðu me geafest, // ne ðe hreowan þearf her on life // ealles swa mycles swa ðu me sealdest // on gemotstede manna ond engla. // Bygdest ðu þe for hælendum ond ahofo me // on ecne dream.*” (vv. 142-152; cfr. Moffat 1960, pp. 63; “*Hai digiunato tu in terra e mi saziasti // con la carne di Dio, dello spirito la bevanda. // Sei stato tu in povertà, e hai concesso a me di piaceri abbondanza. // Per questo motivo tu non devi provare vergogna, quando vengono divisi // i peccatori e i virtuosi // in quel giorno glorioso, di quel che tu a me hai dato, // né hai bisogno alcuno di rammaricarti, dato che qui in vita // tu hai dato a me così tanto, nel luogo di raccolta di uomini e angeli. // Ti sei abbassato tu di fronte agli uomini e hai innalzato me // nella gioia eterna.*”). A una lettura attenta appare percepibile come in questi versi ritornino, seppure evidentemente compendiate, la lode e l'esaltazione del digiuno, della povertà e dell'umiltà, elementi fondanti anche del testo omiletico vercellese: pur mancando, in questo caso, una chiara antitesi fra terreno e celeste (costruita nel sermone vercellese attraverso la contrapposizione di elementi introdotti dai due avverbi *her/þær*), chiaramente percepibile rimane il serrato confronto fra terreno e ultraterreno, così come il rapporto di causalità fra meriti in terra e premio celeste. Meritevole di attenzione è, inoltre, la presenza del primo vero ed esplicito riferimento da parte dell'anima al momento del Giudizio: con l'insistenza sulla sensazione di vergogna e di inadeguatezza, che il corpo però non merita di provare, la voce parlante sembra quasi predire la profonda frustrazione e paura che attenderà i corpi che hanno ospitato anime peccatrici. Una lode sincera che, però, la condizione lacunosa del poemetto non permette di apprezzare a fondo.

77. Così come l'incalzante ritmo delle parole dell'anima virtuosa, anche la variazione di prospettiva (e di voce narrante) all'interno della sezione del sermone andrebbe ascritta

repentinamente a variare di forma e di colore, assumendo dunque l'aspetto di un piccolo uomo e poi del più bello degli esseri umani, prima di mutare ancora in questo modo andando ad assumere forme meravigliose e preziose (ll. 160-167)⁷⁸. Una trasformazione, del tutto improvvisa e sorprendente, la cui spiegazione l'omelista affida alla voce del Signore: l'aspetto sotto il quale i presenti possono vedere il corpo altro non è che quello che l'anima ha scelto per lui. Tale spiegazione del prodigio al quale è stato soggetto il corpo funge infine da preambolo all'esaltazione finale dello spirito virtuoso e della sua carne: proprio dal Signore, infatti, entrambi vengono invitati a entrare in quella dimora dalla quale provengono, per godere quindi del riposo eterno (ll. 168-172)⁷⁹.

alla volontà di conferire ritmo e teatralità all'episodio del duplice discorso dell'Anima al Corpo. In merito, si veda: O'Dell 2018.

78. Un analogo episodio è riscontrabile nella già citata *Omelia Fadda I*. Tale componimento, seppure con una ricchezza di immagini certamente minore rispetto al testo vercellese, in merito al mutare di aspetto dell'anima virtuosa così afferma: "[...] þanne beoð þara saula breohtran þanne sune, þanne heo breohlest scineð" (cfr. Luiselli Fadda 1977, p. 21; "[...] allora le loro anime saranno più splendenti del sole quando riluce luminosissimo"; la traduzione è da attribuirsi a Luiselli Fadda). Come si potrà osservare, le descrizioni dei due spiriti destinati al paradiso presentano delle fortissime somiglianze, nella forma e nei contenuti. La similitudine, in entrambi i casi, è infatti basata sulla luminosità del sole al massimo della sua brillantezza: seppure l'omelia vercellese descriva il corpo splendente come il sole, e in *Fadda I* sia invece l'anima a splendere più del sole, è innegabile che i due passi si affidino a immagini ed evocano suggestioni del tutto simili. Una somiglianza che risulterà riscontrabile anche nella successiva descrizione dell'anima dannata. Elemento narrativo dal grande impatto dal punto di vista figurale, la trasformazione delle spoglie virtuose è stata analizzata, insieme a quella che poco dopo investirà il corpo corrotto, in: Hall 2003 (nel corso di tale saggio si pone l'attenzione sulla presenza, in un passo della *Conferenza III* di Giovanni Cassiano, del motivo dei peccati e delle virtù come mantelli che rivestono di colori scuri o di una luce splendente). In merito, si veda anche: Di Sciacca 2002, pp. 235-242. Per una breve analisi stilistica delle trasformazioni alle quali sono soggetti i corpi e le anime protagoniste dell'omelia vercellese, si veda anche: Zacher 2009, pp. 196-198.

79. L'intero passo, pur nella sua brevità, nasconde forse alcune questioni dottrinali non secondarie: *Vercelli IV* narra di come Dio invii anima e corpo verso una dimora nella quale entrambi avevano già abitato (*ðær ðu ær wære*), con ogni probabilità il regno dei cieli. Un dato quest'ultimo che lascerebbe intendere come, sia la sostanza umana, sia lo spirito abbiano forse dimorato nei cieli prima della loro discesa in terra: carattere che, non accettabile per quanto concerne la sostanza dell'anima, appare di difficile spiegazione se riferito al corpo. Nelle parole con le quali il Signore si rivolge ai suoi angeli, infatti, sembra riecheggiare in maniera chiara non solo la possibilità che l'anima fosse dotata di sostanza propria già prima della sua discesa nel corpo, ma anche che prima di tale evento essa potesse contemplare la luce divina, e che dunque tale contemplazione possa essersi interrotta con la discesa dell'anima nella carne: non può in questo contesto essere dimenticato come, proprio tali caratteri fossero fra quelli dati all'anima dalla dottrina origeniana, e come i medesimi punti fossero stati apertamente

Divenuti una cosa sola ed entrati nella schiera degli angeli, anima e corpo sono di nuovo in grado di proferire parola, prodigandosi in un ultimo canto di lode al Signore (ll. 177-189): prima delle parole dello spirito e del corpo, viene chiarito però come finché fosse rimasto separato dalla sua anima, la carne mai sarebbe stata in grado di parlare, in quanto simile a statua di argilla o di pietra (ll. 172-177). La struttura della lode pronunciata da anima e corpo risulta, ancora una volta, fortemente anaforica e, a tratti, musicale e litanica, interamente giocata sulla formula *ond + pronome personale soggetto* e su una sequenza di sostantivi al nominativo singolare seguiti da una serie di termini al genitivo plurale⁸⁰.

condannati dal Concilio Toletano (400) e in seguito dal concilio di Braga (561). Una posizione dottrinale, poi, che in ogni caso non riesce a dare ragione della condizione vissuta dal corpo. La dubbia interpretazione del passo vercellese appare se possibile ulteriormente complicata da un secondo elemento, piuttosto controverso, desumibile dalle parole del Signore. Egli afferma come spirito e spoglie virtuose abbiano guadagnato con le loro azioni, prima (*ær*) di altre anime e altri corpi, il riposo eterno (“*Nu gyt ær inc geearnodan ece reste*”; “Voi due prima per voi avete guadagnato il riposo eterno”): tenuto conto che la scena descritta si svolge al momento del Giudizio, non esisterebbe ragione di inserire tale avverbio di tempo, visto che nel medesimo momento si stanno giocando le sorti dell’intera umanità. Questa curiosa affermazione potrebbe, però, trovare spiegazione nella storia stessa del testo in questione: non va, infatti, dimenticato come la predica vercellese trasporti al momento del Giudizio Finale una vicenda che trovava la sua originaria collocazione poco dopo la morte del singolo uomo (o, al più, in un indefinito *interim* fra la sua dipartita e la Fine dei Tempi), un momento nel quale sarebbe più facilmente spiegabile l’affermazione del Signore. Tali parole potrebbero forse indicare come anima e corpo siano state così virtuose in vita, da divenire meritorie di entrare a godere della beatitudine ben prima dei molti che dovranno attendere il Giudizio per esservi ammessi. Facendo forse in qualche modo una piccola forzatura al testo stesso, proprio nello spostamento della scena al momento del Giudizio Finale potrebbe essere forse individuata una possibile ragione della prima affermazione del Signore, quella riguardante la conoscenza da parte di anima e corpo del Regno dei Cieli: ipotizzando che il testo dal quale la versione omiletica vercellese è stato tratto vedesse ambientato nell’*interim* il discorso dell’anima, questa già starebbe godendo del premio celeste (così come testimoniati da *Soul and Body I e II*). Per lei quindi il Regno dei Cieli sarebbe una dimora già conosciuta e amata. Questa ipotesi, per quanto in linea teorica non infondata, però non riuscirebbe in ogni caso a spiegare le ragioni per le quali anche per la carne il Regno dei Cieli divenga dimora nota e già abitata, né allontana del tutto il testo vercellese dalla dottrina di Origene sull’anima. In merito alla questione della sostanza dell’anima, argomento sul quale come comprensibile la bibliografia appare sterminata, si rimanda a quanto sostenuto in: DES, vol. I, pp. 142-146; e in LTK, bd. 9, pp. 370-381. In merito alla presenza di tale dottrina di stampo origeniano nella tradizione omiletica inerente la leggenda dell’*Anima e Corpo* di ambito insulare, si veda anche: McGatch 1964.

80. Secondo quanto sostenuto da Wright, il passo che chiude la scena vercellese sarebbe modellato su una tipologia di preghiera, diffusa anche in ambito irlandese, che si costruisce intorno all’uso estensivo della formula *Tu es...* e di una lunga serie di epiteti,

Con la glorificazione della bontà del Signore, si chiude la prima delle due scene che narrano dell'incontro fra anima e corpo⁸¹.

3.4.2. *L'anima peccatrice*

A conclusione della lunga scena che vede protagonista l'anima virtuosa, l'omelista pone i fedeli di fronte a un nuovo invito alla riflessione (ll. 190-195): traendo ispirazione da quanto detto da Dio all'anima virtuosa, l'anonimo predicatore chiede di tenere ben presente il momento nel quale ogni uomo verrà giudicato dal Signore per pensieri e opere, e nulla potrà essere a Lui nascosto. Tale passo funge

giustapposti l'uno accanto all'altro senza che spesso sia riscontrabile una consequenzialità logica fra essi. Una anaforica enumerazione delle qualità di Dio e di Cristo che, in sostanza, è un carattere comune alla letteratura biblica vetero e neo-testamentaria. Proprio tale procedimento trova spazio, con peculiarità confrontabili al passo vercellese, fra gli altri in un brano di *Solomon and Saturn I*: “*Her bið sefan snytero and sawle hunig // and modes meolc, mæþa gesælgost. [...] Hungor he gehiðeð, helle gestruðeð, // wylm toworpeð, wuldor getrymbeð. // He is modigra middaneardes // staðole, he is strengra pone ealle stana gripe. // Lamana he is læce, leoht winciendra, // swilce he is deaþra duru, deaðra tunge, // scildigra scild, Scippendes seld, // flodes ferend, folces neriend, // Lamana he is læce, leoht winciendra, // swilce he is deaþra duru, deaðra tunge, // scildigra scild, Scippendes seld, // flodes ferend, folces neriend, // yþa yrfeweard, earma fixa, // wyrma wlenco, wildeora holt, // westenes weard, weorðmynta geard*” (vv. 66b-67; 77-83; Cfr. Menner 1941, p. 84; “Egli è del cuore la saggezza e dell'anima miele // e latte della mente, la più benedetta delle glorie // [...] Egli distrugge la fame, saccheggia l'inferno // impedisce la distruzione, costruisce la gloria. // Egli è più vigoroso delle fondamenta della terra, // Egli è più forte della stretta di tutte le pietre. // Egli è il medico dei deboli, luce di coloro che vacillano // anche l'orecchio dei sordi e la lingua dei muti, // lo scudo del colpevole, la sala del Creatore, // portatore del diluvio, Salvatore dei popoli, // guardiano delle onde, dei poveri pesci, // ondeggiare dei serpenti, foresta degli animali selvaggi, // guardiano dei deserti, corte degli onori.”); Cfr. Wright 1993, pp. 262-264. In merito al carattere poetico e fortemente ritmato dell'episodio che vede protagonista l'anima virtuosa e quella peccatrice, si veda anche: Funke 1962, pp. 27-28. In merito ad alcune delle strutture sintattiche che sono alla base della quarta predica del codice vercellese, si veda anche: Goldman 1972.

81. Di tono differente risultano, i versi di *Soul and Body I* contenenti la seconda parte del discorso dell'anima virtuosa al corpo: intento principale dello spirito appare, non solo la lode e l'esaltazione dei meriti della carne, quanto quello di consolare e confortare il corpo, che ancora per lungo tempo sarà prigioniero della tomba e sottoposto all'azione distruttrice dei vermi e della putrefazione. La distanza che separa corpo e anima dal momento del Giudizio Finale, dunque, diviene come inevitabile la discriminante fondante dell'intera promessa di salvezza finale rivolta dall'anima al corpo. La condizione lacunosa del testo di *Soul and Body I* non permette di comprendere in che modo si sviluppi tale promessa, o quali possano essere gli argomenti di lode messi in campo dall'anima, né in quali ambiti della vita pratica e spirituale si sia distinta la carne. A tal proposito, di un certo interesse appare come, in una nota alla sua edizione di *Soul and Body I e II*, Moffat ipotizzi che l'espressione *geþunge brymlice* (nobilmente cresciuto) possa far propendere verso una interpretazione del corpo virtuoso come *not poor ascetic*, e dunque essere premessa della descrizione di un uomo, forse nobile, che si sia distinto per le sue virtù nella vita secolare. Cfr. Moffat 1990, p. 84 (nota 167).

da elemento di raccordo fra le azioni dell'anima virtuosa e quelle che vedranno protagonista quella peccatrice: immediatamente dopo la conclusione della lode di Dio pronunciata dallo spirito e dal corpo eletti, l'omelista presenta l'entrata nel Regno Celeste dei beati (ll. 195-199)⁸² e l'inizio del giudizio delle anime corrotte (ll. 200-208). Notevole è l'insistenza del predicatore sulla sensazione di vergogna e di timore che attanaglia le anime malvagie radunate di fronte al Signore (ll. 200-204), una condizione di afflizione che risulta perfettamente dicotomica rispetto a quella di pace e beatitudine che aveva caratterizzato l'intera scena precedente⁸³.

Proprio in tale contesto viene inserito il lungo discorso dello spirito dannato alla sua carne (ll. 208-297): secondo un incedere fortemente paratattico e interamente basato su incisive domande retoriche, l'anima rivolge infatti un primo lungo strale al proprio corpo, da lei considerato la fonte di tutti i suoi mali terreni e ultraterreni (ll. 208-227)⁸⁴. Tale

82. Notevole è la parafrasi con la quale il passo biblico (Mt. XXV, 34), citato in latino e dunque non comprensibile alla massa dei fedeli, viene trasposto in lingua inglese: quella che inizialmente appare come una traduzione piuttosto libera si trasforma in una vera parafrasi esplicativa di un solo termine, *regnum*. Esso è, con ogni probabilità, il termine più importante dell'intero passo biblico, e proprio per tale motivo viene descritto con maggior grado di accuratezza e precisione come regno eterno e luogo al quale per natura deve aspirare l'uomo, perché destinato a tutti coloro i quali si saranno riconosciuti nella Parola di Dio. Non va, inoltre, trascurato quanto messo in rilievo da Wright in merito alle parole con le quali Cristo definisce il Paradiso: nella definizione Paradiso delle Santa Trinità (*heofon þære halgan þrynesse*) sarebbe, infatti, leggibile un riferimento al Settimo Cielo, così come viene descritto nell'apocrifo dei *Seven Heaven*, testo che narra del tragitto dell'anima attraverso sette cieli distinti, in un cammino di beatitudine, purificazione o condanna, alla presenza di Dio e degli angeli. Il Settimo e ultimo dei Cieli è appunto definito come *Cielo della Trinità*, il luogo etereo dove le anime tutte vengono giudicate e, dopo il lungo cammino fatto, vengono finalmente accolte in Paradiso o gettate nel Tartaro (cfr. Wright 1993, p. 265). Per una analisi della tradizione insulare dell'apocrifo dei *Seven Heavens* è certamente quella fornitaci in: Willard 1935b, pp. 1-30.

83. A tal proposito, non va dimenticato come l'*incipit* e la prima parte di *Soul and Body I* non siano dedicate alle azioni dell'anima peccatrice, quanto alla riflessione sulla dura condizione che attenderà le anime al momento del Giudizio (vv. 1-8), passo al quale segue l'inizio dello strale dello spirito corrotto contro la carne che lo ha ospitato in terra.

84. Più incisivo e diretto di quello omiletico vercellese, lo strale dell'anima peccatrice protagonista di *Soul and Body I* si apre anch'esso con una serie di domande poste dallo spirito alla carne, corpo al quale l'anima è stata inviata al momento della nascita e del quale è rimasta prigioniera. Esso giace davanti a lei, destinato a divenire semplice polvere insanguinata: "*Cleoþað þomme swa cearful cealdan reorde, // spreceð grimlice se gast to þam duste: // Hwæt, druþ ðu dreorega, to hwan drehtest ðu me, // eorðan fulnes eal forwisnad, // lames gelices! Lyt ðu gemundest // to hwan þinre sawle þing siðþan wurde, // syððan of lichoman leded wære! // Hwæt, wile ðu me, weriga! Hwæt, ðu huru wyrma gyft // lyt geþohrest, þa ðu lustgryrum*

è infatti stata l'abiezione raggiunta dal corpo da spingere lo spirito ad affermare di non avere mai trovato gioia nella convivenza con esso, e da far desiderare ardentemente l'anima di esserne liberata presto (ll. 217-227): tutte le malfatte compiute in vita, definite come *giochi o divertimenti (gamen)* voluti dal corpo, sono state causa del castigo e del dolore dello spirito. Significativamente, del lungo tempo trascorso nella carne corrotta viene direttamente accusata la morte, alla quale lo spirito rivolge un secondo acceso strale⁸⁵. Essa viene infatti incolpata di essere stata troppo lenta nell'agire, convincendo il corpo di essere immune dal decadimento (ll. 227-245): una falsa convinzione che ha reso le spoglie terrene incapaci di provare pietà, di essere caritatevoli o ancora di accumulare quei beni spirituali che potevano portarlo alla Salvezza (ll. 245-254). L'intero lungo strale dell'anima alla morte appare, ancora una volta secondo un procedere speculare e dicotomico, perfetto contraltare di quanto aveva affermato l'anima virtuosa in merito alla condotta tenuta dalle sue spoglie mortali: alle virtù glorificate dallo spirito beato fanno immediato controcanto i vizi del corpo corrotto, e alla generosità della prima anima fa da ideale contraltare l'avarizia e la cecità

eallum // ful geeodest, hu ðu on eorðan scealt // wrymum to wiste! Hwæt, ðu on worulde ær // lyt gepohstest hu þis is þus lang hider! (vv. 15-26; cfr. Moffat 1990, p. 51; "Dunque triste così si rivolgerà con voce fredda, // parlerà severamente l'anima alla polvere: // 'Oh polvere macchiata di sangue, fino a che punto tu mi hai tormentato, // oscenità della terra, totalmente putrefatta, // tu figura di argilla. Poco hai pensato // a quali cose sarebbe stata destinata la tua anima dopo // che lei dal corpo sarebbe stata tratta. // Dunque, puoi forse accusare me, oh maledetta? Oh, tu cibo per vermi infatti // poco hai pensato, quando tu il desiderio // di ogni terrore hai saziato, come tu nella terra dovevi diventare // dei vermi il banchetto. Oh, tu nel mondo prima // poco hai riflettuto quanto a lungo tu saresti stato qui."). In maniera del tutto contraria rispetto a quanto desumibile dalle parole pronunciate dall'anima virtuosa, lo spirito peccatore evoca l'incessante azione dei vermi e la putrefazione delle carni quali elementi di inevitabile e definitiva distruzione di un corpo degno di essere fatto oggetto di vilipendio e di violenza.

85. Di notevole interesse appare come, nel canone più diffuso del motivo di Anima e Corpo, il discorso alla morte non sia attestato. Elemento che appare di contro portante nella struttura del passo vercellese, tale sezione è attestata (seppure secondo una declinazione molto più sintetica) anche nel ventiduesimo sermone del *Vercelli Book*. Tale apostrofe, elemento che amplifica la portata delle accuse dell'anima al corpo, si potrebbe quindi considerare frutto di una rilettura (forse precedente alla stesura del sermone vercellese) del motivo stesso, mirata a un consolidamento della componente dialogica e teatrale del passo stesso. In merito, si vedano fra gli altri: Zacher 2009, pp. 170-172; O'Dell 2018, pp. 42-47.

della carne dannata⁸⁶. Uno dei peccati di maggiore gravità commessi dalla carne, poi, è stato quello di glorificare a tal punto il proprio ventre da elevarlo al pari del Signore, e considerarlo più importante del Redentore, cercando così in esso la consolazione e la beatitudine (ll. 255-261)⁸⁷.

Ancora secondo un procedimento strutturato su reiterati parallelismi, l'anima confronta ciò che è stato fatto dal corpo in terra con il riscontro immediato che lei dovrà subire nel Mondo che verrà: come l'ingordigia e la mania di cibi elaborati la hanno condotta alla fame eterna, così l'improprio eccesso nelle bevande la hanno condannata alla sete (ll. 261-264); come il lusso negli abiti provocheranno la nudità eterna, così le parole eccessive pronunciate per cieco orgoglio la condanneranno ai legami più stretti e alla coercizione massima (ll. 264-269). Per questo, la grande tracotanza non potrà che condurre alla massima delle umiliazioni eterne, la calunnia porterà all'ingiuria eterna, il sopruso e l'iniquità significheranno torture imperiture e, infine, l'essere stati

86. Fra i molti fili tematici che costituiscono la trama del discorso dell'anima alla morte, e indirettamente alle spoglie mortali, è quasi inevitabile rilevare come uno di questi venga messo in particolare risalto: per ben tre volte lo spirito peccatore rimprovera alla morte di avere lasciato scorrere troppo a lungo la vita del corpo corrotto, conducendolo a considerarsi immortale o, addirittura, alla folle idea di potere arrivare in vita al Giudizio Finale. L'iperbolico dilatarsi del tempo, causato dalle mille sofferenze inflitte all'anima dal corpo e dai suoi infiniti crimini, ben rendono l'idea della condizione di angosciante prigionia da lei patita. Così come le anime protagoniste della prosa vercellese, anche quella peccatrice di *Soul and Body I* accusa la propria carne terrena di avere trasformato con le sue azioni l'esistenza terrena dell'anima in una vera e propria reclusione, durata un tempo che all'anima è sembrato eterno come il trascorrere di trentamila inverni (vv. 26-38). Notevole appare in tale contesto la presenza, nel sermone vercellese e nel poemetto, di una serie di immagini fra di loro molto simili, in contesti di forte paronesi: il vilipendio fatto dal corpo all'anima inviata dal Signore, la sofferenza e la prigionia di quest'anima per un tempo quasi eterno, la spasmodica attesa della morte appaiono elementi contenutistici di grande pregnanza, se non stilemi portanti del canone vercellese del *Discorso fra Anima e Corpo*. In merito alla tematica dello scorrere lento del tempo trascorso dall'anima nel corpo peccatore, si veda: Ferguson 1970, pp. 72-80; Wright 1993, pp. 256-257.

87. Nella formulazione delle accuse portate dall'anima è forse possibile leggere un riferimento a un passo della Epistola paolina ai Filippesi, nel quale l'apostolo fa riferimento ai nemici del Signore, che meriteranno la condanna eterna, proprio come coloro i quali hanno elevato i loro ventri al pari di Dio (¹⁸*Multi enim ambulat, quos saepe dicebam vobis, nunc autem et flens dico, inimicos crucis Christi: ¹⁹quorum finis interitus, quorum deus venter est; et gloria in confusione ipsorum, qui terrena sapiunt.*”; *Fil. III, 18-19*). Di notevole interesse appare poi, come messo in risalto da Zacher, che la medesima metafora sia utilizzata all'interno del sermone esortativo *Vercelli VII* quale diretto riferimento al comportamento del popolo ebraico, incarnazione tangibile dei nemici del Signore, e per questo destinato alla condanna. In proposito, si veda: Zacher 2009, pp. 200-201.

frivoli d'animo e lo svilire i meriti dei giusti avranno come unico effetto la condanna a una sofferenza che mai avrà fine (ll. 267-269)⁸⁸. Una dannazione che l'anima, in un ultimo lungo strale, imputa ancora una volta al corpo e alle sue azioni (ll. 270-297). Tutto quello che ha caratterizzato la vita del peccatore si è irrimediabilmente deteriorato dopo la sua dipartita dal mondo: così come il suo corpo è presto divenuto cibo per i vermi, anche la sua stessa memoria non ha avuto vita lunga. Come ripetutamente l'omelista aveva sostenuto in precedenza, ogni uomo raccoglierà in morte quanto seminato in vita, e l'anima peccatrice con le sue parole fornisce una dimostrazione chiara e inequivocabile di quanto tale regola sia ineluttabile⁸⁹. Il medesimo disprezzo traspare dalle parole con le quali, per l'ultima volta, l'anima si rivolge al corpo, chiedendo ancora per quale motivo questo abbia avuto di lei così poca considerazione (ll. 281-

88. Se la insistita descrizione dei peccati commessi dalla carne in vita, così come dei versi che ne hanno guidato le azioni, appare centrale anche nel lungo strale che vede protagonista lo spirito dannato di *Soul and Body I*, piuttosto significativo risulta come un gruppo di versi di tale strale sia dedicato al tema dell'incoscienza del regno animale (vv. 75-90): addolorato del destino che lo attende, lo spirito si rammarica infatti di non essere stato destinato al corpo di un animale, essere privo di coscienza e non pronò al peccato consapevole. Tale nucleo tematico risulta non distante per immagini da quanto contenuto in un passo della prima sezione del sermone vercellese (ll. 77-84) e, significativamente, in un brano del secondo sermone del *Vercelli Book* (ll. 98-104); cfr. infra, cap. 2, pp. 62-63.

89. Nella sua dura accusa nei confronti del corpo, l'anima chiede ripetutamente al suo interlocutore che destino abbiano avuto le sue ricchezze, la sua gloria terrena, o la sua autorità sugli uomini nel momento in cui la morte è sopraggiunta a separare anima e carne: così come i beni terreni, anche gli affetti e la fedeltà dei congiunti si sono poi dissolti, mostrando il loro scarso valore e la loro fragile natura. Come fatto notare da Di Sciacca, il passo in oggetto costituisce, nella sostanza, un peculiare esempio di rielaborazione della diffusa tematica escatologica dell'*ubi sunt*, in questa occasione proposta nella variante del *quid profuit*: estrapolata dal suo normale contesto (quello dell'omiletica a carattere parenetico), la formulazione dell'*ubi sunt* viene incastonata all'interno di un motivo, quello del dialogo fra anima e corpo, capace di sfruttarne a pieno il potenziale parenetico e moraleggiante. Non è dunque improbabile che, parafrasando quanto sostenuto da Di Sciacca, l'anonimo autore vercellese, spinto dalla necessità di dotare di maggiore pregnanza le accuse dell'anima peccatrice, abbia composto questa breve versione dell'*ubi sunt* traendo immagini e contenuti da quel vasto repertorio di motivi escatologici e devozionali che animava gusto e modi dell'omiletica insulare. Tale nucleo tematico è stato poi accuratamente rielaborato e riadattato in maniera perfettamente funzionale al nuovo contesto: divenuto parte dell'atto di accusa di un'anima alle sue spoglie mortali, le fitte domande retoriche dell'*ubi sunt* da impersonali divengono inevitabilmente dirette al singolo uomo (in virtù soprattutto della cospicua reiterazione del pronome personale *hu* e del possessivo *hinc*), modifica che dona al motivo in questo contesto una incisività notevole. Cfr. Di Sciacca 2008, pp. 134-135. Per una analisi maggiormente approfondita del motivo dell'*ubi sunt*, elemento centrale dell'*Omelia Vercelli X*, così come del suo sviluppo in area insulare, si veda infra, cap 5, pp. 380-391.

297): lei, infatti, è stata per la sua carne motivo di nascita e di gioia e bellezza, nonché causa di ogni tipo di azione vitale, dal respiro al tatto, dalla vista all'udito, dal pensiero all'amore, e infine unica ragione possibile della fiducia e dell'attaccamento a lui dimostrato dagli altri esseri viventi. Per questo, l'anima ricorda al corpo come al momento della morte questo abbia perso tutto, dato che la carne ha ben scarso valore senza lo spirito vitale che lo muove: per quanto tutto questo fosse evidente anche prima della morte corporale, le spoglie mortali non hanno mai dimostrato alcun interesse verso l'anima, e cosa ben peggiore, verso Dio (ll. 294-297)⁹⁰.

Proprio questo ultimo duro atto di accusa funge da prologo all'ultima scena che vede protagonista l'anima peccatrice e la sua carne. Secondo uno schema argomentativo consueto, la presenza della formula di richiamo ai fedeli ci segnala l'inizio di una nuova scena, strettamente collegata con la precedente⁹¹: il corpo, definito come carne morta, rimane paralizzato e, incapace di dare risposta alle accuse dell'anima, inizia a emanare un odore sgradevole e a scernere un liquido disgustoso (ll. 298-300). Come già era accaduto per le spoglie dell'uomo virtuoso, il corpo inizia a mutare di forma e di sostanza⁹²: prima diviene molto simile

90. Tono e contenuti dell'accusa portata dall'anima peccatrice in *Soul and Body I* appaiono congeneri a quelli dello strale tramandato nel sermone vercellese: l'elenco dei vizi e delle azioni deprecabili compiute dal corpo, così come il suo disprezzo verso tutto quello che riguardava la Salvezza e il perdono di Dio ritornano con pregnanza e incisività notevoli nel lungo gruppo di versi del poemetto vercellese. Del tutto differente da quello del sermone è il contenuto degli ultimi quaranta versi dedicati dal poemetto alle azioni dell'anima peccatrice: essa si prodiga infatti in una descrizione degli eventi del Giudizio Finale, momento nel quale il corpo avrà la ricompensa che in terra ha meritato per sé e per l'anima che lo ha abitato. Proprio al corpo appaiono dedicati gli ultimi versi della prima parte del poemetto: esso viene infatti per la prima volta descritto nel terribile aspetto con il quale si presenta agli occhi dell'anima. Esso è infatti completamente disarticolato, putrefatto e trasformato nel banchetto di vermi e insetti: divorato dal verme di nome *gifer* (avidità o insaziabile; v. 116 a), il corpo è monito visibile ed evidente degli effetti del peccato sull'uomo.

91. In questo caso, però, il *men þa leofestan*, non appare elemento di esordio di una sezione parenetica più o meno estesa, ma come espediente retorico di scansione di due diverse parti di una stessa sezione del sermone.

92. Proprio la mutazione subita dal corpo, così come la condizione di putrefazione nel quale esso si presentava all'inizio del discorso pronunciato dall'anima, potrebbe costituire una sorta di risposta alle accuse pronunciate dallo spirito alla carne: seppure questa non prenda mai la parola, infatti, gli effetti della decadenza della carne, così come la trasformazione in una sostanza orrenda, potrebbero evidenziare la grandezza degli errori

a un uomo dal corpo orrendo, poi repentinamente perde di colorito e scurisce, diviene nero e poi pallido, e infine assume il colore più scuro immaginabile, quello del carbone (ll. 300-302). Allo stesso modo l'anima assume un colore malvagio, come era accaduto al corpo, e assume una forma peggiore, probabilmente sgradevole alla vista quanto quella assunta dalla sua carne terrena (ll. 303-304)⁹³. Immagine con la quale si chiude il secondo discorso, quello pronunciato dall'anima corrotta al corpo.

3.4.3. *Il castigo dei malvagi*

Non meritevole di perdono, l'anima è dunque destinata al tormento eterno. La condanna da parte del Signore non viene però introdotta dall'omelista prima di aver dato vita a una nuova scena, dedicata ancora una volta alla condotta terrena dei peccatori: a prendere la parola subito dopo lo spirito corrotto è infatti il maligno. Questi viene descritto dal predicatore quale nuovo accusatore del corpo, e con esso di tutti coloro i quali si sono rivelati in vita poco accorti e proni al vizio⁹⁴: essi sono caduti così nelle sue tentazio-

commessi dall'anima, e i tragici effetti delle sue responsabilità. In merito, si veda quanto sostenuto fra gli altri in: O'Dell 2018, pp. 44-46.

93. Tale trasformazione e tale mutare di forma che colpisce anima e carne malvagi trova spazio in altri testi della tradizione inglese antica. All'interno dell'omelia *Fadda I*, viene predetto che l'anima dei peccatori "sarà sette volte più nera del corvo" ("*Hit gelimpēð þanne þæs synfullan mannes saul gæd of his lichaman, ðonne bið heo seofon siðum swearte ðonne se hrafen*"; cfr. Luiselli Fadda 1977, p. 19; "Avverrà che quando l'anima dell'uomo peccatore uscirà dal corpo, allora sarà sette volte più nera del corvo"; la traduzione è da attribuirsi a Luiselli Fadda); anche in questo caso, è la sola anima a subire il cambiamento di colore, divenendo di un nero quasi inimmaginabile e iperbolico, sette volte più dell'animale più scuro, il corvo. La similitudine che vede protagonista il colore delle due anime, però, appare ottenuta facendo leva sul confronto con due elementi tratti da ambiti differenti: all'interno del sermone vercellese il mezzo di confronto era il carbone, significativamente l'unico residuo che il fuoco lascia quando scatena la sua forza distruttrice, mentre l'omelista di *Fadda I* sceglie un'immagine altrettanto cupa ed evocatrice di lutto e sofferenza, quella con il corvo, uno degli animali della battaglia della tradizione germanica, l'uccello che segue gli eserciti e che imperversa sul campo dopo l'avvenuto massacro. Una doppia testimonianza della mutazione del corpo dannato ci giunge dall'*Omelia di Macario* e da *Napier XXIX*, nelle quali in proposito del corpo malvagio si dice: "*Se lichoma þa ongan þa swiðe swætan ond mislic hiw bredan*" (cfr. Thorpe 1840, p. 468; "Allora il corpo cominciò a sudare così violentemente e ad assumere un colore mutevole") e "*Se lichama ongan þa swætan ond mislic hiw bredan*" (cfr. Napier 1883, p. 141; "Allora il corpo comincia a sudare e ad assumere un colore mutevole").

94. La presenza quali voci parlanti di due anime, che accusano o difendono la condotta della carne che le ha ospitate, e in un secondo momento del diavolo e del Cristo Giudice, potrebbe condurre a considerare l'intera scena del Giudizio quale teatralizzazione di un procedimento legale (o, *courtroom drama*): stilema questo che, come si avrà l'occasione

ni, e dunque divenuti sua proprietà e prerogativa (ll. 306-313). Secondo un procedere ancora una volta costruito su evidenti parallelismi interni, le parole del maligno costituiscono perfetto corrispettivo di quelle di lode e giubilo, pronunciate dagli angeli all'inizio dell'episodio che aveva visto protagonista l'anima virtuosa.

Elemento escatologico che nell'omelia vercellese diviene nodale all'interno della descrizione del Giudizio Finale, la rivendicazione dell'anima di un peccatore da parte dei servi del maligno non appare elemento estraneo alla tradizione omiletica insulare: una situazione del tutto confrontabile con quanto narrato nel testo vercellese ci è, infatti, tramandata nelle omelie *In Letania Maggiore (Bazire-Cross IX)*⁹⁵ e *Be hefonwarum ond hetwarum*⁹⁶.

Nella prima un diavolo psicopompo rivendica per se il possesso dell'anima impura, affermando:

þonne cweþað þa deofu þus, 'Noster est ille homo'. Þæt is on ure geþeode þæt hi cweþað, 'þis is ure mann, forðam þe heo urum larum gelefde; and heo was wíðerweard and receleas, and ungehersum æghwylcum þæra manna þe hine tela lærde and to his sylfes reðe tihte and to Godes willan getrymede. (Bazire-Cross IX, ll. 16-25)

174

aA

Nella seconda, ancora una volta dei diavoli psicopompi, affermeranno più sinteticamente:

*We agan þa sawle, forþam heo nolde of hyre woruldgestreomum æl-messan dælan. (Be hefonwarum ond be hetwarum, ll. 16-18)*⁹⁷

di osservare, è portante all'interno di almeno altri due sermoni vercellesi, *Vercelli VIII* e *Vercelli X*. In merito, si vedano: Haines 2005, pp. 107-115; O'Dell 2018, pp. 42-47.

95. Per quanto concerne tale sermone, si veda *infra*, nota 73.

96. Sul sermone e sulla sua tradizione manoscritta, si veda *infra*, nota 73.

97. “*Noster est ille homo*”. Cioè nella nostra lingua essi dicono questo, ‘Questo uomo è nostro, perché ha creduto nei nostri insegnamenti; ed egli è stato ostile e furioso, e disobbediente a chiunque lo istruisse correttamente e gli insegnasse il suo stesso bene e a consolidarsi nel volere di Dio’” (*Bazire-Cross IX*); “Noi possediamo l'anima, perché lei non ha voluto distribuire elemosine delle sue ricchezze terrene”. I due passi, così come la loro traduzione, sono tratti da: Di Sciacca 2002, pp. 241-242. Entrambe le omelie, così come *Fadda I*, contengono una versione in lingua volgare del testo apocrifo delle *Three Utterances*, particolare che, se sommato con la presenza nell'omelia *Fadda VII* della scena del cambiamento di forma dell'anima virtuosa e di quella peccatrice, tenderebbe ad avvalorare l'esistenza di un qualche collegamento fra la tradizione apocrifa in questione e il passo vercellese riguardante il tema del *Discorso dell'anima al corpo*. Allo stato dei fatti non esiste materiale sufficiente per dare conferma solida e circostanziata di una derivazione del testo vercellese da quello delle *Three Utterances*, ma la comunanza di immagini e di tematiche depone certamente a favore di una qualche dipendenza di *Vercelli IV* da quest'ultimo. Cfr. Di Sciacca 2002, pp. 232-243.

La sezione conclusiva del sermone vercellese appare poi incentrata sugli opposti destini degli spiriti peccatori e puri. Con chiarezza è evidenziata la volontà del maligno di avere per sé l'anima peccatrice, possesso che viene suggellato dalle parole del Signore nei confronti dello spirito corrotto. Come già era avvenuto per l'anima virtuosa, la vicenda trova la sua conclusione in un breve passo incentrato sulla parafrasi di un singolo versetto del *Vangelo di Matteo* (Mt. XXI, 41), versetto delle Scritture che annuncia l'esilio dei peccatori agli inferi (ll. 314-318)⁹⁸. Immagine, questa, con la quale si chiude la lunga sezione del sermone vercellese dedicata al dialogo dell'anima virtuosa e peccatrice con le spoglie terrene che le hanno accompagnate in vita. Nucleo argomentativo che sarà seguito da un ultimo reiterato invito al pentimento e alla virtù, che chiuderà idealmente il sermone. Una transizione che sarà segnata anche da una nuova variazione nello stile stesso del sermone. La sezione seguente, torna infatti a essere strutturata su di una parentesi insistita, del tutto funzionale e consequenziale per tono e contenuti alle due parti che la precedono.

3.5. *Un confronto con alcune omelie anglosassoni*

In conclusione del commento del Giudizio Finale vercellese, di non secondario interesse, in modo particolare al fine di analizzare la diffusione del *Discorso dell'anima al corpo* in ambito insulare, appare soffermarsi con maggiore dettaglio su modi e contenuti della famiglia di sermoni volgari che tramandano tale motivo. Quella che risulta testimoniata dalle omelie *U55* e *Napier XXIX* è, come detto, fortemente legato al contenuto della *Visione di san Macario*⁹⁹. Tale visione appare nei suoi caratteri molto simile a

98. Anche in questo caso e come già era in precedenza avvenuto per il *Venite benedicti Patris mei*, degna di attenzione appare la scelta stilistica e argomentativa di presentare una traduzione accurata del passo biblico: tale traduzione risulta però fondersi con una parafrasi esplicativa del termine ritenuto più importante, quell'*ignem* esplicitamente riferito al carattere delle pene infernali che attendono i dannati. In tale contesto, esso perde la sua caratteristica di eternità per essere invece identificato come il fuoco che la volontà di Dio ha designato come castigo per chi a Lui si sia in ogni tempo ribellato.

99. Le prediche in questione riportano due testi della *Visione di Macario* fra loro molto simili. *Napier XXIX*, più tarda, presenta rispetto a *U55* delle differenze che, seppure non significative, inducono a pensare che la seconda non possa essere stata fonte diretta per la composizione della prima: fatto salvo che per poche omissioni, fra le quali l'assenza in *Napier XXIX* dell'iniziale invito da parte del narratore a prepararsi ad ascoltare una storia, la maggior parte delle differenze fra i due testi è costituita da piccole variazioni di contenuto. In tal senso, le domande poste dal diavolo all'anima sofferente in *U55*

quella occorsa a Paolo secondo quanto narrato nella tradizione della *Visio Pauli*: poco dopo la morte di un uomo, il santo eremita vede l'anima indugiare prima di uscire dal corpo, in quanto intorpidita dalla presenza di diavoli intenzionati a condurla agli inferi. Lamentando la propria condizione di miseria¹⁰⁰, e schernita dai diavoli, l'anima si abbandona dunque a un duro attacco rivolto ai vizi dei quali si è macchiato il corpo:

Wa þe þu earma lichoma, þu þe wære nimende fremda manna speda

appaiono poste in una forma (“*Hwæt is þis, þæt þu dest? To hwan yldst þu þæt þu ne gange?*”; “Che cosa stai facendo? Perché tardi e non esci fuori?”) che non rispecchia perfettamente quella tramandata in *Napier XXIX* (“*Hwæt is þriding? Hwi nell þu ut gan?*”; “Cosa è questa esitazione? Per quale ragione non vuoi tu uscire?”); o, ancora, il secondo diavolo in *U55* afferma: “*Ne þurfe ge eow onredan: ic wat hyre worc, and ic symble mid hyre wæs dæges and nihtes*” (Cfr. Thorpe 1840, pp. 467-468; “Non dovete temere, io conosco le sue azioni e io sono sempre stato con lei giorno e notte.”); mentre in *Napier XXIX* così esprime il giudizio sulle azioni compiute dall'anima: “*Nese: ic wat ealle hyre weorc, and ic wæs dæges and nihtes mid hyre and hi bewiste, and heo a ful georne hlyste mine lare and georne fylgde*” (Cfr. Napier 1883, p. 140.16-19; “[...] io conosco tutte le sue opere, e io sono stato insieme a lei giorno e notte e l'ho accudita, e lei ha sempre ascoltato il mio insegnamento con grande zelo e lo ha applicato diligentemente.”). L'unica variante realmente significativa è, a mio parere, quella che coinvolge la conclusione dell'episodio, che in *U55* narra di un'anima che con dolore e lamento si duole del proprio destino: “*Wa me, þæt ic æfre swa earm middaneades leoht geseon sceolde'. Þa deoflu hig þa geleddan and wepende and geomorigende hy hy sealdon suman fyrenan dracan se ontyde his þa fyrenan and scarpstan goman and he hig eft aspaw on þa hattestan ligas*” (“Me degna di sciagura, che misera mai io avessi visto la luce del mondo! Allora i diavoli la condussero via e, mentre piangeva e lanciava lamenti, essi la affidarono a un drago infuocato, che aprì le sue mascelle di fuoco e acute e la ingoiò, e dopo la vomitò nelle fiamme più cocenti”); un lamento che, nella chiusa del discorso dell'anima, in *Napier XXIX* viene presentato in un modo più elaborato: “*Heo ongan þa wependre stefne besutan: Wa me earmre, þæt ic æfre middaneades leoht geseon sceolde. Þa deoflu hi ða læddon and besuton hi anum fyrenan dracan innan þone muð, and he hi þærrite on þa hatostan brynian hellewites*” (“Lei cominciò con voce piangente a dire: ‘Ahimè sciagurata, perché io sempre dovuto vedere la luce terrena. Allora i diavoli la condussero e la scagliarono dentro le fauci di un drago infuocato, e lui la ingoiò immediatamente e la sputò nelle fiamme caldissime del tormento infernale’”). Tenendo conto, appunto, della concordanza generale fra i due brani in questione, e visto l'interesse prettamente contenutistico che rivolgerò a tali testi, ho deciso di limitare la mia trattazione al solo testo di *U55*, in quanto più antico e probabilmente più conservativo delle caratteristiche della fonte di riferimento. Per quanto concerne il confronto fra i due brani in inglese antico e una approfondita discussione sulle loro possibili fonti latine si veda Dudley 1911, pp. 225-253 (molto interessante è il confronto dei testi latini con quelli volgari, ottenuto attraverso la presentazione di questi su colonne parallele, espediente grafico che facilita l'indagine comparativa fra i vari brani).

100. “*Wa me earmre, to hwan sceolde ic æfre gesceapen beon oððe for hwon sceolde ic æfre ingangan on þisne fulestan and wyrrestan lichoman?*” (Cfr. Thorpe 1840, p. 468; “Me misera, perché mai dovevo essere creata e perché dovevo entrare in questo sozzo e deprecabile corpo”); la medesima domanda indiretta in *Napier XXIX* assume la forma “*Wa me earmre, þæt ic geboren sceolde wurðan, oððe þæt ic æfre sceolde niman eardungstowe on þis fulestan and on þis wyrstan lichaman*” ; (cfr. Napier 1883, p. 140.20-23; “Oh misero me, che sono dovuto nascere, o che ho dovuto prendere dimora in questo corpo pessimo e peccatore”).

Vercelli IV:
l'invito al
pentimento terreno
e il motivo
dell'incontro
fra l'anima
e il corpo

*and þu þe æfre wære ofer eorðan welena stymende and þu þe gefrætwo-
dest þe mid deorwurðe hrægle; and þu þe wære reod, and ic me wæs blac,
þu wære glæd, and ic me wæs unrot, þu hloge, and ic weop. Eala, þu
earma, nu þu byst geworden þæt fuleste hreaw and wyрма mete. Du rest
þe nu medmicle tid on eorðan and ic mid sare and geomurunge to helle
sceal beon læded.*¹⁰¹

Proprio a questo breve atto di accusa segue il motivo del cambiamento di colore della carne, centrale anche nella tradizione di *Vercelli IV*, e la punizione perpetrata dai diavoli nei confronti del corpo¹⁰², che viene trasportato infine all'inferno¹⁰³ e dato in

101. Cfr. Thorpe 1840, p. 468; “Ahimè, miserabile corpo, tu che eri colui che prendeva le ricchezze degli altri uomini, tu che sulla terra accumulavi di continuo ricchezze, e che ti ornavi con abiti preziosi, e tu eri rosso e io ero nera, tu felice e io triste, tu ridevi e io piangevo; ecco, adesso tu sei diventato il cadavere più impuro e cibo per i vermi. Tu rimarrai per un periodo breve sulla terra, e io con dolore e lamento, avrò l'onere di essere condotta all'inferno”. La versione del discorso dell'anima contenuta in *Napier XXIX* presenta alcune variazioni rispetto quella dell'*Omelia di Macario* qui riportata. *L'incipit* dello strale recita contenuto nel testo edito da Napier, infatti, così recita: “*Eale þu earma lichama and wurma mete, a þu wunne æfter eorðlicum welum, and a ðu geglengdest þe mid eorðlicum hræglum and forgeate me. Þonne þu wære glæd and reod and godes hives, þonne wæs ic blac and swyðe unrot: þonne þu smercodeð and hloge, þonne weop is biterlice*” (cfr. Napier 1883, p. 140.24-29; “Oh, tu miserabile corpo e cibo dei vermi, sempre tu smaniavi per le ricchezze terrene, e tu ti sei adornato con vesti terrene, e ti sei dimenticato di me. Quando tu eri gioioso e rosso e bello, allora io ero nero e molto triste: quando tu ridevi ed esultavi, allora il pianto è amaro”). In questo caso, degni di nota sono sia l'assenza del riferimento al lungo periodo di tempo che il corpo sarà costretto a trascorrere sulla terra prima di andare a patire la dannazione eterna insieme all'anima, sia la differente disposizione degli aggettivi *glæd*, *reod*, *blac* e *unrot*.

102. Il corpo viene infatti torturato dai demoni, che ne trafiggono gli occhi, la bocca e il cuore: essi sono infatti i simboli dei peccati commessi dal corpo durante la propria esistenza terrena. Tale elemento, di grande diffusione nella letteratura delle visioni dell'aldilà, appare nella sostanza richiamo chiaro alla tradizione delle *Redazioni Brevi* della *Visio Pauli*, testi nei quali le diverse schiere di peccatori vengono fatte oggetto di torture strettamente legate al peccato da esse commesso in vita, e a esso commisurate per durezza e crudeltà.

103. Piuttosto significativo è un episodio che vede protagonisti l'anima dannata e i suoi accompagnatori durante il viaggio che li condurrà agli inferi: l'anima peccatrice viene colpita dalla comparsa di una grande luce di fronte a lei, tanto da chiedere ai diavoli che le sono accanto cosa rappresenti quella fonte di luce. Alla domanda i diavoli rispondono con una dura apostrofe, nella quale ricordano all'anima come quella luce altro non sia che lo splendore celeste che essa in vita non ha meritato, e nel quale mai potrà dimorare neppure per un istante. La domanda dell'anima dannata ricorda da vicino, per struttura e anche per contenuto, quelle poste dallo spirito malvagio, sempre ai suoi accompagnatori demoniaci, all'interno dell'apocrifo delle *Three Utterances of the Soul* (*Tre Esclamazioni dell'anima*): anche all'interno di quest'ultimo, infatti, l'anima peccatrice viene condotta forzatamente verso l'inferno, e si trova a lambire con lo sguardo la bellezza e le beatitudini del regno dei cieli. Non riconoscendo la sua originaria patria celeste, ne domanda spiegazione ai suoi accompagnatori, i quali con tono sprezzante le rispondono, per ognuna delle cose che vede davanti a se durante il viaggio, che di esse lei non ha meritato di entrare a godere, lasciandola nella disperazione più profonda. Per quanto concerne il

aA

177

pasto a un drago, che lo getterà nelle fiamme più roventi che attendono i dannati¹⁰⁴.

Non appare, anche in questo caso, trascurabile la comunanza di tematiche che lega i due sermoni in questione con l'apocrifo delle *Three Utterances*: come fatto notare da Di Sciacca, un'eco di tale testo potrebbe forse essere rintracciabile nello scambio di battute fra l'anima e i diavoli che la conducono all'inferno. Essi illustrano allo spirito come la luce che essa vede sopra di sé sia quella dimora celeste alla quale non potrà tornare¹⁰⁵. Tale elemento contenutistico potrebbe forse dare conto, se non di una più o meno diretta discendenza di alcune di questi sermoni da antografi comuni a noi perduti, quantomeno del successo e della grande diffusione in ambito insulare di tematiche quali la variazione del colore dell'anima o lo scambio di parole fra le anime e i loro custodi ultraterreni. Temi che, pur subendo riletture e variazioni anche evidenti, tornano quale elementi comuni ai testi da noi presi in analisi.

Di contenuto molto simile sono le parole delle anime ai rispettivi corpi tramandateci all'interno di *Fadda VII*, testo che presenta una struttura altrettanto articolata rispetto a quella del sermone vercellese: in essa il discorso fra anima e corpo occupa uno spazio ben minore rispetto a quello dedicato loro in *Vercelli IV*, mantenendo comunque molte delle caratteristiche e delle peculiarità del testo vercellese. In tale sermone, la visita delle anime alle proprie spoglie terrene avviene nel giorno di Pasqua (*on þam dæge þe Drihten of deaþe aras*) e, come nel sermone vercellese, la narrazione appare aperta dall'anima virtuosa. Del tutto simile per tono e contenuti risulta la lode da questa fatta delle virtù della carne terrena che la ha ospitata in vita, alla quale l'anima augura che possa riposare non corrotto fino al momento della Resurrezione Finale¹⁰⁶,

testo del passo dell'*Omelia di Macario* si veda: Thorpe 1984, p. 468. Per un'analisi di tale dibattito fra le anime (buone e malvagie) e i propri accompagnatori all'interno del testo delle *Three Utterances of the Soul* si rimanda a: Willard 1935b, pp. 82-117.

104. A una lettura attenta, quanto descritto nell'*Omelia di Macario* presenta maggiori punti di contatto con la *Visio Pauli* che con la tradizione testuale della leggenda inglese antica dell'*Anima e del Corpo*. La presenza sulla scena della sola anima peccatrice e dei diavoli in attesa, così come le torture inflitte al corpo e lo stesso viaggio verso l'inferno, sembrerebbero infatti indicare un forte legame delle vicende di Macario con l'apocrifo paolino: la famiglia delle *Omeli di Macario* sembra dunque condividere con la tradizione di *Anima e Corpo* una medesima e fondamentale radice, la *Visio Pauli*, e di contro costituire un filone testuale fruttifero e completamente indipendente. In merito, si veda infra, note 49, 51, 52 e relativa bibliografia citata.

105. Cfr. Di Sciacca 2002, p. 242 (nota 58).

106. "Ealles þyses þu wære me gefæfiend, and mid eallum þisum gegyredest þæt ic on godre reste þin beo abidende and hwænne þu scealt of deaþe arisan on þam mycelan dæge, forþan þu eart

momento nel quale si ricongiungeranno per godere della beatitudine celeste. Dove la struttura interna di *Vercelli IV* presenta una però seconda sezione dialogica che vede protagonisti gli angeli e il Signore, *Fadda VII* inserisce la promessa dello spirito al corpo della venuta di un tempo nel quale le beatitudini celesti saranno riservate a entrambi¹⁰⁷: una divergenza contenutistica che, nella sostanza, andrebbe probabilmente ascritta al diverso contesto nel quale le due scene inserite.

Uno spazio ancora minore è, poi, dedicato alla *lamentatio* dell'anima peccatrice, nelle cui parole, però è immediatamente riscontrabile un dato che è estraneo sia al testo vercellese sia alle versioni poetiche dell'*Anima e Corpo*: “*Wa þe, earme lichama min, wa þe, forþanþe þu worhtest mycel yfel mid me, þa þu on life wære and on eorþan, and ic unlæde wæs þin þafiend þinra hæta*”¹⁰⁸.

Così come ben percepibile dalle prime recriminazioni dell'anima, il corpo ha ricevuto nelle sue malefatte la piena approvazione dello spirito, che così facendo non può dirsi meno colpevole di lui. Prono a ogni vizio e debole verso le tentazioni, il corpo non ha mai riflettuto sulla necessità di pentirsi, giungendo alla fine dei propri giorni nel peccato¹⁰⁹.

Godes handgeweorc, gescapenum unc bam.” (cfr. Luiselli Fadda 1977, p. 153; “In tutto questo mi hai assecondato e con tutto questo ti sei adornato, sicché spero nel tuo buon riposo e nell’ora in cui risorgerai dalla morte nel gran giorno del giudizio, poiché tu sei opera delle mani di Dio che ci ha creato entrambi”; la traduzione è da attribuirsi a Luiselli Fadda).

107. “*Gereste nu on sibbe, and ic eft hwyrfe to þe; and ic þonne mot beon mid þe æfre siððen, and þu þonne geshst hwylc wuldor and hwylce wynsumnesse unc togeanes gegearwod hæfð Drihten Hælend Crist on þære heofenlican ecan wununge, þar næfre nan ende ne cumð þæs wuldres. Þæs wuldres brucað æfre þa þe Godes willan wyrcað on þisum life, and hi þær beoð scinende and lyhtende, swa swa sunne on þam ecan life, a on woruld. And þu þonne on þam mid me leofast, a butan ende, and wyt þonne onfoð þære mede on þam ecan wuldre þe ðu unc her geearnodest*” (cfr. Luiselli Fadda 1977, p. 153; “Ora riposa in pace, e io poi ritornerò da te, e allora poi potrò rimanere con te per sempre, e tu allora vedrai quale gloria e quale delizia il Signore Cristo Salvatore ha approntato nell’eterna dimora celeste, dove questa gloria non finirà mai. Della gloria sempre godranno coloro che in questa vita compiono la volontà di Dio, ed essi là risplenderanno e riluciranno come il sole nella vita eterna, sempre per l’eternità. E tu perciò vivrai allora con me sempre senza fine, e noi due riceveremo nella gloria eterna la ricompensa che tu qui hai meritato per entrambi”; la traduzione è da attribuirsi a Luiselli Fadda).

108. Cfr. Luiselli Fadda 1977, p. 153; “Guai a te, o mio misero corpo, guai a te, poiché con me facesti molto male quando eri in vita e in terra, e io, miserabile, fui d’accordo con le tue passioni”; la traduzione è da attribuirsi a Luiselli Fadda.

109. “*Lige nu on þysum duste afulæd and forrotad; and ic eom gecwylmed and forbærned dæghwamlice on hellewitum. Forþan, domes dæg is wel neah, þe þu arisan scealt, and ic þonne cume to þe, and þu þonne onfehst min mid þinum yfelum dædum þe þu ær geworhtest on þisum middanearde, and wyt þonne beoð mid deofle, and wyt þar beoð gecwylmede and getintregode butan ælcum ende, æfre to worulde.*” (cfr. Luiselli Fadda 1977, p. 155; “Tu ora giaci in questa polvere corrotto e putrefatto; e io sono punito e mi consumo ogni giorno nei tormenti

Interessante risulta poi osservare come la medesima tematica subisca un trattamento ancora differente all'interno di *Fadda VIII*, testo che inserisce il motivo del dialogo fra anima e corpo in un non meglio precisato *interim* fra morte e resurrezione, nel quale alle anime viene concessa la possibilità di incontrare le loro spoglie mortali. Inoltre, diversamente da *Fadda VII* e da *Vercelli IV*, all'anima peccatrice è affidato il compito di pronunciare il proprio discorso per prima, mentre le parole di quella virtuosa hanno il compito di fungere da perfetto contraltare: alle ragioni della dannazione dell'una e della beatitudine dell'altra viene, però, concesso uno spazio molto ridotto rispetto a quanto osservato nei testi omiletici fin qui analizzati. L'intero atto di accusa dell'anima peccatrice si incentra, infatti, sulla refrattarietà del corpo alla parola di Dio e sulla sua predilezione per gli inganni e le lusinghe del Maligno. Tale debolezza ha condotto il corpo a divenire vera e propria dimora di Satana, e a essere destinato a subire la medesima pena nel fuoco eterno che la sua anima sta già patendo per lui¹¹⁰.

Diversamente dall'uso fatto della tematica in *Vercelli IV* e nei

dell'inferno. Ebbene, è molto vicino il giorno del giudizio nel quale risorgerai, e io allora verrò da te e tu allora mi prenderai insieme alle tue azioni malvagie che compisti prima in questo mondo terreno, e noi due allora staremo col diavolo, e lì saremo entrambi puniti e torturati senza fine, sempre per l'eternità"; la traduzione è da attribuirsi a Luiselli Fadda).

110. "Gehyrstu, earma synfulla lichoma, ic cyrre to ðe to ðan þæt ic ðe werge and þine ungeleafnesse ðe secge. Forhwon, lyfdest ðu þæm þe forlærde þurh synne lustas? Forhwon, earma lichoma, noldest þu gefyan on þam alysende Gode Ælmihtigum, se for þinum þingum manigfealdwite þrowode? [...] And hio hine ðanne gegretað, ðæs synfullan mannes sawl and ðus cwæð: 'Gehyrstu, hearda lichoma, þu ungeleaffulla, sceawa on me to hwylcere susle ðu eart toeward. Ic ðe eft onfo and þu me, and wyt ðonne butu sculon beon birnende in ðæm ecan fyre.' And hio þanne gyt þus clypað and cwæþ: 'Gehyrstu, forworhta lichoma, forhwon lærde þe deofol to helle butan þæt þu fela yfela dydest? Forhwon noldest, ðu forwordena and eac forwyrhta, geheran ða godcundan lare þe þe lærdon to Godes rice? And þu noldest gecerran to him, ac þu, earma lichoma, þu eart deofles hus; forðan ðu deofles willen worhtest, þu wære yrres hyrde and oferhydig'" (cfr. Luiselli Fadda 1977, pp. 163-165; "Ascolta, o misero corpo peccatore, mi rivolgo a te per accusare te e la tua incredulità. Perché, o corpo miserabile, hai amato quel nemico che è stato il diavolo? Perché gli hai permesso di ingannarti con le voluttà del peccato? Perché, o miserabile corpo, non hai voluto prestar fede al Redentore, Dio Onnipotente, il quale per te patì innumerevoli supplizi? [...]'. E disse allora, l'anima dell'uomo peccatore, si rivolgerà ancora a lui e così dirà: 'Ascolta, o corpo indurito e incredulo: osserva in me a quale tormento tu stai per giungere. Io poi prenderò te, e tu me, e allora noi due, insieme, bruceremo nel fuoco eterno'. Ed essa allora ancora griderà e dirà così: 'Ascolta, o corpo scellerato, perché il diavolo ti guidò all'inferno, se non perché avevi compiuto molti misfatti? Perché non hai voluto, tu che sei perito e perduto, ascoltare gli insegnamenti divini che ti avrebbero condotto al regno di Dio? Ma tu non hai voluto volgerti a lui: perciò, o corpo miserabile, sarai dimora del diavolo; e poiché hai compiuto la volontà del diavolo, sei stato custode dell'ira e superbo"; la traduzione è da attribuirsi a Luiselli Fadda).

poemetti *Anima e Corpo I e II*, l'anima peccatrice appare qui ritratta nell'atto di accusare se stessa di essere stata cieca di fronte alle malefatte compiute dalla carne in vita¹¹¹. Una tardiva presa di coscienza delle proprie colpe che, in parte, appare contraddetta dal duro strale con il quale si chiude la breve sezione dedicata dall'omelista alle parole dell'anima corrotta:

*Ic wæs Godes dohter and ængla swistor gescaþen and þu me hafæst
forworht þæt ic eam deofles bearn and deoflum gelic. Forþon ic ðe wrege
and þe ofercyme mid wærignesse forþæm þu me forworhtest and awer-
gedne gedydest.¹¹²*

Seppure questo nuovo diretto atto di accusa sembri in parte modificare il senso di quanto l'anima aveva detto in precedenza, la variazione contenutistica rimane, a mio parere, comunque molto significativa.

In maniera del tutto simile e altrettanto sintetica, poi, appare presentato il discorso rivolto dallo spirito virtuoso al corpo, definito *principe di Dio* (*Godes brytta*) in ragione delle sue sincere azioni in nome di Dio: la resistenza alle lusinghe del Diavolo e la comprensione delle virtù dettate dalla fede vengono in questo caso descritte come il viatico che condurrà il corpo verso le medesime beatitudini delle quali l'anima già sta godendo¹¹³. Piuttosto significativo, però, è il contenuto della seconda parte del breve discorso pronunciato dall'anima in lode della carne, sezione nella

111. "Wa me, forðæm ic þa awirgedan þine mid ðe lufode? Wa me, forðam ic ða towardan þinge ne gemunde? Wa me, forðæm þe ic me helle wite ne ondred? Wa me, forðam þe ic heofona rice ne lufode? Wa me, forðæm þe ic gefafoðe ealle þa yfel þe þu dydest? Forþon ic nu for ðinum gewyrhtum eom cwyrlmed, and for þinum yfelum dædum ic eom on helle wite bescofen." (cfr. Luiselli-Fadda 1977, p. 164-167; "Ahimè, perché ho amato con te le cose maledette? Ahimè, perché non ho pensato al futuro? Ahimè, perché non ho temuto i supplizi dell'inferno? Ahimè, perché non ho amato il regno dei cieli? Ahimè, perché ho approvato tutti i misfatti che hai commesso? Perciò ora per le tue opere soffro i tormenti e per le tue azioni malvagie sono precipitato nel supplizio dell'inferno"; la traduzione è da attribuirsi a Luiselli Fadda).

112. Cfr. Luiselli Fadda 1977, pp. 165-167; "Io sono stata creata figlia di Dio e sorella degli angeli, e tu mi hai rovinato, sicché sono figlia del diavolo e simile ai diavoli. Perciò ti accuso e ti schiaccio col male, perché mi hai rovinato e mi hai recato maledizione."

113. "Geherstu, gesælga lichoma, wel þe, wel þe, forðam þu þinum feonde deofte ne geherdest se þe wolde forlaran þurh synne lustas. Ac ðu gyt swiðor ongete and heolde þa godcundan lare þa ðe laþedon to þam upplican rice on heofonas. [...] Geherstu, gebletsoda lichoma, sceawa on me hwilcum setle þu eart toward, and þin med is in me fægere gesionne þæt þu most simble eces eardes brucan in blisse." (cfr. Luiselli Fadda 1977, pp. 167; "Ascolta, o corpo felice: bene a te, bene a te, perché non hai prestato ascolto al diavolo, il tuo nemico, che voleva ingannarti con le voluttà del peccato. Anzi, tu hai compreso e osservato gli insegnamenti divini che ti chiamavano al regno dei cieli. [...] Ascolta, o corpo benedetto, osserva in me a quale sede stai per andare, e la tua ricompensa puoi vedere bene in me, poiché potrai godere in eterno una eterna condizione di gioia"; la traduzione è da attribuirsi a Luiselli Fadda).

quale lo spirito appare descritto come quasi passivo e guidato dalle virtù del corpo:

Wel þe, goda lichoma, forþam þu me hafast medomne gedon þæt ic eam mære manegum siðum þara micelra goda ðe nis æniges mannes muþes gemet, þæt þæt aseccan mæge, ne næniges mannes mod þæt hit adæncen cunne, hwilce þa gefean earon þe God gegearwod hafað eallum ðam mannum þe hine her on wurulde lufiað and lufian willað! Þu eart halig lichoma and wæstmberende, and þu eart Godes hus, forðæm þe God wunap on þam and eardað ðe his bebodu fylgiað and healdap. Ðu wære þæt scearpuste scyrsex, forþon ðu cuðest synna þe fram aceorfan.¹¹⁴

Mentre lo spirito dannato si era dunque presentato quale corresponsabile della via di perdizione intrapresa in vita, l'anima virtuosa appare di contro posizionarsi in secondo piano rispetto al corpo, amplificando il ruolo attivo che la carne ha ricoperto in vita: questa viene esplicitamente indicata come l'unica e vera fautrice della condizione della quale ora l'anima gode, e della quale anche il corpo potrà godere in futuro. Le relazioni fra spirito e carne risultano dunque, anche in questo caso, in qualche modo variate rispetto al trattamento vercellese della tematica.

Una simile lettura della vicenda delle due anime e dei due corpi appare infine tramandata nel sermone *Assmann XIV*¹¹⁵. La prosa sintetica dell'anonimo omelista ci narra, infatti, di un'anima peccatrice che, al momento del Giudizio, attacca violentemente il corpo che si è fatto casa del demonio. Questo, non avendo posto speranza nel giusto Signore, ha reso vano il sacrificio di Cristo, che per la salvezza di anima e corpo si è fatto crocifiggere. Secon-

aA

114. Cfr. Luiselli Fadda 1977, pp. 167-169; “Salute a te, o corpo buono, perché mi hai reso degna di essere illustre con molte esperienze di quei grandi beni che non c'è bocca di uomo capace di esprimere; né c'è mente umana che possa immaginare quali gioie siano quelle che Dio ha preparato per tutti coloro che qui nel mondo lo amano e vogliono amarlo! Tu sei stato un corpo santo e fruttifero, e sei dimora di Dio, poiché Dio risiede e vive in colui il quale i Suoi comandamenti segue e osserva. Tu sei stato il rasoio più tagliente perché hai saputo recidere da te i peccati'. Allora essa, l'anima, dirà ancora: 'Ascolta, o mio carissimo corpo, io sono stata figlia di Dio e sorella degli angeli, e tu mi hai onorato in molti modi, e per le tue azioni sono nel regno dei cieli, dov'è la luce e la vita eterna e una gioia senza fine; perciò spesso verrò da te con molta fede e pace per renderti grazie e ringraziarti, e io ti benedirò e [tu] sarai benedetta con me, e io con te, per sempre in eterno'”; la traduzione è da attribuirsi a Luiselli Fadda.

115. Tenuto conto dei caratteri fondanti di tale sermone, la rilettura data in essa dell'*Anima e Corpo* non risulta del tutto inattesa. *Assmann XIV* è, infatti, spesso identificato come testo nel quale l'eleganza e la cura dello stile e degli artifici retorici sono stati in un certo qual modo fatti passare in secondo piano rispetto a una stretta e puntuale coerenza e attenzione verso la canonicità e l'accuratezza dottrinale dei suoi contenuti. Per i caratteri stilistici che muovono il sermone, si veda infra, cap. 8, pp. 469-470, e 485-486.

do un motivo già noto, poi, l'anima non esita nell'accusare di tali crimini altrettanto violentemente sé stessa, per confessare infine di fronte al Cristo Giudice le proprie mancanze terrene:

Wa is me nu, forþam þe ic þa toweardan þinc ne gemunde. Wa is me nu, forþam ic heofonan rice ne lufede. Wa is me, forþam þe ic ne ondred me godes þone micelan dom. Wa me, forþam þe ic geþafode eal þa yfel, þe þu dydest. Wa me, forðam þe ic sceal to helle for þynum yfeldædum and þu hafast gedon, þæt ic eom deofles bearn and deoflum gelic. Hwi noldest ðu gelyfan þinum scrifte? Ac seldan þu gemundest þine sawle. Ac oft þu gemundest, hu þu oðre men beswican woldest, forþam ic sceal nu to helle wite.¹¹⁶

Una virtuosa corrispondenza di intenti si può ricavare, di contro, dalle parole dello spirito virtuoso. Queste, per quanto prive di quella forza e di quella portata che denotano l'omelia vercellese, ci danno testimonianza di un'anima evidentemente debitrice verso il corpo mortale:

Wel þe, forþam þe þu godes cyrican eadmodlice gelome sohtest and þine ælnessan eadmodlice sealdest and þinum gebedum georne lufedest and þinne scrift oft gesohtest and godes willan þu eac worhtest'. Donne gyt cwid seo sawel: 'Wel þe, gebletsode lichama, sceawa on me, to hwilcum sette þu eart toweard. Ðin med is on me fæger and gesyne and þu symle most eces eardes brucan on blisse.'¹¹⁷

In generale, dunque, la variazione della classica tematica del confronto anima-corpo rappresentata da tre delle prediche qui presentate (*Fadda VII*, *Fadda VIII* e *Assmann XIV*) potrebbe denotare una interpretazione più complessa del rapporto fra carnalità e spiritualità, visione che imputa alla prima un ruolo certamente primario nel cammino di salvezza e di dannazione, mentre attribuisce alla seconda il compito di essere guardiana delle azioni compiute dalla

116. Cfr. Assmann 1889, p. 167.84-93; "Ora io sono misera, poiché io le cose future non ho tenuto in considerazione; io sono misera, poiché io non ho avuto timore delle pene eterne; io sono misero, adesso, dato che io non ho amato il regno dei cieli. Me misero, poiché io ho acconsentito a tutto il male che tu hai fatto; me misero, dato che io dovrò andare all'inferno per le tue azioni malvagie e tu hai fatto in modo che io sia stirpe del diavolo e simile a un demonio. Per quale motivo tu non hai mai voluto credere nel tuo castigo? Invece, ancora, raramente tu hai tenuto in considerazione la tua anima. Al contrario, spesso, tu hai ricordato come tu volevi gli altri uomini ingannare, per questo io sono destinata alle pene infernali."

117. Cfr. Assmann 1889, p. 167.94-100; "Salute a te, poiché tu spesso umilmente hai cercato la Chiesa di Dio, e spesso la tua elemosina hai fatto, e le tue preghiere con zelo e hai fatto visita al tuo confessore e hai reso onore alla stessa maniera alla volontà di Dio". Poi anche dirà l'anima: "Salve a te, corpo benedetto, osserva in me quale condizione ti è destinata. Il tuo premio è in me gioioso ed evidente e tu per sempre potrai godere della patria eterna nella gioia."

carne, che per tale motivo non potrà più essere considerata unica responsabile degli errori. Se lo spirito dannato altro non può fare che accusare se stesso e la carne di avere fallito, quello virtuoso si sente in ogni caso obbligato a renderle merito ripetutamente per non avere scelto la via di Satana: se dunque il corpo rimane in qualche modo più colpevole dell'anima, quest'ultima viene però privata della possibilità di trovare riparo dietro le debolezze del primo.

3.6. *Un esempio di psicomachia*

Idealmente introdotta dal duro atto di condanna dell'anima e del corpo impuri, la terza sezione di *Vercelli IV* (ll. 319-358) appare stilisticamente molto differente rispetto alla lunga scena dialogica che domina la parte centrale del componimento. L'incedere del sermone torna a caratterizzarsi infatti per la presenza di alcuni degli stilemi fondanti della prima sezione, non ultimi la ricchezza di immagini dal forte impatto metaforico e la forte componente parenetica del periodare¹¹⁸. L'attenzione dell'anonimo autore si concentra infatti nella breve ultima parte del sermone su quei vizi e quelle virtù che punteggiano la vita di ciascun uomo: fattori che possono allontanare o avvicinare l'uomo alla Salvezza, essi vengono illustrati attraverso la duplice metafora delle frecce scagliate dal demonio e dello scudo di Dio sotto il quale è saggio ripararsi (ll. 319-324).

Volontà del predicatore è dunque di spronare alla riflessione sulle risorse delle quali sono armati i seguaci di quel maligno che, non va dimenticato, era stato protagonista attivo della scena del Giudizio. La scelta argomentativa dell'anonimo autore ricade su di un periodare caratterizzato sulla metafora dell'esistenza quale battaglia contro le tentazioni: secondo quanto illustrato dall'omelista esisterà, dunque, una freccia fatta di invidia e di odio e una di rabbia e di indole iraconda; una nata dal furto e una dalla dissolutezza, un'altra creata dall'ubriachezza e dalla prostituzione, oltre che una fatta di adulterio e stregoneria, o di occultismo e di

118. Sezione che nella volontà dell'anonimo omelista avrebbe forse dovuto muoversi sui medesimi canali ritmici e anaforici della prima, la terza e conclusiva parte del sermone risulta insieme di immagini e motivi parenetici che non di rado appare confusa e di non facile lettura: caratterizzata, come messo in evidenza da Scragg da ripetizioni di immagini e sparute contraddizioni interne del ragionare, forse risultato dell'unione di materiali tratti da più fonti, tale sezione non raggiunge per qualità i livelli delle due lunghe parti che la precedono; cfr. Scragg 1992, p. 89 e 107 (nota dedicata alle righe 308-347).

avarizia; non mancano le frecce nate da avidità e ira, da saccheggio e negromanzia, dall'omicidio, e una seconda derivata da furto e animo maligno. Un arsenale tanto esteso da annoverare frecce così numerose che, secondo l'omelista, sarebbe del tutto impossibile contarle ed elencarle, perché pari al numero di peccati e tentazioni che fanno parte della vita quotidiana di ciascuna persona (ll. 321-328). In virtù della fragilità dell'uomo, il diavolo poi non lascerà mai nulla di intentato: nessuna di queste frecce rimarrà non scoccata, se egli riterrà che di avere trovato un bersaglio dove essa potrà andare a segno (ll. 328-330).

Dalle parole dell'omelista sembra trasparire, infatti, che tale arco sia nelle mani dei seguaci del maligno che, nascosti all'inferno, bersagliano ciascun uomo con tali frecce (ll. 330-332). Una minaccia dalla quale però il buon cristiano potrà non subire conseguenze se avrà la saggezza di fare uso dello scudo delle virtù cristiane, arma fornita a ciascun fedele dal Signore attraverso gli insegnamenti delle Scritture (ll. 333-343)¹¹⁹.

Secondo quanto sostenuto dall'omelista, se l'uomo si doterà di tale divina protezione non potrà vedersi negata la via che conduce alla Salvezza: nessuno dei colpi scagliati verso l'uomo potrà infatti attraversare quei medesimi scudi dei quali anche gli angeli del Signore sono armati nella quotidiana lotta contro gli spiriti corrotti (ll. 341-343).

Come era stato per le frecce, dunque, esiste un numero di scudi più ampio di quanto ogni uomo possa immaginare o stimare, e di questi l'omelista invita esplicitamente ad armarsi, se si vuole davvero essere protetti (ll. 344-349). Questo comportamento è però a sua volta, secondo l'omelista, il risultato di una decisione ancora più importante (ll. 349-353): ogni giorno, infatti, l'uomo si troverà di fronte alla scelta fra il richiamo di due pastori che inviteranno l'u-

119. La descrizione degli scudi forniti all'uomo dalla fede, e il loro elenco da parte dell'omelista, costituiscono secondo quanto messo in risalto da Scragg due dei passi che presentano maggiori problemi interpretativi, causati dalla non lineare costruzione della frase e del ragionamento da parte dell'omelista. Le virtù elencate dall'omelista e riconosciute come scudi forniti dal Signore sono, nella sostanza, riconducibili a saggezza, prudenza e costanza nelle buone azioni; compassione e umanità verso gli altri; la giusta fede e il puro operare quotidiano; la parola del Signore e la preghiera quotidiana; la pratica di carità e digiuno; la concordia reciproca; la semplicità dell'animo; fermezza nel fare il bene. Cfr. Scragg 1992, p. 107 (nota all'explicit del sermone vercellese).

manità nel loro gregge. Solamente uno dei due sarà però degno di fiducia. La scelta di ogni creatura accorta dovrà quindi ricadere su colui il quale potrà essere per l'uomo guida verso la Salvezza e maestro di vera fede¹²⁰. Una necessità di compiere la giusta scelta che viene fatta dall'omelista riecheggia un'ultima volta nel breve periodo con il quale si chiude il sermone (ll. 354-358): solo coloro i quali avranno scelto di rifugiarsi sotto i forti scudi donati dal Signore potranno infatti mantenersi lontani dal demonio ed entrare, infine, a godere di quel regno eterno più volte evocato nel lungo quarto sermone vercellese.

3.7. *La complessità dei sermoni composti*

Vercelli IV è sermone costituito da più di un nucleo escatologico: se l'esordio appare dedicato all'ammonimento dei fedeli, funzionale alla breve ma chiara descrizione del destino opposto che attende beati e peccatori, centrale risulta

120. La medesima immagine trova spazio, seppure con toni più fortemente anaforici e secondo una formulazione maggiormente articolata, anche all'inizio dell'ultima sezione del sermone *Fadda VIII*, passo nel quale l'omelista, dopo avere invitato a riflettere sull'importanza della scelta fra i due opposti maestri (*lareaw*), elenca secondo un incedere fortemente dicotomico gli opposti insegnamenti che ci vengono da essi dati ogni giorno (cfr. Fadda 1977, pp. 169-171, paragrafi 15 e 16). Come fatto notare da Wright, l'immagine del richiamo dei due pastori appare riscontrabile, seppure secondo caratteri in parte differenti, in alcuni versi in parte lacunosi del poemetto *Solomon e Saturn II*, che narrano la contesa fra angeli guardiani e demoni tentatori: "Donne hine ymbergangad gastas twegen: // oder bið golde glædra, oder bið // grundum sweartra; // oder cymeð..... //.....ofer ðære stylenan helle; // oder him læreð ðæt he lufan // healde // Metodes miltse and his mæga ræd; // oder hine tyhteð and on tæso læreð, // yweð him and yppeð earmra manna // misgemyn-da..." (vv. 477-488; cfr. Menner 1941, p. 103; "Poi accompagnano lui due spiriti: // uno è dell'oro più splendente, l'altro è dell'abisso più nero; // uno viene..... //...fuori da un inferno di acciaio; // uno a lui insegna che accolga con amore // di Dio la volontà e i suggerimenti dei parenti; // l'altro lui seduce e verso la rovina spinge, // mostra a lui e rivela degli uomini dannati // i pensieri [...]"). La somiglianza e il forte parallelismo tematico fra i due passi appare degno di attenzione, così come lo è l'esplicito riferimento all'inferno di ferro che ospita il diavolo, elemento comune ai due testi. Diversamente dall'omelia vercellese, che presenta la descrizione del solo pastore buono, il breve passo in versi ci tramanda, seppure in maniera lacunosa e molto più sintetica rispetto al testo omiletico, un ritratto di entrambi quei servitori di Dio e del maligno che si contenderanno le anime degli uomini. Quella che in *Vercelli IV* appare come una dicotomia solo accennata, viene al contrario esplicitata nei versi di *Solomon e Saturn II* che, lacunosi per quanto concerne la parte iniziale della descrizione dei due personaggi, sono a noi giunti invece perfettamente conservati per quanto concerne le virtù dei due spiriti. Chiara risulta però, anche nel testo omiletico, quale possa essere l'identità del secondo dei pastori, entità che non viene nominata ma che, secondo quell'argomentare fortemente dicotomico così fondante nel testo vercellese, altri non poteva essere che il maligno stesso. In merito, si veda: Wright 1993, pp. 260-261.

la successiva descrizione del Giudizio Finale. Sezione che funge da ideale contenitore della duplice scena che vede protagoniste l'anima e il corpo. Una descrizione del futuro che attende ogni anima che appare essere suggello ideale di ognuna delle esortazioni al pentimento pronunciate dall'omelista¹²¹.

Rileggendo attentamente il sermone nella sua interezza, nasce quasi la sensazione che l'intera sezione che segue lo strale di Satana all'anima peccatrice sia un elemento opzionale nello svolgersi del ragionamento dell'omelista: la psicomachia che chiude *Vercelli IV*, per quanto indubbiamente funzionale al messaggio che il sermone vuole trasmettere, appare in un certo qual modo una tessera non del tutto integrata con le altre. Un elemento aggiuntivo di un discorso che poteva anche far coincidere la sua conclusione con quella della scena del Giudizio. La complessità del quarto sermone vercellese è forse ben esplicitata dalla capacità dell'omelista di integrare e fare convivere generi molto differenti fra loro: l'intera prima parte del sermone, infatti, appare costruita su di una prosa omiletica di carattere parattico, impreziosita dal sapiente uso di iperbole e anafora, e costruita come esemplificazione della forte opposizione fra celeste e terreno (o, infernale). Di impianto differente è, poi, la seconda parte del sermone, interamente costruita su di una componente dialogica spiccata e dominante. La terza infine ritorna a un ragionare e a uno stile più piano, ma non di meno costruito su metafora e similitudine. Il sermone così diviene capace di alternare brani di accesa accusa nei confronti dei costumi degli uomini ad altri simili a una fitta litania dal contenuto sapienziale, ad altri ancora imperniati sul dialogo e l'immediatezza delle descrizioni: *Vercelli IV* riesce, dunque, in questo modo, a rendere percepibili quelle componenti ritmiche e fortemente immaginifiche che, nella sostanza, appaiono portanti dell'omiletica insulare.

Esempio lineare di omelia composita, il quarto sermone vercellese presenta però anche alcune delle pecche compo-

121. In tal senso, interessante appare anche come il destino comune di dannazione e di beatitudine di anima e corpo possa essere letto quale esempio di un superamento della dualità spirito-carne che, proprio l'atteggiamento passivo dello spirito peccatore poteva in origine indicare. Nella comunanza di dannazione e beatitudine, così come viene suggellata dalle parole rivolte da Cristo alle due anime, si potrebbe quindi leggere una evoluzione e rivisitazione della tematica escatologica. In merito, si veda: Rieff 2015.

sitive che, non di rado, caratterizzano la produzione omiletica anonima del periodo medio e tardo-anglosassone: risultato della giustapposizione e della rielaborazione di materiali di origine varia, il sermone ha nella sua terza e ultima sezione forse il nucleo meno curato e stilisticamente apprezzabile. Ultimo blocco parenetico del sermone, esso doveva chiudere idealmente il lungo ragionare sulla necessità di coltivare la fede e le virtù, così pregnante nella prima parte del componimento e tanto centrale nel duplice discorso dell'anima al corpo. Un invito ad avvicinarsi al Signore che, seppure ben visibile e comprensibile nella chiusa del sermone, appare parzialmente oscurato dalle pecche argomentative del quale è portatore.

Appendice IV

Il sermone Vercelli IV

*Men þa leofestan, ic eow bidde ond eaðmodlice lære þæt ge wepen
ond forhtien on þysse medmiclan tide for eowrum synnum, for þan
ne bioð eowre tearas ond eowre hreowsunga for noht getealde on
þære toweardan worulde (Scragg 1-4).*

- 5 *Her gehyrð dryhten þa þe hine biddað, ond him sylð hira synna
forgifnesse. Her he is swiðe forebyrdig for us, ac he bið eft us swiðe
reðe ond egesful ond ongryslic þam synfullum gemeted on ðam
domdæge þær eal manna cyn to gelapod is. Her he is swiðe mildhe-
ort, ac þær bið se eca dom unawended. Nis nænig medsceat to þæs
10 deorwyrþe on ansyne þæt þær þone dom onwendan mæge, butan he
her hwæthwuga to gode gedo. Her is sio lænelice wynsumnes, ond
eft ascortap. Nis ænig man þæt to þæs mycel age þæt he ne scyle his
unwillan alætan his æhta ond on unmyrhðe his lif geendian. Mid
glædnesse ond mid willan we bioð on ure modor hrife, ond hwæðre
15 þurh sar hie us acennap. Sume we beoð acende her to lifienne on
wædle, sume medomlicor, sume þonne gyt ufor to ðam mæstan we-
lan, ond þeahhwæðre he sceal þurh sar sweltan, ond on unmyrhðe
his lif geendian (Scragg 4-16).*

- Men þa leofestan, earnien we us on þysse worulde þæs ecan
20 gefean, se næfre ateorað nænigum þara þe his earnian wile. Her
is lytelu blis on þis middangearde. Þeah hwa lifie her þusend geara
ond þusend þusend geara on þysse worulde, ne þincð him (17r)
þeos woruld eft naht, butan swylce hwa his eage bepriwe. þonne
be þære oðre worulde bið þam eadigan þær æghwæt myrges ond
25 þam scyldigan þær æghwæt unrotlices. Her ne mæg nan yfel ece
beon, for þan þeos woruld nis ece. Her is lytelu unrotnes, ac þær
is singalo nearones. Her syndon lytle wynlustas, ac þær syndon þa
ecan tintrego þon forworhton. Her bið unglædlic hleahter, ac þær
is se ungeendoda heaf þam þe her mid unrihte gytsiap. Þær beoð
30 ure hrægla frætwednesse ond ures lichoman glengo on þone unge-
endodan cyle gehwyrfed þam þe her þam nacodan menn wriðelses
forwyrneð ond þone hrægles wædlan on Godes naman gecnawan
nele. Þær bið ures modes onmedla, þe we her mid up ahafene beoð,
on ecum fyre genyðerod. þa þe her bioð mid uncystum gefylled þæra
35 ælmesena Godes beboda, þa beoð þær cwylmed in ecum fyre. Ða þe
her swiðost mid wo wrænsiap, þa bioð þær on mæstre nearonesse
forþylmed. Ða þe her hiora lichaman mid mæstum unrihtum bylðað
ond þæt on oðrum mannum mid wo gestrudiaþ ond þæs on geor-
nessum beoð hu hie mæst reaflaca gereafien, þa bioð þær swiðost*

40 *gehæfte on þara þystra dimnesse. Ða þe her rumgallice ofer Godes
riht ricsiaþ, þa bioð þær on mæstum racentegum (Scragg 17-38).*

*Ða ðe her swiðost galpettað ond on unrihtthidum on oferfyllo
bioð forgriwene, þa bioð þær on mæstum (17v) hungre forþrycced.
Ða þe her syndon geornfulluste þæt hie her oferdruncene wyrðen,
45 him næfre þær þurst aceled bið þære helle þrosmes. Ða þe her bioð
wlancoste ond nellap hira dryhten on þam ongitan, ac a þencað
þæt þæt hie sien wædlan þa bioð þær on mæstre wædle, ond hie
næfre hungur ne þurst ond cyle alætað. Ða þe her bioð þa mæstan
drycgan ond scinlacan ond gealdorcraeftigan ond lyblacan, ne cu-
50 maþ þa næfre of þæra wyrma seaðe ond of þæs dracan ceolan þe
is Satan nemned. Þær æt his ceolan is þæt fyr gebet, þæt eall helle
mægen on his wylme for þæs fyres hæto forweorðeð. Þær sculon
bion þa þe ic ær nemde, ond þa niðigan ond þa æfstigan ond þa
yðbylgean ond þa hatheortan ond þa gramhydigan ond þa struderas
55 ond þa þeofas ond þa manswaran ond þa leogeras ond þa gytseras.
Ungemet is þæs fyres hæto, ond nahte þon læsse bið þæs cyles þonne
hie þære celnesse gyrnaþ. On anes eagan byrhtme bið eall hellwa-
rena mægen þurh his anes fnaest geworden to ise. Ægðores þær bið
ungemet, ge cyles ge hæto. Ne mot þær bion nawðer gemetegod for
60 þære læððo þe God hæfð to þam dioftum þe his bebodu forheoldon
ond his æ abraecon (Scragg 38-56).*

*Ongytap nu, men þa leofestan, hwylce nearonesse þa forworhtan
habbað. Bion we symle sorgfulle for ure sawle hælo. Wepen we on
þisse medmyclan tide, þæt we ne þurfon eft wepan þone (18r) un-
65 geendodan wop. Geeaðmedden we us her to Gode, þæt we ne sien eft
genyðrode on helle wite. Eala ge, men þa leofestan, hwa is æfre swa
heardre heortan þæt he ne mæge wepan þa toweardan witu ond him
þa ondrædan? Hwæt, us is la selre on þysse worulde þæt we symle
ure synna hreowe don ond hie mid ælmessan lysten, þæt we eft ne
70 þurfon þa ecan witu þrowian. Nis nanes mannes onmedla to þæs
mycel on þysse worulde þæt he ne scyle deaðes byrigean. Ond mid
ure sawle anre we sculon riht agyldan on þam myclan dome. Wa
is hyre þonne earmre, gif hio ana stent, ealra godra dæda wana,
on domesdæge beforan Gode. Þær þonne ne mæg se fæder helpan
75 þam suna, ne se sunu þam fæder, ne nan mæg oðrum. Ac anra
gehwylcum men sceal beon demed æfter his agenum gewyrhtum
(Scragg 57-71).*

*Men þa leofestan, utan gepencan hu God þysne middangeard
hæfð gestapelod us on to eardianne: he ys ufor þonne hellware ond
nioðor þonne heofon, ond þes middangeard is swa betweoh þam
80 twam on þam middle. Gepencen we eac hu we synt on ðysne middan-*

geard gesette: we syndon nyðor þone Godes englas ond gewissran
þonne nytenu. Lytel is betwyh mannum ond nytenum buan andgi-
te. þy us sealde dryhten þæt andgyt þe he wolde þæt we ongeaton his
willan ond ure sawle hælo. Swa he sylfa cwæð: 'Se ðe bið eaðmod on
85 minum naman, he bið ahafen in ece wuldor. Se ðe bið arfæst þam
earman ond þam wædlan on minum naman, a he bið in ecnesse
(18v) gearod ond gewlenced. Se ðe bið mildheort, a he onfehð miltse
mid me'. Utan arian þam earmum, wedewum ond steopcildum;
þonne bioð we sona onfenge mid Gode. Þa manþwæran habbað a
90 mid Gode ece reste, ond ða soðfæstan onfoð ecum wuldre, ond þa
geðyldigan ond þa getrywan onfoð ecum blæde. Ond þa þe her bioð
on mæstre forwyrnednesse hira lichoman fyrenlustes, þa bioð mid
eallre wynsumnesse gegearwod, swa þæt hie ne magon ongytan nan
þing butan þa myrhðe þæs dryhtnes wuldres. He us gelisfæste hæfð
95 on þyssum middangearde, ond we him underþyðde bion sculon, gif
we hit earnian willað. Nu we sindon, men þa leofestan, on þysne
middangeard swa gesette swa we magon us gearnian her, þa hwile
þe we on þysse worulde bioð, swa ecces lifes swa eced deapes. Ne
þearf nanne man tweogian: æfter his deape oðrum þissa he onfehð,
100 swa life swa unlife, swaðer his gerwyrhto bioð ond his earnung
(Scragg 72-95).

Eala, men þa leofestan, hu is to ondrædanne þæt we stælan
gehyrað. Ond eal engla werod ond heahengla beoð þy mete beforan
Gode þæt hie sculon þam soðfæstum sawulum onfon ond him þi-
niende bion. Ond eall helwarena mægen cymb to þam dome þæt hie
105 þæt gestal gehyren, ond hu he þam forwyrhtum (19r) deman wille.
Þæt beoð þonne, þa þe her swincap swiðost for Godes namam, þa
lædað þa englas on ece reste. Þa þe her heofað ond unrotsiað for
hiora synnum, þa onfoð þær mycelre blisse ond mycelre myrhðe mid
Gode. Ða þe her wepað for hiora gyltum, þa bioð þær on mycelre
110 wlenceo mid þam atwaldan Gode. Ða ðe her rumheortlice hyra
ælmessan for hyra scyldum on Godes naman delað, þam sylð God
hyra synna forgifnesse, ond hie bioð on micelre wynsumnesse wiste
fede. Þa þe her swiðust fæstað for hiora sawla mettrumnesse on
ure dryhtnes naman ond hine biddað hira synna forgifnesse, þa
115 bioð gelædde on þone ecan geferscipe. Þa þe her lufiað hira gebedu
ond wæcanm þy gemete þy he God herige ond his synna geondette,
ne ðyrst þa næfre ne ne hingreð ne him cile ne dereð. Ne mæg he
þyssa nan ongytan for þære myrhðe þe him his dryhten forgifð,
for þy he his naman weorðode, ond hine mid getrywre ond mildre
120 ond earmfulre ond eaðmodre heortan ingeþancum lufode (Scragg
96-116).

Me þa leofestan, þonne cwyð dryhten be þisse sawle to his englum: 'Onfoð þære eadigan sawle, for þan hio wæs me symle lufiende. Ealle min beboda hire wæron iede to donne. Næs hio næfre weorca agæled'. Þyssum wordum þonne onfoð þa englas þære sawle, 125 ond hyre to cwæðað: 'Eadigu eart ðu, sawl, for ðan þu name on þe gode (19v) eardunge in þinum huse, ond ic geseah gearwian þin hus on ðam halgan heofona rices wuldre, ond we ðe lædað to ðam þe ðu ær lufodest'. Cwyð þonne sio sawl to þam englum bliðheortre stefne: 'Ic gesio hwær min lichama stent on midre þisse menigo. 130 Læt þ hine to me. Ne sie næfre wyrma mete, ne to grimmum geolstre mote wyrðan. He swanc for me, ond ic gefeah on him. He unwrotsode on þære scortan worulde, þæt he wolde þæt ic blissode unawendedlice. Ic gladude on minre myrhðe, þær he geomrode ond sorgode hu ic on ecnesse lybban sceolde. He swencte hine mid fæstenne, ond 135 ic gamenode in oferfyllo. Ic plegode on him, ond he weop for me. Uncra synna sworette ond uncra scylda, ond ic glædlice in wynsumnesse wæs ferende' (Scragg 117-132).

Besyhð þonne sio sawl swiðe bliðum eagum to hire lichoman, ond cwyð to him: 'Gefeoh, in dryhten God gefeoh. Ic gefeo in þe. 140 Æghwæt godes þe wæs yðe to donne on Godes naman, þæt ðu woldest þæt ic wære in wuldre æfter uncrum gedale. Dryhten, ne todæl ðu me ond minne lichoman. He hæfde hiht in þe. He wæs strang ond staðolfæst ond fæstræd on þinum bebodum. On godum worcum he wæs arod. Næs he æfstig ne eaðbilge ne hatheort, ne oferfyllo 145 ne lufode he. Næs he gytsere ne strudere ne ofermod ne niðig ne leasfyrhð, ne deofulcræftas ne lufode he. Dryhten hælend, ic bidde ðe eaðmodre (20r) stefne ond mildre þæt ðu ne læte minne lichoman on forlor lædan þa he swiðost swanc for me on þinum naman. Ne læt hine, dryhten, swa gedrehtne. Ær he wæs swiðe gebisgod mid 150 manigfealdum geswincum, þæt he wolde þæt wyt næfdon þa ecan geswinc. Dryhten hælend, he oft wæs dælende ælmessan on þinum naman, þæt he wolde þæt me ne hingrede on ecnesse. He sealde þam þyrstendan drincan, þæt he wolde þæt me þyrste on þysse worulde. He sealde þam geswenticum mannum reste ond are, þæt he wolde 155 þæt ic ne swunce on þysse langan worulde. He wæs liðwyrde on þære tide, þe he wolde þæt ic næfre in ecnesse nære mid wordum getyrged' (Scragg 133-152).

Men þa leofestan, utan geðencan hu glædlice ond hu wynsumlice ond hu fægge ond hu mildlice heo sprycð, sio sawl, to hire lichaman, þonne hio ærest þas word sprycð þe ic ær nemde. Þonne bryt se lichoma on manigfealdum bleon; ærest he bið on medmicles mannes hiwe, þonne æt nehstan on þam fægerestan manes hiwe;

165 *swa æt nehstan þæt he þara wyrta fægernesse, lilian ond rosan, ond þonne swa forð þæt he hæfð gelic hiw golde ond seolfre ond swa þam deorwyrðestan gymcynne ond eorcnanstanum; ond æt nehstan þæt he glitenað swa steorra, ond lyht swa mone, ond beorhtaþ swa sunne þonne hio biorhtust bið scinende (Scragg 153-161).*

Þonne æt nyhstan cwið þæs mildan (20v) deman stefn: 'On þyses lichoman hiwe man mæg gesion þæt hit is gelic þe sio sawl him on stæld'. Cwið eft þæs ealwealdan stefn: 'Gang in þin hus, ðær ðu ær wære. Nu gyt ær inc geearnodan ece reste; hæbben hie eac nu unawendelice' (Scragg 162-166).

*Þonne swiðe hrædlice sio sawl ond se lichoma weorðað on anum, ond beoð on þæra fægerestena engla heape, ond bioð sona wordspre-
175 cende. Ond þa hwile þe hie on twam bioð, ne mæg se lichoma an word geclypian, ne to gode ne to laðe, ac gelice þam he stent swa he wære eorðan lames oððe herdes stancynnes. Ac hie bioð clypiende sona swa hie on anum bioðm ond cwæðað: 'Dryhten, þu wære ær eallum worulldum, ond ðu bist a in ecnesse. Dryhten, næs næfre þin
180 fruma, ne nu næfre þin ende geweorðeð, ne þin miht ateorah nænigum þara ðe þin bebodu healdan willað. Du eart lifes wyrhta, ond þu eart lofsang eallra haligra; þu eart hiht heofendra, ond þu eart eallre worulde hælend, ond þu eart geswencedra manna rest, ond þu eart blindra manna leoht ond dumra gesprec ond deafra gehyrnes
185 ond hreofra clænsung ond healtra gang. Ond eallre biternesse þu eart se sweta swæc, ond ealle geunrette magon on þe geblessian, ond ðu eart ealra worca wyrhta ond ealra wæstma fruma ond eallra þystra onlihting, ond eallre winsumnesse findað þa þe lufiað, ond ealre gedrefednessa ðu eart se æðela wylla' (Scragg 167-183).*

*Men þa leofestan, ongytað þas word þe dryhten cwyð to þære halgan sawle, þonne hire (21r) weorc beoð ealle þus asmeade. Ond swa he wile asmeagan ælces mannes, ge gode dæda ge yfele dæda, ge worda gesprecena ge worca gedonra, ge geðohtra gepanca ge earena gehyrnesse. Ealle we sculon agyldan þam ecan deman on þam
190 myclan dome. Þonne cwyð se hælend to ðam soðfæstum sawlum: 'Venite, benedicti patris mei, percipite regnum'. He cwyð, se hælend: 'Cumað ge gebletsode ond onfoð minum rice mid minum fæder in þone heofon þære halgan þrynesse, þæt eow wæs gegearwod fram middangeardes frymðe eallum þam þe mine æ lufodon' (Scragg 184-193).*

200 Ond þonne standað forhte ond afærede þa þe ær wirigdon ond unriht worhton, ond swiðe betwyh him heofað ond wepað, hwylcne dom him dryhten deman wille be ðam dome þe he ðam halgum dæmed hæfð, ond cwacigende on anbide standað, hwanne ær hie þæs

- reðan cyninges word gehyren. Ond se hælend wyrð on swiðe ongrysli-
205 cum hiwe ofer þam forworhtan, æfter þam þe he hæfð soðfæstum
gedemed, ond cwýð to him swiðe egeslicre stefne: 'Hwæs bidað ge, ðæt
ge ne doð eowru weorc?' Þonne aswæmað hie þær sona godra dæda
ond weorca, for ðan hie ær nan god weorc wyrcean noldon. Þonne
clypað sum sawl to hire lichoman swiðe unrotre stefne ond unbealdre
210 ond heofendre, ond cwýð: 'Ic wæs gast fram Gode on þe sended, ond
ðu wære eorðan lames. Wa þe a in ecnesse! For hwan swencest (21v)
ðu me, ond wlencest þe in þære sceortan tide ond forgeate me, ond
þas langan woruld ne gemundest? Wa me þæt ic þin æfre owiht
cuðe, swa unsofte swa ic on þe eardude. La, ðu eorðan lamb ond
215 dust ond wyrma gifel, ond þu wambscyldiga fætels ond gealstor ond
fulnes ond hræw, hwig forgeate ðu me ond þa toweardan tide? Ne
bepohtest þu no hu ic on ecnesse lifian sceolde. Ac æghwylce dæge
þu murcnodest, ond þæt wæron þine mæstan sorga, hu þu þine
ceolan mid swetmettum afyllan meahtest. Ond me ðu symle forgete
220 mid eallra godra worca gehwylcum. Æghwylce dæge þu geworhtest
þine byrðenne scylda ond næfre nane ne gebetest. Næs ic næfre in
þe aret, ac a me þuhte þæt wyt wæron to lange ætgædere. Þonne ic
geseah þin ehtan mid sperum ond mid swyrde oððe mid stenge, þonne
fagnode ic þæs, þy me lyste þæt ic wære ute of ðe. Ic geseah on þe
225 þæt ðu earnodest me ecre unrotnesse. Eall þin yfel þe ðu aworhtest,
a hie þe wel licodon. Ond þæt wæs þin gamen, hu ðu mæst unrihtes
geworhtest, ond hit is nu min hæft (Scragg 184-220).
- Ond swiðe geomre stefne clypað sio sawl: 'La, ðu deað, hwi let þu
minne lichoman swa lange lybban on þam unrihte? On anum dæge
230 he oft geworhte unrim scylda, ond nænige gebetan ne wolde, ond in
oferfyllo he wæs begriven on unrihttidum. Þone þearfan ond þone
wædlan he symle forhogode; nane are ne dyde he him, þæt ic hæfde
are in ecnesse. Nolde he mid þam lænan drynce gebycgan þone
þæs ecan wines. Ac he fylde his wambe mid searumettum ond mid
235 oferfyllo swa ungemetlice þæt ic uneaðe meahte ræste findan. Næs
me næfre gyt in him iède to wunianne, nihtes fyrst ne dægæs fyrst.
Ne iéðlice næs ic ane nihtes fyrst ne dægæs on him, þær ic wiste hu ic
ut fulge. Ealle are he hæfde, ond nolde he me nanes rymetes on þam
geearnian æt ðam ecan deman. La, ðu deað, swa manige ond swa
240 mislice swa ge sindon, hwi ne com eower nan to minum lichoman?
Swa lange swa he lifde, ðu me hæfdest forneah forgitenne. Swa me
þuhte þæt he moste a lybban ond næfre deaðes byrgean. Nystes ðu
na hu swiðe he me swencte? On anum dæge he geworhte oft þusend
scylda, ond to nænigre hreowe gehweorfan nolde. Forneah he moste
245 lifian oð domesdæg. Ne let ðu hine no ðy swa lange lybban, þy he

250 *aht feala to gode gedyde. Næs he ælmesgeorn ne bliðheort þam earman, ne arfæst þam elpeodigum; næs he glædmod þæt he Gode aht syllan wolde of his gestreonum; næs he rihtwis ne runmod his rihtra gestreona God an to oncnawanne, ne nænig geswenced man ne onfeng reste æt him, ne he nanum hingriendum men mid his beodlafum ne gehealp, ne wurdon þa nacodon bewrogen mid his ealdum hrægle. Oft eodon fram his huse wydwan ond steopcild, þær hie næfdon are (22r) ne frofre æt him, ond he symlede æt his beodgereordum, þæt ic wæs oft swiðe neah ofðylmed ond asmorod' (Scragg 221-247).*

255 *Eala, ðu deað, hwi noldest ðu niman þara wyrma mete, ond forlætan me fram þam fulan geolstre ond þam treowleasan flæsce? He wende þæt his flæsc moste a lifian, ond he wende þæt his ceole wære his hælend Crist, ond þæs wende þæt his wamb wære his drihten God, ond mid eallum þingum he him olyhte, swa he wende þæt hit wære*
260 *his dryhten. Ond nu hæfð he for þære olecunga ecne deað for his myclan gytsunga unc bæm gearnod. Þa he fedde his lichoman orenlicost mid smeamettum, þa gearnode he me þæs ecan hungres. Þa he swiðost his lichoman drencte unrihttidum, þa earnode he me þæs ecan þurstes. Þa he his lichoman in idelnesse glengde mid*
265 *hrægle, þa earnode he me þære ecan næcede. Þa he oftost tesoword spræc in his onmedlan gælpettunga, þa earnode he me þære mæstan gestynþo ond þara mæstan benda. Þa he swiðust ofermodgode, þa gearnode he me þære ecan niðrunga. Þa he swiðust oðre men mid tesowordum tælde in his renceo, þa earnode he me þæs ecan teonan' (Scragg 248-262).*

270 *'Þa þa ðu swiðust strudadest ond oðre men mid wo reafodest, ða greowon unc þa ecan witu. Þa ðu in idelnesse ahofe manige hleahtras ond leahtrodest mid þy þa rihtwisan, þa gearnodest ðu me þære ecan gnornunge. Eala, ðu wyrma (23r) gecow ond wulfes geslit ond fugles geter, ond þu þe wære Godes andsaca swa lange*
275 *swa ic on ðe wunode, hwær is þin miht ond þine strengo ond þin anmedla ond þin mycle mod ond þine renceo ond þin onwald ond þine oferhigdo ond þin blis, butan eall þis þe wearð to nahte siððan ic of ðe ute wearð? Nahte nan freond þin siððan nane lufe to þe, ne fæder ne moder ne broðor ne swystor ne nan mæg ne lufode þe,*
280 *siðþan deað unc todæled hæfde. Ne lufode þe þæt ðu ær swiðost lufodest: ðin wif ond þine bearn þe feodon ond laðetton. La, ðu gramhidige flæsc, hwi ne ongeat ðu me, þa ic wæs on þe? Ic wæs þin eacnung ond þin cennung, ond þa ic wæs gast fram Gode to þe cumen. Ic wæs þin wlite ond þin wunsumnes; ic wæs þin spræc ond*
285 *þin swæcc ond þin fnæst ond þin hawung ond þin gehyrnes ond þin*

glædnes ond þin onmedla; ic wæs þin geþanc ond þin fægernesse
ond þin lufu ond þin gestæðþignes ond þin getreownesse, gif ðu
ænige treowa hæfdest; ond ic wæs þin feðe ond þin gang ond þin
staðol ond þin gemynd; ond ic wæs þin gamen ond þin gladung
290 ond þin hleahtor ond þin myrhð. Eall þæt ðu wære, ic wæs þis eall
on þe. Ond siðþan ic ana wæs of ðe, eall þis þe losode, ond naht
ðu wære butan me. ond na þu me mid nængum gode gepohtest, ne
þinne drihten þe me þe sealde. Laðlice eardunge hæfde ic on þe.
Æghwæt þæs ðæs ðu hyðgodeð mid þinum flæsce, æghwæt me wæs
295 þæs earfoðlices. Eall þæt þu lufodeð, eall þæt ic feode. Næron wyrt
næfre (23v) ane tid on anum willan, for þan þu hyrwdeð Godes
beboda ond his haligra lare' (Scragg 263-287).

Men þa leofestan, þonne stent ðæt deade flæsc aswornod, ond ne
mæg nan andwyrde syllan þam his gaste, ond swæt swiðe laðlicum
300 swate, ond him feallað of unsegere dropan, ond bryt on manig hiw.
Hwilum he bið swiðe laðlicum men gelic, þonne wannað he ond
doxap; oðre hwile he bið blæc ond æhiwe; hwilum he bið collsweart.
Ond gelice sio sawl hiwað on yfel bleoh swa same swa se lichoma,
ond bið gyt wyrðan hiwes. Ond standap butu swiðe forhte ond bifi-
305 gende onbidað domes (Scragg 288-294).

þonne clypað þæt deoful to þam deman ond cwid to him: 'Þis wæs
min agen. Fram hiora geogoðe oð hira ylde hie hyrdon me. Ond ælce
dæge ic hie lærde hiora unriht, ond hie me symle lustlice hyrdon.
Ond þonne þin larew com to him ond him wolde hira sawle hælo
310 tæcean, þonne wæs ic symle ær æt him ond eft leng, ond stihte him
hiora unriht. La, hwi ne mot ic habban þæt ic me sylf beget mid
minum lyrewrencum? Oft ic gedyde þæt he worhte þusend scylda
wið þe ond nane ne gebette' (Scragg 295-302)

þonne cwýð þæs cyninges stefn: 'Gang þu, sawl, in þæt forlorene
315 hus. ða gyt ætsomme syngodon, gyt eac ætsomme swelten'. Þonne eft
cwýð se dema to þam synfullum sawlum: 'Discedite a me, maledicti,
in ignem æternum'. He cwid: 'Gewitap ge, awyrgeðe, on þæt ece
fy; þæt gegearwode min fæder diofle ond his englum' (Scragg
303-307).

þonne hæfð þæt dioful geworht bogan ond stræla. Se boga bið
320 geworht of ofermettum, ond þa stræla bioð swa manigra cynna
swa swa mannes synna bioð. Sumu stræl byð geworht of niðe ond
of æfste, sumu of gebelge ond of hatheortnesse (24r), sumu of stale
ond of wrænnesse, sumu of druncennesse ond of dyrnum geligre,
sumu of æwbryce ond of gedweollcræftum, sumu of tylblace ond of
325 gysunge, sumu of gifernesse ond of yrre, sumu of reaflice ond of
scincraeftum, sumu of drycraefte ond of mordorcwale, sumu of þeo-

330 *funga ond of feounga. Swa manige stræla syndon swa nis æniges
mannes gemet þæt hit asecgan mæge. Ond ælce dæge þæs diofles
willa bið, þæt þissa stræla nan ne sie geunfæstnod, gif he findan
mæg hwær he hie afæstnian mæge. Ond on helle þa dioflu scotiap
mid þissum strælum, ond eac swa some he hæfð ælce dæge his bogan
to us gebend, ond wile us scotian mid þam strælum þe ic ær nemde
(Scragg 308-321).*

335 *Þonne is mycel þearf, men þa leofestan, þæt we hæbben þa scyldas
þærongean þe dryhten us hæfð gesett mid to scyldanne. Ærest is an
scyld wisdom ond wærscipe ond fæstrædnes on godum weorcum, ond
mildheortnesse ond eaðmodnesse scyld, ond ryhtes geleafan scyld
ond godra worca sculd, ond þæs halgan gastes sweord þæt syndon
Godes word þe man singap, ond ælmessan ond fæstenes scyld, ond
manþwærnesse ond bilwitnesses scyld, ond staðulfæstnesse scyld on
340 godum weorcum. Ond þone scyld nimen us to wige wið þam awyrge-
dan deofle þe lufu hatte. Ne mæg þonne nan synsceaða þa þurhsce-
otan, for þam þe Godes englas biðð mid þam scyldum gewæpnod to
feohtanne wið þam awirgum gastum (Scragg 322-332).*

345 *Men þa leofestan, gif we habbað þa scyldas þe ic nu nemde – ond
hira is ma þonne ænig man atellan mæge – þe us dryhten hæfð
geset (24v) mid to scyldanne, gif we symle habbaþ þone gepanc,
þæt we þas wæpn us to niman willaþ, ond us mid scyldan wið þam
scotiendum dioflum, gepencen we eac hu we biðð ælce dæge utan
begangenne. Ælce dæge hæbbað we twegen hyrdas: oðer cymð ufan
350 of heofonum, þe us sceall gode bysene onstellan ond us gode þeawas
tæcan, ond hæfð him on handa þa scyldas þe ic ær nemde, ond þæt
sweord, ond wyle us forstandan æt þam awyrگردan diofle, þe of þære
stylenan helle cymð mid his scearpum strælum us mid to scotianne
(Scragg 333-342).*

355 *Is us þonne mycel þearf, men þa leofestan, þæt we gegangen
þæs hælendes scylde near ond þæs diofles stræle fyr. Ond lufien we
urne dryhten God, swa us oft beboden is. Þonne gifð he us ece lif in
his wuldres fægernesse, þær he leofað ond ricsað in ealra worulda
woruld a butan ende, amen (Scragg 343-347).*

Miei cari, vi chiedo e mi raccomando umilmente che voi in questo breve tempo vi struggiate e temiate a causa dei vostri peccati. Perché le vostre lacrime e il [vostro] pentimento sono considerati privi di valore nel mondo che verrà. Qui il Signore ascolta chi Gli rivolge preghiere, e concede loro il perdono per i loro peccati. Qui Egli è molto comprensivo nei nostri confronti, ma dopo ciò Lui sarà molto duro con noi, e spaventoso e terribile verso quei peccatori che si troverà di fronte in quel giorno del giudizio, nel quale tutta la razza umana sarà portata a Lui. Qui Lui è molto misericordioso, ma lì il Giudizio eterno sarà inappellabile. Non c'è dono così prezioso che possa là cambiare il giudizio, salvo che qui si faccia qualcosa di buono. Qui è il piacere transitorio, e dopo [esso] sparisce. Non c'è alcun uomo che possieda così tanto da non dovere abbandonare le sue ricchezze contro la propria volontà e concludere la propria vita nella tristezza. Con gioia e con letizia siamo nel grembo materno, ciononostante ci dà alla luce con sofferenza. Qualcuno di noi viene al mondo qui per vivere in povertà, qualcuno per vivere più moderatamente, qualcuno ancora più in alto nella più grande ricchezza, [ciascuno] deve morire con sofferenza e concludere nella tristezza la propria vita.

Miei cari, guadagniamo noi su questa terra quella eterna beatitudine che mai abbandona nessuno che voglia meritarsela. Qui vi è così piccola beatitudine, su questo mondo. Anche se qualcuno vivesse qui mille anni, e mille volte mille anni, dopo a lui non apparirebbe comunque di qualche valore, se non come quello di un battito di ciglia. Poi, in quel mondo che verrà per i beati vi sarà qualunque gioia, e per i malvagi ogni tristezza. Qui nessun male può essere eterno, poiché questo mondo non è eterno. Qui c'è piccola tristezza, lì sarà eterna oppressione. Qui ci sono piccoli piaceri dei sensi, lì ci saranno eterni tormenti per i peccatori. Qui vi è ridere incontrollato, lì vi è lamento ininterrotto per coloro i quali hanno desiderato con scarsa moderazione. Lì saranno i nostri sfarzi nel vestire e le decorazioni del nostro corpo tramutati nel freddo senza fine, per coloro i quali hanno rifiutato di coprire il povero che era nudo, e i vestiti ai poveri non hanno voluto riconoscere in nome di Dio. Qui è l'arroganza del nostro animo, che ora ci esalta e ci getterà nel fuoco eterno. Poi, chi qui sarà pieno di disprezzo verso quel comandamento di Dio all'elemosina, egli sarà lì tormentato nel fuoco eterno. Chi qui maggiormente si sarà vantato con nequizia, lì sarà oppresso dai più grandi dolori.

Coloro i quali eccessivamente avranno esaltato le loro carni, e che si saranno rivolti verso gli altri con vile violenza, e quelli che

Vercelli IV:
l'invito al
pentimento terreno
e il motivo
dell'incontro
fra l'anima
e il corpo

si sono applicati diligentemente su come commettere con violenza le più grandi spoliazioni, per essi sarà la più dura prigionia in quella profonda oscurità. Coloro i quali maggiormente non rispetteranno la Legge di Dio, lì per loro saranno le più pesanti catene. Coloro i quali avranno ceduto al ventre e nei momenti impropri avranno eccessivamente mangiato, questi saranno oppressi dalla più grande fame. Coloro che qui con maggiore propensione [diligenza] si adopereranno nell'essere ubriachi, per questi mai sarà tregua alla sete nei vapori infernali. Coloro i quali qui saranno orgogliosi e non vorranno seguire il Signore in merito a questo, ma sempre penseranno di essere loro stessi bisognosi, per essi lì sarà la più grande povertà, e per essi mai fame, sete e freddo diminuiranno. E coloro i quali sono stati i più grandi stregoni, maghi, incantatori e avvelenatori, essi andranno per sempre in quell'abisso del serpente e in quella dimora del drago che è chiamato Satana. Lì, nel suo antro, il fuoco si spande in tale maniera che tutta la forza [sostanza] dell'inferno in quell'onda è cancellata per il calore del fuoco. Lì saranno tutti quelli che io ho prima nominato, e i gelosi, e gli invidiosi, e gli iracondi, e coloro che cedono alla rabbia, e i litigiosi, e i ladri, e i briganti, coloro che giurano il falso, i mentitori, e gli avari. Terribile è il calore di quelle fiamme, e non di meno lo sarà il gelo che essi desidereranno. In un battito di ciglia, infatti, tutti gli abitanti dell'inferno saranno tramutati in ghiaccio per il fiato del diavolo. E lì entrambi saranno terribili, il freddo e il calore. Né tutto questo potrà mai essere moderato a causa dell'odio che Dio ha verso questi diavoli che si sono ribellati a Lui e hanno infranto la Sua legge.

Ora considerate, miei cari, quale dolore attenda i peccatori. Siamo noi sempre sofferenti per la salvezza della nostra anima. Noi piangiamo in questo breve tempo, così da non dover piangere successivamente di un pianto senza termine. Umiliamoci qui di fronte a Dio, così da potere non essere gettati dopo nelle torture infernali. Oh, miei cari, chi mai può essere così duro di cuore da non poter piangere per quei tormenti infernali, e da averne dunque timore. Oh, tale è il male per noi qui sulla terra: noi dunque pecchiamo sempre con animo triste, e facciamo ammenda con l'elemosina, così da non essere poi costretti a provare il tormento infernale. Non vi è orgoglio di uomo talmente grande in questo mondo che non debba provare la morte, e con la nostra sola anima dovremo essere ripagati con equità durante quel grande giudizio. Dolenti dunque saranno loro, fra i più miseri, se essi si lagneranno privi di ogni buona azione nel Giorno del Giudizio di fronte a

Dio. Lì infatti, né il padre potrà aiutare suo figlio, né il figlio il padre, o qualcuno un altro. Ma ogni uomo dovrà essere giudicato per le sue sole azioni.

Miei cari, riflettiamo su come Dio ci abbia creato per abitare su questa terra di mezzo. Essa è più in alto rispetto agli abitanti dell'Inferno e più in basso del Paradiso; e questa terra di mezzo è perciò fra le due nel mezzo. Riflettiamo, ancora, in che modo siamo posti su questa terra di mezzo. Noi siamo più in basso degli Angeli di Dio e più saggi del bestiame. C'è poca [differenza] fra uomini e animali eccetto che il discernimento. Per questo il Signore ci ha dotati di discernimento, poiché voleva che noi venissimo a conoscenza della Sua Volontà e della salvezza delle nostre anime, così come Lui stesso ha detto: Chi è pietoso con i miseri e i poveri nel Mio nome, per sempre lui sarà onorato ed esaltato nell'eternità. Chi è pietoso, per sempre troverà pietà in Me. Onoriamo dunque i poveri, le vedove e gli orfani, poiché immediatamente saremo graditi a Dio. I miti sempre avranno eterno riposo nel Signore, e i puri di cuore eterna gloria, coloro che hanno fede e i pazienti troveranno eterna beatitudine, e coloro che hanno grande continenza contro i loro desideri corporali, saranno ricambiati con tale delizia, che non potranno pensare ad altro che alla gioia della Gloria di Dio. Lui ci ha donato nuova vita qui sulla terra, e noi dobbiamo essere a Lui sottomessi, se vogliamo meritare questo. Ora noi siamo stati in questo modo posti sulla terra, miei cari, così che noi possiamo guadagnarci qui, mentre noi siamo in questo mondo, sia la vita eterna sia la morte. Nessuno ha motivo di dubitare: dopo la sua morte egli riceverà l'una o l'altra di queste, o la vita o la morte, a seconda di quali sono le sue azioni e i suoi meriti.

Oh, miei cari, come è da temere da parte nostra che noi nel Giorno del Giudizio dobbiamo confessare di fronte al Giudice di tutto il mondo di mezzo e di fronte a tutto il genere umano; e tutte le truppe dell'inferno ascolteranno questa confessione. E tutte le schiere degli angeli e degli arcangeli saranno secondo l'ordine di importanza di fronte a Dio, così che potranno ricevere le anime forti nella verità, e intercedere per esse. E tutte le truppe degli abitanti dell'inferno vengono a questo giudizio, così che esse possano sentire le accuse, e come Egli giudicherà i malfattori. Oh miei cari, così tanto dobbiamo temere di sentire tali accuse. E tutti gli eserciti degli angeli e degli arcangeli saranno secondo gerarchia di fronte al Signore, così che possano ricevere le anime virtuose e che lo hanno servito. E tutto le schiere infernali verranno a quel Giudizio così da poter udire le accuse, e come egli vorrà giudicare

Vercelli IV:
l'invito al
pentimento terreno
e il motivo
dell'incontro
fra l'anima
e il corpo

i peccatori. Dunque, coloro i quali molto avranno sofferto per il nome di Dio, gli angeli accompagneranno verso il riposo eterno. Coloro i quali qui molto avranno sofferto e si saranno riempiti di dolore per i loro peccati, questi riceveranno qui la più grande beatitudine e la più grande gioia con il Signore. Coloro i quali qui hanno pianto per i loro peccati, questi saranno nella più grande felicità con Dio Onnipotente. Coloro i quali qui con animo puro la carità avranno fatto in nome di Dio per i loro peccati, a questi Dio concederà il perdono per i loro peccati, e questi saranno nutriti nella più grande abbondanza. Coloro che qui hanno digiunato in nome di Dio per la debolezza delle loro anime, e a Lui hanno chiesto il perdono dei loro peccati, essi allora saranno condotti in quella schiera eterna [eterna fratellanza]. Coloro i quali hanno amato la preghiera e le veglie nella misura comandata da Dio e hanno confessato i loro peccati, non avranno né fame né sete, né freddo né dolore. Non può egli non comprendere questo per quella gioia che a lui il suo Signore ha donato, dato che lui ha esaltato il Suo nome, e Lui con cuore più fedele e più mite, più modesto e più umile ha amato [con coscienza].

Miei cari, poi ai Suoi angeli dirà il Signore riguardo questa anima: 'Accogliete questa anima santa, perché molto mi ha amato. Tutti i miei comandamenti per lei sono stati cosa gradita da fare. Né lei ha mai tardato a fare nessuna cosa.' Al suono di queste parole, poi, gli angeli prenderanno questa anima, e a lei diranno: 'Beata sei tu, anima, poiché hai ben dimorato nella tua casa, e io vedo pronta per te la tua dimora nella santa gloria del Regno dei Cieli, e noi ti condurremo verso ciò che tu prima hai amato'. Dirà dunque l'anima agli angeli con voce lieta: 'Io vedo giacere il mio corpo nel mezzo di una moltitudine, permettetemi di condurlo con me. Non sia mai cibo per vermi, o trasformato in terribile putrescenza. Lui ha sofferto per me, e io ho gioito in lui. Lui ha sofferto in questo mondo breve, poiché voleva che io esultassi in eterno. Ho esultato nella mia gioia, mentre lui ha sofferto e si è lamentato perché io dovessi vivere per sempre. Lui si è fiaccato con i digiuni, e io ho esultato nell'abbondanza. Io ho avuto felicità in lui, e lui ha pianto per me. Ha fatto profonda ammenda per le nostre colpe e i nostri peccati, e io adesso sono portato felicemente nella beatitudine'.

Guarderà poi l'anima la sua carne con occhi molto riconoscenti, e le dirà: 'Io gioisco, gioisco nel Signore e Dio. E gioisco in te. Ogni buona cosa fu gradita a te da fare, dato che hai voluto che io fossi nella gloria dopo la nostra separazione. Signore, non se-

parare me e il mio corpo. Ha avuto fede in Te, è stato fermo, forte e costante nei Tuoi comandamenti. Non è stato invidioso, rabbioso o iracondo, non ha amato l'eccesso nel cibo. Non è stato avaro, ladro, orgoglioso, invidioso, falso, né ha amato la stregoneria. Signore e Salvatore, io ti chiedo con voce umile e mite che tu non permetta che il mio corpo venga abbandonato, dal momento che lui ha lavorato molto intensamente per me nel Tuo Nome. Non permettere, o Dio, che venga in questo modo tormentato. Prima lui è già stato molto afflitto da molteplici dolori, poiché ha voluto che io non conoscessi il dolore eterno. Signore Salvatore, egli ha sempre distribuito offerte nel Tuo Nome: egli voleva che io stessa non soffrissi la fame per l'eternità. Egli diede da bere agli assetati, egli voleva che io stessa non fossi assetata per l'eternità. Egli vestì i mendicanti che erano nudi, voleva che non ci fosse il freddo per me in questo mondo. Lui diede riposo e pietà agli angustiati, desiderava che non ci fossero angustie per me in questo lungo mondo. A quel tempo egli fu mite di lingua, con questo egli desiderò che io non fossi mai afflitto con le parole per l'eternità.'

Miei cari, pensiamo a quanto gioiosamente e dolcemente e quanto meravigliosamente e in modo mite abbia parlato l'anima al suo corpo, poiché essa ha pronunciato le parole che ho appena detto. Poi il corpo splenderà di molteplici colori; prima assumerà la forma di un piccolo uomo, poi immediatamente quella di un uomo bellissimo; poi subito la bellezza delle piante, del giglio e della rosa, e poi ancora di seguito egli avrà la forma simile a quella dell'oro e dell'argento e della più preziosa gemma e pietra della terra; e dopo brillerà come una stella, e splenderà come la luna, e abbaglierà come il sole quando splende in maniera più lucente.

Poi, subito, dirà la voce del mite Giudice: 'Nelle forme di quel corpo possiamo vedere che lui è quel che l'anima ha scelto che lui sia' Dirà poi la voce dell'Onnipotente: 'Vai in quella casa, nella quale tu eri prima. Voi due in precedenza avete meritato il riposo eterno: e lo avrete adesso senza fine.

Dunque molto velocemente diventeranno una cosa sola, e saranno parte di quella beatissima schiera degli angeli, e subito parleranno. Fino a quando esse saranno due cose distinte, il corpo non potrà infatti pronunciare parola, né per il bene né per il male, ma similmente starà come se fosse argilla o pietra della terra. Ma loro emetteranno suono come se fossero una cosa sola, e diranno: 'Signore, tu eri prima di tutto il mondo, e sarai per sempre in eterno. Signore, a te non sarà dato un principio e non sarà data una fine, né il Tuo potere verrà meno per coloro i quali hanno voluto

rispettare i Tuoi comandamenti. Signore, Tu sei portatore di vita, e tu sei lode di ogni cosa santa. Tu sei gioia dei Cieli, e Tu sei il Salvatore di tutto il mondo, Tu sei il riposo dell'uomo stanco, Tu sei la luce dell'uomo cieco, e la parola per il muto, e il suono per il sordo, la purificazione del lebbroso, e il passo per lo storpio. E Tu sei il dolce sapore per ogni amarezza, e tutti coloro che sono tristi possono in Te gioire, e Tu sei il portatore di ogni opera, e l'inizio di ogni crescita, e la luce di ogni oscurità, e qualunque dolcezza trova colui che Ti ama. E per ogni sofferenza, Tu sei placida fonte'.

Miei cari, pensate alle parole che Dio dirà a quest'anima santa, poiché le sue azioni saranno tutte così considerate. E così lui considererà quelle di tutti gli uomini, sia le buone azioni sia le cattive azioni, sia le parole dette, sia le azioni compiute, i pensieri pensati e le cose udite. Di tutto dovremo rendere conto in quell'eterno Giudicare nel grande Giudizio. Allora dirà il Salvatore a quelle anime virtuose: 'Venite, benedicti patris mei, percipite regnum'. Lui dirà, il Salvatore: 'Venite, voi, benedetti, e ricevete il Mio Regno, in questo Paradiso della Santa Trinità che per voi è stato preparato dal principio del mondo, per coloro i quali prima Mi hanno amato'."

Poi lì staranno terrorizzati e sgomenti coloro i quali prima sono stati malvagi e ingiusti, e molto [fra di loro] si lamenteranno e piangeranno e per ciascuno il Signore pronuncerà quel Giudizio che Lui ha già pronunciato per i giusti, e saranno tremanti e scossi poiché prima hanno ascoltato le parole del Re che emette giudizio. E il Salvatore avrà un aspetto terribile per i malvagi, dopo che lui li avrà giudicati rettamente, e dirà loro con voce spaventosa: 'Che cosa avete voi atteso, dato che non avete fatto il vostro dovere?'. Poi essi saranno sofferenti per i loro buoni gesti e per le loro buone azioni, poiché prima essi non hanno mai voluto compiere un gesto salvifico. Poi si rivolgerà l'anima alla sua carne con voce molto triste, dimessa e rassegnata, e dirà: 'Io sono stata un'anima mandata a te dal Signore, e tu eri argilla della terra. Miseria in eterno per te. Per quale ragione mi hai causato dolore, e perché ti sei afflitto in quel tempo breve, e ti sei dimenticato di me, e non hai ricordato quel mondo eterno?' Misero me che mai ti ho fatto conoscere quanto scomodamente dimoravo in te. Oh, argilla della terra, cibo per vermi, ricettacolo di gola, e di tristezza, e di putredine, e carcassa, perché ti sei dimenticato di me e di quel tempo che verrà? Non hai tu pensato in che modo io avrei dovuto per sempre vivere! Tu ogni giorno ti sei lamentato, e la tua più grande preoccupazione è stata come riempire il tuo ventre con i cibi più

ricercati, e sempre mi hai dimenticato insieme a qualunque tipo di buona azione. Ogni giorno tu hai compiuto i tuoi molti peccati, e di nessuno hai mai chiesto perdono. Mai in te ho gioito, ma sempre ho pensato che noi due siamo stati troppo a lungo insieme. Ogni qual volta io ho visto te essere minacciato con spada e con lancia, allora io ho gioito poiché desideravo di essere fuori da te. Io percepivo in te che tu stavi per me guadagnando l'eterno tormento. Tutto il male che facevi sempre ti dava gioia. E quelli erano i tuoi divertimenti, quanto più male riuscire a fare, e quello è adesso il mio vincolo (catena o ceppo, NdT)'.

E con voce molto triste poi dirà: 'Oh, tu morte, perché hai permesso al mio corpo di vivere così lungo in questo peccato. In un solo giorno egli ha spesso compiuto innumerevoli crimini e non ha desiderato di fare ammenda per nessuno; nella gola egli si è dato gioia nel tempo del digiuno, lui molto ha disprezzato i poveri e i bisognosi, nulla di pietoso mai ha fatto, così che io potessi avere pietà in eterno. Egli non ha voluto comprare con le bevande terrene il vino eterno. Egli ha riempito il proprio ventre con delizie e con abbondanza in modo così smodato che io difficilmente ho trovato riposo. Né mai per me è stato possibile dimorare facilmente in lui, di giorno come di notte. Né facilmente io una notte o un giorno in lui ho trascorso, nelle quali non abbia pensato come uscire da lui. Lui aveva ogni onore, ma lui per me non ha voluto guadagnare nessuno spazio in quelli del Giudizio eterno. Oh morte, così tanti e così vari erano tali peccati, per quale ragione tu non sei venuta verso il mio corpo? Lui ha vissuto così tanto che io ho pensato che tu forse ti fossi dimenticata di me. Ho dunque pensato che egli dovesse vivere in eterno e mai provare la morte. Non sapevi tu quanto lui mi tormentava? In un solo giorno spesso lui commetteva mille peccati, e per nessuno voleva fare penitenza. Forse lui doveva vivere fino alla fine dei Tempi? Se tu non lo avessi fatto vivere così a lungo in questo modo, allora lui avrebbe fatto molte cose migliori. Non è stato caritatevole o benigno verso i bisognosi, né generoso verso gli stranieri, né mai grato da voler dare a Dio qualcosa delle sue ricchezze, né lui in maniera giusta e liberale delle sue ricchezze ha voluto rendere grazie a Dio, né uomo stanco ha trovato riposo presso di lui, né ha aiutato con gli avanzi del suo cibo uomo affamato, né sono stati rivestiti coloro i quali erano nudi con i suoi vestiti logori. Spesso si sono recati presso la sua casa vedove e orfani, e mai hanno trovato essi lì presso di lui pietà o consolazione, e lui largheggiava così tanto alle sue feste, che io spesso sono stato vicino al soffocare e allo strangolarmi.

Vercelli IV:
l'invito al
pentimento terreno
e il motivo
dell'incontro
fra l'anima
e il corpo

Oh morte, per quale ragione tu non hai voluto prendere questo cibo per vermi, e liberarmi da questa immonda putrescenza e da questa perfida carne? Lui pensava che la sua carne dovesse vivere per sempre, e pensava che la sua gola fosse Cristo il Salvatore, e che il suo ventre fosse il suo Signore Dio, e con ogni cosa lo onorava, poiché lo considerava il suo signore. E lui adesso per questa sua mollezza/debolezza, e per la sua grande avarizia, ha guadagnato per noi due la morte eterna. Poiché lui ha nutrito il suo corpo senza moderazione con cibi ricercati, lui ha guadagnato per me la fame eterna. Dato che ha molto dissetato il suo corpo nel tempo in cui era proibito, lui ha guadagnato per me la sete eterna. Dato che lui ha con frivolezza rivestito il suo corpo, ha guadagnato per me la nudità eterna. Poiché lui ha pronunciato parole ingiuriose spesso nella sua arrogante vanagloria, ha guadagnato per me la più grande coercizione e le più grandi catene. Poiché lui molto si è reso arrogante, ha per me guadagnato l'eterna umiliazione. Poiché lui con menzogne ha spesso accusato le altre persone nella sua arroganza, ha guadagnato per me la calunnia eterna.

Poiché tu molto hai rubato, e le altre persone spogliato dei loro beni con ingiustizia, così abbiamo per noi accresciuto la pena eterna. Poiché tu in maniera vana molto hai riso, e hai accusato i saggi di questo, hai guadagnato per me il lamento eterno. Oh tu, cibo dei vermi e morso di lupi e boccone di uccelli, e tu che fosti avversario di Dio per tutto il tempo nel quale io ho dimorato in te, dove sono il tuo potere e la tua forza e la tua grande mente e la tua ostentazione e la tua autorità e la tua boria e la tua gioia, dato che tutto questo fu per te di nullo valore, dopo che io sono scappata da te? Non un singolo tuo amico ha [mostrato] dopo questo un po' di amore per te: né il padre né la madre né il fratello né la sorella né un singolo congiunto ti ha amato dopo che la morte ci aveva divisi. Neppure ti mostrarono amore coloro i quali tu prima avevi amato di più, tua moglie e i tuoi figli ti odiarono e ti disprezzarono. Oh carne ostile, per quale ragione non hai pensato a me, che dimoravo in te? Io sono la ragione della tua venuta al mondo e del tuo concepimento, poiché sono spirito mandato a te da Dio. Io sono il tuo aspetto e la tua bellezza, io sono la tua parola, il tuo respiro e il tuo fiato, la tua vista e il tuo udito, la tua gioia, la tua magnificenza. Io sono stata il tuo pensiero, la tua bellezza, e il tuo amore e la tua costanza e la tua fedeltà, se mai tu sei stato fedele. Io sono stata il tuo movimento, i tuoi passi e la tua stabilità, e la tua memoria. E io sono stata il tuo divertimento, il tuo gioire, il tuo riso e la tua allegria. Tutto quello che tu sei stato, io tutto sono

aA

205

stato in te. E dal momento nel quale io sono stata staccata da te, tu hai perso tutto questo, e non sei stato nulla senza di me. Né tu hai mai ringraziato con qualcosa di buono, né hai ringraziato quel Signore che mi ha donato a te. Misera dimora ho avuto in te. Qualunque cosa hai fatto di buono per la tua carne, quello è per me stato difficile da sopportare. Tutto quello che tu hai amato, io ho odiato. Noi due mai siamo stati una sola volontà per un singolo istante, poiché tu hai disprezzato i comandamenti di Dio e i Suoi santi insegnamenti’.

Miei cari, poi rimarrà confusa la morta carne, e non potrà dare risposta alla sua anima, e veloce secernerà un liquido molto sgradevole, e da lui cadranno orride gocce, e si dividerà in molte forme. Qualche volta egli sarà simile a un uomo molto sgradevole, poi diverrà bianco e ritornerà scuro; oppure per qualche tempo egli sarà nero e pallido; qualche volta egli sarà nero come il carbone. E allo stesso modo l’anima si colorerà di un colore malvagio così come il corpo, e sarà anche di forma peggiore. E staranno [li] entrambi molto spaventati e tremanti aspetteranno il giudizio.

Poi parlerà il diavolo al Giudice, e dirà a Lui: ‘Questo è stato mia proprietà. Mi ha ascoltato dalla sua gioventù alla sua vecchiaia. E io ogni giorno l’ho istruito sulle sue malefatte, e lui mi ha sempre ascoltato con grande smania. E quando i Tuoi insegnamenti arrivavano a lui, e gli volevano offrire la salvezza della sua anima, allora io ero più di prima presso di lui e molto rimanevo anche dopo, e guidavo le sue malefatte. Oh, per quale ragione io non dovrei avere quello che mi sono guadagnato con i miei falsi insegnamenti? Spesso io ho agito di modo che lui commettesse mille peccati contro di te, e di nessuno facesse ammenda.’

Allora dirà la voce del Signore: ‘Vai tu, anima, in quella dimora della perdizione. Poiché voi insieme avete peccato, anche insieme soffrirete’. Poi dirà il Giudice a quelle anime peccatrici: ‘Discedite a me, maledicti, in ignem æternum’. Lui dirà: ‘Andate maledetti in quel fuoco eterno che Mio Padre ha preparato per il diavolo e i suoi angeli’.

Dunque il Diavolo ha costruito archi e frecce. L’arco è fatto di arroganza e le frecce sono di molti generi, proprio come lo sono i peccati degli uomini. Alcune frecce sono fatte di odio e invidia, altre di rabbia e ira, altre di furto e lussuria, altre di ubriachezza e di segreta fornicazione, altre di adulterio e arti occulte, altre di stregoneria e di avarizia, altre di avidità, altre di furia, altre di saccheggio e di inganno con la magia, altre di incantamento e di omicidio, altre di furto e inimicizia. Queste frecce sono così tante

che non vi è misura umana che possa esprimerle. E ogni giorno è volontà del diavolo che nessuna di queste frecce venga risparmiata, se lui può scoprire dove esse possano essere lanciate. E nell'inferno il diavolo colpisce con queste frecce, e poi allo stesso modo lui ha ogni giorno il suo arco puntato verso di noi, e vuole colpirci con quelle frecce che prima ho nominato. Dunque, miei cari, è grande necessità che noi di contro abbiamo quegli scudi che il Signore ci ha donato per difenderci. Uno è la saggezza, e la cautela, e la costanza nelle buone azioni, e la spada dello Spirito Santo che gli uomini celebrano, e lo scudo della carità e del digiuno, e lo scudo della cortesia e dell'innocenza, e lo scudo della costanza nelle opere di bene. E dunque impugnamo questo scudo per difenderci contro quel diavolo maledetto, che odia l'amore. Non potrà così nessuno dei maledetti colpirci, poiché ci saranno gli angeli del Signore, armati con quegli scudi, a combattere con quegli spiriti dannati.

Miei cari, se noi abbiamo quegli scudi che io adesso ho nominato, e di essi ne esistono più di quanti un uomo possa enumerare, che il Signore ha concesso a noi per difenderci, e se noi continuamente abbiamo quel pensiero che noi quelle armi vogliamo prendere, e noi [proteggerci] con gli scudi contro il diavolo che ci bersaglia, riflettiamo allora noi su come vogliamo ogni giorno comportarci.

Ogni giorno noi abbiamo due pastori: uno viene dall'alto del Cielo, e ci deve mostrare le vie del Signore e insegnarci gli usi di Dio, e Lui ha nelle mani gli scudi che io ho prima nominato, e la spada. Lui vuole difenderci da quel diavolo corrotto che viene dall'inferno d'acciaio per colpirci con le sue frecce affilate.

Dunque, miei cari, è grande necessità che noi ci avviciniamo a quegli scudi salvifici e ci teniamo lontani dalle frecce del demonio. E che noi amiamo il nostro Signore Dio, come spesso è a noi comandato. Poiché Lui concede a noi la vita eterna nella Sua gloriosa bellezza, dove Lui vive e regna nel mondo di tutti i mondi, per sempre senza fine. Amen.

4. Vercelli VIII: il discorso del Cristo Giudice

Il breve sermone escatologico *Vercelli VIII* è componimento incentrato sulle parole pronunciate da Cristo alla presenza delle anime radunate di fronte a Lui per essere giudicate¹.

1. Così come i due testi che lo precedono e le due che lo seguono, *Vercelli VIII* (ff. 59v-61v) presenta un piccolo numero progressivo in caratteri romani (.iii.) vergato poco sopra l'*incipit* del componimento, in questo caso all'estremità superiore sinistra del folio 59v: la presenza di tale numerazione, coeva alla realizzazione del manoscritto, potrebbe far presumere che i cinque componimenti siano forse stati copiati da un medesimo esemplare di copia. La presenza, nei pressi dell'ultima riga del sermone *Vercelli X*, di un numerale (.vi.) apparentemente non riferito ad alcun componimento, ha in passato fatto ipotizzare che tale numero potesse far diretto riferimento al componimento in prosa successivo, *Vercelli XI*: una ipotesi che, però, appare non fondata, vista anche lo scarso legame stilistico e contenutistico rilevabile fra il decimo e l'undicesimo sermone vercellese. Quest'ultimo, infatti, apre un trittico di componimenti rogazionali, ed è dunque parte di un nucleo di testi evidentemente distinto da quelli che lo precedono: l'*incipit* del sermone rogazionale è inoltre stato vergato, non nella metà di folio lasciata libera da *Vercelli X*, ma al folio 71v. Ben più probabile, dunque, è che l'originario sesto componimento del blocco non sia mai stato incluso, e che di esso rimanga solo il numerale posizionato sul lato destro dell'*explicit* di *Vercelli X*. Una conclusione alla quale sono nel tempo giunti sia Scragg, sia Sisam. Il primo ha da parte sua affermato come la numerazione .ii.-.v. sia senza dubbio da attribuire a *Vercelli VII-VIII-IX-X*, mentre non vi è alcuna prova che *Vercelli VI* possa essere considerato il primo testo della originaria sestina; da parte sua, Sisam ha ipotizzato come la numerazione vercellese possa essere errata interpretazione, da parte del copista, di quella presente sull'esemplare di copia: l'anonimo autore del *Vercelli Book* avrebbe infatti letto in modo retrospettivo una originaria numerazione prospettiva. In virtù di tale ipotesi, da un lato *Vercelli VI* sarebbe da identificare come il sermone .ii. (dato

L'intero sermone, dedicato al tempo della prima domenica dopo l'Epifania, è nella sostanza rielaborazione di una lunga sezione del *Sermo LVII*² di Cesario di Arles. Il sermone non ci è tramandato nella sua interezza dal solo codice vercellese: una differente versione del breve componimento omiletico è attestata in due ulteriori testimoni, tramandatici rispettivamente all'interno dei manoscritti *Bodley 340-Bodley 342* (E)³ e nel codice *Cambridge CCC 198* (F)⁴. Il testo leggi-

confermabile dalla posizione del numerale al fondo 56r, in conclusione della sesta omelia vercellese) e *Vercelli X* come il componimento .vi., e dall'altro si darebbe spiegazione dell'assenza dell'originario sesto componimento: il copista, infatti, non accortosi dell'errore avrebbe tralasciato di copiare l'omelia seguente, non completando così l'iniziale sestina di testi. È opinione di Peter Szarmach, infine, che l'omelia mancante potesse essere una versione della decima *Omelia Blickling* o del secondo componimento tramandatici all'interno del ms. *Junius 85* (C, Ker 336 art. 2). In merito a questa numerazione e alle sue possibili origini, si veda: Förster 1913, pp. 71-74; Krapp 1932, pp. xviii-xix; Scragg 1973, pp. 193 e 198 (sezioni dell'articolo che contengono alcune ipotesi e riflessioni in merito alla lettura, non considerata credibile da Scragg, della numerazione come legata non al componimento che la segue ma a quello che la precede); Sisam 1976, pp. 28 (nota n. 8) e 42; infra, cap. 6, p. 344. Il componimento è stata edito per la prima volta in Förster 1932, pp. 149-159, e successivamente riedito in Scragg 1992, pp. 139-150.

2. Il testo in questione, prima di essere definitivamente inserito all'interno del canone cesariano, è stata per lungo tempo considerato come pseudo-agostiniano, tanto da essere edito all'interno di uno dei volumi della *Patrologia Latina* (XXXIX) dedicati alle opere di Agostino, sotto il titolo di *Sermo CCXLIX: De extremo Iudicio I*. Successivamente riconosciuta come opera originale del vescovo di Arles, è stato riedito prima da Morin (con il titolo di *Admonitio dei die iudicii cum grandi metu et sollicitudine iugiter cogitando*) all'interno della raccolta dei sermoni di Cesario di Arles edita nel *CCSL* (vol. CIII-CIV) e in un secondo momento (corredato anche di traduzione) da Delage nelle *Sources Chrétiennes*. Cfr. PL 39, col. 2206-2208; Morin 1953, pp. 251-254 (*CCSL*, vol. CIII); Delage 1986, pp. 18-29.

3. I codici (Ker 309, sec. xi¹; denominati E nella catalogazione proposta da Scragg all'interno della sua edizione dei testi in prosa del codice vercellese) sono conservati presso la Bodleian Library di Oxford. Tali codici sono la copia in due volumi dell'*Omelario di Canterbury*, raccolta presumibilmente di area sud orientale contenente undici sermoni anonimi, inseriti all'interno di una selezione di omelie tratte dalla *Prima* e dalla *Seconda Serie* delle *Omelie Cattoliche* di Ælfric e riorganizzati come parte di un ciclo liturgico annuale: nel corpo di tali testi di tradizione anonima ci sono tramandate, fra le altre, versioni, in genere solo marginalmente rimaneggiate, delle omelie I, III, V, VIII e IX del *Vercelli Book*. Fra i componimenti della tradizione vercellese, l'unico ad avere subito un evidente lavoro di revisione linguistico-stilistica, oltre che di espansione contenutistica, è la versione bodleiana della prima omelia. All'interno dei mss. E, l'omelia in oggetto compare con il titolo di *DOMINICA .I. POST THEOPHANIA .7. QUANDO VOLUERIS*. In merito ai due codici si vedano: Sisam 1953, pp. 148-198 (in modo particolare, si richiama l'attenzione sull'ipotesi avanzata da Sisam di una possibile realizzazione dei due codici presso Canterbury o Rochester, località quest'ultima dove i due manoscritti avrebbero sostato nel corso del secolo xi); Scragg 1979, p. 237-240; Scragg 1992, p. xxvii e p. 2.

4. Il codice CCC 198 (Ker 48, sec. xi; codice F secondo la catalogazione di Scragg) è una copia incompleta dell'*Omelario di Canterbury* caratterizzata dalla particolarità di non

bile nei codici EF si caratterizza per un approccio piuttosto attento nei confronti della coerenza generale e dottrinale di quanto predicato, fattore che nel testo di tali due sermoni ha condotto alla caduta, in quanto forse ritenuti di dubbia o difficile interpretazione, non solo di termini isolati, ma anche di brevi periodi e, in una singola occasione, di un intero paragrafo⁵. In alcuni casi, poi, quanto contenuto nei codici EF presenta correzioni ed emendazioni in corrispondenza di passi che, nella versione vercellese, risultano portatori di letture corrotte, non del tutto attendibili o coerenti: un dato che, secondo Scragg, potrebbe far pensare a un autore in grado di padroneggiare con abilità i contenuti della fonte latina che aveva di fronte⁶. Una attenzione di fondo che però, come desumibile dalla lettura di quanto testimoniato in EF, non permette di porre soluzione all'intero corpo dei passi dubbi o presumibilmente corrotti attestati nella versione vercellese del sermone. Passi questi che rimangono, pertanto, problematici e ancora discussi⁷.

La struttura del componimento

Vercelli VIII è componimento divisibile in due sezioni di differente lunghezza e complessità: l'*incipit* del sermone risulta completamente dedicato all'invito al pentimento in vista dell'approssimarsi della Fine (ll. 1-8), sprone che l'omelista ascrive alla saggezza di Gregorio Magno (ll. 1-3). L'attenzione del fedele viene poi indirizzata alla riflessione sull'im-

tramandare al suo interno copia di *Vercelli IX*, omelia sostituita dall'anonimo compilatore con un componimento di Ælfric sulla festività dell'Epifania); in F la versione del testo omiletico vercellese compare sotto il titolo di *DOMINICA .I. POST THEOPHANIA DOMINI*. Per maggiori dati in merito a tale manoscritto si vedano: Sisam 1953, pp. 153-155; Scragg 1992, p. xxviii.

5. Tale emendazione dei passi considerati più difficoltosi, come messo in evidenza da Scragg, risulta interessante anche alcuni passi di chiara derivazione cesariana: il caso certamente più evidente è la pressoché totale obliterazione da parte del curatore di EF di un passo (forse corrotto) del *Sermo LVIII* che, mantenuto dall'autore di *Vercelli VIII*, come vedremo sarà la causa di una rilettura piuttosto eccentrica degli eventi del Giudizio Finale. Cfr. infra nota n. 68 e pp. 235-238.

6. Per una seppur breve panoramica (corredata di esempi) sulla tipologia di correzioni e di emendazioni apportate dal curatore di EF al testo dell'omelia in analisi, si veda Scragg 1992, p. 139.

7. In merito, si veda quanto messo in evidenza da Scragg nella sua analisi dei caratteri generali del sermone vercellese e, in modo particolare, nel commento della dubbia struttura sintattica con la quale si presenta la frase che funge da introduzione alla versione vercellese del discorso di Cristo alle anime peccatrici; cfr: Scragg 1992, p. 139 e pp. 149-140 (nota alla riga 43 dell'edizione).

portanza di confessare i propri peccati in vita (ll. 9-14), evitando in tal modo l'umiliazione di doversi accusare di tali errori alla presenza del Signore, delle schiere celesti e delle creature infernali. Immagine questa che chiude idealmente la prima sezione del sermone vercellese e che precede la descrizione del Giudizio Finale, elemento fondante della sezione centrale del sermone. Dopo una breve e lineare presentazione dei segni che precederanno la Fine e il Giudizio (e.g. gli angeli e le trombe dell'Apocalisse, il fuoco in terra e la Maestà del Cristo in Gloria; ll. 14-44), l'omelista introduce il duro discorso di Cristo ai peccatori (rielaborazione del motivo dell'*Ego te homo*; ll. 45-78)⁸, nucleo testuale che funge da elemento portante dell'intera scena del Giudizio⁹. Le parole di biasimo e di condanna rivolte dal Salvatore alle anime impure, colpevoli di non avere compreso l'importanza del Suo Sacrificio e di non avere messo a frutto l'occasione di salvare la propria anima, sono poi suggellate dalla cacciata dei peccatori e dal *Discedite a me* (ll. 79-80). A completamento delle accuse del Salvatore viene quindi introdotta una sintetica descrizione di quelle pene infernali che i peccatori patiranno dopo il Giudizio (ll. 80-91). Passo sul quale l'omelista innesta la descrizione del *Venite a me*, dell'entrata delle anime pie nel Regno dei Cieli e quella delle beatitudini celesti a esse riservate nella Gioia Eterna (ll. 92-99). Un nuovo invito alla rettitudine e

8. Questa sezione del sermone vercellese trae direttamente spunto da un passo del già citato *Sermo LVII* di Cesario di Arles, portatore del motivo escatologico noto con il nome di *Ego te homo*, dalle prime tre parole del lungo strale pronunciato da Cristo. Cfr. Morin 1953, pp. 252-254.

9. Nella breve sezione di passaggio fra la parte più spiccatamente parenetica del sermone e quella contenente gli eventi del Giudizio Finale, proprio mentre è intento a dare una descrizione della Fine dei Tempi, l'omelista cade forse in un errore di interpretazione della sua fonte latina, ponendo così i fedeli e il lettore di fronte a una versione piuttosto eccentrica del Giudizio. Come si avrà occasione di osservare, è possibile che alla base dell'insolito contenuto del passo vercellese ci possa essere una concatenazione di cause. Va infatti tenuto in attenta considerazione il contesto di parafrasi all'interno del quale si trova il brano in questione, contenutisticamente molto legato a uno tratto dal *Sermo LVIII* di Cesario di Arles: un dato stilistico che, se unito con la possibilità che la fonte latina a disposizione dell'omelista fosse corrotta, potrebbe condurre all'ipotesi che l'anonimo autore anglosassone abbia tentato di interpretare un passo che aveva per lui perso irrimediabilmente il suo significato originario. In merito al medesimo brano di ascendenza latina, un atteggiamento completamente differente ha invece assunto il compilatore di EF, il quale, posto di fronte a un periodo dalla dubbia interpretazione, decide di cassarlo e mantiene solo la citazione del passo del *Vangelo di Matteo* (Mt. XVI, 27). In merito, si veda infra, pp. 235-238.

all'ascolto degli insegnamenti cristiani funge infine da elemento di chiusura del sermone (ll. 100-107).

4.1. *Un primo richiamo alla penitenza*

Introdotta dalla formula di richiamo ai fedeli, l'*incipit* dell'ottavo sermone vercellese appare completamente incentrato su di un primo sintetico invito alla riflessione sulla condotta da ciascuno tenuta in vita, così da non attribuire alle cose umane una importanza eccessiva e a giungere al pentimento sincero (ll. 1-3). Tale esortazione alla redenzione viene costruita su di un doppio espediente argomentativo: alla parafrasi di un passo attribuito dall'omelista a Gregorio Magno viene infatti affiancato l'invito a riflettere sull'esempio dato da Cristo, così come ci viene narrato nei Suoi Libri (*his bocum*)¹⁰. Una nuova parafrasi delle parole di Gregorio Magno permette poi all'omelista di invitare a valutare quanto ambigua sia la condizione umana (ll. 3-8): fulcro di tale seconda riflessione è infatti la constatazione di come il male sia stato vincolato dal potere divino a restare attivo solo su questa terra, ambito unico nel quale esso può agire sull'anima dell'uomo¹¹. Compito dell'umanità, che ha avuto da Signore il dono di poter agire bene e compiere la propria redenzione, sarà dunque giungere al pentimento

10. Seppure non vengano in altro modo definiti o indicati dall'omelista, appare del tutto probabile che dietro la generica definizione di *bocum* possano essere individuabili i Vangeli, testi che appunto contengono gli insegnamenti e gli esempi dati da Cristo sulla terra. In merito al motivo omiletico della saggezza e della conoscenza derivata da libri e insegnamenti dei Padri, interessante appare l'analisi fatta da Thomson sulla presenza, all'interno dei sermoni della tradizione anglosassone (anonimi così come riconducibili a Ælfric e Wulfstan) di numerosi riferimenti a libri (*bocum*) o alla Parola del Signore (*godspell*), utilizzati dal predicatore quali forme di rafforzamento e di avvaloramento del contenuto stesso del sermone, specie quando questo presenta una struttura concettuale apparentemente contraddittoria, o quando è incentrato su argomenti di notevole peso dottrinale. In tal senso, significativo risulta anche come sovente, sotto la dicitura *godspell* i predicatori includessero, non solo le Scritture ma anche i commentari biblici e gli scritti dei Padri della Cristianità, autori la cui autorevolezza era in qualche modo assimilata a quella della Parola stessa. In merito si veda: Thomson 2002 (significativo in tale studio appare come la presenza di riferimenti a Scritture e Parola di Dio e l'autorevolezza attribuita agli scritti dei Padri della Chiesa, vengano considerate possibili spiegazioni della struttura spesso contraddittoria dei sermoni escatologici e non).

11. Le due citazioni ascritte dall'omelista al pensiero di Gregorio Magno vengono dall'omelista presentate in sola lingua inglese antica, in parte parafrasate e semplificate. Un espediente che, nella sostanza, sembra amplificare non solo la chiarezza e l'immediatezza del messaggio di redenzione in esse contenute, ma anche rafforzare la sintetica incisività del breve *incipit*.

proprio in quel regno terreno dove più potente è la tentazione del maligno.

Se analizzato nella sua struttura argomentativa, l'*incipit* appare dunque costruito su di un alternarsi di citazione, parafrasi e commento di passi della tradizione patristica e scritturale, brani utilizzati dall'omelista quale mezzo per dare solidità e sostanza al proprio argomentare: una tecnica compositiva che caratterizzerà l'intero sermone.

Di non secondario interesse nella struttura dei primi tre periodi appare il doppio riferimento alle parole di Gregorio Magno: un richiamo che però non viene dall'omelista corredato di alcuna informazione che possa indicare a quale parte della cospicua opera di Gregorio si riferisca. A tal proposito, così come messo in evidenza inizialmente da Förster e da Willard, appare probabile che nel passo vercellese possa riecheggiare il contenuto dell'*incipit* di una pericope di Gregorio Magno su di un passo del Vangelo di Luca (*Lc. XXI, 25-33*)¹². Un brano al quale *Vercelli VIII*, in particolare modo in virtù dell'argomento trattato e del tono parenetico, sembra richiamare in modo chiaro:

*Dominus ac redemptor noster, frater carissimi, paratos nos invenire desiderans, senescentem mundum quæ mala sequantur denuntiat, ut nos ab eius amore compescat. Appropinquantem eius terminum quantæ percussiones præveniant inmotescit, ut si Deum metuere in tranquillitatem non volumus, vicinum ejus judicium vel percussioibus attriti timeamus.*¹³

213

Dal punto di vista strettamente contenutistico, appare rilevabile una notevole somiglianza fra il passo latino e la parafrasi commentata che ci viene tramandata nel sermone anglosassone, un forte legame che risulta inoltre comprovato dalla generale omogeneità a livello tematico fra i due testi in questione. L'omelia

12. “²⁵Et erunt signa in sole, et luna, et stellis, et in terris pressura gentium præ confusione sonitus maris et fluctuum, ²⁶arescentibus hominibus præ timore et expectatione, quæ supervenient universo orbi; nam virtutes cælorum movebuntur; ²⁷et tunc videbunt Filium hominis venientem in nube cum potestate magna et majestate. ²⁸His autem fieri incipientibus, respicite, et levate capita vestra, quoniam appropinquat redemptio vestra. ²⁹Et dixit illis similitudinem: ‘Videte ficulneam, et omnes arbores: ³⁰cum producant jam ex se fructum, scitis quoniam prope est ætas. ³¹Ita et vos cum videritis hæc fieri, scitote quoniam prope est regnum Dei. ³²Amen dico vobis, quia non præteribit generatio hæc, donec omnia fiant. ³³Cælum et terra transibunt; verba autem mea non transibunt.’”

13. Cfr. PL 76, coll. 1077-1081 (il passo qui citato è leggibile alla col. 1077). Il sermone in oggetto, prima delle *XL Homiliarium in Evangelia*, è un lungo componimento dedicato al commento di *Lc. XXI: 25-32*, lettura che la liturgia cristiana destinava alla liturgia della Seconda Domenica di Avvento. La diffusione di tale componimento omiletico in area insulare sarebbe dimostrata, secondo Förster, dalla sua presenza “auch in römischen Brevier zu 3. Nokturn des 1. Adventssonntages”; cfr. Förster 1932, p. 149 (nota 1^a). In merito, si veda anche quanto sostenuto in: Willard 1927, pp. 318-320.

latina infatti, solidamente strutturata sul commento di uno dei passi più spiccatamente escatologici del *Vangelo di Luca*, indaga quell'insieme di segni premonitori e sconvolgimenti che accompagneranno la Seconda Venuta del Signore: tale passo evangelico è nelle intenzioni del suo autore strumento e viatico per la redenzione, un testo dunque portatore di quel medesimo importante elemento dottrinale che sarà uno dei fili conduttori del componimento vercellese.

4.2. *Il motivo della confessione terrena*

Quella necessità di raggiungere la redenzione durante la propria esistenza terrena, già motivo fondante del breve *incipit*, appare del tutto centrale anche nella seconda parte della sezione di apertura del sermone: in questo caso, l'importanza del pentimento terreno viene dall'anonimo omelista ribadita attraverso l'utilizzo di un tema escatologico-penitenziale piuttosto diffuso, quello del confronto fra l'ammissione dei propri peccati al cospetto di un uomo e quella di fronte al Signore e alle schiere celesti (ll. 9-14).

Secondo quanto descritto dall'anonimo predicatore, cosa ben più avveduta sarà per ciascun cristiano provare vergogna delle proprie azioni mentre è al cospetto di un altro uomo (e si è ancora in vita), che vedere tali peccati svelati al momento del Giudizio¹⁴. In tale occasione sarà infatti troppo tardi per potersi pentire o redimere.

14. Per quanto concerne tale particolare della descrizione del Giudizio Finale, appare necessario mettere in risalto come, all'interno del solo corpo di visioni dell'Aldilà contenute nell'omeliario vercellese, il riferimento alla presenza di tre schiere di spiriti al momento del Giudizio Finale non sia elemento esclusivo di *Vercelli VIII*; di grande suggestione è la descrizione del terribile spettacolo che in quegli istanti si presenterà agli occhi delle anime, così come ci viene tramandata all'interno di *Vercelli IV* (descrizione delle tre schiere che, come vedremo, ricorda da vicino quella contenuta all'interno dell'omelia *Napier XXIX*; cfr. infra, p. 222): “Eala, men þa leofestan, hu is to ondredanne þæt we stelan sculon on domes dæge beforan ealles middangeardes deman ond beforan eallum menniscum cynne, ond eall helle mægen þis gestal gehyrað. Ond eal engla werod ond heahengla beoð þy mete beforan Gode þæt hie sculon þam soðfestum sauulum onfon ond him þiniende bion. Ond eall hetwarena mægen cymþ to þam dome þæt gestal gehyren, ond hu he þam forwyrhtum deman wille.” (cfr. Scragg 1992, p. 94.96-102; “Oh, miei cari, come è da temere da parte nostra che noi nel Giorno del Giudizio dobbiamo confessarci di fronte al Giudice di tutto il mondo di mezzo e di fronte a tutto il genere umano; e tutte le truppe dell'inferno ascolteranno questa confessione. E tutte le schiere degli angeli e degli arcangeli saranno secondo l'ordine di importanza di fronte a Dio, così che potranno ricevere le anime forti nella verità, e intercedere per esse. E tutte le truppe degli abitanti dell'inferno verranno a questo Giudizio, così che esse potranno sentire le accuse e come Egli giudicherà i malfattori.”). Di un certo interesse è anche la versione della medesima immagine che ci viene tramandata da *Vercelli X*: “Gearlice we witon þas heregas þry ðe mid

4.2.1. *Le fonti latine del motivo della confessione terrena*

Così come messo in evidenza da Godden, l'immagine introdotta dall'omelista vercellese sembra richiamare un preciso motivo parenetico-penitenziale, già presente in alcuni testi della tradizione cristiana latina, scritti che devono parte della loro pregnanza dottrinale proprio a tale descrizione dell'importanza della confessione terrena¹⁵.

A questo proposito, il messaggio penitenziale che soggiace a tale formulazione (e.g., *meglio confessare le colpe delle quali ci si è macchiati e provare vergogna di fronte a un semplice uomo piuttosto che essere obbligati a farlo in presenza di Cristo*) potrebbe affondare le proprie radici più immediate non tanto nella letteratura religiosa in lingua volgare, quanto in alcuni scritti di due fra i più noti rappresentanti di epoca medievale del monachesimo latino, significativamente connessi con l'ambito insulare: Alcuino e Bonifacio.

All'interno di una lettera destinata a un monaco irlandese, Alcuino, infatti, riflettendo su argomenti di carattere parenetico e penitenziale, così si esprime in merito all'importanza della confessione:

Melius est habere unum hominem testem peccatorum suorum in salutem animæ suæ, quam spectare accusationem diabolicæ fraudis

215

*þe wæron. An is se heofoncunda, se ðe mid fereð und þe þeniab, oðer is ðæt eorðlice mægen þe þu her samnast ond to þrymdome cumen is; ðridde is þæt helcunde wered þe hyder cwom to þan þæt hie woldon þine domas gehyran ond he þu þam forworhtum ? scrifan woldest. Eall þis mægen wat þe her to þys gemote com þæt þin heahset is þrymnes anes eall afulled ond mid soðfastnesse ond mid rihtwisnesse geseted.” (cfr. Scragg 1992, p. 200.69-75; “Bene noi conosciamo quelle tre schiere che con te saranno. Una è celestiale, che con te viene e a te si prostra; l'altra è quella forza terrena che tu qui hai radunato e per la Gloria è venuta; l'altra è quella forza infernale che fin qui giunge poiché essi vogliono ascoltare il Tuo giudizio e come tu ai malfattori vorrai imporre il castigo. Tutte queste schiere che sono venute qui a questa assemblea sanno che il Tuo seggio è stato interamente colmato con una singola gloria ed è stato consacrato con verità e giustizia.”). Caratteri molto simili a quelli delle due prediche appena citate ci giungono (seppure attraverso un periodo più scarno e, di contro, più diretto e incisivo), infine, dalla sezione conclusiva di *Vercelli IX*, che così descrive quel che attenderà ciascun uomo al momento del proprio Giudizio: “*ond þencen we togeanes his tocyme, þæt is se egesfullica domesdæg, þæt us þonne ne ðurfe scamigan þonne he us nealæcð þæt he us gesion wille. For þan þæt bið mycel scamu þæt man his sylfes scamige on þam myclan gemote*” (cfr. Scragg 1992, p. 182.206-210; “E pensiamo noi alla Sua venuta, che è il terribile Giorno del Giudizio, così che noi dunque non dobbiamo provare vergogna poiché Lui non vedrà in noi quel che si attende”). Per maggiori elementi sui tre passi qui citati, e in maniera più generale, le omelie che li contengono si vedano: cap. 3, pp. 153-154 (*Vercelli IV*); cap. 5, p. 324 (*Vercelli IX*); cap. 6, pp. 351-352 (*Vercelli X*).*

15. A tal proposito, si veda quanto sostenuto in: Godden 1973.

*ante Judicem omnium sæculorum et ante angelorum choros, et
totius humani generis multitudinem.*¹⁶

Nella formulazione data da Alcuino all'invito alla confessione terrena appare percepibile quella ricchezza di immagini e dettagli che muovono il passo vercellese (e come vedremo, in generale gran parte delle attestazioni anglosassoni del medesimo motivo): esse vengono però inserite nel contesto di un invito alla confessione che non prevede fra i suoi caratteri quel senso di vergogna, così fortemente sottolineato invece dall'omelista anglosassone. Interessante è, poi, la presenza di uno schema triadico che, a differenza di quello vercellese, include non solo il Signore e i Suoi angeli, ma anche quella schiera degli uomini che l'anonimo vercellese esclude dalla scena da lui descritta, e che di contro tornerà in molte altre attestazioni di area anglosassone del tema in oggetto¹⁷.

Per quanto concerne contenuti e significato figurato, in parte differente appare un secondo passo latino, tratto da un sermone (il *Sermo IV*) attribuito, seppure in maniera non univoca, a san Bonifacio, monaco inglese ed evangelizzatore della Germania¹⁸:

*Et melius est uni homini confiteri peccata, quam in illo tremendo iudicio coram tribus familiis, cæli terræque, et inferorum, publicari, et confundi pro peccatis, non ad emendationem, sed ad pœnam perpetuam.*¹⁹

Rispetto a quanto formulato nel passo tratto dalla lettera di Alcuino, il brano attribuito a Bonifacio sembra attribuire

16. PL 100, col. 502; va inoltre messo in evidenza come l'unico testimone manoscritto a noi pervenuto contenente la lettera di Alcuino qui citata, il codice *Harley 208* (Ker 229, sec. x), seppure vergato in area continentale, sia probabilmente giunto in area inglese nella seconda metà del x secolo, un dato cronologico che potrebbe avvalorare un possibile influsso del testo di Alcuino sullo sviluppo e la rielaborazione del tema dell'invito alla confessione terrena.

17. Cfr. Godden 1973, pp. 235-236 (sezione conclusiva del saggio dove le fonti latine del motivo penitenziale vengono brevemente confrontate con le attestazioni insulari).

18. Va infatti messo in evidenza come nell'Ottocento siano stati sollevati alcuni dubbi (in verità non del tutto fugati) sulla corretta attribuzione dell'intero corpo di sermoni (quindici, per la precisione) dei quali il *Sermo IV* fa parte: è infatti stato messo in luce come, dal punto di vista prettamente linguistico e stilistico, tali componimenti sembrerebbero risalenti non all'epoca di Bonifacio, quanto a un periodo posteriore, seppure di pochi decenni. Cfr. Godden 1973, pp. 221-239 (in particolare, p. 236 nota 1).

19. PL 89, col. 851D.

maggiore spazio alla sensazione di disagio che assalirà il peccatore di fronte alla triade di schiere presenti nel momento del Giudizio: proprio nel tratteggiare la presenza di tale folla di spiriti, poi, Bonifacio esclude dalla scena descritta il Signore (presente, sia in *Vercelli VIII*, sia in Alcuino), introducendo di contro la moltitudine dei diavoli e dei servi del Maligno, un elemento che, come vedremo, sarà anche attestato in alcune delle varianti della tematica in ambito insulare²⁰.

4.2.2. *Le attestazioni anglosassoni*

Nucleo penitenziale e parenetico fondante della prima sezione del sermone vercellese, il confronto fra la confessione terrena e quella di fronte alle schiere celesti è motivo che appare aver goduto di diffusione nell'omiletica volgare anglosassone (anonima e non). Esso, per numero di attestazioni e per varietà di rielaborazioni costituisce, almeno per quanto concerne l'area insulare, un vero e proprio tema ricorrente. Così come anche messo in risalto da Godden, sono infatti a oggi rintracciabili circa quindici testimonianze del tema in oggetto, declinate secondo almeno tre differenti schemi argomentativi²¹.

20. Come messo in risalto da Godden, due ulteriori attestazioni di ambito latino del motivo in oggetto potrebbero giungerci in un breve passo della *Regola di Crodegango* che recita “*Nimis enim improbus est qui ante oculos Dei peccat et homini confiteri erubescit*”, e in un breve brano tratto dal *Sermo LVIII* di Cesario di Arles che, sempre in merito al medesimo argomento, afferma “*Quicumque se modo, dum licet, emendare neglexerit, antem illum caelestem populum primum excepturus erit de confusione subplicium*”. In verità entrambe le attestazioni qui proposte appaiono come una diretta emanazione dell'avvertimento paolino ai Corinzi (“*Omnes enim nos manifestari oportet ante tribunal Christi, ut referat unusquisque pro eis quae per corpus gessit, sive bonum sive malum*”; II Cor. V, 10), e presentano nella sostanza ben poche delle immagini penitenziali che traspaiono dai brani di Bonifacio e Alcuino: immagini e caratteristiche che, come vedremo, torneranno quali costanti dei testi anglosassoni. Cfr. Godden 1973, p. 235; Trahern 1976, p. 109.

21. Nel corso della mia analisi, per quanto possibile circoscritta, di tali testimonianze farò riferimento alla suddivisione fattane da Godden all'interno della suo studio delle diverse attestazioni di tale tematica penitenziale in area insulare: per questa ragione mi riferirò a una schematizzazione tripartita delle testimonianze di area insulare, costituita da una Versione A, una Versione B, e un terzo gruppo comprendente due soli testi (*Vercelli VIII* e il poemetto *Cristo III* di Cynewulf) che, per caratteristiche di contenuto e struttura, rileggono e includono elementi peculiari di ciascuna delle altre due versioni. In questa mia breve trattazione, infine, è mia intenzione, per ragioni di chiarezza e di immediatezza espositiva, utilizzare, non solo la tripartizione individuata all'interno di tale studio, ma anche le denominazioni proposte dal suo autore. Cfr. Godden 1973, pp. 223-233.

4.2.2.1. La *Versione A*

Una prima rilettura di tale tematica, denominata *Versione A* da Godden e attestata in sette diversi testimoni, appare caratterizzata da una duplice peculiarità: essa, infatti, non solo presenta il confronto fra pentimento terreno e confessione *post-mortem* attraverso lo schema “è preferibile provare vergogna adesso piuttosto che doverla provare successivamente (dopo la morte)”, ma inoltre descrive, in conclusione dell’invito alla redenzione terrena, una triplice schiera di spiriti (composta da esseri celesti, uomini ed esseri infernali) quale spettatrice del Giudizio Finale²².

Dal punto di vista testuale, l’attestazione volgare più antica di area insulare della *Versione A* giunge forse all’interno di un passo tratto dalla sezione iniziale dell’*Ordo Confessionis*, testo generalmente ritenuto congenere al *Confessionale* e al *Penitenziale* dello Pseudo-Egberto²³: prima parte di tale opera è la descrizione dei differenti gesti che dovevano comporre il rito della confessione (e.g., l’invito a far ingiocchiare il fedele di fronte al confessore, quello ad aprire la propria coscienza e a riflettere sul peccato e sulla pratica della virtù, etc.), elementi fra i quali fondamentale è, appunto, l’esortazione a non provare vergogna di fronte al confessore e purificarsi da ogni peccato. Proprio nel corso di questo invito alla redenzione e alla purificazione,

22. Va messo in evidenza come ciascuno dei sette testi in oggetto, poi, inserisca il confronto fra confessione terrena e ammissione di colpa *post-mortem* all’interno delle raccomandazioni e degli inviti che il buon confessore dovrebbe rivolgere al fedele bisognoso di penitenza.

23. Opere a carattere penitenziale che la tradizione medievale ha per lungo tempo ascritto a Egberto di York (sec. VIII), ma risalenti forse ad almeno due secoli dopo la sua morte, *Confessionale* e *Penitenziale* mostrano forti elementi di contatto dottrinale e contenutistico con l’impianto dell’*Ordo Confessionis*, testo che come i primi due risulta del tutto incentrato sulla corretta interpretazione pratiche penitenziali quali elementi salvifici. Il testo dell’*Ordo Confessionis* ci è trasmesso in soli tre manoscritti: all’interno dei codici *Cambridge Corpus Christi College 190* e *Oxford Bodleian Library Junius 121* (entrambi risalenti alla metà del secolo XI) esso è vergato in congiunzione con il *Confessionale* e il *Penitenziale*, mentre all’interno del ms. *Cotton Tiberius A. iii* il sermone è tramandato in maniera indipendente dalle due opere pseudo-egbertiane. La compresenza di materiali tratti dall’*Ordo* e di passi dei due testi penitenziali in ben due casi su tre ha condotto Splindler a ipotizzare che tale opera potesse essere stata composta intorno alla metà del X secolo dal medesimo autore del *Penitenziale*, quale suo testo di accompagnamento e di ideale completamento; cfr. Splindler 1934, pp. 170-175. Per quanto concerne una prima introduzione al genere penitenziale cristiano e latino, si veda: Vogel 1978. In merito alla struttura e ai contenuti dei tre testi penitenziali in oggetto, si veda fra gli altri: Frantzen 1983, pp. 132-138.

il confessore dovrà incitare il fedele facendo leva su questa argomentazione: “[...] *betere þe is þæt ðe scamige nu beforan me anum. þonne eft on domes dæge beforan gode. ond beforan eallum heofonwaran ond eorðwaran ond eac helwaran.*”²⁴

A tal proposito, un secondo testo contenuto all'interno del ms. *Cotton Tiberius A. iii*²⁵ (in questo caso un sermone composto dalle spiccate finalità parenetiche)²⁶ ci testimonia poi una variante del tema della redenzione terrena molto simile, per struttura e terminologia, a quella presentataci nell'*Ordo Confessionis*: “[...] *micle betere is þam men þæt him scamige her on life beforan anan men his synna þonne him scyle eft gescamian on godes dome æt foran heofonwaran ond heorðwaran ond helwaran*”²⁷

Come si potrà osservare dalla lettura del breve passo, la prima persona singolare (che aveva caratterizzato il passo dell'*Ordo Confessionis*) viene qui sostituita con la terza singolare e, nel contempo appare percepibile la scomparsa

24. Cfr. Godden 1973, p. 223 (“[...] è meglio che tu ora provi vergogna di fronte a me solo, piuttosto che dopo nel Giorno del Giudizio di fronte a Dio, e di fronte a tutte le schiere angeliche, e terrene, e anche infernali”); il testo qui riportato è quello tramandato all'interno del codice *Cotton Tiberius A. iii*. Nella versione attestata nei codici *CCC 190* e *Junius 121* (la medesima scelta da Spindler per la sua edizione dell'*Ordo Confessionis*) il medesimo passo recita: “[...] *betere is þe þæt þe scamige nu her beforan me anum yrmincge þonne eft beforan gode on þam micelan dome, þær heofonwaru and eorðwaru and helwaru beoð ealle gesomnode.*” (cfr. Godden 1973, p. 225; “[...] meglio è che tu provi vergogna qui ora di fronte a me solo e misero, piuttosto che dopo di fronte a Dio in quel grande Giudizio, dove saranno raccolte le schiere celesti e quelle terrene e quelle infernali.”).

25. Il sermone in oggetto è vergato a una distanza di 43 *folia* dalla copia tiberiana dell'*Ordo Confessionis*, ma la sua realizzazione non appare in alcun modo connessa con tale opera; il testo di tale sermone è stato edito per la prima volta (seppure privo di un'analisi contenutistica e delle fonti) in: Logeman 1889, pp. 513-515.

26. Il componimento si costituisce infatti di differenti sezioni di carattere parenetico, tratte da opere della tradizione insulare, giustapposte dall'autore fino a creare un nuovo componimento indipendente dal primo: il motivo della redenzione terrena compare in questo caso all'inizio del sermone, quale parte di una accurata esortazione alla confessione, immediatamente seguita da un passo sulla penitenza, con ogni probabilità tratto da una versione volgare della *Regola di Crodegango*, e da un invito a perseverare nel digiuno quaresimale di chiara ascendenza ælfriciano. Il testo si conclude con un nuovo lungo estratto dalla *Regola* (in una forma ancora una volta affine a quella della più nota versione inglese antica fino a noi giunta), sempre dedicato al rito e ai gesti da compiere durante la confessione. In merito al sermone e al suo contenuto, si veda: Godden 1973, pp. 223-224.

27. Cfr. Logeman 1889, p. 513; Godden 1973, p. 224. “[...] molto meglio per l'uomo è che egli qui in vita provi vergogna di fronte a un altro uomo per i suoi peccati, piuttosto che piuttosto che egli debba poi vergognarsi al Giudizio di Dio, di fronte alle schiere celesti, e terrene, e infernali.”

di qualunque tipo di riferimento al Signore nel ruolo di testimone degli eventi del Giudizio Finale: tali differenze condurrebbero a configurare i due testi quali esiti indipendenti di una rilettura delle medesime fonti latine²⁸.

All'interno di un pontificale risalente al secolo XI (il ms. *Cotton Tiberius C.i*) risultano poi testimoniati una coppia di testi portatori di due ulteriori reinterpretazioni del nucleo penitenziale qui analizzato²⁹.

Il primo di essi (*Ker II*) è un sermone composito di stampo parenetico, la cui sezione finale è appunto interamente dedicata alla necessità della confessione dei peccati (in particolar modo di quelli dettati dalla carne e di quelli compiuti in Quaresima)³⁰. In un crescendo di carattere penitenziale, che nelle intenzioni dell'omelista assume la funzione di reiterato richiamo alla virtù terrena, l'invito alla confessione appare portato all'attenzione dei fedeli da un breve e incisivo rimprovero: “[...] *betere þe is þæt þe sceamige her beforan anum menn þonne beforan ealre heofonware and eorðware and helware.*”³¹

Come già era stato possibile rilevare nel componimento tramandato dal ms. *Cotton Tiberius*, anche in questo caso la peculiarità più evidente è probabilmente l'assenza di Dio dal numero di coloro i quali assisteranno al Giudizio.

Una diversa reinterpretazione dei caratteri della Versione A è poi tramandata all'interno di un sermone destinato alla lettura comunitaria (*Ker III*), testo riconducibile per te-

28. Non è, infatti, pensabile che l'anonimo compositore dell'omelia *tiberiana* abbia tratto dal passo dell'*Ordo Confessionis* semplicemente la struttura generale del motivo e alcuni dei suoi contenuti, selezionando successivamente alcune delle immagini e decidendo di tralasciarne altre: l'atteggiamento generale da lui tenuto nel corso della composizione del sermone, infatti, denota una certa dipendenza (spesso passiva) dalle fonti di riferimento, un *modus operandi* che farebbe di conseguenza escludere che egli sia intervenuto con occhio critico e selettivo su quanto tramandatogli in un singolo breve passo dell'*Ordo Confessionis*. Cfr. Godden 1973, p. 225.

29. I passi in questione sono tratti da due delle tre omelie pubblicate e discusse da Ker in: Ker 1959, pp. 262-279. Per maggiori dati su ciascuna delle due omelie si veda anche Godden 1973, pp. 224-225.

30. La sezione più strettamente penitenziale del sermone in oggetto si snoda attraverso reiterati strali contro una nutrita schiera di peccati e una parallela esortazione del fedele alla confessione, oltre che al pentimento e al digiuno.

31. Cfr. Ker 1956, p. 276; Godden 1973, p. 225. “[...] meglio è vergognarsi qui di fronte a un uomo che che di fronte a tutte le schiere celesti, terrene e infernali”.

matiche e struttura a una rielaborazione di alcune sezioni dell'*Ordo Confessionis*³². Un esempio significativo di questo suo carattere interpolatorio è appunto l'invito alla confessione terrena, che assume un andamento di questo tipo:

[...] *betere us is micle þæt we her on life ure synna geanddettan and hi gebetan be ures scriftes tæcinge, þænne se deofol hy brede us forð on domes dæg and us hearde þonne gesceamie beforan heofonwarum and helwarum and eorðwarum and beforan gode þe ealra mæst is.*³³

Se in questo caso, da una parte, è del tutto assente quel confronto fra il senso di vergogna del confessarsi di fronte a un singolo uomo o in presenza di una moltitudine di spiriti, dall'altra ricompare l'immagine cara ad Alcuino del peccato come fardello dal quale il diavolo trarrà vantaggio al momento del Giudizio Finale. In ultimo, poi, la figura di Dio torna a fare parte delle schiere presenti al Giudizio, seppure relegata in ultima posizione, dato che farebbe ipotizzare che l'anonimo autore, posto di fronte a un testo che probabilmente non prevedeva la presenza del Signore sulla scena, abbia forse corretto il passo aggiungendo il riferimento mancante al fondo dell'elenco delle schiere angeliche, demoniache e terrene³⁴.

32. L'omelia *Ker III* si inserisce nell'alveo dell'*Ordo Confessionis*, non solo per alcune innegabili similitudini terminologiche e strutturali, ma anche per quanto concerne la dovizia di dettagli che caratterizza sia le liste di peccati da evitare, sia l'invito ad amare Dio e a dimostrarsi caritatevoli verso i propri fratelli.

33. Cfr. *Ker* 1956, p. 279; Godden 1973, p. 225. “[...] molto meglio per noi è che noi qui in vita i nostri peccati confessiamo e di essi facciamo ammenda secondo le pene prescritte, piuttosto che il diavolo ci faccia carico di questi nel Giorno del Giudizio, e noi grandemente per questo proviamo vergogna di fronte alle schiere angeliche, a quelle infernali e a quelle terrene, e di fronte a Dio che di tutti è il più grande.”

34. In merito alla posizione delle schiere infernali prima di quelle umane nell'elenco degli spiriti presenti al Giudizio, elemento che non ha riscontri in alcuna versione del *topos* della redenzione terrena, Godden ipotizza che essa sia da ascrivere a una dimenticanza o a una disattenzione, poi corretta, da parte di un copista posteriore; ancora Godden richiama l'attenzione su di un terzo testo volgare a carattere penitenziale, vergato in margine a un codice contenente per la gran parte preghiere in lingua latina, il ms. *Cotton Galba A.xv*: pesantemente danneggiato dal fuoco, il manoscritto ci tramanda, allo stato attuale, solo piccoli frammenti del testo originario, i quali appaiono però simili alla versione *tiberiana* del *topos* della redenzione terrena (mentre il resto dello sprone alla confessione appare, per quanto è ancora possibile decifrare, piuttosto differente da quello tramandatoci nell'*Ordo Confessionis*). Cfr. Godden 1973, p. 225.

Un'ultima coppia di attestazioni della *Versione A* appare tramandata in una coppia di sermoni del periodo post-ælfriano: il sermone *Napier XXIX*³⁵ e il terzo componimento delle *Omèlie Lambeth*³⁶, conservate nel ms. *London, Lambeth Palace Library 487* (sec. XIII in.).

Il primo è un sermone composito per lungo tempo erroneamente attribuito a Wulfstan, tramandatoci nella sua interezza in un'unica copia risalente alla metà del secolo XI. Testo dagli spiccati caratteri parenetici, che unisce il motivo del richiamo al pentimento con quelli della descrizione della Fine dei Tempi e dell'assalto dei diavoli all'anima peccatrice, *Napier XXIX* si apre con una lungo invito al pentimento rivolto dal confessore alla comunità, sezione che viene dall'omelista chiusa con una articolata versione del tema della redenzione in terra:

[...] *selre us is mycele and ðearflicre, þæt we ure gyltas andetton anum men her on life, þonne we sceolon eft on þam dome þrowian sceame beforan gode on his dome and beforan eallum heofonwarum and eorðwarum and helwarum.*³⁷

La terza *Omèlia Lambeth* è componimento relativamente tardo³⁸ ma contenutisticamente piuttosto affine al corpo delle omelie penitenziali anglosassoni dei secoli X e XI³⁹. Uno dei

35. Omèlia tramandata all'interno dei mss. *Junius 121* e *Halton 113-114* (Ker 338 e 331; sec. XI terzo quarto), ed edita in: Napier 1883, pp. 134-143. Per quanto concerne struttura e contenuti del sermone, si veda: Whitbread 1963; infra, cap. 3, p. 132 (nota 7).

36. Sermone composito pensato per la prima domenica di Quaresima, il componimento presenta un forte impianto penitenziale e una escatologia e immaginifica. In tale contesto penitenziale si iscrive appunto la versione del tema della confessione terrena; il testo dell'omèlia è edito in: Morris 1878, pp. 27-41. Per un quadro generale sull'ambito letterario e codicologico delle *Lambeth Homilies*, si veda: Sisam 1951.

37. Cfr. Napier 1883, p. 136.1-5; Godden 1973, p. 226. "[...] per ciascuno di noi è grande [meglio] e più utile, che noi le nostre colpe confessiamo di fronte a un uomo qui in vita, piuttosto che noi dobbiamo dopo in quel Giudizio provare vergogna di fonte a Dio nel Suo Giudizio e di fronte a tutte le schiere angeliche e terrene e infernali."

38. Contenuto in un manoscritto come detto risalente ai primi anni del secolo XIII, e circondato da testi sia precedenti sia successivi alla conquista normanna dell'Inghilterra, tale componimento è stato considerato da Sisam come facente parte del corpo di omelie più antiche: le ragioni addotte in tale contesto non risultano però del tutto convincenti, evidenza che lascia aperta la questione sulla datazione della terza *Omèlia Lambeth*. Cfr. Sisam 1951, pp. 105-113 (la questione della datazione del passo di nostro interesse viene toccata alle pp. 109-110, e in particolare alla nota n. 4).

39. Fra questi, di notevole diffusione in area anglosassone sono certamente il tema dei peccati non confessati che divengono fardello a vantaggio del diavolo nel momento del Giudizio (immagine, come abbiamo visto, cara anche ad Alcuino), la durata di questo

temi del lungo invito alla confessione è ancora una volta il motivo della redenzione terrena, in questo caso inserito all'interno di un appello a non nascondere alcun peccato al confessore:

[...] *betere eow is þet eow sceamie bi foren þam preoste ane. þenne on domesdei bi foren criste and bi foren al hevene wara and bi foren al eorðe wara, and bi foren al helle wara, and þa hwepere þine saule feren scal in to eche þine.*⁴⁰

In questo ultimo caso siamo di fronte a una versione del *topos* in oggetto piuttosto aderente a quanto si legge nell'*Ordo Confessionis*, caratterizzata da due sole discrepanze a livello terminologico: il significativo utilizzo di *preost* al posto del più generico *men*, e di *Crist* al posto di *Gode*⁴¹.

4.2.2.2. La Versione B

Una seconda variante del tema della confessione terrena (*Versione B*) appare poi contenuta all'interno di un insieme di sei differenti testi in lingua inglese antica: all'interno del corpo di testi qui richiamato, il confronto esplicito fra confessione in vita e dopo la morte viene sostituito da una costruzione del tipo "chi non prova vergogna ora (in vita) dovrà farlo successivamente (in morte)". Secondo una declinazione differente rispetto ai testi della Versione A, poi, la scena si svolge sempre al cospetto delle tre schiere di spiriti ultraterreni, di volta in volta descritte con stilemi e immagini dipendenti dal contesto nel quale il motivo è inserito.

Un primo esempio di tale rivisitazione appare testimoniato all'interno del sermone *In Quadragesima De Penitentia*, complesso testo a carattere penitenziale attribuito, seppure non univocamente, Ælfric⁴²: divisa idealmente in due bloc-

mondo terreno paragonata a quella di un semplice battito di ciglia (dato che compare anche in *Vercelli IV*) o, ancora, il paragone fra l'usuraio che offre parte dei suoi guadagni illeciti come opera di carità con l'uomo che porta in dono a un altro la testa del figlio che ha appena ucciso. In merito si veda anche: DiNapoli 1995, pp. 21-22 (voce dell'opera dedicata al tema della confessione dei peccati) e pp. 71-72 (voce dedicata al motivo del peccato).

40. Cfr. Morris 1878, pp. 35.34-37.2; Godden 1973, p. 227. "[...] meglio è per voi che voi vi vergogniate di fronte a un sacerdote, piuttosto che nel Giorno del Giudizio di fronte a Cristo, e di fronte a tutte le schiere angeliche, e di fronte a tutte le schiere terrene e di fronte a tutte le schiere infernali, e che atterrita la vostra anima debba dirigersi verso la sofferenza eterna."

41. Cfr. Godden 1973, p. 227.

42. Conservato nel ms. *Gg. 3.28* della *Cambridge University Library* (primo decennio del

chi contenutistici distinti e quasi indipendenti, tale componimento nella prima parte si compone di un invito reiterato e accorato alla pratica della confessione e del pentimento, mentre la seconda sezione si addentra con precisione e ricchezza di dettagli su questioni di carattere dottrinale sul tema della confessione (in particolare su quelle riguardanti le virtù del perdono e del pentimento)⁴³. Il motivo dell'invito al corretto comportamento terreno è, come spesso accade, parte integrante della prima sezione di sprone alla confessione, e presenta una notevole ricchezza di immagini:

*Ne sceamige nanum men þæt he anum lareowe his gyltas cyðe,
for ðan se ðe nele his synna on ðissere worulde andettan mid soðre
behreowsunge, him sceal sceamian ætforan Gode Ælmihtigum, and
ætforan his engla werodum, and ætforan eallum mannum, and
ætforan eallum deoflum, æt ðam micclum dome, þæt we ealle gega-
derode beoð. Þar beoð cuðe ure ealra dæda eallum þam werodum,
and se ðe nu ne mæg his gyltas for sceame anum men geandettan,
him sceal sceamian ðonne ætforan heofenwarum, and eorðwarum,
and helwarum, and seo scamu him bið endeleas.*⁴⁴

secolo XI) all'interno di un gruppo di testi anonimi vergati al fondo di una copia delle *Omèlie Cattoliche* di Ælfric, fu considerato da Thorpe opera dell'abate di Eynsham e, dunque, inserita all'interno della sua edizione delle *Omèlie Cattoliche*. La sua attribuzione al canone Ælfriciano rimane però oggetto di dibattito. Tale componimento appare infatti sapientemente costruito su tematiche e immagini comuni all'intera omiletica insulare, seppure in particolar modo care allo stesso Ælfric (e.g., la medesima preoccupazione per la confessione dei peccati e per il pentimento del *De Penitentia* ricompaiono all'interno dell'*Omèlia XII* delle *Vite dei Santi* "in caput jejunii"). Un dato quest'ultimo che ha in passato spinto Jost a considerarlo non un testo originale dell'abate, quanto un esempio di omelia composita di stile Ælfriciano: una posizione questa non del tutto univoca. La complessità argomentativa e lo stile che impreziosiscono il *De Penitentia*, insieme alla sapiente selezione dei contenuti, farebbero infatti propendere per una sua attribuzione all'abate inglese, incertezza che lascia la questione a oggi aperta. Per alcune indicazioni sulle ragioni del dibattito in merito all'attribuzione di tale omelia si vedano, fra gli altri: Jost 1950, p. 205; Sisam 1953, p. 166; Godden 1973, p. 227 (sezione del saggio nella quale il confronto sull'attribuzione del sermone viene brevemente esposto nelle sue varie scansioni temporali, e all'interno della quale viene fornita una bibliografia di massima sulla questione).

43. In tale senso, il sermone appare distaccarsi dalla tradizione penitenziale rappresentata dall'*Ordo Confessionis* che, in genere, presentava quale seconda sezione dell'invito alla confessione una più o meno ampia discussione sul tema della Trinità, o su quello del perdono e del pentimento quali virtù cristiane.

44. Cfr. Thorpe 1844-1846 (II), pp. 602.31-604.6); Godden 1973, p. 228. "Non provi vergogna alcun uomo che a uomo di fede le sue colpe confessa, poiché se non vuole i suoi peccati su questo mondo con più sincero pentimento confessare, lui dovrà vergognarsi di fronte a Dio Onnipotente e di fronte alla schiera dei suoi angeli, e di fronte a tutti gli uomini e di fronte a tutti i diavoli, in quel grande giudizio, dove noi tutti saremo radunati. Lì sarà confessione di tutte le nostre azioni a tutte le schiere, e se uno non ha

Il passo presenta, in maniera chiara, un duplice invito alla confessione, modificato nella sua struttura di fondo e arricchito da una messe di dettagli (in particolar modo in merito al peccato) assenti nel corpo di esempi fino a questo momento incontrati. Notevole, in questo senso, è la doppia descrizione delle schiere presenti al momento del Giudizio: la seconda, caratterizzata dalla triade *heofenwarum and eorðwarum and helwarum*, appare più vicina alla tipologia di descrizione fin qui riscontrata, mentre la prima si distacca da tale filone, tratteggiando un Giudizio Finale che avrà luogo al cospetto di angeli, uomini e diavoli⁴⁵.

Una variante del motivo del confronto fra confessione terrena e dopo la morte ci è testimoniata, poi, all'interno

potuto per la vergogna confessare le sue colpe, allora a lui sarà di vergognarsi di fronte alle schiere celesti, e terrene, e infernali, e la vergogna per essi sarà eterna.”

45. A questo proposito, di non secondario significato appare che, come messo in risalto da Godden, differenti versioni (in parte rielaborate e interpolate) del motivo testimoniato nel *De Penitentia* riecheggino poi all'interno di ulteriori tre omelie in lingua inglese antica: tale messaggio penitenziale risulta infatti fondante di passi tramandati all'interno di un sermone conservatoci all'interno del ms. CCC 198, dell'*Omelia XII* delle *Vite dei Santi* di Ælfric, e in un sermone composito di stile e contenuti ælfriciani tramandatoci nel ms. *Lambeth Palace Library 489* (Ker 23, terzo quarto sec. xi). Il primo di essi, aggiunto presumibilmente nella prima parte secolo xi a una più antica collezione di omelie, presenta elementi tratti dalla tradizione del *De Penitentia* inseriti all'interno di un passo, simile per contenuti e linguaggio, alla sezione conclusiva dell'*Omelia Blickling X*. Così come da stilema tipico dell'omiletica composita volgare, al testo attribuibile all'abate di Eynsham viene giustapposto un brano (la seconda parte di *Blickling X*, appunto), comprendente anche la descrizione della visita di un uomo alla tomba che lo ospiterà: sezione che, per contenuti e tematiche, appare perfettamente omogeneo a quelli del sermone ascrivibile a Ælfric. L'intera prima sezione a carattere parenetico del *De Penitentia* viene inoltre incastonata, forse dallo stesso Ælfric, nella struttura compositiva della *Dodicesima Omelia* delle *Vite dei Santi*, componimento portatore di reiterati inviti al pentimento e alla confessione: proprio sulla struttura originaria di questo sermone viene successivamente inserita la descrizione del confronto fra la confessione terrena e quella in presenza delle schiere celesti e demoniache, descrizione che presenta come detto forti similitudini con quella del *De Penitentia*. Della triade di componimenti contenenti passi tratti dal *De Penitentia*, l'ultimo, un'omelia composita contenuta nel ms. *Lambeth 489* (sec. xi, terzo quarto), è certamente il più complesso e ricco di spunti. Questo sermone è infatti plasmato sul testo dell'*Omelia sul Pater Noster*, parte delle *Omelie Cattoliche* di Ælfric, sapientemente interpolata e ampliata attraverso l'utilizzo di materiali tratti da altre fonti, anonime e non: il risultato di tale lavoro è un componimento che, partendo dal testo dell'Abate di Eynsham, diviene sermone penitenziale indipendente e ben distinto dalla sua fonte primaria di ispirazione. In questo caso il motivo in analisi è incastonato dall'anonimo autore immediatamente dopo le parole con le quali Ælfric invita i fedeli a pregare ora, e non dopo la morte (quando sarà troppo tardi), per la propria salvezza: in questo modo la tematica della confessione terrena viene fatta come idealmente scaturire dalle parole dell'abate, divenendone una sorta di naturale conferma. Cfr. Godden 1973, pp. 228-229.

di un secondo sermone composito, il pseudo-wulfstaniano *Napier XLVI*⁴⁶, sermone che contiene una traduzione di parte degli eventi narrati all'interno della *Visio Pauli* (in modo particolare gli episodi della morte del peccatore e dell'uomo virtuoso, e il dialogo fra l'anima peccatrice e i suoi peccati) e che, prendendo spunto dalle immagini dell'apocrifo paolino, tratta dei differenti ambiti della vita del fedele. Il contenuto del sermone spazia infatti dalla descrizione del comportamento da tenere in chiesa fino all'invito alla pratica delle virtù, e alla conseguente riflessione sulla necessità della pratica della confessione in vista della Fine dei Tempi. Nucleo tematico, quest'ultimo, al quale gli esempi tratti dalla *Visio Pauli* risultano nella sostanza legati. In maniera del tutto disomogenea rispetto alla restante parte della tradizione latina e inglese antica, tale componimento presenta il motivo della confessione terrena come elemento di raccordo di due inviti alla pratica della carità, e non come sezione a se stante: “*We eow sæcgað to soðan, þæt se nele her his synna nu andettan his scrifte and betan, swa ha him tæcð, hine sceal on domes dæg gesceamian beforan gode and eallum his halgum and eac eallum deoflum [...]*”⁴⁷

Così come era stato per il passo del *De Penitentia*, l'anonimo compositore costruisce la struttura del passo su una centralità dell'atto della confessione (sottolineata dalla voce verbale *andettan*, assente nella prima versione del tema in oggetto) e su di una differente triade di spiriti spettatori del Giudizio, seppure in questo caso angeli e uomini appaiano sostituiti da un più generico *halgum*, indicante probabilmente l'insieme degli spiriti virtuosi che si sono resi in vita graditi al Signore.

46. Sermone edito in Napier 1883, pp. 232-242. *Napier XLVI* costituisce un componimento di non secondaria importanza nello studio dei testi omiletici contenuti nella raccolta vercellese, non solo in quanto portatore di una versione della tematica della confessione terrena e di quella tardiva, ma anche per la presenza, nella prima parte del sermone, di una attestazione dell'immagine dei due maestri che si contendono l'anima del fedele, tematica che appare fondante della terza sezione dell'omelia *Vercelli IV*. In merito si veda, infra, cap. 3, pp. 185-186.

47. Cfr. Napier 1883, pp. 241.13-242.1 (“Noi a voi diciamo in verità, che se qualcuno qui ora i suoi peccati al suo confessore non vuole rivelare e fare ammenda, così come egli a lui indica, lui si vergognerà nel Giorno del Giudizio di fronte a Dio, e di fronte ai suoi santi tutti e anche a tutti i diavoli [...].”).

Ulteriore attestazione della *Versione B* ci giunge all'interno di una versione interpolata di un'altra omelia attribuita a Ælfric, quella dedicata alla *Sedicesima Domenica dopo la Pentecoste*⁴⁸: il passo si costituisce di tre distinti *exempla* (la morte di un peccatore, quella di un uomo virtuoso e quella di un secondo peccatore), intervallati da inserti più spiccatamente parenetici e penitenziali, anch'essi (così come gran parte del testo stesso dell'omelia e dei tre episodi esemplari) tratti più o meno esplicitamente dal ricco corpo di omelie, anonime e non, circolanti in ambito anglosassone⁴⁹. Proprio uno di tali inserti a carattere penitenziale è portatore dell'ultima variante del tema della confessione terrena e di quella tardiva dopo la morte:

*betere is manna gehwylcum þæt him her on worulde beforan anum menn for his gyltum sceamige, þonne him sceamige eft on domesdæg beforan gode sylfum, and beforan eallum his englum, and beforan eallum heofonlicum werede, and beforan eallum eorðlicum werede, and beforan eallum deoflum. Hit his eall soð þæt we gyt secgan wyllað: 'Ðam þe nele her nu his synna andettan his scrifte, and betan swa he him tæcð, him sceal on domesdæg sceamian beforan gode sylfum and eallum his halgum and eallum deoflum.'*⁵⁰

aA

227

Anche in questo caso, così come era stato per il *De Penitentia*, l'invito alla confessione si presenta secondo una struttura

48. La sezione di questa omelia, interpolata e indipendente dall'originario testo di Ælfric, è stata edita, come un componimento a sé stante da Pope all'interno della sua edizione di un cospicuo corpo di omelie attribuite (più o meno erroneamente) a Ælfric: era infatti opinione di Pope che la composizione della triade di *exempla* fosse da ascrivere dell'abate, mentre le sezioni più strettamente parenetiche e penitenziali fossero opera di un secondo omelista. L'intero passo così interpolato sarebbe poi stato successivamente inserito da un terzo autore all'interno della struttura compositiva dell'*Omelia per la Sedicesima Domenica dopo la Pentecoste*, andando così a costituire il sermone composito giunto fino a noi. L'omelia in oggetto è pubblicata come ventisettesimo testo dell'edizione di Pope, da qui la sua denominazione comune (che da questo momento verrà anche da me adottata) di *Pope XXVII*. Cfr. Pope 1967-1968, pp. 772-774; Godden 1973, 230-231.

49. Per una breve analisi, corredata da esempi, della parentela tematica e terminologica di tale omelia con il corpo dei testi wulfstaniani e delle omelie anonime, si veda: Godden 1973, p. 231.

50. Cfr. Godden 1973, p. 231 (il passo qui citato è edito alle ll. 109-117 dell'edizione curata da Pope; "Meglio per ciascun uomo è che lui si vergogni qui sulla terra di fronte a un uomo per i suoi peccati, piuttosto che lui dopo nel Giorno del Giudizio provi vergogna di fronte a Dio stesso e di fronte a tutti i suoi angeli e di fronte alle schiere celesti tutte, e di fronte alle schiere terrene e di fronte a ogni diavolo; tutto questo è triste tanto che noi ancora vogliamo dire: 'Quello che non vuole qui ora i suoi peccati rivelare al suo confessore, e fare ammenda così come egli dice, lui dovrà nel Giorno del Giudizio vergognarsi di fronte a Dio stesso, e a tutti i Suoi santi e di fronte a tutti i diavoli.'").

che prevede l'utilizzo di una doppia immagine. Formulazione al cui interno, però, solo il secondo elemento sembra essere affine al testo pseudo-ælfriciano e, più spiccatamente, a quello di *Napier XLVI*: l'intera prima sezione del passo, infatti, ci propone la tematica penitenziale sottoforma di un confronto fra umiliazione terrena e vergogna nel tempo del Giudizio, dato che rende tale passo molto più simile alla variante tiberiana e a quella vercellese che a quella ælfriciana (o, se si preferisce, pseudo-ælfriciana) del tema.

4.2.2.3. *I casi di Christ III e Vercelli VIII*

Di notevole interesse, in ragione di quanto fin qui messo in risalto sulle differenti rielaborazioni del motivo della confessione terrena, appaiono alcuni versi del poemetto escatologico *Christ III*, riconducibile alla figura di Cynewulf⁵¹.

All'interno del poemetto, il tema del confronto fra confessione terrena e vergogna nel Tempo della Fine giunge quale elemento conclusivo di una lunga sezione dedicata al destino che attenderà le anime dopo il Giudizio: in quel momento, infatti, ai beati sarà concesso di godere di una triplice gioia⁵², mentre sui peccatori graverà, di contro, una

51. Terza sezione di un poemetto penitenziale ed escatologico di notevole complessità, *Christ III* è vergato all'interno dei ff. 20v-32r del *Codex Exoniensis (Exeter Book)*. Unico componimento poetico, suddiviso in tre parti all'interno del codice exoniense, il poemetto *Christ* si compone di una prima parte che narra gli eventi della Nascita di Cristo, esaltando la grazia portata all'umanità dalla Sua incarnazione nel ventre di Maria (*Christ I*; vv. 1-439), e di una seconda più breve sezione dedicata agli eventi del tempo dell'Ascensione del Signore al Cielo (*Christ II*; vv. 440-866). Ultima parte del poemetto, la più estesa e complessa, *Christ III* (vv. 867-1664) narra con dettaglio e ricchezza di immagini gli eventi che caratterizzeranno la Fine dei Tempi; le tre parti del poemetto sono state edite in: Cook 1900; Krapp-Dobbie 1936; per una preziosa edizione, corredata da una accurata traduzione in lingua italiana, si veda invece Ricci 1925. In merito alla struttura e ai contenuti delle tre sezioni del poemetto, si vedano: Cook 1900, pp. XIII-LI; e: Krapp-Dobbie 1936, pp. xxv-xxix. In merito ad alcuni degli aspetti che il motivo della confessione terrena assume nel poemetto, si veda anche: Godden 1973, pp. 231-233.

52. In tale sezione del poemetto, leggibile ai vv. 1237-1252, con grande dovizia di particolari vengono appunto descritti i tre segni di Salvezza riservati ai beati, che saranno, nell'ordine: quello di risplendere come il sole di fronte alle altre genti presenti al Giudizio, luce che deriva loro dalla bontà delle loro opere terrene; quello di riuscire a percepire chiaramente la grandezza del Signore e delle dimore di gioia che Egli ha per loro preparato nel Suo Regno; e, in ultimo, la gioia derivante dalla visione della misera condizione e dei tormenti che invece saranno destinati ai dannati e alla gente perduta nel peccato. Ultima sezione del poemetto esplicitamente dedicata al destino dei beati sarà poi la loro entrata nel Regno dei Cieli (vv. 1344-1361), suggellata da una rielaborazione poetica del *Venite a me (Mt. XXVI, 34)* e da una prima glorificazione delle gioie che attendono i virtuosi in Paradiso. Quest'ultimo gruppo di versi, in verità piuttosto breve se confrontato con l'estensione della parte dedicata alla condanna dei

triplice sofferenza. Premio e sofferenza momentanei che precederanno la definitiva entrata nella beatitudine celeste e nell'eterna disperazione.

In tale gruppo di versi dedicato al Giudizio, se la sezione del poemetto dedicata alle anime beate risulta piuttosto breve, con maggiore dettaglio appare illustrato il destino delle anime peccatrici. Proprio in conclusione delle tre beatitudini riservate ai virtuosi, il poemetto descrive infatti l'opposta condizione dei peccatori, e il loro terrore nel comprendere il triste destino che li attende (vv. 1253-1267). A tale sezione segue un blocco di trenta versi dal forte carattere parenetico-penitenziale, incentrati sulla triplice tortura che attenderà le anime impure (vv. 1268-1298), passo che contiene l'attestazione poetica del motivo della confessione terrena. Le creature peccatrici, infatti, dopo avere preso coscienza del peso del peccato sulle loro anime e sui loro destini, vedranno nelle loro menti farsi largo l'immagine delle pene infernali che per loro sono state disposte. Questo avverrà poco prima che esse subiscano la seconda tortura, la grande umiliazione di vedersi costretti a rivelare la propria anima impura di fronte a tutto il creato, agli angeli, agli uomini e ai diavoli:

<i>Donne is him oþer scyldgum to sconde, dreogað fordone. nales feara sum on þæt ællbeorhte heofonengra here, ealle eorðbuend, mirncne mægencreaft, manwomma gehwone.</i>	<i>earfeþu swa some þæt hi þær scoma mæste On him Dryhten gesihð furenbealu laðlic; eac sceawiað ond æleþa bearn, ond atol deofol,</i>	(vv. 1272-1279) ⁵³
---	--	-------------------------------

peccatori, appare plasmato su quanto contenuto in *Mt. XXI, 31-40*: così come nel passo evangelico, Cristo si presenta in Gloria ai virtuosi riuniti di fronte a lui, e pronuncia il *Venite, benedictis Patris mei*, riconoscendo loro il merito di avere seguito quanto da Lui predicato e di avere agito con amore caritatevole e rispetto nei confronti del prossimo. Sulla struttura del *Christ III* e sul suo possibile legame con le letture dell'ufficio notturno, si veda: Jennings 1991.

53. Cfr. Krapp-Dobbie 1936, p. 38 ("Poi ci sarà per loro un secondo tormento simile // per i peccatori da temere, che loro là la massima vergogna, // provino, i corrotti dai peccati. In loro il Signore scorgerà // niente affatto pochi crimini odiosi; // e quello (il peccatore) anche vedrà la radiosa // schiera degli angeli celesti, e i figli degli uomini, // tutti gli abitanti della terra, e lo spregevole diavolo, // l'oscuro potere, ogni segno di colpa.").

Nel descrivere la condizione di un'anima che si troverà a umiliarsi, sia di fronte a Dio, sia a una triade di schiere ultraterrene, il poeta si inserisce dunque perfettamente nel filone tematico riconducibile a Bonifacio e Alcuino o, più probabilmente, in quello così variamente costituito dalle numerose versioni anglosassoni⁵⁴.

La condizione delle anime peccatrici appare agli occhi del poeta ancora più miserabile poiché le spoglie terrene, divenute trasparenti come vetro, non saranno più schermo per l'anima, che sarà così costretta a mostrarsi impura e colpevole (vv. 1280-1283)⁵⁵. Immagine che, insieme a quella dell'invidia provata dai peccatori nei confronti dei beati, funge da elemento introduttivo per il confronto fra le virtù della confessione terrena e la vergogna di quella tardiva dopo la morte:

*þær hi ascamode,
swiciað on swiman;
firenweorc berað,
Wære him þonne betre
ælcas unryhtes,
fore anum men
godes bodan sægdon
firendæda on him.
geseon on þære sawle,
sagað on hine sylfne,
Mæg mon swa þeah gelacnigan
yfel unclæne,
ond nænig bihelan mæg
wom unbeted,*

*scondun gedreahte,
synbyrþenne,
on þæt þa folc seoð.
þæt hy bealo-dæde,
ær gescomeden
eargra weorca,
þæt hi to gyrne wiston
Ne mæg þurh þæt flæsc se scrift
hwæðer him mon soð þe lyge
þonne he þa synne bigað
leahtra gehwylcne,
gif he hit anum geseoð,
on þam heardan dæge
ðær hit þa weorud geseoð.
(vv. 1298-1312)⁵⁶*

54. *Christ III*, infatti, nella sua descrizione delle schiere presenti al momento del Giudizio sembrerebbe unire le due descrizioni date da Alcuino e Bonifacio (con il risultato di includere sia Dio sia i tre eserciti di spiriti ultraterreni), secondo delle forme che, però, è a mio parere più ragionevole considerare come direttamente derivate dal nutrito corpo di rielaborazioni del motivo in oggetto che probabilmente dovevano circolare in area anglosassone.

55. “*Magon þurh þa lichoman leahtra firene // geseon on þam sawlum: beoð þa syngan flæsc // scandum þurhwadene, swa þæt scire glæs, // þæt mon yþæst mæg eall þurhwolitan.*” (Cfr. Krapp-Dobbie 1936, p. 38; “Potranno attraverso i corpi la malvagità dei peccati // vedere sulle anime: saranno le carni peccatrici // in maniera terribile scrutate, così come limpido vetro // attraverso il quale molto facilmente si può tutto vedere”).

56. Cfr. Krapp-Dobbie 1936, p. 39 (“Li essi si vergogneranno, sofferenti per l’infamia, // vagheranno confusi, gravati dal peccato, // porteranno i loro crimini, là dove la schiera

Quelle che nelle omelie erano definite come tre schiere, divengono una folla di spiriti non meglio definiti (*þa folc*) che circondano l'anima peccatrice e ne aumentano la vergogna per non aver confessato i propri crimini a un uomo: quel motivo che era stato portatore di una parenesi che dall'esistenza terrena veniva proiettata al futuro (nelle Versioni A e B), diviene in questo caso veicolo di un forte e implicito invito al pentimento che, al contrario, dal Giudizio è metaforicamente fatto scivolare a ritroso, fino a raggiungere la vita terrena di ogni singolo uomo.

Il richiamo alla sincerità nei confronti del proprio confessore (vv. 1305b-1312), infine, dai caratteri così spiccatamente parenetici, sembra essere portatore di un tono e di modi che ben poco hanno a che vedere con i canoni tipici della poesia, avvicinando di contro questa breve sezione del poemetto escatologico all'incedere della prosa penitenziale insulare⁵⁷.

In funzione non solo dell'esempio portatoci dal poemetto di Cynewulf, ma anche di quelli evidenziati nel corpo delle

li vedrà. // Sarebbe allora stato per essi meglio che per le cattive azioni, // per ogni ingiustizia, qui avessero provato vergogna, // di fronte a un uomo, per le azioni malvagie. // al servo di Dio avessero detto che con dolore riconoscevano // malvagie azioni in loro stessi. Non può attraverso questa carne il confessore // vedere l'anima, se a lui l'uomo verità o bugia // dice su se stesso, quando lui i peccati confessa. // Può l'uomo così comunque curare ogni peccato // e il male impuro, se questo a lui si dice, // ma nessuno potrà nascondere, in quel terribile giorno // macchie per le quali non si è fatta ammenda. Lì (nel terribile giorno) questo // la moltitudine vedrà.”); in merito a tale rilettura poetica del motivo della confessione terrena e di quella tardiva, si veda anche: Godden 1973, pp. 232-233.

57. Visti i forti legami del *Christ III* con alcuni sermoni di Cesario di Arles (somialtanzie e contatti che inoltre accomunano il poemetto di Cynewulf anche con *Vercelli VIII*), secondo quanto sostenuto da Godden non è improbabile che l'autore del *Christ III*, testo di forte impronta escatologica ma dai toni non penitenziali, abbia utilizzato in maniera funzionale al suo intento il tema della confessione terrena. Il poeta avrebbe mutuato tale motivo dalla tradizione omiletica volgare (a lui certamente familiare) nel momento in cui la sua fonte latina (Cesario di Arles, appunto) faceva riferimento alla vergogna provata dal peccatore di fronte a Cristo. Per quanto concerne i legami fra il *Christ III* e il corpo delle versioni volgari del tema dell'invito alla confessione terrena, questi non sono di facile spiegazione e schematizzazione: l'espressione *gescomeden fore anum men* (vv. 1301b-1302a) è però portatrice di somialtanzie ben più spiccate con la forma *seamige beforan anum men* della tradizione vercellese (ll. 11-12; formula che accomuna spesso e più in generale i testi appartenenti alla *Versione A*), piuttosto che con quelle latine adottate sia da Bonifacio che da Alcuino, un dato che di per sé farebbe ipotizzare una stretta connessione con un esemplare appartenente a tale famiglia di testi. Per una più circostanziata trattazione di tale questione si veda: Godden 1973, pp. 233-238.

varianti anglosassoni del motivo penitenziale, appare forse necessario tornare, infine, a valutare quanto descritto nel breve passo vercellese. In primo luogo, *Vercelli VIII*, così come *Pope XXVII*, presenta un duplice riferimento ad angeli e schiere celesti, una apparente tautologia che, forse, potrebbe essere ascritta a elemento rafforzativo dell'immagine dell'esercito del Signore, che sarà presente durante il Giudizio Finale. Per quanto concerne, invece, l'assenza dalla descrizione vercellese delle schiere umane e demoniache, essa potrebbe forse essere ascritta all'attenzione al dato scritturale che connota il metodo compositivo dell'omelista anglosassone: questi, in conclusione del sermone (ll. 94-96), poco dopo avere esplicitato il suo invito alla confessione terrena (secondo le modalità qui esemplificate e analizzate) farà diretto riferimento a un versetto biblico (*Mt. XVI, 27*) che, descrivendo il momento del *Giudizio dei Vivi e dei Morti*, non fa parola della presenza di altri spettatori se non le creature più care a Dio (angeli e beati). Durante il Giudizio, dunque, non potranno essere presenti, né schiere di esseri umani, né, tanto meno, di diavoli ammessi a godere della contemplazione del Cristo Giudice. L'assenza nel passo vercellese della folla degli uomini, inoltre, potrebbe trovare una ulteriore (e altrettanto sostanziale) ragione in quanto verrà affermato dallo stesso omelista in un passo di poco successivo a quello di nostro interesse: avvertendo i fedeli della severità del Giudizio e della necessità di farsi trovare pronti dalla Seconda Venuta di Cristo, l'anonimo autore sottolinea come in quel momento ognuno sarà solo e impossibilitato a ricevere sostegno da familiari e congiunti (ll. 17-19), facendo uso di quel tema del *no aid from a kin* che già era stato portante di una sezione del quarto sermone vercellese⁵⁸. Nella sostanza, questa doppia attenzione al dato dottrinale e alla coerenza contenutistica conferma, in maniera piuttosto evidente, la cura e l'attenzione posta dall'anonimo omelista nell'atto di comporre il sermone, che già in più di una occasione era stata messa in risalto⁵⁹.

58. In merito, si veda infra cap. 3, pp. 145-150.

59. Rimangono, di contro, piuttosto controversi i legami fra l'interpolazione edita da Pope (*Pope XXVII*) e l'ottavo sermone del *Vercelli Book*: se, infatti, entrambi non sembrano rifarsi direttamente né ad Alcuino né a Bonifacio, quanto a un testo appartenente al corpo delle Versioni A, esse si differenziano però a causa della ben nota assenza delle figure

In definitiva, l'intero corpo di testi proposti si muove su strutture tematiche e contenutistiche comuni e ben riconoscibili e, seppure non ci sia dato sapere se e quanto i due passi di Alcuino e Bonifacio abbiano realmente influito sulla formazione e sullo sviluppo del tema dell'invito alla confessione terrena, quel che appare chiaro è come le diverse forme assunte da tale tematica nel corso di più di due secoli (quelli che separano il *Vercelli Book* dalle attestazioni più recenti del tema in oggetto) confermino le capacità di rielaborazione e di interpolazione caratteristiche degli autori di prosa omiletica e poesia religiosa di ambito anglosassone⁶⁰.

4.3. *Un frammento del Giudizio: l'indignazione del Signore di fronte ai peccatori*

Lo sprone alla pratica della confessione e al pentimento costituisce snodo fondamentale della parentesi del sermone. Proprio in funzione di tale pregnanza, e a sostegno dell'importanza di questa norma di comportamento, l'anonimo predicatore porta all'attenzione dei fedeli un nuovo passo tratto dalle Scritture (ll. 14-16). In questo caso il riferimento sarà a un singolo versetto di una delle lettere paoline (*II Cor. 13,10*): diversamente da quanto fatto nel corso dell'*incipit* del sermone, il predicatore riporta una traduzione piuttosto accurata della prima parte del versetto paolino, così come più in generale dell'intero passo contenente il riferimento alla confessione dei peccati che attenderà ogni uomo alla Fine dei Tempi. Una ammissione tardiva delle proprie colpe, la cui gravità viene ancora una volta chiaramente ribadita: al momento del Giudizio, a nessun uomo sarà possibile apparire splendente di virtù, nascondere la qualità delle proprie opere o, cosa peggiore, mentire al Signore (ll. 17-19).

degli uomini e dei diavoli nel testo vercellese. Date, da un lato la coerenza argomentativa di *Vercelli VIII*, e dall'altro le indiscusse somiglianze fra i due testi, è di contro possibile che i due testi si siano rifatti a una medesima fonte in lingua volgare, sulla quale l'omelista vercellese abbia dal canto suo agito con piglio selettivo, mentre l'anonimo autore di *Pope XXVII* con un fare più conservativo e meno rielaboratorio. Nella sostanza, però, nessuna delle due posizioni riesce a trovare sostegno in dati inoppugnabili o perlomeno solidi, condizione che rende difficoltosa di conseguenza la soluzione di tale dibattito. Cfr. Godden 1973, pp. 237-238.

60. Per una analisi maggiormente dettagliata dei contatti che intercorrono fra le differenti Versioni inglesi del tema dell'invito alla confessione terrena, oltre che del diverso influsso che su alcune di esse hanno esercitato i testi di Alcuino e di Bonifacio, si veda: Godden 1973, pp. 233-239.

Di notevole interesse è, nel testo vercellese, l'esplicito riferimento all'impossibilità da parte dei peccatori di mutare il loro aspetto fino a divenire luminosi, motivo che trova spazio anche in un gruppo di versi del *Christ III*, quale una delle beatitudini che verranno riservate alle anime virtuose al momento del Giudizio.

Della triade di gioie descritte dal poeta anglosassone quella che, ai fini dell'analisi del testo vercellese, desta forse un maggiore interesse è la prima, dal poeta così descritta:

<i>And is ærest</i>	<i>orgeate þær</i>
<i>þæt hy fore leodum</i>	<i>leohte blicaþ,</i>
<i>blæde ond byrhte, ofer burga gesetu;</i>	
<i>him on scinað</i>	<i>ærgewyrhtu</i>
<i>on sylfra gehwam</i>	<i>sunnan beorhtran.</i>

(vv. 1237-1241)⁶¹

Nello splendore acquisito dai beati non è in questo caso difficile rintracciare similitudini con l'immagine della trasformazione in esseri luminosi, della quale fa uso anche l'omelista vercellese (ll. 18-19): un evento miracoloso che, nel sermone così come nel poemetto, è al di là delle capacità delle anime peccatrici, che si dovranno dunque presentare scure e oppresse dalle proprie azioni di fronte al Cristo in Gloria.

Immagine, quella delle anime splendenti in ragione della loro purezza, dalle evidenti ascendenze bibliche⁶² che, al contempo, potrebbe affondare le sue radici in un brano del *Sermo LVIII*⁶³ di Cesario di Arles: componimento, quest'ultimo, che grande peso eserciterà nell'economia della seconda sezione del sermone vercellese.

In questo senso, di notevole interesse risulta quanto affermato dal vescovo di Arles in merito alla meravigliosa trasformazione delle anime dei virtuosi nel regno dei cieli, sulla scorta delle Scritture che ne fanno menzione:

61. Cfr. Dobbie-Krapp 1936, p. 37 ("E sarà innanzitutto lì manifesto // come essi risplenderanno di luce di fronte alle genti // di gloria e splendore, sopra le dimore di quel regno; // su di loro brilleranno le antiche opere // su ciascuno di essi più fulgide del sole").

62. Si vedano, a titolo di esempio, i versetti: "*Tunc iusti fulgebunt sicut sol in regno patris eorum.*" (Mt. XIII, 43); "*Fulgebunt iusti, et tanquam scintille in arundineto discurrent*" (Sap. III, 7); o, ancora, "*Qui autem docti fuerint, fulgebunt quasi splendor firmamenti; et qui ad iustitiam erudierint multos, quasi stellæ in perpetua æternitates*" (Dn. XII,3).

63. Tale sermone, dal titolo "*Admonitio sancti Fausti pulchra, ut semper de peccatis nostris et de die iudicii vel de æterna beatitudine cogitemus*", è edito in Morin 1953, pp. 254-258 (vol. CIII); e in Delage 1986, pp. 30-41. Per una breve ma dettagliata analisi dell'influsso di Cesario di Arles su parte dell'omiletica anglosassone (e, nello specifico, anche sull'ottavo sermone vercellese) si veda Trahern 1976, pp. 105-119.

[...] *et dum in hac carne sumus, contra ipsam carnem auxiliante Domino cotidie dimicemus: vincamus voluntates et intentiones nostras; dum nobis tempus illud expectantissimum ac beatissimum felici mutatione æternæ vitæ succedit, quando implebitur illud quos Dominus dixit: 'Tunc iusti fulgebunt sicut sol in regno patris eorum'. Putas qualis tunc erit splendor animarum, quando solis claritatem habebit lux corporum?*⁶⁴

Dopo la dicotomica immagine della condizione delle anime di fronte al Signore, l'omelista dedica nuovo spazio proprio al tema dell'impossibilità di sfuggire al Giudizio, portando all'attenzione dei fedeli quanto affermato in un nuovo passo delle Scritture, tratto dal *Vangelo di Matteo* (ll. 20-25). Il testo di *Mt. XVI, 27* viene dall'omelista proposto direttamente in lingua latina, e successivamente parafrasato con dovizia di immagini: esse divengono il veicolo per introdurre, per la prima volta nel breve componimento, la grandezza delle gioie celesti promesse all'uomo virtuoso. Prendendo spunto dal versetto del *Vangelo di Matteo*, infatti, l'anonimo predicatore tratteggia a uso dei fedeli una breve descrizione della Seconda Venuta del Signore, elemento che costituirà il nesso fra le due distinte sezioni che formano il sermone vercellese. Accompagnato da angeli e arcangeli, e seguito da ogni schiera celeste, Egli infatti discenderà in Gloria dalle nuvole più alte sulla terra, dove avrà luogo il Giudizio dei vivi e dei morti (ll. 24-27)⁶⁵.

A ben vedere, proprio le parole con le quali viene descritto il momento del Giudizio Finale sono forse caratterizzate da un non trascurabile problema interpretativo. A una lettura più attenta, le immagini dedicate dall'omelista all'operato del Salvatore sembrano narrarci di un Cristo Giudice piuttosto distante da quello descritto nelle Scritture (e in particolar modo nel passo del *Vangelo di Matteo* al quale l'omelista aveva esplicitamente fatto riferimento), o da quello

64. Cfr. Delage Morin 1953, pp. 256-257.

65. L'immagine del Cristo in Gloria che discende dalle nuvole trova le sue radici in alcuni passi dei Vangeli e in uno tratto dal Libro dell'Apocalisse di Giovanni: "[...] *et tunc parebit signum Filii hominis in caelo et tunc plangent omnes tribus terræ et videbunt Filium hominis venientem in nubibus caeli cum virtute multa et maiestate*" (*Mt. XXIV, 30*); "[...] *et tunc videbunt Filium hominis venientem in nubibus cum virtute multa et gloria*" (*Mc. XIII, 26*); "[...] *et tunc videbunt Filium hominis venientem in nube cum potestate magna et maiestate*" (*Lc. XXI, 27*); e, infine, "*ecce venit cum nubibus et videbit eum omnis oculus et qui eum pupugerunt et plangent se super eum omnes tribus terræ amen*" (*Ap. I, 7*).

generalmente noto nella tradizione cristiana. Così come è formulato, il periodo in oggetto sembrerebbe parlarci di un Cristo in procinto di passare al vaglio le azioni degli uomini, non con fare pietoso e secondo quanto questi ultimi hanno compiuto in terra, ma utilizzando quale mezzo di confronto primario ciò che Lui stesso, spinto dalla Sua bontà verso l'umanità, ha fatto in vita (ll. 24-26). E solo in maniera secondaria, tenendo conto delle azioni compiute da ciascun uomo e ciascuna donna (ll. 26-27).

Proprio in virtù della trattazione fino a questo momento piuttosto piana, fatta dall'omelista dei diversi aspetti del cammino che conduce alla Salvezza, la presenza di tale descrizione dell'operato del Salvatore risulta piuttosto difficile da inquadrare. A tal proposito, la spiegazione della eccentrica interpretazione del Giudizio Finale sarebbe forse da cercarsi all'interno del processo di traduzione e di progressiva rielaborazione delle fonti latine alle quali l'omelista sembra rifarsi tacitamente (il *Sermo LVII* e il *Sermo LVIII* di Cesario di Arles), testi spiccatamente escatologici e, forse proprio per questa ragione, in alcuni passaggi di non immediata comprensione.

In questo senso, chiarificatrice dell'influsso cesariano sull'omelista vercellese è la lettura dell'*incipit* (in verità piuttosto brusco e diretto) del *Sermo LVIII*:

Modo, fratres carissimi, cum divina lectio legeretur, audiuius beatum apostolum terribiliter nos et salubriter admonentem; sic enim ait: 'Omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi, ut referat unusquisque propria corporis sui, prout gessit, siue bonum siue malum.' Quam rem etiam Dominus in evangelio denuntiat, dicens: 'Filius hominis uenturus est in gloria sua cum angelis suis; et tunc reddet unicuique secundum opera sua'. Diligenter quaeso adtendite, fratres carissimi, et mecum pariter expauescite, quia non dixit quod reddet unicuique secundum misericordiam suam, sed secundum opera sua.⁶⁶

La somiglianza terminologica e contenutistica del passo vercellese con l'omelia cesariana risulta evidente: Cesario apre infatti il suo sermone facendo riecheggiare l'avvertimento di Paolo contenuto nella *Seconda Lettera ai Corinzi* e, secondo

66. Cfr. Morin 1953, pp. 254-255. I passi delle due omelie cesariane di maggiore interesse per il commento e l'analisi dell'ottavo sermone vercellese sono stati inoltre pubblicati da Scragg in calce alla sua edizione di *Vercelli VIII*; cfr. Scragg 1992, pp. 143-147.

uno schema poi perfettamente ripreso dall'omelista vercellese, porta poi le parole del *Vangelo di Matteo* a testimonianza incontrovertibile dell'ineluttabilità del Giudizio.

Non ci è dato sapere se anche il sermone vercellese possa essere stato in origine pensato quale componimento da recitarsi come commento dei due passi in questione (cosa non del tutto priva di fondamento, ma non probabile), o se esso sia stato concepito come semplice riflessione a carattere escatologico che utilizzava le Scritture in maniera ancillare: quel che invece è evidente è come l'omelista vercellese abbia incastonato il passo cesariano all'interno della struttura del suo componimento, rendendolo a esso funzionale. Proprio tale operazione di traduzione del brano latino può, forse, fungere da guida per la lettura e l'interpretazione del controverso passo vercellese sul Giudizio Finale⁶⁷.

Analizzando con attenzione il periodare del brano del *Sermo LVIII*, infatti, si potrà osservare come il vescovo di Arles interpreti correttamente il passo evangelico, e in maniera dottrinalmente ineccepibile lo illustri ai fedeli: così come dice il Vangelo, Cristo giungerà nella Gloria accompagnato dagli angeli e li giudicherà i vivi e i morti non secondo misericordia, ma solo tenendo conto delle opere compiute da ogni singolo uomo. Al contrario, così come ci appare nella sua attuale struttura forma, il passo vercellese non conserva molto né del significato del passo del *Sermo LVII*, né tanto meno di quello del versetto biblico di origine: proprio la struttura della fonte latina, se confrontata con la sua resa in lingua inglese antica, può, però, suggerire una possibile soluzione di tale discrepanza contenutistica. È infatti possibile che, a causa di una caduta per omoteleuto (provocata o dallo stesso omelista vercellese, o da un copista intermedio che aveva in tal modo corrotto la fonte latina), l'anonimo autore anglosassone si sia trovato di fronte a una variante corrotta del testo cesariano che, in linea puramente ipotetica, così avrebbe potuto recitare:

Quam rem etiam dominus in euangelio denuntiat dicens: 'Filius hominis venturus est in gloria sua cum angelis suis; et tunc reddet unicuique [secundum opera sua. Diligenter quæso adtendite, fratres carissimi, et mecum pariter expauescite, quia non dixit

67. Cfr. Scragg 1992, p. 140.

*quod reddet unicuique] secundum misericordiam suam, sed secundum opera sua.*⁶⁸

Spinto dalla necessità di rendere comprensibile alla comunità dei fedeli un passo a quel punto divenuto di difficile interpretazione, l'anonimo compositore si deve dunque essere cimentato in un complesso lavoro di parafrasi della fonte latina: dovendo tenere fede al passo del Vangelo che prometteva un Giudizio Giusto e non misericordioso, l'omelista nega (peraltro in maniera ineccepibile dal punto di vista dottrinale) che Cristo agirà con misericordia, ma, forse completamente spiazzato dal quel *secundum opera sua*, cade in errore, descrivendo quindi il Salvatore nell'atto di farsi unità di comparazione e di giudizio delle azioni degli uomini. Una realtà davvero terribile per le anime giudicate: a queste condizioni sarebbe per loro infatti impresa davvero ardua giungere alla Salvezza.

Il tema del Giudizio, e la sua ineluttabile venuta, costituiscono elemento di raccordo fra la prima breve sezione introduttiva del sermone e il lungo nucleo testuale che la segue, portatore del tema escatologico portante del componimento stesso: facendo uso della formula *Men þa leofestan* quale elemento di scansione del discorso, egli invita se stesso e la comunità dei fedeli a tornare a riflettere attentamente sul momento nel quale il Signore tornerà compassionevole e pietoso (*arfæst ond [...] mildheort*) per concedere, a chi li merita, la beatitudine eterna o la dannazione senza possibilità di redenzione (ll. 28-29). In virtù di questo è dovere di cia-

68. Presupponendo che l'anonimo autore vercellese avesse a disposizione una versione del *Sermo LVIII* sintatticamente e strutturalmente simile a quella edita da Morin e da Delage (dato che, nella sostanza, appare possibile seppure non confermabile con certezza), l'errore di interpretazione del passo cesariano sarebbe infatti facilmente spiegabile grazie alla presenza di due occorrenze, per di più piuttosto vicine fra loro, della parola *secundum*: in questo modo l'omoteleuto (compiuto in prima persona dall'autore di *Vercelli VIII*, o causato indirettamente da una corruzione della fonte latina da lui utilizzata) porterebbe alla perdita del testo contenuto nelle parentesi quadre, andando a trasformare radicalmente il passo di Cesario di Arles, con gli effetti ben noti sul contenuto del sermone vercellese. La formulazione di tale ipotesi è da ascrivere al lavoro di analisi compiuto da Trahern su alcuni testi anglosassoni di chiara ispirazione cesariana (fra i quali, come detto, compare anche *Vercelli VIII*) contenuto in: Trahern 1976, pp. 109-110 (la variante del testo cesariano da me qui presentata è appunto tratta dall'articolo di Trahern); la ricostruzione del passo latino interpolato è stata, inoltre, riproposta da Scragg in calce alla sua edizione di *Vercelli VIII*; cfr.: Scragg 1992, p. 140 e pp. 143-144.

scuno riflettere sulla propria condizione attuale, e su come si desideri presentarsi al cospetto del Salvatore, quando non sarà più possibile, né il pentimento, né raggiungere l'amore del Signore (ll. 29-33).

L'omelista ritorna, poi, repentinamente a descrivere, con dovizia di dettagli e con ritmo incalzante, lo spettacolo che la Seconda Venuta di Cristo in terra riserverà all'uomo (ll. 33-37): al timore che proverà nel vedere il Salvatore discendere dai Cieli, si unirà quello provocato dal canto intonato dagli angeli e dal risuonare delle quattro trombe, che richiamerà i morti alla vita (ll. 37-41). Tale evento segnerà l'inizio del Grande Giudizio Finale. Nel descrivere i diversi istanti che porteranno alla discesa di Cristo sulla terra, l'omelista si affida ancora una volta a immagini dalla forte carica simbolica, nelle quali visibile risulta l'influsso di due dei passi dalla maggiore componente escatologica fra quelli leggibili nei Vangeli di Matteo e di Marco (*Mt. XXIV, 30-31* e *Mc. XIII, 26-27*). Per una parte dell'umanità, però, il Giudizio non avrà mai inizio: i suicidi, coloro i quali mai hanno fatto ammenda in vita, gli Ebrei e i pagani non avranno infatti neppure la possibilità di comparire di fronte al Signore (ll. 41-44). Secondo quanto descritto dall'omelista, infatti, per essi la morte avrà costituito la ragione ultima di una condanna eterna.

4.3.1. *LEgo te homo*

La successiva immagine della terra circondata e incenerita da una nube di fuoco (l. 45)⁶⁹ costituirà, poi, l'elemento

69. La terra avvolta dalla nube di fuoco è immagine di grande forza, che trova un suo corrispettivo diretto (almeno per quanto riguarda la tradizione letteraria più ampiamente germanica) nella distruzione del mondo attraverso il fuoco descritta nel poemetto alto tedesco *Muspilli*, vv. 98-123, così come nella *Vǫluspá* (stanza 57) in ambito norreno. Significativi a tal proposito, proprio in ambito insulare, sono le due attestazioni dell'incendio della terra descritte nel poemetto *Christ III* (vv. 930-933 e 964-970). Immagine classica e molto cara alla letteratura escatologica cristiana, quella dell'incendio del mondo degli uomini trova spazio fra gli altri anche in un breve passo degli *Oracula Sybillina* (II, 196-205; cfr. Geffcken 1902, p. 37; Monaca 2008, p. 82. Elemento fondante della visione zoroastriana del ciclico rinnovamento del mondo e della sua periodica rinascita, il fuoco quale elemento distruttore e purificatore trova di contro spazio nella interpretazione origeniana della Fine dei Tempi. Le Scritture, ricche di riferimenti in merito agli sconvolgimenti che giungeranno negli Ultimi Giorni, non parlano però con altrettanta enfasi di una purificazione finale del mondo attraverso le fiamme, elemento che al contrario caratterizza sia lo Sheol e la Gehenna della tradizione ebraica, sia naturalmente l'inferno cristiano. All'interno di alcuni Libri (sia del Vecchio che del Nuovo Testamento), però, è possibile rintracciare proprio l'immagine del fuoco distruttore quale simbolo dell'ira

introduttivo del lungo strale rivolto da Cristo alle anime peccatrici, forse il nucleo tematico di maggiore spessore dell'intero sermone vercellese. Un discorso di biasimo e condanna interamente costruito su di una amplificazione del motivo escatologico dell'*Ego te homo*, tematica piuttosto diffusa in ambito insulare che trova le sue possibili radici in un breve sermone latino di Cesario di Arles, il *Sermo LVII*, testo al quale il tema in oggetto deve anche la sua denominazione.

Componimento dallo spiccato contenuto parenetico, il *Sermo LVII* presenta non di meno sezioni impreziosite da una escatologia dalle forti componenti scritturali. Incentrata sulla necessità di riflettere su un tema arduo da affrontare come il Giudizio Finale, la prima parte sermone appare dedicata all'importanza di comprendere non solo l'imminenza e l'ineluttabilità del Giudizio, ma anche la grandezza del sacrificio fatto dal Salvatore in favore delle anime di ogni uomo e donna⁷⁰. Proprio da questa presa di coscienza dei doveri del buon cristiano scaturisce la sezione più spiccatamente parenetica del testo del Vescovo di Arles, nella quale viene presentato il destino delle anime nel momento della Seconda Venuta del Salvatore e, infine, il motivo dell'*Ego te homo*, tema escatologico di notevole portata e teatra-

del Signore contro coloro i quali, al momento del Giudizio, non mostreranno di avere tributato a Lui il giusto rispetto: "*Deus manifeste veniet; // Deus noster, et non silebit // Ignis in conspectu ejus exardescet; // et in circuitu ejus tempestas valida.*" (Ps. LI, 3); "*Quapropter expecta me, dicit Dominus, in die resurrectionis meae in futurum; quia judicium meum ut congregem gentem, et colligam regna, et effundam super eos indignationem meam, omnem iram furoris mei; in igne enim zeli mei devorabitur omnis terra.*" (Sof. III, 8); e, ancora, "*Caeli autem qui nunc sunt, et terra, eodem verbo repositi sunt, igni reservati in diem judicii et perditionis impiorum hominum.*" (II Pt. III, 7). A proposito di alcuni esempi di narrazione del Tempo della Fine di ambito germanico, si veda fra gli altri: Manganella 1966. In merito all'immagine del fuoco quale elemento purificatore, si vedano fra gli altri: LTK 3, coll. 1261-1264 ("Feuer"); e: LTK 5, coll. 230-236 ("Hölle").

70. Di modo da rendere anche visivamente più immediato tale messaggio, il vescovo di Arles afferma di essere consapevole di quanto poco gradevole e semplice sia riflettere su un momento così tragico come quello del Giudizio: dovere del buon pastore di anime è però quello di condurre il proprio gregge verso la Salvezza, compito del quale verrà a lui richiesto di dare conto dal Giudice celeste. Il buon pastore e la buona guida spirituale, dunque, come un buon medico è obbligato per la salvezza del paziente a utilizzare mezzi anche sgradevoli, saranno obbligati per il bene dei fedeli a insistere su argomenti ardui e sgraditi in vista della Salvezza eterna ("*Et hoc attendite, fratres, quia omnes carnales medici, quotiens ad eos qui in corpore aegrotare videntur veniunt, omnia quae eis delectabilia esse videbantur abscedunt, et quod dulce esse ad integrum interdicunt; aliquotiens etiam frigidum accipere non permittunt, interdum et amarissimam potionem bibere cogunt, et asperrimis vel acutissimis ferramentis eorum vulnera frequenter incidunt. Hoc ergo, quod pro sanitate corporum carnales medici faciunt, pro animarum salute spirituales medici exercere contendunt.*"; cfr. Morin 1953, p. 251).

lità che, come detto, deve avere goduto in ambito insulare di una certa diffusione. Un successo che, riducendo il campo di azione alla sola letteratura del periodo anglosassone, appare testimoniato dalla sua presenza all'interno di un corpo di testi comprendente l'ottavo sermone vercellese e almeno altri cinque componimenti, in prosa e in versi.

Per quanto concerne le attestazioni in prosa, un brano contenente l'*Ego te, homo* appare infatti tramandato in un passo dell'anonima *Cameron B3.2.29*⁷¹, nelle due rogazionali *Bazire-Cross X / Fadda V*⁷² e *Bazire-Cross XI / Fadda VI*⁷³, e nella breve predica escatologica *Assmann XIV*⁷⁴. Unico testo in versi a contenere una versione estesa e complessa del motivo dell'*Ego te homo* è infine il già citato poemetto *Christ III*, opera che descrive le irate parole del Salvatore alle anime peccatrici quale parte della più estesa scena del Giudizio (e come elemento del tutto omogeneo all'altra tematica comune al poemetto e alla ottava omelia vercellese, quella della confessione terrena)⁷⁵.

A tal proposito, di non secondaria importanza risulta come, già a una prima lettura del corpo di attestazioni insulari qui citate, il trittico composto da *Cameron B.3.2.29*, *Bazire-Cross X / Fadda V* e dal poemetto *Christ III*, appaia quello che testimonia versioni del motivo escatologico più conservative e vicine alla fonte latina: dato che le rende più affini anche all'incedere e alla struttura argomentativa dell'ottava omelia vercellese, e dunque di maggiore interesse nell'analisi dei suoi contenuti. Di contro, lo strale del Cristo Giudice ai peccatori, tramandato nei due restanti sermoni risulta, infatti, ben più limitato per estensione e ricchezza di immagini rispetto all'esempio vercellese. In tal

71. Il sermone ci è tramandato all'interno dei mss. *CCC 41* (Ker 32 sec. XI¹ o XI^{med}; codice denominato D nella catalogazione proposta da Scragg) e *CCC 303* (Ker 57, sec. XII in.; codice denominato H nella catalogazione di Scragg). Una prima edizione di tale sermone, preceduta da un breve commento, è stata pubblicata in: Hulme 1904, pp. 589-591 e pp. 610-614. Per quanto concerne alcuni dati sui due codici, si veda: Scragg 1992, p. xxvi e p. xxix.

72. Questo sermone è stato edito per la prima volta, con la denominazione di "*De Letania Maiore Secunda Die*", in Luiselli Fadda 1977, pp. 101-121 (edizione corredata anche di traduzione, e catalogata sotto il nome di *Fadda V*) e successivamente riedito in *Bazire-Cross* 1982, pp. 125-135 (edizione alla quale l'omelia generalmente deve la sua denominazione).

73. Sermone anche questo riedito in *Bazire-Cross* 1982, pp. 136-143 (edizione alla quale deve la sua attuale denominazione), dopo essere stato pubblicato (e tradotto) sotto il titolo di "*Feria Tertia de Litanis Maiore*" in Luiselli Fadda 1977, pp. 125-137 (edizione alla quale va ascritta la denominazione *Fadda VI* con la quale il componimento è conosciuto).

74. Sermone anonimo edito per la prima volta in Assmann 1889, pp. 164-169.

75. In merito alla struttura del poemetto e alla scansione dei diversi nuclei tematici al suo interno, si veda: Cook 1900, pp. XLV-XLVI; e: infra, pp. 228-233.

senso, significativo risulta come il brano contenuto in *Bazire-Cross XI / Fadda VI* descriva lo strale di Cristo attraverso poche ma incisive domande:

And he þonne his þæt heofonlice werod him on þa swiðran healfe gesetteð, and þa manfullan beoð on þa wynstran healfe gecyrræd, and he þonne on his fotum and on his handum þa dolhswaþu forð ateowæð, and ðus sprecende bið and ðus cwýð: ‘Eala, þu man, forhwon noldest þu þas wunda gelacnian þas ic for ðe þafiende wæs? To þon þæt ic ealle þine wunda gelacnode?’ Oððe, forhwan noldest ðu þysne þyrmenan helm me of þæm heafde alysan? To þan þæt ic ðe of helle hæfte nearwan alysyde and of deofles anwealde?’⁷⁶

Parimenti incisiva ma altrettanto limitata per estensione e ricchezza di immagini risulta la versione dell’*Ego te, homo* contenuta nell’*explicit* di *Assmann XIV*: tale versione del motivo escatologico esclude l’intera prima sezione del discorso di Cristo (quella dedicata alla Storia della Salvezza, dalla Caduta alla Redenzione attraverso la Passione e la Crocifissione del Salvatore), per concentrarsi sulla sole domande ai peccatori. A essi il Signore chiede con durezza spiegazione della loro ingratitudine:

Þonne cwýð drihten: ‘Eala man, ic þe geworhte and ic for þe þrowude and ic wæs a rode ahangen and mid swiþum geswungen. Eala man, hwar syndon þa lean, þe þu me dydest for minre þrowunge? Ne gemundest ðu na, hwilc hit bið on helle? Þar bið eagana wop and to ða gehearw. Þar bið unwæsced fyr. Þær beoð egesfulle wyrmas, þa þe wundiað and slitað þa synfullan sawle, and þa deofla drifað þa sawle to helle.’⁷⁷

76. Cfr. Bazire-Cross 1982, p. 142; Luiselli Fadda 1977, pp. 132-135 (“Ed egli allora porrà la sua schiera celeste alla sua destra, e i peccatori saranno relegati alla sua sinistra, ed egli allora mostrerà le cicatrici ai piedi e alle mani, e così parlerà e dirà: ‘O uomo, perché non hai voluto risanare queste ferite che io patii per te? A qual fine ho risanato tutte le tue ferite?’; oppure: ‘Perché non hai voluto togliermi dal capo questa corona di spine? A qual fine ti ho liberato dalla rigida prigionia dell’inferno e dal potere del demonio?’”; la traduzione è da attribuirsi a Luiselli Fadda). Vista anche la sua evidente sinteticità, per lungo tempo la reale appartenenza del breve passo contenuto in *Bazire-Cross XI* alla famiglia delle versioni insulari dell’*Ego te, homo* (possibilità messa in dubbio anche dagli stessi Bazire e Cross) è stata oggetto di dibattito. Seppure molto scarno e privo delle spiccate caratteristiche di teatralità della fonte latina è, però, a mio parere inevitabile rilevare una certa affinità tematica e, a tratti, anche strutturale fra il passo del *Sermo LVII* e quello sassone occidentale: date per incontrovertibili le differenze che separano i due testi, è forse ipotizzabile che tali somiglianze possano derivare non da una lettura e rielaborazione diretta del sermone latino da parte dell’autore di quello anglosassone, quanto piuttosto da versioni già in lingua volgare, e forse pesantemente interpolate, del brano del Vescovo di Arles. Cfr. Bazire-Cross 1982, p. 126.

77. Cfr. Assmann 1889, pp. 168.124-169.131; “Dunque dirà il Signore: ‘Oh, uomo, io ti ho creato, e per te ho sofferto, e io sono stato posto sulla Croce, e fatto bersaglio di sputi. Oh uomo, dove è la riconoscenza che tu mi hai portato per il mio patimento? Non ricordi per nulla cosa c’è all’inferno? Lì è pianto di occhi e digrignare di denti. Lì è fuoco

Coppia di testi omiletici nei quali lo strale di Cristo alle anime peccatrici costituisce elemento certamente non secondario per importanza, *Bazire-Cross XI / Fadda VI* e *Assmann XIV* appaiono certamente testimonianze di notevole interesse della diffusione e della rielaborazione del motivo in oggetto⁷⁸. Nella loro sinteticità, esse però risultano forse meno centrali, nell'analisi del sermone vercellese, rispetto alle più ricche e dettagliate versioni del motivo escatologico precedentemente citate⁷⁹.

4.3.1.1. *Il discorso di Cristo alle anime peccatrici*

Quello che segue l'immagine della terra circondata dalle fiamme è dunque brano lungo, articolato e dalla forte teatralità, nel quale Cristo ripercorre l'intera Storia della Salvezza, a partire dalle origini dell'uomo e dalla sua caduta fino a giungere a quella Redenzione, suggellata dal Suo sacrificio terreno (ll. 45-63). Grande sarà in quel momento, secondo l'omelista, il timore che peccatori proveranno quando Cristo si rivolgerà loro quasi come se stesse parlando singolarmente a ciascun uomo (*emne þon gelicost þe he to anum men sprece*)⁸⁰.

aA

243

che non può essere spento. Lì vi sono serpenti terribili che feriscono e dilanano l'anima peccatrice, e il diavolo conduce l'anima all'inferno". All'interno di *Assmann XIV*, inoltre, il breve passo ispirato all'*Ego te, homo* è seguito non solo dalla cacciata dei peccatori, ma anche dall'episodio della chiusura delle porte dell'inferno da parte di San Pietro, elemento che accomuna tale sermone con l'omelia edita da Hulme (da questi ribattezzata D) e con una lunga sezione della lacunosa *Vercelli XV* (della quale le due omelie precedentemente citate divengono importanti strumenti di lettura e analisi). Viste le affinità contenutistiche e strutturali che legano i due testi è ipotizzabile, come già sostenuto anche da Scragg, che almeno una parte di quanto andato perduto dovesse contenere una variante del tema cesariano, presumibilmente in una versione simile a quella testimoniata all'interno dell'omelia *Assmann XIV*. Per maggiori dettagli su questi quattro componimenti (*Vercelli XV, Assmann XIV e Hulme D*), oltre che sui possibili legami che intercorrono fra le tre varianti dell'episodio in questione, si veda: Scragg 1992, pp. 250-252; infra, cap. 8, pp. 485-488.

78. A tal proposito, appare necessario in questo contesto mettere in risalto come entrambi i sermoni, specie la quattordicesima omelia edita da Assmann, non siano stati oggetto a mia conoscenza di studi più approfonditi loro dedicati in modo esclusivo, opere che ne abbiano evidenziato con dettaglio struttura compositiva, contenuti e approfondito le relazioni con l'ambito omiletico anglosassone e insulare.

79. Proprio in funzione di tale differente estensione e ricchezza di immagini, nel corso del commento del passo vercellese contenente l'*Ego te homo* si farà riferimento e si porteranno confronti con le sole *Bazire-Cross X, Cameron B 3.2.29* e con i versi del poemetto *Christ III*, trascurando le due attestazioni più sintetiche tramandate nei sermoni *Bazire-Cross XI* e *Assmann XIV*.

80. L'immagine del terrore e dello sgomento provato dalle anime peccatrici di fronte al Signore è motivo che torna anche ai vv. 920-925 del *Christ III*, passo nel quale le anime impure sono terrorizzate non solo a causa del momento che stanno per affrontare ma

Primo argomento toccato nello strale del Salvatore è, dunque, quello della Creazione dell'uomo, momento al quale è seguito il deprecabile tradimento messo in atto dalla creatura verso il suo Creatore (ll. 48-54). Proprio la ribellione alla Volontà di Dio, e il rispetto mostrato dall'uomo nei confronti delle argomentazioni del maligno, hanno costituito i motivi della cacciata dal Paradiso, della caduta nella caducità terrena e di quella nel peccato (ll. 54): condizione di condanna alla quale la venuta del Salvatore ha portato una possibilità di redenzione (ll. 54-55). In maniera sintetica ma incisiva, le parole di Cristo ripercorrono poi le vicende della Sua Venuta sulla terra, dall'Incarnazione nel ventre di Maria fino ad arrivare alla Passione, alla Morte e alla successiva Discesa agli Inferi (ll. 55-62). Evento che chiude idealmente la prima sezione dello strale di Cristo alle anime peccatrici.

Se confrontate con quelle contenute nella prima parte del testo latino dell'*Ego te homo*, le parole dure rivolte dal Signore ai peccatori appaiono essere traduzione, in parte rivisitata, del testo di Cesario di Arles.

Nella sezione del brano latino dedicata alle prime accuse rivolte dal Salvatore alle anime impure, infatti, con grande enfasi viene presentata l'angoscia che colpirà gli impuri al momento della comparsa di Gesù. Il Signore con durezza, si rivolgerà a essi:

*Ego te, homo, de limo manibus meis feci, ego terrenis artubus infudi spiritum, ego tibi imaginem nostram similitudinemque conferre dignatus sum, ego te inter paradisi delicias conlocavi: tu vitalia mandata contemnes, deceptorem sequi quam Dominum maluisti. Sed antiqua prætereo. Motus postea misericordia, cum expulsus de paradiso iure peccati mortis vinculis teneris, virginalem uterum sine dispendio virginitatis pariendus introii, in præsepio expositus et pannis obvolutus iacui, infantiae contumelias humanosque dolores, quibus tibi similis fierem, tuli invidentium palmas et sputa suscepti, acetum cum felle bibi: flagellis cæsus, vepribus coronatus, adfixus cruci, perfossus vulnere, ut te eripereris morti, animam meam inter tormenta dimisi. [...]*⁸¹

anche dell'atteggiamento risoluto e privo di apparenti emozioni del Signore, immagine questa che aveva provocato non poche difficoltà di traduzione e interpretazione da parte di Cook; in merito alla lettura attribuibile a tale immagine, e alle sue possibili fonti in un breve passo nel *Libro XXXII* dei *Moralia in Iob* di Gregorio Magno, si veda: Hill 1969, pp. 672-675.

81. Cfr. Morin 1953, pp. 253. Al di fuori del passo cesariano, di primario interesse appare mettere in risalto come la tematica del discorso di Cristo alle anime compaia anche

Tematicamente e contenutisticamente molto prossimo al brano del vescovo di Arles, il passo del sermone vercellese risulta in questo caso interessante esempio di traduzione del testo latino: l'omelista anglosassone infatti, non solo non ricorre in alcun punto all'espedito della parafrasi, ma tenta anche di rispettare le scelte stilistiche adottate dal vescovo di Arles e di rendere nella sua traduzione in lingua volgare il ritmo cadenzato delle parole di Cristo. Un atteggiamento conservativo nei confronti della fonte che, come si avrà occasione di rilevare anche in seguito, costituirà una costante che guida la composizione di gran parte della seconda sezione del sermone vercellese⁸².

all'interno di un componimento pseudo-agostiniano contenuto nella raccolta dei *Sermones ad Fratres in Eremito* (il *Sermo XLIX*) e in due delle *Redazioni Lunghe* della *Visio Pauli* (la III e la V). Il testo pseudo-agostiniano, dal titolo *De Miseria Carnis et Falsitate Presentis Vitae*, si caratterizza per un complesso quanto interessante *explicit*, nel quale una breve versione del discorso dell'anima al corpo funge da completamento di queste dure parole rivolte dal Signore alla carne: "O, inquit, mea creatura, ego te ex limo terrae pulchram et lucidam assumpsi, imaginem meam in te condidi, spiramen vitae tribui, animam invisibilem tibi concessi, immortalitatis tunica te indui, in Paradiso voluptatis te collocavi, vita angelica perfruebaris, cibos et delectabilia jucunditatis contemplantaris, et omnia quae creavi in tua dominatione humiliavi, et affluentias divitias dedi. Insuper te omnia ligna paradisi tibi subdita erant, et pro uno vetito quod ibidem comedisti, ecce ubi cecidisti, scilicet de Paradiso in Infernum, de luce ad tenebras, de amenitatis et jucunditatis loco ad chaos et ad omnia obscurissima mala: prodelectabili odore nunc putredini et putore manciparis; pro esca angelica, cibo vermibus subjacebis; pro immortalitatis veste, corrupto induta es vestimento." (cfr. PL 40, col. 1334). Di diverso tenore, ma di contenuto sempre affine al tema cesariano, è inoltre la duplice attestazione tramandataci all'interno delle due *Redazioni Lunghe* della *Visio Pauli*: le anime dannate, fiaccate dalla sofferenza e dal tormento che li accompagna all'inferno, chiedono a san Paolo e a san Michele di intercedere per loro presso il Signore, di modo da potere ottenere una qualche sospensione della pena (il *refrigerium*). Interpellato dalle preghiere di Paolo, Michele e dei Santi tutti, il Redentore appare alle anime dannate e così a esse si rivolge: "Ego crucifixus fui pro vobis, lancea perforatus, clavis confixus. Acetum cum felle mixtum dedisti mihi ad potandum; egomet ipsum pro vobis dedi usque ad mortem, ut et vos mecum ueniretis. Sed vos mendaces fuistis, fures, auari, invidiosi, superbi, maledicti; nec nullum bonum fecistis, penitentiam, ieiunium nec elemosinam; sed iniquifistis in omni vita uestra."; cfr. Silverstein 1935, pp. 201-202 (il testo qui riportato è quello tramandatoci dalla *Redazione V*, delle due versioni forse la più ricca di dettagli, oltre che quella più affine al tema dell'*Ego te, homo* così come ci viene testimoniato all'interno del corpo delle fonti latine).

82. Ulteriore conferma del grande influsso, che come vedremo, tale sermone eserciterà sul contenuto di *Vercelli VIII* potrebbe costituire quanto ipotizzato da Willard in merito alle possibili origini dell'*incipit* del sermone vercellese: questi, pur non negando il cospicuo influsso esercitato dal già citato sermone di apertura dei *XL Homiliarium in Evangelia* di Gregorio Magno, riconosceva una certa familiarità e comunanza di argomenti fra *Vercelli VIII* e la sezione introduttiva dell'*Ego te, homo*. Il Vescovo di Arles, infatti, così introduce all'attenzione dei fedeli il duro discorso di Cristo ai peccatori: "Nam quid faciemus, fratres carissimi, in illo metuendo iudicii die, cum tremante mundo Dominus praecipientibus angelorum bucinis in illo maiestatis suae throno circumdatus caelestis militiae luce consederit; ibique de terrae gremio et antiquo pulvere suscitatum humanum genus, adstante ad testimonium conscientiae singulorum, positus in conspectu peccatorum paenis iustorumque praemii, rationem vitae caeperit postulare, et plus iam justus quam misericors, severitate iudicis contemptae misericordiae reos caepe-

Proprio in un contesto di attenta traduzione della fonte latina, risulta piuttosto significativa l'unica reale (seppur minima) differenza riscontrabile fra l'incedere del brano del Vescovo di Arles e la sua resa vercellese. L'anonimo autore anglosassone, infatti, nella traduzione di "*Sed antiqua praetereo. Motus postea misericordia, cum expulsus de paradiso [...]*", compie una curiosa inversione logica fra l'immagine della misericordia che muove Cristo e quella della cacciata dell'uomo dal paradiso, plasmando il periodo in questo modo: "*Onð þa ðu wære of neorxnawange ascofen onð ic þe wolde eft miltsian, þa ic fæmnelicne innoð gesohte [...]*" (ll. 41-42)⁸³

A tal proposito, di non secondario interesse appare la presenza in Cameron B 3.2.29 di una rielaborazione della struttura argomentativa del *Sermo LVII*, secondo forme piuttosto simili a quella attestata nel sermone vercellese:

*Ic þe gestaðolode on neorsnawanges wuldre, ða þu mine ða leoflican bebodu forhogodest and þu hyrdest io swicendum swiðor þonne þæt gescopre. An þane folgað þu forworhtest, þe ic þe ansende, and awearp of ðan wuldre to deaðe. Ða ic me geeaðmedde to þan þæt ic gesohte fæmnanede lichaman innoð, and ic wæs geboren þurh mines ece gebyrd for þe [...]*⁸⁴

A ben vedere, proprio tale seconda attestazione potrebbe forse condurre a escludere che l'inversione delle immagini nel sermone vercellese possa essere l'effetto di una eccentricità del suo autore, e di contro tenderebbe ad avvalorare l'ipotesi che questa possa essere scaturita da una lettura (forse corrotta) di un testimone del *Sermo LVII* a noi perduto. Una sensazione che potrebbe essere confermata dal contenuto della sezione del poemetto *Christ III* dedicata al motivo dell'*Ego te homo*, corposo gruppo

*erit accusare, et dicere: 'Ego te, O homo [...]' ; cfr. Morin 1953, pp. 252-253. Seppure i dati contenutistici che accomunano il passo latino qui citato con la prima sezione di *Vercelli VIII* siano, nella sostanza, tutti riconducibili a stilemi tipici della letteratura parentetica, l'ipotesi di Willard è da valutare con attenzione, in particolare in funzione del cospicuo influsso che le opere di Cesario di Arles sembrano avere esercitato sul testo vercellese: tenuto conto anche dei caratteri tipici della prosa religiosa anglosassone, non è infatti improbabile che nella mente dell'anonimo compositore sia potuto riecheggiare un ricco corpo di testi di varia origine, i cui contenuti (come da costume del genere omiletico) siano poi stati da questi filtrati e rielaborati, perdendo così parte della loro specificità e divenendo un nuovo componimento del tutto autonomo dai precedenti. Cfr. Willard 1927, pp. 318-320.*

83. "E quando tu sei stato scacciato dal paradiso, e, poi, io ho desiderato di mostrare pietà verso di te, allora io ho cercato il ventre di una donna [...]"

84. Cfr. Hulme 1904, p. 612 (il passo citato è tratto dalla versione contenuta all'interno del ms. *CCC 41*; "Io ti ho reso forte fra le meraviglie del paradiso, ma tu le mie dolci decisioni hai disprezzato e [tu] già hai ascoltato più intensamente l'ingannatore piuttosto che il Creatore. Ma tu servitore hai servito un signore, che io da te ho scacciato, ed esiliato da questa gioia alla morte. Allora io mi sono umiliato al punto da cercare il ventre del corpo di una donna, e io nacqui dalla mia condizione eterna per te [...]").

di versi che seguono direttamente le parole di riconoscenza e di gioiosa approvazione verso coloro i quali hanno compiuto la Sua volontà⁸⁵.

Infatti, immediatamente dopo la conclusione del passo dedicato alla lode dei beati, il poeta inizia a narrare delle parole che Cristo riserverà agli impuri. Suggerzioni del tutto simili a quelle derivabili dalla lettura del passo vercellese ci giungono dall'*incipit* di tale discorso ai peccatori:

*Bið þær seo miccle
þeodbuendum,
þæs Ælmihtigan,
on þæt fræte folc
laþum wordum,
ondweard ywan
syngum to sælum.
swa he to anum sprece,
firesynnig folc,
'Hwæt ic þec, mon,
ærest gehworte,
of lame ic þe leoþo gesette,
arode þe ofer ealle gesceafte,
mægwlite, me gelicne;
welan ofer widlonda gehwylc;
ðystra, þæt þu þolian sceolde.*

*milts afyrred
on þam dæge,
þonne he yrringa
firene stæleð
hateð hyra lifes riht
þæt he him ær forgeaf,
Onginneð sylf cweðan,
ond hwæðre ealle mæneð,
Frea ælmihtig:
minum hondum
ond þe ondgiet sealde;
geaf if þe lifgendne gæst;
gedyde ic þæt þu onsyn hæfdest,
geaf ic þe eac meahita sped,
nysses þu wean ænege dæl,
Þu þæs þonc ne wisses*

(vv. 1370-1386)⁸⁶

L'ingratitude dell'uomo, al quale Dio aveva concesso il potere di governare la terra e soggiogare alla sua volontà le creature che la abitavano, si espliciterà con la fiducia accordata al Demonio, perfido nemico (*fæcnum feonde*; vv. 1396-1404)⁸⁷. Con

85. Per quanto concerne tale sezione del pometto, si veda infra, pp. 228-229.

86. Cfr. Krapp-Dobbie 1936, pp. 41 ("Lì sarà la grande misericordia mancante // agli uomini, in quel giorno, // dell'Onnipotente [la misericordia], quando Egli irato // quelle perverse genti dei peccati accuserà // con parole tremende, di rendere conto accuratamente // chiederà delle loro vite, che lui a loro prima concesse, // per la felicità dei peccatori. Inizierà lui stesso a parlare, // così come se a uno solo parlasse, e comunque si rivolgerà a tutte // le genti peccatrici, il Signore Onnipotente: // 'Oh uomo, io te con le mie mani // in principio ti creai, e a te concessi la ragione; // di argilla io gli arti ti feci, ti diedi un'anima vivente; // ti elevai sopra le altre creature, agii io così che tu forma avessi, // e aspetto, simili a me; diedi io a te anche abbondanza di forza, // ricchezza sopra ogni vasta regione; non conoscevi del dolore alcuna parte, // delle tenebre, che tu dovevi affrontare. Tu di questo non fosti grato.'").

87. "Nu ic ða ealdan race anforlæte, // hu þu æt ærestan yfte gehogdes, // firenweorcum forlure þæt ic ðe to fremum sealde. // Þa ic þe goda swa fela forgiefen hæfde // ond þe on þam eallum eades to byt // mode þuhte, gif þu meahita sped // efenmicle Gode agan ne moste, // ða þu of þan gefean

altrettanta ricchezza di immagini e di dettagli, il poeta fa poi descrivere al Signore la tentazione messa in atto da Satana e l'irrazionale desiderio nato nell'anima dell'uomo di essere pari a Dio stesso, al suo Creatore: cacciato sul tenebroso mondo (*þeostran weoruld*, v. 1409 a), il genere umano è stato per lungo tempo costretto a subire le ingiurie della sofferenza, della morte e della condanna a giacere all'inferno, derivatagli proprio dal suo atto di ribellione alla Volontà del Creatore. Così come nel *Sermo LVII* e in *Vercelli VIII*, dopo la narrazione della Caduta ha ampio spazio quella della Redenzione dal peccato⁸⁸, una storia di Salvezza che inizia con la nascita del Figlio dell'Uomo in una umile stalla (vv. 1414-1423)⁸⁹.

Più volte poi il poeta sottolinea come Cristo si sia volontariamente umiliato e incarnato nel corpo di un semplice uomo non per superbia ma affinché divenuto Lui simile all'uomo, quest'ultimo potesse di conseguenza divenire simile a Lui, nel comportamento come nella virtù (vv. 1424-1433)⁹⁰. Questa lunga digressio-

fremde wurde, // feondum to willan feor aworpen" (vv. 1396-1404); cfr. Krapp-Dobbie 1936, p. 42 ("Ora io l'antica storia dimenticherò // come tu in principio in maniera malvagia hai pensato, // con azioni peccaminose hai perso quel che io a te per il bene ho concesso. // Quando io a te molte cose buone avevo donato, // e per te nonostante tutto ciò gioia troppo piccola // tu hai considerato per l'animo, se tu una pienezza di potenza // uguale a Dio non potevi avere, dunque tu di quella felicità straniero sei divenuto, per la gioia dei nemici sei stato scacciato lontano.").

88. In merito proprio al passo del poemetto anglosassone che funge da raccordo fra la narrazione della Caduta e quella della Salvezza, è a mio parere utile mettere in risalto, facendo seguito ad alcune riflessioni di Irving e Scragg, come tale gruppo di versi sia portatore, al pari di *Vercelli VIII* e di *Cameron B 3.2.29*, di quella inversione cronologica fra il tema della pietà di Cristo e quello della Caduta dell'uomo: la concatenazione di cause dell'agire salvifico di Cristo, descritto da Cesario con la triade di incisi "*Sed antiqua prætereo. Motus postea misericordia, cum explulsus de paradiso [...]*", viene infatti rielaborata attraverso la presentazione prima della cacciata dal paradiso e successivamente l'incarnazione di Cristo, mosso a pietà dalla misera condizione degli uomini. Appare dunque sempre più probabile che tale inversione dei nuclei tematici, dato che accomuna quattro testi provenienti dal medesimo ambito ma di genere differente, sia da imputare a una medesima variante del testo latino (a noi perduta). Cfr. Irving 1957, pp. 588-595; Scragg 1992, p. 150 (nota dedicata alle linee 51-52 del testo).

89. "*Da mec ongon hreowan þæt min hondgeweorc // on feonda geweald feran sceolde, // moncynnes tuddor mancwealm seon, // sceolde uncuðne eard cunnian // sare sipas. Ða ic sylf gestag, // maga in modor, þeah wes hyre mægdenhad // æghwæs onwalg. Wearð ic ana geboren // folcum to frofre. Mec mon folnum biwond, // biþeahhte mid þearfan wædum, ond mec þa on þeostre alegde // biwundenne mid wonnum clafum // hwæt! ic þæt for worulde geþolade!*"; Cfr. Krapp-Dobbie 1936, p. 42 ("Allora a me non fu gradito che la mia creazione // sotto il controllo dei demoni dovesse finire, // la progenie del genere umano vedesse la distruzione, // dovesse l'ostile dimora conoscere // di dolorose vicende. Allora io stesso discesi // figlio nella madre, sebbene fu la sua verginità, // in ogni cosa integra. Io nacqui // per il conforto delle genti. Con le mani mi fasciarono, // mi coprirono con panni da povero, // e poi nell'oscurità mi adagiarono, // avvolto con scure bende. // Oh, questo io per il mondo ho sopportato!").

90. "*Lytel þuhte ic leoda bearnum; læg ic on eardum stane, // cildgeong on crybbe, mid þy ic þe*

ne sull'agire salvifico di Cristo costituisce elemento introduttivo delle vicende della Passione e della Morte:

*ond fore monna lufan
heafod hearmslege,
Oft ondlata
of muðe onfeng
Swylce hi me geblendon
unswetne drync
Donne ic fore folce onfeng
fjlgdon me mid firenum
ond mid swopun slogun.
þurh eaðmedu
hosp ond heardcwide.
ymb min heafod
þrean biþrycton;
Da ic wæs ahongen
rode gefæstnad.
of minre sidan
dreor to foldan,
nydgewalde*

*min þrowade
hleor gepolade.
arleasra spall
manfremmdra.
bittre tosomne
ecedes ond geallan.
feonda geniðlan;
-fæhþe ne rohtun-
Ic þæt sar for ðe
eall gepolade,
Þa hi hwæsne beag
heardne gebygdon,
se wæs of þornum geworht.
on heanne beam,
Ða hi ricene mid spere
swat ut gutun,
þæt þu of deofles þurh þæt
generated wurde. (vv. 1433-1450)⁹¹*

aA

249

Se analizzate con attenzione, evidente appare come la prima sezione del discorso di Cristo sia portatrice di elementi comuni alla tradizione latina e cesariana. Quello che però rende del tutto unico il passo in oggetto sono la grandiosità e la ricchezza sinoni-

wolde cwealm afyrran, // hat hellebealu; þæt þu moste halig scinan // eadig on þan ecan life, forðon ic þæt earfeþe wonn. // Næs me for mode, ac ic on magugeoguðe // yrmþu geæfnude, arleas licsar; // þæt ic þurh þa wære þe gelic, // ond þu meahste minum weorþan // mægwlite gelic, mane bidæled; // [...]; cfr. Krapp-Dobbie 1936, pp. 42-43 ("Sembravo io piccolo ai figli dell'uomo; giacevo io sulle pietre della terra, // piccolo bambino nella stalla, con questo io te ho voluto allontanare dalla perdizione, // dalla rovente sofferenza dell'inferno; così che tu dovessi rifulgere di santità // beato nella vita perpetua, per questo ho io affrontato questa prova. // Non per orgoglio, ma io in gioventù ho accettato la povertà, un corpo umile, // così che io attraverso questo fossi a te simile, // e tu potessi diventare // simile a me di aspetto, separato dal male; // [...]").

91. Cfr. Krapp-Dobbie 1936, p. 43 ("e per l'amore per gli uomini sopportò // il mio capo il duro colpo, il mio volto subì. // Spesso il mio viso sputo di uomini // malvagi che facevano il male ricevette. // Essi anche mescolarono per me amaramente // una non dolce bevanda di aceto e fiele. // Allora io per il bene delle genti subii dei nemici la crudeltà; // mi perseguitarono con tormenti dall'inimicizia non si sottrassero // e con frustate mi colpiscono. Io quel dolore per te // con umiltà tutto sopportai, // lo scherno e gli insulti. Poi essi pungente e dura corona // intorno alla mia testa intrecciarono, crudeli ve la calcarono; // essa era composta di spine. Allora io fui appeso // sull'alto albero, alla croce fissato. // Allora essi repentinamente con una lancia // dal mio fianco il sangue fecero scorrere fuori, // il sangue a terra, così che tu dal potere del diavolo // attraverso questo fossi liberato.").

mica che lo stile poetico dona alle parole del Redentore: elemento che, come naturale, caratterizza l'intera versione cynewulfiana dell'*Ego te, homo* e che contribuisce ad amplificare (rispetto sia alla fonte latina, sia al testo vercellese) la portata stessa del discorso pronunciato dal Cristo Giudice⁹².

Altrettanto degna di nota inoltre è la presenza, all'interno della sezione iniziale del discorso del Signore, dell'immagine del Redentore che si rivolge singolarmente a ogni anima (vv. 1376b-1377a), un dato eccentrico rispetto alla fonte latina che accomuna il poemetto anglosassone con quanto testimoniato all'interno di *Vercelli VIII*, differenziandolo così dalla maggior parte delle altre attestazioni anglosassoni della tematica in oggetto.

Il riferimento al Cristo Giudice che si rivolge a ciascuno così come se stesse parlando singolarmente con ogni anima ricompare, infatti, ancora una volta solamente all'interno del sermone Cameron B 3.2.29, che in questo modo descrive la scena: *“And he hwyrff him þonne on þa wynstran, ure Domine, and he bið þonne sprecede to eallum þan synfullum mannum, efne swa he to anum men cwede and sprece.”*⁹³

A ben vedere, proprio la presenza di una seconda variante comune all'interno di opere di genere così differente come le due omelie anonime e il poemetto di Cynewulf, potrebbe essere considerata prova evidente, non solo dell'indiscusso successo che la tematica in oggetto deve avere riscosso nell'Inghilterra anglosassone, ma anche della diffusione piuttosto capillare di diverse versioni del sermone del Vescovo di Arles, molte delle quali a noi

92. In merito alle possibili fonti del passo vercellese, ed in generale dell'intera famiglia di testi che sono portatori di una versione dell'*Ego te, homo*, va messo in evidenza come Cook abbia richiamato l'attenzione su alcune innegabili somiglianze che legano alcune opere di ambito anglosassone (e, in particolar modo, il *Christ III*) con un brano tratto dal *De Iudicio et Compunctione* di Efreem Siriaco. Il passo in questione, richiamando l'attenzione dei fedeli proprio sul Sacrificio di Cristo e sulla Redenzione riguadagnata all'umanità attraverso questo gesto, afferma appunto: *“Rationem etiam a nobis de tanta brevis hujusce vite negligentia exquiret; dicetque ad nos ipse: ‘Propter vos incarnatus sum, propter vos in terris palam incesi, propter vos flagellatus sum, propter vos virgi cæsus sum, propter vos crucifixus sum, exaltatus in ligno, propter vos terrenos acetos potatus sum, ut vos sanctos atque caelestes redderem. Regnum meum donavi vobis. Omnes vos meos vocavi fratres; Patri vos obtuli; spiritum misi vobis. Quid amplius his mihi fuit agendum, quod non egerim, ut salvemini? Tantum liberam vestram voluntate nolo cogere, ne salutem vestram vis ac necessitas imponatur. Jam dicite, peccatores et natura mortales, quid vos propter me Dominum vestrum perplessi estis, quum ego vobis sum passus?’. [...] Venite omnes, prociadamus coram ipso, et ploremus coram Domino, qui fecit nos, dicentes: ‘O Domine, hæc omnia tu Deus propter nos sustinuisti; ac nos peccatores multarum miserationum tuarum immemores sumus. Quid igitur peccatorum genus tibi incomprehensibili, benignissimo, et misericordii Deo retribuet?’;”*; cfr. Cook 1900, p. 210.

93. Cfr. Hulme 1904, p. 612 (“E lui poi si rivolgerà verso la sinistra, il Nostro Signore, e dunque Lui parlerà a tutti quegli uomini peccatori, così come Lui a un solo uomo chiede e parla.”).

perdute e presumibilmente portatrici di letture anche distanti da quelle dell'originale latino⁹⁴.

Dopo aver ricordato alle anime quel che Lui ha fatto per la Salvezza di ogni uomo (ll. 62-63), Cristo rivolge una ulteriore dura accusa all'umanità: il genere umano, infatti, invece di mostrarsi grato per il dono ricevuto da Lui a costo di tante umiliazioni e sofferenze, sembra avere fatto cadere nel vuoto ogni sforzo del Salvatore. Il Redentore domanda, infatti, alle schiere di anime cosa esse abbiano fatto di buono e virtuoso in Suo nome, le invita prima a osservare le ferite che Egli porta a mani e piedi, e poi a concentrare la propria attenzione sul costato trapassato da un colpo di lancia (ll. 63-67): un insieme di pene che da Lui sono state sopportate per permettere all'uomo di riguadagnare il Paradiso, un sacrificio del quale però questi sembra essersi dimenticato⁹⁵.

94. D'altra parte, non va poi trascurato un secondo dato piuttosto significativo riguardante i due sermoni e il poemetto in lingua inglese antica: essi sono accomunati dalla presenza di due varianti eccentriche rispetto a una fonte latina piuttosto autorevole (prima l'inversione fra presa di coscienza della Caduta e pietà verso gli uomini, e ora il Cristo che si rivolge singolarmente a ogni uomo). Un dato che li rende, seppure per quanto concerne solo una porzione limitata del loro contenuto, inevitabilmente connessi fra loro, tanto da configurarle forse come parte di una medesima famiglia di testi, distinta dai restanti testimoni di area anglosassone del tema in analisi.

95. L'immagine del Cristo che mostra i Segni della Passione alle anime in procinto di essere giudicate è tematica piuttosto diffusa in ambito anglosassone. Nel ristretto campo del solo genere omiletico essa ricompare, fra le altre, in *Bazire-Cross X / Fadda V*: "*Geseoh nu minra nægla swæð þe ic on rode for ðe genæglad wæs. Her ðu miht geseon þa wunda þe ic gewundod wæs and ða rode on þære ic for ðe deað geþrowode*" (cfr. Luiselli Fadda 1977, pp. 116-117; la traduzione è da attribuirsi a Luiselli Fadda; Bazire-Cross 1982, p. 134; "Osserva ora il segno dei miei chiodi con i quali fui inchiodato alla croce; qui puoi vedere le ferite con le quali fui ferito e la croce sulla quale patii la morte per te"); nel sermone *Bazire-Cross XI / Fadda VI*, seppure in una forma piuttosto scarna se confrontata con il restante corpo di attestazioni anglosassoni: "*And he þonne on his fotum and on his handum þa dolhswaþu forð æteowæð, [...]*" (cfr. Luiselli Fadda 1977, pp. 132-133; Bazire-Cross 1982, p. 142; "Ed egli allora mostrerà le cicatrici ai piedi e alle mani, [...]"); nel sermone a carattere escatologico Cameron B3.2.29: "*Loca nu and geseoh þara wunda swæðe and þara nægla dolh þe min lichama wæs mid þurhðrifren.*" (cfr. Hulme 1904, p. 613; "Ora guarda e vedi le ferite e le cicatrici dei chiodi con i quali la mia carne fu trapassata"); e, infine, nel sermone wulfstaniano *Bethurum III*: "*And on þam dome, þe ealle men to sculan, ure Drihten sylf eowæð us sona mid his blodigan sidan and his þyrlan handa and ða sylfan rode þe he for ure neode on ahangen wæs, and wile þonne anrædlice witan hu we him þæt geleanedan, and hu we urne cristendom gehealden habban*" (cfr. Bethurum 1957, pp. 286-287; "E in quel Giudizio, al quale tutti dovranno sottoporsi, il nostro Signore si mostrerà a noi figli con il suo fianco insanguinato e le sue mani trapassate e con la stessa croce alla quale Lui per il nostro bisogno fu appeso, e poi immediatamente conosceremo quanto noi di questo abbiamo ricambiato Lui, e quanto noi abbiamo mantenuto la nostra condotta cristiana"). L'immagine del Redentore-

Quel che segue, è poi una serie di obiezioni rivolte all'umanità, ognuna delle quali ha il tono di una vera accusa: all'uomo infatti il Signore chiede conto dell'uso fatto della vita terrena. In risposta al sacrificio e alle sofferenze del Salvatore, motivo di Salvezza finale per l'umanità, l'uomo avrebbe dovuto solamente rispondere mantenendo pura la propria anima, compito che non ha portato a termine (ll. 67-71). Una scelta che ha privato il Signore di quella che era una sua prerogativa di diritto, l'anima umana: un bene che Egli aveva guadagnato con la Sua sofferenza e che l'uomo ha invece concesso al diavolo tentatore (ll. 71-75).

A tal proposito, quanto narratoci all'interno del sermone vercellese trova ancora una volta corrispondenza nell'incedere e nelle argomentazioni che muovono la seconda metà del *Sermo LVII* del vescovo di Arles, seppure almeno inizialmente l'atteggiamento nei confronti della fonte mostrato dall'anonimo omelista anglosassone appaia differente. Nel sermone cesariano, Cristo, dopo avere ricordato alle anime presenti al Giudizio la storia della caduta e della Salvezza dell'uomo, mostra loro i Segni della Passione.

Un atto che Cesario descrive con queste parole:

*En clavorum vestigia, quibus adfixus pependi: en perfossum vulnerebus latus. Suscepi dolores tuos, ut tibi gloriam meam darem: suscepi mortem tuam, ut tu in aeternum viveres. Condidus iacui in sepulcro, ut te regnares in caelo.*⁹⁶

L'omelista vercellese in questo caso sembra staccarsi dal testo cesariano, offrendone non una traduzione parola per parola quanto una parafrasi nella quale il testo latino diviene fonte d'ispirazione per una nuova trattazione dell'incapacità di ben ri-

re in Gloria che mostra i Segni della Sua Passione terrena ha, come naturale, profonda e dettagliata ascendenza biblica; fra i passi biblici in questo senso forse più significativi vi sono: "Et effundam super domum David et super habitatores Jerusalem spiritum gratiae et precum; et aspicient ad me quem confixerunt; et plangent eum planctu quasi filium unigenitum, et dolebunt super eum, ut doleri solet in morte primogeniti." (Zc. XII, 10); "Videte manus meas, et pedes, quia ego ipse sum: palpate, et videte, quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere."⁹⁰ "Et cum hoc dixisset, ostendit eis manus et pedes." (Lc. XXIV, 39-40); "Et iterum alia Scriptura dicit: Videbunt in quem transfixerunt." (Gv. XIX, 37); "Deinde dicit Thomae: Infer digitum tuum huc, et vide manus meas; et affer manum tuam, et mitte in latus meum; et noli esse incredulus, sed fidelis." (Gv. XX, 27); e, infine, "Ecce venit cum nubibus; et videbit eum omnis oculus, et qui eum pupugerunt; et plangent se super eum omnes tribus terrae" (Ap. I, 7). Cfr. Bazire-Cross 1982, p. 127. Per la breve attestazione di tale motivo all'interno di Vercelli XV si veda, infra cap. 8, pp. 480-481.

96. Cfr. Morin 1953, p. 253.

cambiare il Sacrificio di Cristo: se, infatti, viene conservato l'atto del mostrare i Segni della Passione ai peccatori, è il senso stesso delle parole di Cristo a variare, seppure in maniera lieve. Dove il testo latino, poi, insiste sull'immagine di Cristo che giace nella morte al fine di rendere possibile il ritorno dell'uomo a godere del Regno di Dio (immagine ottenuta attraverso il doppio costruito *suscepi...ut*), il brano vercellese sembra di contro attribuire un maggiore peso alle ferite e alle pene che la Crocefissione hanno inflitto al Redentore: in questo modo, pur rimanendo del tutto invariato il senso generale del passo (e la forza del rimprovero di Cristo alle anime peccatrici), l'omelista anglosassone sembra prediligere al tema della morte e della Resurrezione quello più immediato, dal punto di vista sia dottrinale sia visivo, della Crocefissione.

Così come anche nel testo vercellese, poi, il Redentore apostrofa le anime con una lunga sequenza di domande, ognuna delle quali come nel sermone vercellese e nel poemetto *Christ III* ha l'aspetto di una diretta accusa:

*Quir quod pro te pertuli perdidisti? Quir, ingrate, redemptionis tuae munera rennuisti? Non tibi ego de morte mea quaeror: redde mihi vitam tuam, pro qua meam dedi; redde mihi vitam tuam, quam vulnerebus peccatorum indesinenter occidis. Quir habitaculum, quod mihi in te sacraveram, luxurie sordibus polluisti? Quir corpus iam meum inlecebrarum tuorum cruce, quam illa in qua quondam pependeram, adflixisti? Gravior enim apud me peccatorum tuorum crux est, in qua invitus pendeo, quam illa in qua volens tui misertus mortem tuam occisurus ascendi.*⁹⁷

Così come era stato per il passo inerente i Segni della Passione, il confronto fra il testo latino e la forma del passo vercellese si rivela foriero di interessanti osservazioni: così come aveva fatto nel brano direttamente precedente (ll. 45-63), l'autore di *Vercelli VIII* traduce accuratamente le parole con le quali Cesario scandisce l'inizio della nuova sezione del suo sermone, per poi distaccarsi quasi subito dal sentiero tracciato dal Vescovo di Arles. L'omelista sostituisce infatti lo strale di Cristo contro il peccato di lussuria con una altrettanto articolata sezione sul sacrificio del Salvatore (che Lo ha trasformato da Signore e Creatore a essere in tutto paritario dell'uomo, un suo congiunto) e sull'ingratitude mostrata dall'umanità che si è follemente conformata al volere del maligno: ancora una volta, dunque, un passo spiccatamente parenetico viene sostituito con un brano penitenziale parimenti significativo, e più strettamente coerente all'impianto argomentativo del ser-

97. Cfr. Morin 1953, p. 253.

mone. Se nella sostanza l'impianto del sermone, al pari della sua coerenza contenutistica, rimane del tutto invariato, questo secondo esempio di rilettura del testo latino potrebbe dare conferma di quella spiccata predilezione per l'aspetto terreno del Sacrificio di Cristo, già messo in evidenza in precedenza: così come poco prima l'omelista aveva sostituito l'immagine del Redentore che affronta la morte con l'esaltazione dei Segni della Passione (ll. 57-60), allo stesso modo, in questo caso, egli sembra volere insistere sulla volontaria umiliazione del Signore piuttosto che sul turpe peccato di lussuria, il quale forse poteva essergli apparso quantomeno lontano dalla linea di ragionamento che egli aveva fino a quel momento seguito⁹⁸.

Di non secondaria importanza è poi il trattamento che l'anonimo autore vercellese fa della doppia attestazione della formula "*redde mihi vitam tuam*": la prima di esse, infatti, viene sostituita dalla richiesta del Salvatore di poter vedere tornare a Sé l'anima così pura e candida come Egli l'ha consegnata a ciascuno uomo, mentre la seconda, di contro, appare tradotta con una certa cura. In verità, poi, in quel "*min feorh ic sealde for ðe*" ("la mia vita ho dato per te") che funge da elemento introduttivo di tale seconda richiesta rivolta da Cristo alle anime peccatrici, si potrebbe facilmente riconoscere un sostanziale contraltare proprio di quella prima attestazione di *mihi redde vitam tuam* assente nell'omelia vercellese.

Una qualche indicazione sulla formulazione contenuta nel passo vercellese potrebbe giungerci dall'analisi della versione anglosassone dell'*Ego te, homo* contenuta all'interno dell'*Omelia Bazire-Cross X / Fadda V*. Il Signore, dopo avere mostrato alle anime ingrateri i Segni della Passione e la stessa Croce sulla quale Egli ha trovato la morte, così si rivolge ai peccatori:

98. Non va, infatti, trascurato come, per quanto perfettamente logico, il filo rosso che guida il passo cesariano possa apparire, a una prima lettura, non del tutto immediato: il Salvatore, infatti, chiede esplicitamente ai peccatori di rendergli quell'anima che essi hanno più volte ferito con i loro vizi terreni, che Cesario sceglie di riassumere nel peccato di lussuria, quello che secondo Cristo lo ferisce e umilia ben più delle sofferenze patite sulla croce. Nessun riferimento esplicito però era stato fatto in precedenza alla particolare gravità del peccato di lussuria. L'omelista vercellese, che parimenti non aveva fatto mai riferimento alla lussuria, sceglie di non ereditare dalla fonte latina questo nodo concettuale, e lo sostituisce con un argomento sul quale ha già avuto occasione di spendere parole accorate, quello dell'umiliazione terrena di Cristo. Questo dato dottrinale gli consente di lanciare comunque un nuovo e forte strale contro l'ingratitude dimostrata dai peccatori, ricollegandosi perfettamente al filo conduttore generale che muove il ragionare di Cesario, e rendendo la sostituzione di argomenti perfettamente omogenea al resto della sezione che la contiene.

*Forhwon forlure ðu þæt ic for ðe geprowode oððe forhwan onfenge
ðu unþancwyrðlice þa gife þinre alysnysse? Ne of þinceð me nu no min
prowung ac agyf me þin lif forðon ic min for ðe gesealde an agyf me þine
sawle ða þu mid synnum acwealdest and gewemdest mid fyrenlustum.
Oððe forhwan ahenge þu me mid þære hefengan rode þinra hleahtra?
Miccle hefigre me is seo rod þinra synna þomme me si seo ðe ic lichamlice
mid wyllan gestah and for ðe deað on geprowode.⁹⁹*

Se da un lato è possibile osservare come l'autore di *Bazire-Cross X / Fadda V*, a differenza di quello vercellese, tragga ampiamente ispirazione sia dalla prima sia dalla seconda parte dello strale latino (mantenendo, fra l'altro, il riferimento al peccato di lussuria e traducendo nella sostanza parola per parola l'intero passo latino che conclude il secondo rimprovero ai peccatori), dall'altra questi rielabora secondo una struttura molto particolare il duplice invito introdotto dalla formula “*redde mihi*”. Il sermone anglosassone, infatti, conserva immutata la prima delle due attestazioni (quella a rendere indietro la vita, in funzione del fatto che Cristo ha sacrificato la propria per ciascuno di noi), mentre all'interno della seconda ricompare quel riferimento all'anima che, seppure secondo un ordine inverso rispetto a quello vercellese, sostituisce quello alla vita contenuto nella fonte latina di riferimento. Per quanto in linea teorica nulla possa far escludere che i due omelisti anglosassoni siano giunti a tale variante attraverso vie del tutto indipendenti (cosa, peraltro, a mio parere piuttosto difficile da sostenere), non è improbabile che le due versioni anglosassoni del passo in oggetto siano figlie di una medesima variante a noi perduta del testo del *Sermo LVII*: è possibile che quest'ultima, al posto della doppia attestazione “*vitam...vitam*”, dovesse conservare una attestazione del termine *vitam* e una di *animam*, forse proprio nell'ordine testimoniatoci da *Bazire-Cross X / Fadda V*, componimento che, delle fra i due, appare come il più conservativo e rispettoso della fonte latina¹⁰⁰.

Tornando brevemente allo strale del Redentore, contenuto nel poemetto *Cristo III*, così come era stato per la prima sezione del

99. Cfr. Luiselli Fadda 1977, pp. 116-117 (“[...] perché hai permesso che io patissi per te? Perché hai accolto con ingratitudine il dono della tua redenzione? Non mi addolora dunque la mia passione, ma dammi la tua vita, perché io ho dato la mia per te, e rendimi la tua anima che tu hai distrutto con i peccati e hai macchiato con la lussuria. Perché mi hai crocifisso con la pesante croce delle tue derisioni? Per me è molto più pesante la croce dei tuoi peccati che non quella che io di mia volontà ho portato nel corpo e sulla quale per te ho sofferto la morte”; la traduzione è da attribuirsi a Luiselli Fadda).

100. A tal proposito, si veda: Scragg 1992, p. 150 (nota alla riga 66 dell'edizione del sermone vercellese).

discorso alle anime peccatrici, anche il nutrito gruppo di versi che segue la descrizione della Passione mostrano una chiara discendenza dal sermone del Vescovo di Arles. Dopo avere mostrato i segni della Crocefissione, infatti, il Salvatore si rivolge in questo modo alle anime radunate di fronte a Lui:

<i>Hu þær wæs unefen racu</i>	<i>unc gemæne!</i>
<i>Ic onfeng þin sar; þæt þu</i>	<i>moste gesælig mines</i>
<i>eþelrices</i>	<i>eadig neotan;</i>
<i>ond þe mine deaðe</i>	<i>deore gebohte</i>
<i>þæt longe lif,</i>	<i>þæt þu on leohte sibþan,</i>
<i>wlitig, womma leas,</i>	<i>wunian moste[s] (vv. 1459-1464)¹⁰¹</i>

A una lettura attenta, la somiglianza dei versi qui citati con quel duplice costruito latino retto dalla reiterazione di “*suscipe... ut*”, che di contro non trova riscontro in *Vercelli VIII*, è davvero notevole.

Di pari durezza sono poi le numerose accuse pronunciate dal Salvatore ai peccatori (vv. 1469-1483)¹⁰², passo che funge da premessa al gruppo di versi contenenti il *Discedite a Me*:

<i>Forhwon ahenge þu mec hefgor</i>	<i>on þinra honda rode</i>
<i>þonne iu hongade?</i>	<i>Hwæt! me þeos heardra þyncedð.</i>
<i>Nu is swærra mid mec</i>	<i>þinra synna rod,</i>
<i>þe ic unwillum</i>	<i>on beom gefæstnad,</i>
<i>þonne seo oþer wæs</i>	<i>þe ic ær gestag</i>
<i>willum minum,</i>	<i>þa mec þin wea swiþast</i>
<i>æt heortan gehreaw,</i>	<i>þa ic þec from helle ateah</i>

101. Cfr. Krapp-Dobbie 1936, p. 43 (“Come fu ineguale dazio fra noi! // Io ho ricevuto il dolore, così che tu potessi beato // della mia terra natia fortunato avere il beneficio; // e con la mia morte a grande prezzo ho comprato per te // quella lunga vita, affinché tu da quel momento nella luce // potessi vivere glorioso e privo di peccati.”).

102. “*Forhwon forlete þu lif þæt scyne, // þæt ic þe for lufan mid mine lichoman, // heanum to helpe, hold gecypte? // Wurde þu þæs gewilleas þæt þu Waldende // þinre alysnesse þonc ne wisses. // Ne ascige nu owiht bi þam bitran // deaðe minum þe ic adreag fore þe; // ac forgieldest me þin lif, þæs þe ic iu þe min // þurh woruldwite weorð gesealde; // ðæs lifes ic manige þe þu mid leahtrum hafast // ofslogen synlice, sylfum to sconde. // Forhwon þu þæt selegescot, þæt ic me swæs on þe // gehalgode hus to winne, // þurh firenlustas, fule synne, // unsylfre bismite, sylfes willum?*” (vv. 1469-1483); cfr. Krapp-Dobbie 1936, p. 44; “Perché abbandonasti tu quella vita radiosa, // che io a te per l’amore con il mio corpo, // per soccorrere te misero, misericordiosamente acquisii? // Fosti tu così dissennato che tu al Signore // per la tua redenzione non hai reso grazie. // Né chiedo io ora nulla per quella amara // morte mia che io soffrii per te; // ma dammi indietro tu la tua vita, per la quale io già la mia // attraverso il martirio diedi in riscatto; // quella vita io richiedo che tu con le cattive azioni hai // distrutto in maniera peccaminosa, per la tua propria vergogna. // Perché tu quel tabernacolo, che io come mio // consacrai in te, casa della gioia // attraverso il desiderio colpevole, con l’impuro peccato, // vergognosamente sporcasti, di tua propria volontà?”.

*þær þu hit wolde sylfa
Ic wæs on worulde wædla,
earme ic wæs on eðle þinum,
þa ðu þæs ealles
þinum Nergende*

*sipþan gehealdan!
þæt ðu wurde welig in heofenum;
þæt þu wurde eadig on minum.
ænige þonc
nysses on mode. (vv. 1487-1498)¹⁰³*

Così come la lunga sequela di accuse, l'immagine del paragone fra il dolore della Croce e quello provocato dai peccati delle anime impure ricalca perfettamente quanto fatto affermare a Cristo da Cesario, fattore che forse rende di maggiore evidenza l'eccentricità della reinterpretazione fatta dall'omelista vercellese del brano latino in questione¹⁰⁴.

4.3.2. *La cacciata dei peccatori*

Il lungo strale di Cristo nei confronti delle anime peccatrici volge al termine con la consapevolezza dell'imminente condanna di queste ultime: esse non possono infatti nascondere di aver rigettato l'esempio del Signore (ll. 77-78). Impossibilitate a tornare nel Regno di Dio, esse vengono quindi condannate alle pene eterne dell'inferno: suggellata dal *Discedite a me (Mt. XXV, 41)*, la dannazione di tali anime è dunque eterna (ll. 79-80).

Con il versetto del *Vangelo di Matteo* contenente la condanna dei peccatori, l'atto di accusa di Cristo raggiunge il suo momento più alto: le parole di condanna pronunciate da Cristo dovevano risuonare chiare e inequivocabili, e forse proprio per questa ragione la scelta dell'anonimo autore di *Vercelli VIII* cade, in questo caso, non sul testo latino del passo biblico ma sulla sua traduzione in lingua inglese antica¹⁰⁵.

103. Cfr. Krapp-Dobbie 1936, pp. 44-45 ("Perché mi hai inchiodato tu con le tue mani alla croce più dolorosamente // di quanto una volta fui inchiodato? Oh, a me ciò più duro appare. // Ora è più pesante a me la croce dei tuoi peccati, // alla quale io contro la mia volontà sono inchiodato, // di quanto fossa l'altra che io prima ascisi // di mia volontà, quando a me la tua infelicità molto intensamente // il cuore rese triste, allorché io ti portassi fuori dall'inferno // dove tu stesso poi hai voluto restare. // Io sono stato povero sulla terra, così che tu divenissi ricco nei Cieli. // Io sono stato misero nella tua casa, così che tu divenissi prospero nella mia. Dunque tu per tutte queste cose // il tuo Creatore non hai ringraziato").

104. In merito si veda anche: Willard 1927, pp. 321-328; per quanto concerne in particolare la lettura dei vv. 1474-1477 e la tematica della sofferenza portata al Signore dai peccati dell'uomo, si veda anche: Lucas 1989.

105. Le parole che decretano la condanna eterna dei peccatori rappresentano l'elemento conclusivo della lunga apostrofe di Cristo ai peccatori, discorso i cui contenuti, così come messo in evidenza da Haines, appaiono idealmente introdotti dalle parole

Le parole di Cristo non si interrompono, però, con la condanna degli impuri. Il *Discedite* è infatti seguito, e nella sostanza completato, da una cupa descrizione di quel che attenderà i dannati negli inferi, luogo dove né luce né delizia potranno mai trovare posto (ll. 80-91). Grazie alla reiterazione del nesso *and þær is (e lì vi è)*, ognuna delle immagini evocate dal Redentore si somma a quelle che la precedono e la seguono, creando un quadro delle pene infernali davvero incisivo: in quel luogo vi saranno le peggiori bestie selvagge che feriranno le anime incessantemente, serpenti immortali e un fuoco imperituro che non smetterà mai di ardere gli sventurati abitanti di quel regno di terrore e orrore (ll. 82-85).

In quel luogo terribile, poi, vi saranno pianto e pentimento tardivo, digrignare di denti, miseria, ansia, fame e nudità: regno nel quale vi sarà solo disperazione e oscurità, l'inferno sarà per le anime luogo del patire freddo e caldo eccessivo, senza alcuna moderazione o interruzione (ll. 85-90)¹⁰⁶.

In quel regno, infine, non mancheranno le più crude malattie e il più disperato dei pianti, con un freddo eterno che mai darà tregua a chi avrà meritato, con i propri comportamenti, la dannazione (*Ac ðær is sio wyrreste adl ond se bitera wop ond a in ecnesse celnes*; “[...]”): agli inferi le anime dannate non troveranno altro che le peggiori sofferenze che si possano immaginare (ll. 90-91).

dell'omelista contenute nella prima breve parte del componimento. Nella presentazione e nella disposizione degli argomenti all'interno delle parole del Signore si potrebbe poi leggere le differenti parti di una orazione in accusa delle anime impure, pronunciata dal Cristo Giudice: dall'apertura (*exordium*), all'esposizione dei fatti (*narratio*), fino all'atto di accusa (*accusatio*) e alla richiesta della pena a carico degli accusati (*peroratio*). Una lettura che, nella sostanza, avvicina anche la lunga sezione centrale dell'ottavo sermone vercellese a quella che Haines definisce *courtroom drama*. In proposito, si veda: Haines 2005, pp. 113-118.

106. Fra le fonti scritturali più evidenti di tale descrizione delle pene infernali sono certamente da ricordare: “*Filii autem Regni ejicientur in tenebras exteriores: ibi erat fletus et stridor dentium.*” (Mt. VIII, 12); “⁴¹*Mittet filius hominis angelos suos, et colligent de regno ejus omnia scandala et eos qui faciunt iniquitatem,* ⁴²*et mittent eos in caminum igni. Ibi erit fletus et stridor dentium.*” (Mt. XIII, 41-42); e, infine “²⁷*Et dicet vobis: ‘Nescio vos unde sitis; discedite a me omnes operarii iniquitatis.*” ²⁸*Ibi erit fletus et stridor dentium, cum videritis Abraham, et Isaac et Jacob, et omnes prophetas in Regno Dei, vos autem expelli foras*” (Lc. XIII, 27-28). L'immagine del luogo infuocato abitato da vermi e risuonante di grida e stridor di denti torna, inoltre, anche in Mt. XIII, 50, Mt. XXII, 13, Mt. XXIV, 51, e Mt. XXV, 30.

Anche in questo caso il rapporto fra il sermone vercellese e il *Sermo LVII* appare significativamente molto stretto: subito dopo avere confessato ai peccatori che i crimini da loro commessi siano per Lui ben più dolorosi e umilianti della Crocefissione, infatti, Cristo prima ricorda nuovamente alle anime impure la grandezza del Suo Sacrificio, e successivamente rimprovera loro di avere disdegnato tutto questo. Nelle parole del Redentore ritroviamo tutta la durezza che sarà carattere evidente del testo vercellese:

*Cum essem incommutabilis, pro te homo factus sum: cum essem impassibilis, pro te pati dignatus sum; sed tu despexisti in homine Deum, in infirmo salutem, in via reditum, in iudice veniam, in cruce vitam, in suppliciis medicinam.*¹⁰⁷

Questa ultima accusa risulta antefatto dell'atto di condanna dei peccatori che, incapaci di comprendere il potere salvifico della confessione e del pentimento, hanno disprezzato la Redenzione offerta loro dal Signore. Una dannazione che diviene definitiva e incontrovertibile con le parole del *Discedite a me*:

*Et quia post omnia mala tua ad medicamenta pœnitentiæ confugere noluisti, ab auditu malo non mereberis liberari, sed auditorus es cum tuis similibus: 'Discedite a me, maledicti, in ignem æternum, qui paratus est diabolo et angelis eius'; et descendes cum illo in æternum gehennæ ignem, quem mihi vitæ tuæ captus dulcibus laqueis et bonis fallacibus prætulisti.*¹⁰⁸

Secondo una struttura del tutto simile, la condanna dei peccatori attraverso la pronuncia del *Discedite a me* ritorna anche all'interno dei versi del *Cristo III*. La formula biblica giunge a conclusione di un breve ma articolato passo, totalmente incentrato (così come nel *Sermo LVII*) sull'ingratitude dei peccatori e sulla loro conseguente incapacità di seguire la Volontà del Creatore: in perfetto parallelismo con la sezione dedicata alle anime virtuose, il poeta decide di plasmare le parole di Cristo non tanto sul testo del sermone latino quanto su quei versetti del Vangelo di Matteo che, appunto, seguono la condanna e il *Discedite a me*. In virtù di questo, Cristo imputa ai malvagi di avere rifiutato di adoperarsi in favore dei poveri, nonostante Egli avesse garantito loro le ricchezze per farlo, e di avere rifiutato ai bisognosi cibo, acqua e ospitalità: in questo modo essi si sono presi gioco della bontà del Signore, e per tale ragione saranno condannati all'esilio fra i diavoli (vv. 1499-1514).

107. Morin 1953, p. 253-254.

108. Morin 1953, p. 254.

Proprio a completamento di questa affermazione del Redentore, il poeta introduce la sentenza di condanna:

*Donne þær ofer ealle
sylf sigora Weard,
ofer þæt fæge folc
cwīð to þara synfulra
'Farað nu, awyrge,
engla dreames,
þæt wæs Satane
deofle gegearwad
hat on heorogrim;
Ne magon hi þonne gehyman
rædum birofene;
on grimme grund,*

*egeslicne cwide
sares fulne,
forð forlæteð,
sawla feþan:
willum biscyrede
on ece fir;
ond his gesiþum mid,
ond þære deorcan scole,
on þæt ge hreosan sceolan.'
Heofoncyniges bibod,
sceolon raþe feallan
þa ær wiþ Gode wunnon.*

(vv. 1515-1526)¹⁰⁹

Con i versi dedicati alla cacciata dei peccatori si conclude la lunga sezione del *Cristo III* che più evidentemente risente della forte influenza del *Sermo LVII* di Cesario di Arles: Cynewulf, infatti, dopo avere dato spazio alle parole di condanna pronunciate dal Redentore, dedica gli ultimi venti versi del *fitl* a una mirabile descrizione della spaventosa autorevolezza del Cristo Giudice, il quale, armato di spada, scaccerà diavoli e dannati nelle cuppe profondità dell'inferno, dove andranno a patire inenarrabili pene e tormenti, fra fiamme inestinguibili e serpenti dalle fauci immense¹¹⁰.

109. Cfr. Krapp-Dobbie 1936, p. 45 ("Allora lì sentenza terribile lo stesso Re delle Vittorie // piena di tribolazioni, contro tutti quelli, // contro quella folla dannata, pronuncerà, // dirà a quella turba di anime peccatrici: // 'Ora andate, maledetti, di vostra volontà privati // della gioia degli angeli, nel fuoco eterno, // che fu per Satana il diavolo, con i suoi compagni, // preparato e per quella masnada tenebrosa, // ardente e orrendo; in esso voi cadrete. // Essi non potranno del comando del Re dei cieli farsi spregio // resi muti; immediatamente precipiteranno // nello spaventoso abisso, coloro i quali prima lottarono contro Dio.").

110. Il gruppo di versi ai quali qui si sta facendo riferimento (vv. 1527-1548) contengono, probabilmente, uno dei passi più ricchi di allegoria dell'intero poemetto: nel precipitare dei peccatori nelle profondità buie di un inferno definito come casa del tormento (*witehus*) e sala di morte (*deaðsele*) si può infatti probabilmente individuare una metafora della rovinosa caduta degli angeli ribelli, quegli esseri che in compagnia dei dannati dimoreranno in una triste voragine che si ciberà delle loro sofferenze. L'immagine la cui portata, forse, riesce a superare le altre per suggestioni e forza evocativa è proprio quella del Cristo Giudice che, brandendo nella mano destra una spada vittoriosa (*sige-mece*), costringe i diavoli e i dannati a gettarsi nella voragine infernale, decretandone così la definitiva condanna. Come fatto notare da Cook, la figura del Cristo Giudice armato di spada non è elemento molto comune all'interno della tradizione cristiana, che di preferenza tratteggia la figura del Salvatore accompagnata dai Simboli della Passione

4.3.3. *L'ingresso dei beati nel Regno di Dio*

Così come aveva fatto per il suo inizio, il predicatore vercellese pone fine in modo improvviso al lungo strale del Signore. Quel che segue è un nuovo invito al pentimento, rivolto dall'omelista alla comunità, testo nel quale le parole del predicatore si fondono idealmente con quelle del Signore nella descrizione dell'entrata dei beati in Paradiso (ll. 92-99).

Al passo precedente, che con notevole incisività aveva descritto la condanna della schiera dei peccatori, viene attentamente giustapposto un secondo brano strutturalmente del tutto simile, nel quale, dopo la parafrasi del *Venite, benedicti Patris mei*¹¹¹, l'omelista presenta con dovizia di particolari la grandezza del Regno di Dio. Secondo uno schema comune anche ad altri testi escatologici di area insulare insulari, l'ordine cronologico dei due episodi viene invertito rispetto a quello di tradizione scritturale¹¹², inversione che appare figlia della particolare struttura del sermone vercel-

aA

o dalla stessa Croce: una possibile fonte di tale caratterizzazione di Cristo potrebbe però essere riscontrata in un gruppo di versi (vv. 85-91) del *Sesto Inno* dei *Cathermerion* di Prudenzio, nei quali la spada dalle due punte di *Ap. I, 16* viene trasferita nelle mani del Cristo Giudice ("*Hujus manum potentem // gladius perarmat anceps // et fulgwans utrimque // duplicem minatur ictum. // Quaesitur ille solus // animaeque corporisque, // ensique bis timendus // prima ac secund mors est. // [...]*"; cfr. PL 59, col. 836; Cook 1900, p. 216). Nella sua analisi del semiverso 1530a, inoltre, Cook richiama l'attenzione su di un affresco conservato nel Convento di Santa Laura sul Monte Athos, all'interno del quale il Cristo Giudice viene raffigurato secondo una iconografia riletta rispetto a quella canonica: nella mano sinistra Egli porta un libro aperto e in quella destra una spada, unendo in questo modo i simboli della giustizia e del comando. Non è a mio parere però ipotizzabile che le due attestazioni del Cristo armato di spada siano in qualche modo né collegabili né, probabilmente, congeneri: l'una (quella pittorica), infatti, incarna come detto una iconografia fortemente giocata sui simboli di giustizia e autorità, mentre l'altra (quella poetica) sembra concentrare l'attenzione del lettore su di un Cristo signore degli eserciti il quale scaccia le schiere dei diavoli ormai in rotta. Ben più plausibile appare che, come messo in evidenza anche da Hill, tale immagine possa fare riferimento a quel termine latino gladio così forte in *Mt. X, 34* ("*Nolite arbitrari quia pacem venerim mittere in terram; non veni pacem mittere, sed gladium.*"): nel particolare contesto del poemetto, l'immagine biblica della spada venuta per dividere e non per unire andrebbe però ricondotta non tanto alla divisione terrena fra chi segue Cristo e chi lo rinnega, quanto a quella più prettamente escatologica fra beati e condannati. Per un esauriente commento dei venti versi in oggetto si vedano: Cook 1900, pp. 216-218; Ricci 1925, pp. 191-192; e: Hill 1973, p. 239 (nota 13).

111. "*Tunc dicit rex his qui a dextris eius erunt: 'Venite, benedicti Patris mei, possidete paratum vobis regnum a constitutione mundi.'*" (*Mt. XXV, 34*).

112. La medesima inversione fra il momento della cacciata dei peccatori e quello dell'ammissione dei beati nel Regno dei Cieli accomuna, infatti, l'ottavo sermone vercellese con *Cameron B3.2.29* e, allargando lo sguardo a sermoni simili, fra gli altri con *Vercelli XV*.

261

lese e completamente funzionale al suo spiccato contenuto parenetico. In un tale contesto, infatti, l'ammissione dei virtuosi a godere della Luce di Dio diviene il momento chiave dell'intera struttura argomentativa, un'immagine che riassume in positivo quello che le parole di Cristo ai peccatori avevano in precedenza descritto con toni del tutto opposti.

Se la sequenza degli eventi narrati nel *Christ III* segue l'ordine del *Vangelo di Matteo* (e, per questo, narra dell'ingresso nel Regno dei Cieli dei virtuosi ben prima di descrivere lo strale di Cristo e il *Discedite a me*)¹¹³, di contro nel *Sermo LVII* non vi è traccia del *Venite, benedictis Patris mei*: nella struttura compositiva ideata da Cesario, infatti, il *Discedite* assume le caratteristiche di un vero e proprio *climax* del sermone, divenendo il primo elemento di un *explicit* dal carattere spiccatamente penitenziale che, però, non viene ripreso dall'omelista vercellese.

Nell'economia compositiva del *Sermo LVII*, le parole di Cristo divengono infatti la rappresentazione tangibile di quella condanna alla quale, però, si può sfuggire grazie alla confessione dei peccati e al pentimento; proprio in virtù di questo, il Vescovo di Arles decide dunque di dedicare la chiusa del suo sermone proprio a un nuovo invito alla redenzione e alla purificazione dai crimini terreni, il viatico che conduce a godere della gioia e della luce di Dio:

*Ut ergo istam terribilem increpationem possimus evadere, quotiens nobis qualiacumque peccata subreperint, sine aliqua dissimulatione festinamus ad pœnitentiæ medicamenta confugere, ut ab auditu malo liberari ad æternam mereamur indulgentiam pervenire: præstante Domino nostro Iesu Christo, cui est honor et imperium cum Patre et Spiritu sancto in sæcula sæculorum.*¹¹⁴

Non vi è dubbio però che, ancora una volta, il sermone di Cesario abbia costituito un punto di riferimento (sia strutturale, sia tematico) di fondamentale importanza per l'anonimo compositore di *Vercelli VIII*: dalla sezione che precede il *Discedite* questi sembra avere mutuato quella reiterazione della dicotomia fra il Sacrificio di Cristo e l'ingratitude degli uomini, mentre dalle parole che lo seguono egli trae una descrizione dell'inferno che, secondo un incedere comune ai sermoni di ambito insulare, si configura come ricca di immagini volutamente forti e iperboliche. Mano a mano che il sermone si avvicina alla conclusione, l'anonimo predicatore

113. A tal proposito, si veda infra, pp. 228-229, nota 52.

114. Morin 1953, p. 254.

anglosassone sembra, però, progressivamente liberarsi dai vincoli imposti dalla sua fonte latina, oramai divenuta un canovaccio sul quale egli agisce, rielaborando tematiche e contenuti in maniera autonoma. Tale distacco dal testo del vescovo di Arles diviene, infatti, definitivo con l'inserimento di una sezione assente nel *Sermo LVII* (il *Venite benedictis*): questa è, infatti, non solo del tutto funzionale al ragionamento condotto dall'anonimo omelista inglese, ma ha anche il pregio stilistico di andare a costituire il secondo membro di una struttura a membri contrapposti, stilema molto caro all'omiletica insulare.

Con il *Venite, benedicti Patris mei* (e con la conseguente descrizione della grandezza della beatitudine celeste) il sermone tocca nuovamente il tema della quella Salvezza. La promessa del Regno di Dio, ascoltata dalla viva voce del Redentore, altro non è che l'esplicitazione di quella meta da raggiungere, la Salvezza, che ha costituito l'unico filo conduttore del sermone, un concetto sul quale l'omelista immediatamente ritorna, e con il quale egli sceglie di chiudere il suo componimento. L'*explicit* di *Vercelli VIII* è, infatti, un ultimo e articolato richiamo alla virtù, che al puro elemento parenetico unisce una ulteriore descrizione dell'ineffabile bellezza dei Cieli (ll. 102-107): il messaggio di Salvezza è infatti, secondo l'omelista, del tutto chiaro e, dunque, solo alla volontà di ogni uomo starà raccogliarlo. E godere eternamente della beatitudine e della grazia in compagnia di angeli, santi e beati.

Come in un procedere perfettamente circolare, l'anonimo autore in questo caso torna a fare esplicito riferimento a un insieme di saggi insegnamenti (l. 102) che, proprio in funzione di quanto da lui affermato nell'intero sermone, si dimostrano senza ombra di dubbio un importante viatico verso la salvezza. E ai quali l'omelista affida significativamente l'ultimo invito alla rettitudine.

4.4. *Un esempio di adattamento e traduzione delle fonti latine*

Testo solidamente strutturato sulla traduzione e sulla rielaborazione di lunghi passi del *Sermo LVII* di Cesario di Arles, *Vercelli VIII* non raggiunge forse il pregio stilistico e compositivo che caratterizza alcuni altri componimenti in prosa del manoscritto vercellese (tre fra tutti, il quarto, il nono e il ventiduesimo) ma, nella sua brevità e incisività,

riesce ugualmente a rappresentare un significativo esempio di alcuni dei caratteri tipici dell'omiletica anglosassone. L'ottavo sermone vercellese evidenzia una struttura argomentativa conclusa, delimitata dal duplice riferimento a saggi insegnamenti, che aprono e chiudono il testo stesso: una cornice esortativa, all'interno della quale viene inserito il nucleo escatologico portante del sermone, lo strale di Cristo alle anime peccatrici. Nonostante l'assenza di una pluralità di tematiche e di fili conduttori, dato che contribuisce ad accentuare l'eccentricità di tale componimento rispetto a quelli che lo circondano nel codice, è in ogni caso facilmente individuabile quel crescendo argomentativo (tipico del genere omiletico e, in questo caso, progressivo oltre che spesso piuttosto controllato) che accompagna l'uditorio verso il vero fulcro del sermone: la grandiosa scena del discorso del Redentore alle anime da Lui giudicate è la naturale conclusione di un progressivo movimento che, senza evidenti salti o discontinuità nelle argomentazioni, conduce dagli insegnamenti di Gregorio Magno fino ai versetti del Vangelo di Matteo e, conseguentemente, al tema della confessione terrena. L'ira del Redentore, poi, è descritta facendo uso di una teatralità spiccata seppure controllata, specie se confrontata con quella che connota altri sermoni del codice vercellese: un carattere che potrebbe forse ascrivere allo stile piano e controllato dell'originale latino, testo che l'omelista vercellese non modifica nei suoi caratteri portanti così come nei suoi stilemi. Proprio nella sua prosa escatologica sintetica e piana, *Vercelli VIII* si allontana forse da alcuni dei canoni tipici delle omelie anonime di area anglosassone, divenendo interessante componimento in grado di mettere in risalto la forte variabilità stilistica dell'omiletica insulare.

Appendice V

Il sermone Vercelli VIII

Men ða leofestan, manað us ond myndgað on þyssum bocum sanctus Gregorius, se halega writere se ðis gewrit sette ond wrat, þæt we ymb us sylfe eorne þencen. Læreð he us þæt we sien gemyndige þara worda þe dryhten sæde on his bocum, ðæt þis woruldllice lif
5 sceolde forðgewitan ond forðadilgod bion. Ond he us eac sæde þæt swylc yfel on þysne middangeard becuman sceolde, ær he geendod wære, þæt he þonne on þy dreah, þæt he wolde þæt we wæron gearwe þænne he þis lif endode (Scragg 1-8).

Men ða leofestan, ne læten we us næfre þa synne to þon swiðe
10 micle ne to þan swiðe hefiglice þyncan þæt we æfre forscamien þæt we hi ne andetton, for ðan þe selre is þæt man beforan anum men his gylta scamige þonne he scamige eft on domes dæge beforan Gode sylfum ond beforan his englum ond beforan eallum þam heofoncundan weorode. He ðonne, se æðela lareow, sanctus Paulus
15 se apostol, spræc ond þus cwæð: 'Men þa leofestan, us gedafenað þæt we syn ætywde ealle on domes dæge beforan Godes heahsetle'. Ond þonne þær nænig man his sylfes gewyrhta behydan ne mæg, ne nan man his agenne andwlitan on lihte wedere oððe on sunnan sciman becyrran ne mæg. Be ðam se ælmihtega God sæde ond þus
20 cwæð: 'Filius hominis uenturus est in gloria cum angelis suis; tunc reddet unicuique secundum opera sua'. 'Mannes sunu cymeð in heannysse wolcnum ond in his wlite wundorlice ond in his þrymme to us mid englum ond mid heahenglum (59v) ond mid ealle þy heofoncundan mægene: ond þonne demeð anra gehwylcum men
25 æfter his agenum gewyrhtum ond gearnungum'. Þe he dyde æfter his mildheortnesse, ge eac æfter hyra sylfra gewyrhtum, swa hie nu her gearnod hæfdon, þenden hie nu God wile in þas woruld lætan (Scragg 9-26).

Uton we nu georne þencean, men þa leofestan, hu arfæst ond hu mildheort he eft cymeð on þam dome to us. Uton we nu geþencan
30 hwylce we nu syn ond hu us þonne lysteð. Hwæt, we siððan ne magon nane lade gedon, ac we sculon gehwylcra þinga Gode riht ongyldan on urum sylfra sawlum, ealles þæs ðe we him on anegum þingum abulgon, butan we ær eaðmodlice beten. Ond we us urne dryhten ondrædan þænne we hyne mid his mægenþrymme
35 cumendne gesioð, in ðam dome mid his englum. Ond hie þonne, þa englas, him beforan singan onginnap ond cweðað: 'Arisap nu ealle þa forsciridan ond gehyrað dryhtnes stemne'. Ond hie þonne cumað, þa englas, to þam feower endum þysses middangeardes

- 40 *ond hyra byman blawað. Þonne arisað ealle þa þe fram frymþe middangeardes hira eagan in deað betyndon ond rihtum geleasan onfengon; þa bioð to þam dome gelaðode. Ond þa þe her nellað hyra synna andettan ond betan, Iudeas þonne ond sylfcwalan ond hæðene men, ne ðurfon hie to þam dome, ac hie bioð sona fordemde mid þy þe hie deaþe sweltaþ (Scragg 27-42).*
- 45 *Þænne bioð ealle iorðan mægen onstyrede in fyres gecynde. Þonne þa scyldegan him hearde ondrædað, ond hie þonne se ælmitiga God onginneð þreagean (60r) mid his heardlican stemne ond þus cwið to him, emne þon gelicost þe he to anum men sprece: ‘Eala man, hwæt, ic þe geworhte of eorþan lame mid minum handum,*
- 50 *ond þinum ðam eorðlicum limum ic sealde mine sawle, ond ic þe hiwode to mines sylfes anlicnesse, ond þa þe gestaðelode on neorxnawonges gefean ond þe bead mine bebodu to healdanne. Ða ðu forhogodest mine bebodu ond me sylfne, ond þone awyrgeðan dioful þu lufudest. Ond þa ðu wære of neorxnawange ascosen ond ic þe*
- 55 *wolde eft miltsian, þa ic fæmnelicne innoð gesohte, ond ic wæs mid cildclaðum bewunden, ond ealle þa cildlican teonan ic aræfnode, ond þa menniscean sar ic wæs prowiende for þe. Ond ic dranc eced wið eallan gemenged, for þan þe ic þe dyde minre swetnesse wyrðne. Ond eac swylce þymenne beag ic onfeng ofer min heafod for ðe, ond*
- 60 *ic wæs wundum þyrel, to þan þæt ðu wære fram þam ecum deaðe genered, ond mine sawle ic sende betweoh þa wælgrimman helle tintregan, to þan þæt ic þa þine sawle þanon generede. Ond ic þis eal fremede for ðe. Hwæt gedydest ðu for me? Loca nu ond sceawa þa dolg on minum handum ond on minum fotum, ond gesioh ðas*
- 65 *mine sidan þe wæs spere þurhstungen. Þynum sare þe ic on minum lichoman onfeng, to þan þæt ic wolde þæt ðu wære rixiende in heofona rices wuldre. For hwan, la man, forlur ðu þis eal, þe ic for þe þrowode? For hwan wær ðu swa unþancul þinre onllysnesse? Ic nawuht ma to minum deaþe ne bidde. Agif me þine sawle swa clæne*
- 70 *swa ic hy ðe sealde. Min feorh ic sealde for ðe (60v). Agif me þæt þin lif ðe ðu acwealdest mid sarlycum wundum þinra synna. For hwan forwyrndest ðu me þæs mines agenan yrfes? Ic wæs þin fæder ond þin dryhten ond emne eallinga þin freond geworden, and ðu hit þa sealdest þinum ehtere, þam awyrgeðan ond þam beswicendan diofle. Ac hwæt druge ðu on þam, þa ic wæs unawendedlic in minre godcundnesse, ond þa ic wæs unprowendlic, þæt ic wolde for þe prowiende bion? Ond þu me mid ealle forhogodest. Ond ic þe laðode to minum þam ecan life to ðam uplycan rice, þæt ðu agymeleasodost. Gað ge nu, awyrgeðan, in þæt ece fyr ond in þa ecean forwyrð þe*
- 80 *gefyrn ærest wæs ðam diofle Satane ond his gefeðum gearwod. Þær*

ne bið næfre ænig lioht gesewen ne nænig wynsumnes gemeted, ac þær syndon þa wyrrestan wildeor þa wundiað eowre sawle. Ond þær syndon þa undeaðlican wyrmas þe næfre ne sweltað, ond þæt fyr ne bið næfre adwæsced, ac hit to widan feore byrneð, ond eowra synna
85 on eowrum sawlum þær byrnað. And þær is eagena wop ond toða gristbitung, and þær syndon þa unmætan þystro, ond þær is egesa ond fyrhto, ond þær is swið hreownes, ond þær is unrihtwisnes, ond þær is hunger ond næcedu, ond þær is yrmðo ond nearones, ond þær is unmæte cyle ond unahefendlic hæto gemeted; nis nænig
90 gemetfæstnes, ac ðær is sio wyrreste adl ond se bitera wop ond a in ecnesse celnes' (Scragg 43-87).

Men þa leofestan, uton we us giorne biorgan, ond utan giorne bidan þæt we moton þæs wyrðe bion þe he þonne cwīð to his soðfæstum ond to his gecorenum: 'Cumað ge to me; wuniað mid me in mi-
95 num rice þæt ge geearnod hæfdon (61r), ond ge ðonne scinaþ swa biorhte swa sunne þonne hio æfre on midne dæg fægerost scineð ond biorhtost. Þær is symle ece blis ond soð syb ond gefea, ond þær is singalic Godes lof gehyred, ond þær is lufu ond smyltnes ond syngal lioht ond swete stenc' (Scragg 88-94).

100 Men þa liofestan, gif we nu willað on þysse worulde teala don, þa þrage þe us wile se ælmihtiga dryhten lætan her for worulde ond swa us man lærde, þonne magon we þurh þæt geearnian þæt we in ecnesse lyfiað ond blissiað, in ðam rice þæt we nu gehyrdon bisecgan, mid englum ond mid heahenglum ond mid apostolum ond mid
105 soðum Godes þrowerum ond mid eallum soðfæstum ond gecorenum ond mid ðam Godes suna, ðam þe a lifað ond rixaþ mid fæder ond mid halgum gaste a to widan feore, amen (Scragg 95-102).

Miei cari, San Gregorio, il santo scrittore che questo ha messo per scritto e redatto, in questi libri ci esorta e ci ricorda che noi dobbiamo riflettere in modo sincero su noi stessi. Lui ci insegna che noi dobbiamo essere memori di quelle parole che il Signore dice nei Sui Libri, che questa vita dovrà passare e venire dimenticata. E inoltre ci ha detto che una così grande malvagità è stato necessario che venisse su questa terra, prima che questa finisse, così che Lui potesse soffrire per questa, poiché Lui voleva che noi fossimo pronti quando Lui avrebbe posto fine a questa vita.

Miei cari, non permettiamoci mai di considerare i peccati tanto grandi o tanto pesanti da essere così pieni di vergogna da non confessarli, poiché molto meglio è che un uomo provi vergogna per i propri peccati di fronte a un altro uomo, che vergognarsi dopo nel

Giorno del Giudizio di fronte a Dio stesso, ai Suoi angeli e di fronte a tutta la schiera del Paradiso. Lui, il santo maestro, l'apostolo Paolo, poi così ha parlato e scritto: 'Miei cari, convinciamoci che ciascuno di noi dovrà comparire nel Giorno del Giudizio di fronte al Trono del Signore'. E che lì nessun uomo potrà nascondere i suoi peccati, né qualcuno potrà trasformare il proprio aspetto in sostanza luminosa o splendore del cielo. A questo proposito, il Signore Onnipotente così ha detto e affermato: 'Filius hominis uenturus est in gloria cum angelis suis; tunc reddet unicuique secundum opera sua. Il Figlio dell'Uomo verrà a noi nell'alto dei cieli e nel Suo grandioso aspetto e nella Sua Gloria con gli angeli, gli arcangeli e tutte le schiere dei Cieli; e poi giudicherà ciascun uomo secondo le Sue sole azioni e meriti che Lui ha avuto, per la Sua bontà, e anche in risposta ai meriti di ciascuno, come essi qui hanno meritato fintanto che Dio ha concesso loro di rimanere in questo mondo.

Miei cari, riflettiamo solerti quanto pietoso e buono Lui verrà a noi in quel Giudizio. E pensiamo come noi siamo e in che modo dunque possiamo renderci a Lui grati. Oh, dopo di ciò, noi non potremo fare ammenda, ma noi dovremo offrire al Signore il resoconto di ogni cosa [vi sia] nella nostra anima, e di tutte le vie attraverso le quali Lo abbiamo indispettito, salvo che prima noi non abbiamo umilmente praticato il pentimento. E noi proveremo timore di fronte a Nostro Signore, quando noi osserveremo la Sua venuta con le Sue schiere angeliche a quel Giudizio con i Suoi angeli. E poi loro, gli angeli davanti a Lui, cominceranno a cantare e diranno: 'Alzatevi voi tutti, oh defunti, e ascoltate la voce del Signore'. E loro, gli angeli, poi andranno ai quattro angoli di questa terra di mezzo, e suoneranno le loro trombe. Allora si alzeranno tutti coloro i quali dagli inizi di questa terra di mezzo chiusero i loro occhi nella morte, e quelli con veri doni [i veri doni della fede], loro saranno accolti. E coloro i quali qui non hanno voluto confessare i loro peccati e fare ammenda, e poi gli Ebrei e quelli che uccidono se stessi e i pagani, essi non dovranno andare a questo Giudizio, ma loro saranno immediatamente condannati quando periranno nella morte.

E dopo tutte le terre saranno dominate dal fuoco. Poi i peccatori lo sentiranno parlare, e allora il Signore Onnipotente comincerà ad accusare loro con la Sua voce severa e così a loro dirà, proprio come se stesse parlando a ciascuno di essi: 'Oh, uomo, osserva, ti ho fatto dall'argilla della terra con le mie mani, e ho dato la mia anima alle tue spoglie terrene, e ti ho modellato a mia immagine, e ti ho destinato alle gioie del paradiso, e ho comandato a te di mantenere saldi i miei comandamenti. Dopo tu hai disprezzato me

e i miei comandamenti e hai amato il diavolo maledetto. E allora tu sei stato scacciato dal paradiso, e tuttavia io ho desiderato mostrare pietà verso di te, quando io ho cercato il ventre di una donna, e sono stato fasciato con abiti per neonati. E tutte le sofferenze dell'infanzia ho patito, e i dolori umani ho sofferto per te. E ho bevuto aceto misto a fiele perché io potessi farti degno della mia bontà. E ancora, ho accettato sulla mia testa una corona di spine per te. E fui tormentato con ferite, affinché tu fossi salvato dalla morte eterna. E la mia anima ho mandato fra i crudeli tormenti infernali, così che io potessi salvare la tua anima da quel luogo. Io ho fatto per voi tutto questo. Cosa hai fatto tu per me? Guarda adesso, e osserva i fori nelle mie mani e sui miei piedi, e vedi il mio fianco che è stato trapassato dalla lancia. La tua sofferenza ho preso su di me, poiché volevo che tu fossi elevato nello splendore del Regno dei Cieli. Perché, uomo, hai gettato via tutto quello per il quale io ho sofferto? Perché sei tu stato così poco grato per la tua redenzione? Io non ho chiesto nulla di più per la mia morte. Restituisci a me la tua anima così pura come io la ho concessa a te. Io ho dato la mia vita per te. Ridammi quella vita che tu hai distrutto con le tristi ferite del peccato. Io sono stato tuo padre e tuo Signore, e insieme sono diventato tuo amico, e tu hai dato ciò a quel diavolo persecutore, corruttore e ingannatore. E cosa tu nei hai fatto, dato che io sono stato infinito nella mia bontà. E soffro [nel profondo] a esser stato sacrificato per te. E tu in ogni modo possibile mi hai rinnegato. E io coloro i quali sono stati miei ho ammesso a quella vita eterna nel regno celeste che tu hai disprezzato. Andate ora, impuri, in quel fuoco eterno e in quella morte eterna che per quel primo peccato è stata decretata per quel diavolo Satana e per la sua schiera. Lì non si è mai possibile vedere la luce, né provare gioia, e lì vi sono le peggiori bestie selvagge che lacerano le vostre anime. E lì vi sono serpenti immortali che mai possono perire, e quel fuoco che mai si spegne, e che sempre brucia, e lì saranno arsi i vostri peccati nelle vostre anime. E lì vi è pianto di occhi, e digrignare di denti, e vi è oscurità immensa, e terrore e orrore, e lì è grande sofferenza, e lì è iniquità, fame e nudità, miseria e prostrazione, e lì è grande freddo e caldo insopportabile, né vi è alcuna moderazione. E vi è la più terribile malattia, e il lamento più amaro ed eternamente per sempre il gelo'.

Miei cari, con zelo prepariamoci e con animo puro preghiamo così da poter essere degni di questo, quando lui dirà ai Suoi puri e ai Suoi prescelti: 'Venite a me, abitate con Me in quel regno che avete meritato, e voi splenderete come il sole quando lui sempre brilla più

bello e più ardente a mezzogiorno. Lì è grande beatitudine eterna, e pace vera, e gloria, e si può udire costante lode del Signore, e lì è amore e calma, e luce costante e dolce profumo'.

Miei cari, se noi vogliamo fare il giusto su questo mondo, in quel tempo che Onnipotente decide di concederci qui nel mondo, come a noi è insegnato, così da poter guadagnare attraverso questo di vivere ed essere beati in eterno, in quel regno del quale abbiamo udito, con gli angeli, gli arcangeli e gli apostoli, con coloro i quali hanno realmente sofferto in Dio, con tutti i giusti e gli eletti, e con il Figlio di Dio, che lì vive per sempre e regna con il Padre e il Figlio, eternamente e senza fine. Amen.

5. Vercelli IX: l'umana parola e l'ineffabilità dei regni ultraterreni

aA

Il nono sermone del *Vercelli Book*¹ è un lungo componimento a carattere escatologico attestato in numerose versioni (complete o parziali), delle quali quella vercellese, seppure viziata dalla perdita di un folio² e da un numero cospicuo di corrottele, è presumibilmente la più antica e forse la più prossima a quella che doveva essere la forma originaria.

Piuttosto prossimo alla tradizione vercellese è un secondo esemplare del sermone, conservato all'interno dei codici *Bodley 340-Bodley 342 (E)*³: copie tarde dell'*Omeliario di Canterbury*, tali manoscritti contengono, accanto a una selezione di sermoni tratti dalle *Omeliæ Cattoliche* di Ælfric, anche un

271

1. Questo componimento è stato edito per la prima volta in Förster 1913, pp. 100-116, successivamente riedito in: Szarmach 1981, pp. 4-9; Scragg 1992, pp. 151-190.

2. Tale folio doveva essere un tempo posizionato fra gli attuali fogli 63v e 64r. Nonostante la lacuna, *Vercelli IX* è testo piuttosto corposo: esso, infatti, occupa quasi interamente sei *folia* del manoscritto (60r-65r), un dato che la rende seconda solamente alle omelie *Vercelli I*, *Vercelli IV*, *Vercelli VIII*, *Vercelli X*, *Vercelli XIV*, *Vercelli XV* e *Vercelli XVIII*.

3. I codici in oggetto (Ker 309, sec. XI¹; codici E nella catalogazione redatta da Scragg), sono la copia in due volumi di un omeliario (presumibilmente di area sud orientale) contenente undici testi anonimi inseriti all'interno di una selezione di omelie di Ælfric, disposte in modo da coprire l'intera liturgia dell'anno liturgico. In merito al contenuto e alla possibile origine di tali codici: infra, cap. 4, p. 209 (nota 3).

nutrito gruppo di prediche anonime, fra le quali compare una versione interpolata del testo di *Vercelli IX*⁴.

Una versione più breve e in parte rielaborata di una sezione di *Vercelli IX* è poi tramandata da una omelia vergata all'interno di un altro codice conservato presso la *Bodleian Library*, il ms. *Hatton 115* (L)⁵. Componimento tripartito, costituito da un incipit e da una sezione conclusiva non riconducibili al nono sermone vercellese⁶, esso presenta quale sezione centrale una versione in parte rielaborata delle descrizioni vercellesi del paradiso e degli inferi⁷.

Sezioni di un sermone appartenente alla medesima tradizione testuale di *Vercelli IX* appaiono rilevabili in tre differenti componimenti, vergati all'interno del ms. *Cotton Tiberius A.iii* (M)⁸: trittico costituito, nello specifico, da un

4. Come ipotizzato da Scragg, le modifiche sarebbero forse state apportate in un momento di poco precedente a quello della trascrizione del sermone all'interno del codice, se non addirittura dal copista stesso. Nel testo contenuto nel ms. E non si trova, infatti, testimonianza della lunga descrizione che il diavolo fa all'eremita riguardo alle gioie del paradiso e a ciò che sarà riservato ai beati nel regno dei cieli (ll. 192-215), un dato che potrebbe avvalorare l'ipotesi che la sezione di testo di *Vercelli IX*, a noi giunta lacunosa e ricostruibile solo attraverso la versione tramandata da E, dovesse contenere una messe di immagini irrimediabilmente perdute. Cfr. Scragg 1977, pp. 201-202; Szarmach 1978, p. 242.

5. Il componimento è conservato ai *folia* 140-147 del ms. *Hatton 115* (seconda metà del secolo XI; Ker 332, art. 34; manoscritto L nella catalogazione data da Scragg), e occupa un intero fascicolo in origine del tutto indipendente, dotato di una sua legatura autonoma (*booklet*): contenente un unico testo, tale fascicolo è stato solo successivamente rilegato all'interno del codice; per maggiori dati in merito a questo tipo di brevi unità codicologiche e sulla loro funzione nella predicazione itinerante, si veda: Robinson 1978, pp. 231-238. Il sermone appare costituito di due distinti blocchi: a una prima parte, più breve, di stampo parenetico, segue una seconda sezione più estesa e di stampo escatologico. Proprio in tale secondo blocco testuale è possibile rilevare la presenza di una corposa sezione del sermone vercellese (ll. 34-232), contenente le similitudini della morte, quelle delle pene infernali, e il racconto del diavolo all'anacoreta (*Devil's Account of the Next World*). Tale sermone, incluso da Scragg nel ricco apparato critico della sua edizione del nono sermone vercellese, è stato edito nella sua interezza in: Fadda 1977, pp. 186-211 (omelia *Fadda X*). Per una breve descrizione del codice, si vedano: Scragg 1979, p. 247; Scragg 1992, p. xxxi.

6. Nel dettaglio, l'incipit vede l'aggiunta, quali elementi innovativi, di una lista degli otto peccati capitali e dei sette tormenti degli inferi, mentre l'originaria breve descrizione degli orrori dell'inferno è arricchita con un passo riconducibile per temi e contenuti a una lunga sezione di *Vercelli II* (ll. 128-175). In merito, si veda infra, cap. 2, pp. 61-70; e: Scragg 1990.

7. In merito ai caratteri contenutistici e linguistici di tale sermone, e ai suoi rapporti con i diversi componimenti omiletici del *Vercelli Book*, si vedano: Scragg 1979, p. 247-248; Scragg 1992, pp. 152-153; Wright 1993, pp. 273-274.

8. Si tratta di un manoscritto miscelaneo, redatto presumibilmente a metà del secolo

componimento omiletico contenente una versione piuttosto tarda del motivo escatologico denominato “*The Devil’s Account of the Next World*” (elemento portante della sezione centrale del nono sermone vercellese)⁹, dal sermone *Napier XLIV*¹⁰ (invito alla riflessione sul destino dell’anima che contiene una versione della *Sunday Letter*), e dal componimento omiletico a carattere confessionale *Cameron B11.10.3*¹¹. Come messo in risalto da Scragg, dal punto di vista contenutistico maggiore interesse desta il primo dei tre testi, unico a trarre diretta ispirazione dalla corposa sezione centrale di *Vercelli IX*¹². Piuttosto interessante appare quanto desumibile da alcuni caratteri della versione *tiberiana* del “*The Devil’s Account*”: essa presenta un numero cospicuo di tratti

XI nell’area di Canterbury forse presso la *Christ Church* (Ker 186, codice denominato ms. M nella catalogazione posta in essere da Scragg); miscellanea di testi latini e volgari, il codice risulta vergato da una molteplicità di copisti, un dato che aiuterebbe a spiegare la parziale sovrapposizione di fonti e materiali che è possibile riscontrare all’interno dei componimenti da esso tramandati: i tre testi in questione sono stati vergati rispettivamente dalle mani 3 (*Napier XLIV* e *Cameron B.11.10.3*) e 4 (“*The Devil’s Account of the Next World*”); cfr. Scragg 1992, pp. xxxi-xxxii.

aA

9. Breve sermone vergato ai ff. 87r-88v del codice, tale componimento è stato considerato da Robinson quale attestazione più antica in lingua inglese antica del motivo del *Devil’s Account*, ipotesi successivamente smentita da Scragg, che ne ha dimostrato l’origine tarda e la diretta derivazione da una versione del nono sermone vercellese; tale componimento è stato edito per la prima volta in: Kemble 1848, pp. 84-86; e successivamente riedito in: Robinson 1972; parte del sermone è stata anche pubblicata in calce all’edizione curata da Scragg del nono sermone vercellese. In merito alla derivazione dell’omelia tiberiana dalla famiglia di *Vercelli IX*, si veda: Scragg 1986.

10. Omelia edita in Napier 1883, pp. 215-226 (il passo nel quale appaiono riecheggiare brevi estratti della sezione iniziale di *Vercelli IX*, e che costituisce il vero e proprio *explicit* dell’omelia pseudo-wulfstaniana, è edito in: Napier 1883, p. 226.1-10).

11. Il sermone composito *Cameron B11.10.3* è testo dal forte impianto penitenziale. Fra le fonti volgari di tale componimento andrebbe appunto ascritto anche un sermone appartenente alla medesima tradizione testuale di *Vercelli IX*. Da tale testo, l’omelista avrebbe tratto in maniera più o meno diretta alcune delle esortazioni al pentimento dell’incipit vercellese (ll. 7-16), secondo una formulazione però più prossima a quanto tramandato all’interno del ms. E; in proposito, si veda: Scragg 1992, p. 156 (una certa attenzione, in tale contesto, andrebbe rivolta a quanto sostenuto da Scragg alla nota 2). In merito alle fonti utilizzate nella realizzazione di tale omelia confessionale, si veda quanto sostenuto in: Godden 1973, pp. 223-224; Sauer 1980, p. 8.

12. Il secondo ed il terzo componimento riutilizzano, infatti, frammenti di breve lunghezza a carattere esortativo, tratti da diverse sezioni del sermone. Un dato questo che, insieme a una coincidenza dovuta alla semplice casualità, fa in modo che quanto testimoniato all’interno dei tre sermoni non presenti alcun tipo di sovrapposizione. Va inoltre messo in rilievo come non esista alcun esplicito collegamento fra il secondo e il terzo testo a carattere omiletico contenuti in M, separati da circa 30 fogli manoscritti e vergati da due mani differenti, presumibilmente in momenti distanti fra loro. Cfr. Scragg 1992, p. 153.

273

in comune con il testo tramandatoci nel codice L, mentre gli elementi comuni con i manoscritti AE appaiono più rari¹³. D'altra parte, il testo *tiberiano* condivide con questi ultimi letture non conservate in L¹⁴, fattore che complica il suo posizionamento all'interno di un ipotetica schematizzazione dei rapporti di discendenza fra i vari esemplari manoscritti¹⁵. Un insieme di dati che potrebbe condurrebbe a ipotizzare la presenza di un archetipo molto vicino alla versione AE, comune ai due testi contenuti in L ed in M, dal quale essi potrebbero avere tratto in maniera indipendente i materiali compositivi: una ipotesi che peraltro potrebbe apparire confermata dalla presenza nella versione M del *Devil's Account* di echi di quell'*incipit* originario di *Vercelli IX*, assente invece in L. Questo archetipo perduto LM sarebbe, inoltre, la fonte primaria della sezione conclusiva di *Napier XLIV*, componimento che, seppure tragga materiale compositivo dall'apertura di *Vercelli IX* (assente il L), appare dal punto di vista terminologico e lessicale molto più vicino a L che ad AE¹⁶.

All'interno del ms. *Corpus Christi College 419*¹⁷ risulta poi tramandata una seconda versione della *Sunday Letter (Napier XLIII)*¹⁸, testo che presenta forti legami sia con *Napier XLIV*,

13. A questo proposito, si veda quanto messo in risalto in: Scragg 1992, p. 154 (note 4 e 5, e relativi rimandi al testo del sermone tiberiano pubblicati in calce all'edizione).

14. Cfr. Scragg 1992, p. 154 (nota 5 e successivi rimandi al testo di M pubblicato in calce all'edizione dell'omelia vercellese).

15. Alcuni elementi farebbero, infine, presumere che il componimento *tiberiano* conservi materiali tratti da una versione di *Vercelli IX* contaminata da forme ed espressioni più prossime alla tradizione di *Vercelli II*. Come dimostrato da Scragg, prove tangibili di questo sarebbero sia l'espressione *man on morþor, sar ond susl* (colpa e omicidio, sofferenza e tormento), comune solamente alla famiglia del secondo sermone vercellese, sia l'utilizzo (comune anche al testo tradito da L) della forma verbale *behwalfep* (nasconde). In merito alle particolarità di tale forma verbale, e alla sua possibile discendenza dalla medesima famiglia di *Vercelli II*, si veda Scragg 1992, pp. 154 (nota 6) e 189 (nota dedicata alla linea 165 dell'edizione del testo di *Vercelli IX* contenuta nel ms. L). Alcuni dei passi del componimento in questione denotano poi un linguaggio piuttosto tardo e tipicamente sassone occidentale: e.g. *þoterung, ofermettum* (pianto, arroganza) e l'espressione *hwylan æt suman cyrre* (un tempo / una volta); cfr. Scragg 1992, pp. 153-156.

16. A tal proposito, si rimanda a quanto sostenuto in: Scragg 1979, p. 230 e p. 250; e: Wright 1993, pp. 222-224.

17. Tale manoscritto (Ker 68; prima metà sec. XI), è stato denominato, insieme al codice *CCC 421* (Ker 69) al quale è strettamente connesso dal punto di vista codicologico e contenutistico, codice N nella catalogazione fatta da Scragg; cfr. Scragg 1992, p. xxxii.

18. Tale omelia è edita in Napier 1883, pp. 205-215.

sia con *Vercelli IX*: anch'esso trae parte del suo *explicit* da alcuni spezzoni del sermone vercellese¹⁹, seppure utilizzando sezioni del tutto indipendenti da quelle che compaiono in *Napier XLIV*. I materiali comuni alla tradizione di *Vercelli IX* appaiono in questo caso fortemente riadattati e plasmati secondo le necessità dell'omelista, e mostrano una maggiore vicinanza con la versione tradita da L rispetto che a quelle testimoniateci nei ms. AE: *Napier XLIII* è inoltre l'unico testo, insieme alla versione tiberiana del *Devil's Account*, che ascrive la narrazione delle beatitudini e delle sofferenze infernali non a un semplice demone (come fanno tutte le versioni di *Vercelli IX*), ma a un essere maligno dalle caratteristiche molto simili a quelle di Satana²⁰. Questo particolare lega tale omelia sia alla famiglia testuale degli esemplari inglesi della *Sunday Letter* (e dunque, in modo particolare, a *Napier XLIV*), sia alla tradizione tiberiana del "*The Devil's Account of the Next World*", con la quale condivide alcuni elementi narrativi molto significativi.

Brevi sezioni del testo di *Vercelli IX*²¹ appaiono fra i materiali che compongono l'omelia pseudo-wulfstaniana *Napier XXX*²², conservata nei ms. *Junius 121* e *Hatton 113-114 (O)*²³. *Napier XXX*, così come messo in evidenza anche da Scragg²⁴,

275

19. Il lungo brano che tale sermone sembra derivare da una tradizione affine a quella vercellese contiene, infatti, la descrizione dell'inferno fatta dal diavolo attraverso il tema dell'*Uomo dalla Lingua di Ferro* (ll. 114-119); cfr. Napier 1883, pp. 214. 23- 215.3.

20. La tradizione rappresentata dal *Devil's Account* e da *Napier XLIII*, infatti, delega alla viva voce dell'essere infernale lunghi tratti della descrizione dei Tempi Ultimi e dei castighi infernali, che nel sermone vercellese sono, al contrario, affidati alla voce narrante del predicatore.

21. Le sezioni dedicate alle dimensioni dell'inferno (ll. 120-122) e alla fornace infernale (ll. 159-171) appaiono forse le due parti del nono sermone vercellese maggiormente riconoscibili nel testo in oggetto: così come indicato da Scragg, però, nel sermone composito edito da Napier appaiono riscontrabili numerosi brevi spezzoni riconducibili in maniera diretta alla tradizione di *Vercelli IX*; in merito si veda: Scragg 1977.

22. Tale testo è stato edito per la prima volta in Napier 1883, pp. 143-152, e successivamente pubblicato nella sua interezza in: Scragg 1992, pp. 395-403. In merito alla struttura di tale sermone, si rimanda a quanto sostenuto in: Scragg 1977; per quanto concerne i legami fra il sermone *Napier XXX* e la tradizione omiletica vercellese, si veda anche: cap. 2, p. 74 (nota 57); cap. 3, p. 133 (nota 8); cap. 6, p. 345 (nota 8).

23. Si tratta di tre manoscritti (Ker 338 e Ker 331, denominati O nella catalogazione di Scragg), redatti da un'unica mano a Worcester nel terzo quarto del secolo XI e contenenti per la gran parte omelie (tutte tratte dalla tradizione dell'omiletica insulare in lingua volgare), alle quali in tempi più recenti sono state apportate aggiunte e modifiche anche sostanziali; cfr. Scragg 1992, p. xxxii.

24. Cfr. Scragg 1992, pp. 156-157.

appare sermone tratto da una molteplicità di fonti fra loro disomogenee, rimaneggiate ma non rielaborate in modo radicale: una aderenza contenutistica e stilistica alla fonte di partenza che ha fatto preferire tale sermone, e non di quello tramandato nel codice E, quale testo utile a colmare la lacuna testuale vercellese²⁵.

Una ulteriore attestazione di *Vercelli IX* è riscontrabile in un breve testo dal titolo *De inclusis*, contenuto nel ms. CCC 303 (H)²⁶. Componimento che presenta quale elemento portante una descrizione della fornace infernale (ll. 159-171), esso che utilizza inoltre, quali elementi conclusivi, due periodi tratti da un'omelia dai caratteri molto simili a *Vercelli XIV*. Testo molto più affine ai testimoni AEO che alle versioni contenute in LM, esso presenta una selezione delle immagini vercellesi differente rispetto a quella riscontrabile in O, seppure dia conto della descrizione del frastuono dell'inferno, assente in E. L'insieme dei due dati esclude che il breve passo in analisi possa essere stato tratto da uno dei due

25. Il testo tramandato all'interno del codice E, infatti, a causa dei suoi caratteri di sinteticità, non appare in grado di supplire completamente alla lacuna vercellese, così come a emendare le sezioni di testo corrotte: in particolare, in ms. E non ci testimonia il lungo paragrafo sulla immensa fornace infernale (ll. 159-171). Tale brano al contrario compare, in una forma stilisticamente molto affine al tono generale del sermone vercellese, nei codici O, H e, seppure in parte rielaborato, anche in L ed M. In particolare, Scragg mette in evidenza come O debba essere preferito a H, sia per la sua ricchezza di particolari (su tutte l'immagine dei mantici che si toccano e il tetto ferreo che ricopre l'oceano, in H non attestate), sia per il corretto riferimento al personaggio di Sansone nella medesima descrizione della fornace infernale (confuso in H con Salomone ma confermato dai codici LM). Come messo in luce anche da Scragg, inoltre, il testo tramandatoci da O, se ipoteticamente trascritto all'interno del *Vercelli Book*, al contrario di E sarebbe abbastanza esteso da riuscire a colmare fisicamente la lacuna di un intero *folio* (cfr. Scragg 1992, pp. 156-157). Di fronte al sostanziale accordo della maggioranza dei testimoni, Scragg e Wright hanno dunque fatto fronte al testo lacunoso colmandolo, l'uno con quanto tramandato dal ms. O, e l'altro facendo uso delle letture del ms. L, ritenuto preferibile in virtù del suo stile più spiccatamente enumerativo e metaforico. Scelte che appaiono nella sostanza hanno superato quella di fare uso del ms. E, adottata da Szarmach nella sua edizione del nono sermone vercellese. Cfr. Szarmach 1981, p. 3; Scragg 1992, pp. 156-157 e 170-178; Wright 1993, pp. 273-275.

26. Il manoscritto (Ker 57, denominato da Scragg ms. H), vergato da tre distinte mani nella prima metà del secolo XII, contiene un cospicuo numero di vite dei santi e di omelie di origine meridionale (presumibilmente della zona sud-orientale dell'Inghilterra), delle quali undici sono anonime e cinque costituiscono un *unicum*; cfr. Scragg 1992, p. xxix. Tale breve sermone, pubblicato da Scragg nella sua interezza in calce alla sua edizione del nono sermone vercellese, era stato edito per la prima volta in: Fadda 1977, pp. 187-188 (edizione alla quale il componimento deve la denominazione). In merito a tale sermone, si veda anche: Scragg 1979, pp. 243-244.

suddetti codici, come la somiglianza non sufficientemente stretta del *De inclusis* con *Vercelli IX* porterebbe a una certa prudenza nell'affermare che esso possa essere testimone del reale aspetto originario di una parte della sezione lacunosa del componimento vercellese: tenendo conto anche delle somiglianze fra parte del testo tradito in H e quello tramandato in *Vercelli XIV*, è forse più prudente ipotizzare, come fatto da Scragg, che esso possa essere stato tratto da un ipotetico archetipo comune all'intera famiglia di manoscritti fin qui analizzati²⁷.

La struttura del componimento

Il nono sermone vercellese può essere diviso in due corposi blocchi di testo, di lunghezza differente ma egualmente densi dal punto di vista tematico. La prima parte, più estesa e complessa (ll. 1-150), dopo un lungo *incipit* parenetico (ll. 1-33) si snoda in un dettagliato elenco di immagini riguardanti l'approssimarsi del Giorno del Giudizio. Tale narrazione appare interamente costruita sull'enumerazione di concetti dalla forte connotazione escatologica: a tre generi di morte vengono opposti tre generi di vita (ll. 34-42), e una lunga descrizione delle caratteristiche della morte (ll. 43-61) fa da preambolo ai quattro effetti della separazione dell'anima dal corpo (ll. 71-87). Le cinque similitudini delle sofferenze infernali (ll. 88-113) appaiono poi seguite dall'esaltazione della grandezza delle pene destinate ai dannati (ll. 114-119) e dalla descrizione delle dimensioni dell'inferno (ll. 120-122). Essa appare poi seguita da una seconda descrizione delle pene infernali, rappresentata attraverso il terribile supplizio di un'anima impiccata su di una scogliera (ll. 128-137), immagine che insieme a un nuovo invito al pentimento terreno (ll. 138-150) funge da

27. In merito, si veda: Scragg 1992, p. 154. I passi più significativi per la ricostruzione e lo studio della tradizione testuale del sermone vercellese sono stati pubblicati (e ampiamente analizzati) da Scragg in calce alla sua edizione di *Vercelli IX*, in Scragg 1992, pp. 158-190. Una particolare attenzione è stata in tale contesto riservata al testo tramandato nel codice L, pubblicato nella sua interezza e alla versione M del *Devil's Account*, seppure non manchino puntuali riferimenti anche a passi contenuti nei ms. H, O e N. In ragione dell'approccio dato alla mia analisi del nono sermone vercellese, non è mia intenzione citare estensivamente tali varianti (se non dove funzionale alle mie finalità): in merito, si vedano: Scragg 1979; Scragg 1992, pp. 151-157 (di un certo interesse in tale contesto appare lo *stemma codicum* del sermone vercellese proposto da Scragg).

elemento di transizione fra la prima e la seconda sezione dell'omelia (ll. 151-240).

Più breve ma altrettanto ricca di immagini, la seconda sezione ci testimonia una delle più antiche versioni del *"The Devil's Account of the Next World"* (ll. 151-232): un diavolo, alla presenza di un anonimo anacoreta, ragiona prima sull'aspetto spaventoso dell'inferno e successivamente sulle dolci gioie che riserva il Paradiso ai beati che in esso sono accolti. Così come la descrizione dell'anima impiccata sulla scogliera, anche le descrizioni di Paradiso (ll. 191-215) e inferi (ll. 159-171) poste in essere dal diavolo appaiono costruite sulla giustapposizione di immagini dalla forte carica simbolica. Interamente giocata sulla contrapposizione fra Paradiso e inferno, così come dimostrato anche dalla presenza delle Sette Gioie del Paradiso (ll. 180-191) quale elemento divisorio fra le descrizioni di inferi e regno celeste, si chiude con una ultima descrizione del regno infernale (ll. 224-232), e del suo mostruoso guardiano dalle cento teste. Immagine che funge da prima sezione di un breve *explicit* dedicato alla triste condizione che attende i dannati e all'invito a raggiungere la gloria delle beatitudini celesti (ll. 233-240).

5.1. *I segni dell'approssimarsi del Giudizio*

Sermone composito dal forte impianto escatologico, *Vercelli IX* si apre con un sintetico richiamo alla rettitudine (ll. 1-4), sprone che appare rafforzato da un immediato invito al pentimento (ll. 4-9). Nel portare tale esortazione alla comunità, l'omelista chiama in causa gli insegnamenti portatori di redenzione contenuti in un sacro volume (*halige boc*)²⁸: come affermato nel libro, infatti, la morte e il Giudizio saranno eventi ineluttabili. Immagine questa che viene amplificata attraverso il confronto dicotomico fra vita terrena (nella quale è possibile celare le proprie colpe) e il momento del Giudizio, quando non sarà concesso nascondere le azioni compiute in vita. L'esaltazione di una beatitudine celeste che l'umana lingua non è in grado di descrivere (ll. 9-16)²⁹,

28. In merito al motivo del richiamo alla saggezza contenuta all'interno di libri, anonimi e non, quale elemento di rafforzamento della veridicità del contenuto di un sermone, si veda: Thomson 2002.

29. Proprio in tale contesto, l'omelista evoca per la prima volta quel motivo dell'impos-

conduce poi l'omelista a soffermarsi per la prima volta sulla condizione del tutto opposta che saranno costretti a patire i peccatori (ll. 16-26). Essi saranno infatti condannati a condividere la tortura riservata ai diavoli che si sono ribellati al Signore (ll. 18-26). Gli uomini meno accorti si pentiranno infatti di avere chiuso le proprie anime agli insegnamenti dei sacerdoti, meritando così la punizione predetta dal santo maestro (*se halega lareow*) e del salmista (*se sealm scop*): un destino che riserverà loro dolore senza consolazione e miseria senza possibilità di ricevere pietà (ll. 26-33).

Per quanto concerne la struttura stessa del lungo incipit vercellese, degna di nota appare non solo l'opposizione dicotomica fra condizione paradisiaca e infernale, ma anche la presenza di un versetto del *Libro dei Salmi*³⁰, esplicito richiamo a quegli insegnamenti del salmista poco prima evocati dall'omelista³¹. All'interno proprio della incisiva descrizione delle opposte condizioni di beati e dannati (ll. 9-26), di un certo interesse risulta poi la struttura a membri contrapposti attraverso la quale viene descritta la miserevole condizione di chi sarà costretto a condividere l'eternità con i diavoli: in tal senso, lo schema compositivo formato dalla duplicazione del costrutto *x senza y* (e.g. *sar butan frofre* ed *ymð butan are*), affiancato alla reiterazione del nesso *þær is*, sembra ricordare (seppure in dimensioni ridotte ed estremamente semplificate) quanto si legge all'interno di un lungo passo del quarto sermone vercellese³².

sibilità per la parola umana di descrivere la sostanza dei regni ultraterreni, stilema che costituirà uno degli elementi argomentativi di maggiore pregnanza nell'economia del lungo sermone.

30. "Quoniam non est in morte qui memor sit tui; in inferno autem quis confitebitur tibi?" (Ps. VI, 6).

31. Dalle parole dell'omelista, potrebbe apparire inoltre desumibile come, almeno nelle sue intenzioni, entrambi i brani fossero da ascrivere a quel medesimo Libro della Bibbia. La formulazione della prima parte del periodo non consente però di risalire a quale potesse essere il passo del *Libro dei Salmi* al quale l'omelista fa riferimento: essa appare, infatti, significativamente costituita, così come numerosi altri passi del sermone, da una giustapposizione di immagini dalla forte componente escatologica.

32. In merito, si veda infra cap. 3, pp. 136-143 (V IV. 19-61); per quanto concerne lo stilema in questione si veda invece Tristram 1978, pp. 102-113. L'insieme di tali caratteri compositivi, primi fra tutti la predilezione per un periodare fortemente anaforico e per un linguaggio dai forti caratteri metaforici, costituiranno elemento portante dell'intero nono sermone vercellese. Un testo che, nel complesso, risulta esempio emblematico di quello stile enumerativo, così come di quel periodare fortemente ritmato, già ben perce-

5.1.1. *Il motivo delle Tre Morti e delle Tre Vite*

Proprio tale descrizione della sostanza degli inferi delimita idealmente la conclusione del lungo *incipit* del componimento: quel che segue, infatti, appare essere un nuovo e ben distinto nucleo argomentativo, incentrato sul motivo delle *Tre Morti e delle Tre Vite* (ll. 34-42). Secondo quanto è possibile apprendere ancora una volta dai libri, il peccatore dovrà infatti subire una triplice morte: a quella causata dalla mole di peccati commessi seguirà infatti la morte corporale, evento che a sua volta avrà la propria conclusione con la terza morte, quella rappresentata dall'eterno tormento infernale (ll. 34-39). E così come ai corrotti sarà riservata una triplice morte, i virtuosi potranno di contro godere di una triplice vita (ll. 39-42): nella carne, nelle azioni meritevoli e, infine, nella Gloria infinita dei Cieli.

Andando ad analizzare la struttura del breve passo vercellese, di un certo interesse risulta come, se messe a confronto, le triadi inerenti Vita e Morte non rappresentino due poli perfettamente speculari: le *Tre Vite*, infatti, presentano un primo membro specificamente terreno (la gloria nella carne) seguito da due distinti momenti di gloria ultraterrena (in Dio e nella schiera dei Santi), mentre le *Tre Morti* presentano due eventi terreni (il peccato e la morte fisica), seguiti dall'inevitabile dannazione eterna. Anche all'interno del periodare del sermone, dunque, la *Vita* e la *Morte* vengono a essere in maniera quasi perfetta l'una l'antitesi dell'altra.

Una struttura dicotomica che, nella sostanza, potrebbe chiarificare i rapporti che legano tale passo a quanto lo precede nel sermone. Se a una prima lettura la breve descrizione dedicata alla contrapposizione fra vita e morte potrebbe forse apparire frutto di un salto logico, tale impressione risulta in parte mitigata proprio dalla consequenzialità fra tale breve sezione e il lungo *incipit*. Se quest'ultimo, infatti, appariva costruito sui temi della caducità umana e degli effetti perniciosi del peccato, le riflessioni sulle Tre Morti e sulle Tre Vite risultano infatti completamento ideale proprio del forte invito al pentimento che aveva animato le parole dell'omelista.

pibile in alcune sezioni della già citata *Vercelli IV*. In merito agli stilemi tipici di tale prosa omiletica di ispirazione iberno-insulare si veda: Wright 1993, pp. 49-75.

5.1.1.1. Il motivo delle Tre Vite e delle Tre Morti fra tradizione biblica e letteratura cristiana

Proprio l'opposizione vercellese fra diversi generi di vita e di morte costituisce tematica degna di attenzione. Di un certo interesse appare la presenza, nella letteratura biblica così come in quella cristiana, di una netta distinzione fra alcune tipologie di vita e di morte. Se l'identificazione del peccato come morte dell'uomo grande rilievo trova in alcuni passi del *Vangelo di Giovanni* così come nelle epistole giovanee e paoline³³, di notevole pregnanza appare quanto leggibile proprio nell'*Apocalisse* in merito a quel terribile destino riservato alle anime peccatrici. Una immagine che, nella sostanza, costituisce la base della Terza Morte vercellese:

¹⁶ *Timidis autem, et incredulis, et execratis, et homicidis, et fornicatoribus, et veneficis, et idololatriis, et omnibus mendacibus, pars illorum erit in stagno ardenti ignæ et sulphure: quod est morte secunda*” (Ap. XXI, 16); ¹¹ *Qui habet aurem, audiat qui Spiritus dicat ecclesiis: Qui vicerit, non lædetur a morte secunda.* (Ap. II, 11)

Ancora nell'*Apocalisse*, la dannazione eterna (la seconda morte) viene ad assumere i caratteri di una vera e propria morte dell'anima:

⁶ *Beatus et sanctus, qui habet partem in resurrectione prima; in his secunda mors non habet potestatem, sed erunt sacerdotes Dei et Christi, et regnabunt cum illo mille annis*” (Ap. XX, 6); ¹⁴ *Et infernus et mors missi sunt in stagnum ignis. Hæc est mors secunda.* (Ap. XX, 14)

33. In tal senso, di primario interesse appare certamente quanto descritto in *Gv. VIII, 24*: “²⁴ *Dixi ergo vobis quia moriemini in peccatis vestris; si enim non crederitis quia ergo sum, moriemini in peccato vestro*”. Di contenuto del tutto simile risulta poi un breve passo della prima *Epistola* di Giovanni (*I Gv. V, 16*): “¹⁶ *Qui scit fratrem suum peccare peccatum non ad mortem, petat et dabitur ei vita peccanti non ad mortem. Est peccatum ad mortem, non pro illo dico ut roget quis*”. Parimenti significativo appare poi il contenuto di un passo dell'*Epistola* paolina agli Efesini (*Ef. II, 1-5*): “¹ *Et vos, cum essetis mortui delictis et peccatis vestris, in quibus aliquando ambulastis secundum sæculum mundi huius, secundum principem potestatis æris huius, spiritus qui nunc operatur in filios diffidentiae, in quibus et nos omnes aliquando conversati sumus in desideriis carnis nostræ, facientes voluntatem carnis et cogitationum; et eramus naturæ filii iræ, sicut et ceteri. Deus autem, qui dives est misericordia, propter nimiam charitatem suam qua dilexi nos, et cum essemus mortui peccatis, convivificavit nos in Christo (cuius gratia estis salvati)*”. A tal proposito non vanno, poi, dimenticati altri due passi, ancora una volta tratti dalle *Epistole* dell'Apostolo Paolo, che in merito al peccato affermano, rispettivamente, il primo: “¹² *Propterea sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors; et ita in omnes homines mors pertransit, in quo omnes peccaverunt*” (*Rm. V, 12*); ed il secondo: “⁵⁶ *Stimulus autem mortis peccatum est, virtus vero peccati lex*” (*I Cor. XV, 56*).

Una schematizzazione che, nel suo insieme, sembra non tenere dunque conto del peccato, considerato come causa scatenante della *mors secunda*³⁴ ma non definito egli stesso morte dell'anima.

Ampliando il campo all'ambito della letteratura cristiana delle origini, di non secondario interesse è come la presenza di tre differenti tipologie di morte appaia in verità piuttosto rara, quasi sistematicamente rimpiazzata da una lettura bipartita di più solida ascendenza scritturale. In tal senso, del tutto esemplificativa è la descrizione fatta da Isidoro di Siviglia nel terzo libro delle *Sententiae*, che in questo modo descrive gli effetti del peccato sull'anima dell'uomo:

*Perpetrare flagitium aliquod mors animæ est; contemnere poenitentiam et permanere in culpa, descendere in infernum post mortem est. Ergo peccare ad mortem pertinet, desperare vero in infernum descendere. Unde et Scriptura ait: 'Impius dum in profundum malorum venerit, contemnit. (PL 83, col. 617)*³⁵

Piuttosto distante dalla trattazione biblica delle due tipologie di morte appare Ambrogio, il quale nel *Libro Secondo* del *De Excessu Fratris* tratteggia con dettaglio una triade di *mortes* dai caratteri non dissimili da quelli vercellesi³⁶:

Sed hoc secundum communem opinionem, secundum Scripturas autem triplicem esse morte accipimus, unam cum morimur peccato, Deo vivimus: beata igitur mors, quæ culpa refugata, domino debita a mortali nos separat, immortalis nos consecrat. Alia mors est vitæ huius excessus, qua mortus est patriarcha Abraham, patriarcha David, et sepulti sunt cum patribus suis, cum anima nexu corporis liberatur. Tertia mors est, de qua dictum est: 'Dimittite mortus sepelire mortuos suos'. Ea morte non solum caro, sed etiam anima moritur: Anima enim quæ peccat, ipsa morietur'. Moritur enim domino, non natura infermitate sed culpæ, sed hæc mors non perfunctio huius est vitæ, sed lapsus erroris'. Una ergo est mors

34. Tali valutazioni mettono inoltre in risalto come, per quanto concerne la figura della *Seconda Morte* vercellese, essa sia nella sostanza elemento piuttosto estraneo alla tradizione scritturale, che appare (come è già in precedenza stato possibile valutare) tematica di non secondaria pregnanza nell'ambito della letteratura cristiana delle origini, così come di quella monastica di stampo orientale e insulare. In merito proprio all'importanza del tema della separazione dell'anima dal corpo, si vedano: cap 3, pp. 155-161.

35. Il brano in oggetto è tratto dalla *Sententia xiv*, significativamente intitolata *De desperatione peccantium*.

36. Così come messo in evidenza da Wright e da Freytag, prima di Ambrogio tale lettura triadica della morte costituisce elemento minoritario all'interno della letteratura cristiana delle origini: seppure presente in alcuni altri testi quali il trattato pseudo agostiniano *De Praedestinatione*, tale triplice identificazione dell'agire della morte sull'uomo rimane nella sostanza piuttosto limitata. Cfr. Freytag 1970, pp. 91-92; Wright 1993, pp. 90-92.

*spiritualis, alia naturalis, tertia poenalis. Sed non, quæ naturalis eadem poenalis, nam enim pro poena Dominus, sed pro remedio dedit mortem.*³⁷
(PL 16, coll. 1324-1325)

Nella teorizzazione di Ambrogio, la morte attraverso il peccato (la *mors poenalis*) costituisce il terzo elemento della triade e, in secondo luogo (cosa a mio parere maggiormente significativa), la *mors spiritualis* è una morte che non presuppone alcuna condanna, e che anzi conduce a ricevere il premio della vita eterna in Dio.

In merito alla medesima questione, significativa appare l'interpretazione delle tre tipologie di morte data da Alcuino all'interno del *Secondo Libro* del *Commentarium in Apocalypsin*, proprio sulla base di *Ap. II, 11*. Intento di Alcuino appare in questo caso quello di cercare un punto di convergenza fra le due differenti letture che le Scritture davano della Morte³⁸:

Cum sacra Scriptura tres morte ponere solita sit: unam scilicet peccati, alteram carnis, aliam vero damnationis, cur hoc loco ultima damnatio non tertia, sed secunda mors appellatur; nisi quia ille hic poni videntur quæ nocere probantur? Mors scilicet peccati, et mors æterni supplicii, ad quarum comparationem, ista quæ carnis est, mors dicenda non est. (PL 100, col. 1104)

aA

Così come messo in evidenza da Wright, tale motivo sembra poi godere di una diffusione più capillare in area irlandese, ambito

283

37. Cfr. Faller 1955, pp. 268-269; per quanto concerne alcune ulteriori attestazioni di tale triplice morte, ascrivibili ad Ambrogio, si veda: Wright 1993, p. 90; fra esse, degna di attenzione appare in modo evidente quella leggibile nel *Secondo Libro* del *De Bono Mortis* (PL 14, col. 557-559), mentre meno significativa risulta quella leggibile in un breve passo del *De Paradiso* (PL 14, col. 313-314) così come quella tramandata all'interno dell'*Expositio Evangelii Lucae* (PL 15, col. 1708-1709).

38. Una testimonianza della portata di tale divergenza (di non immediata risoluzione) ci forse viene data, proprio in area insulare, da un brano di Ælfric. L'abate di Eynsham infatti, nel *Sermo ad populum in Octavis pentecosten dicendus* (*Catholic Homily, Secondary Series, Omelia XI*), preserva intatta la distinzione fra due differenti tipologie di morte, la prima che colpirà tutta l'umanità (quella fisica), e la seconda che invece tormenterà i soli che si saranno macchiati di numerosi peccati: "*Tivegen deaðas synd, swa swa us secgað bec: an is ðæs lichaman deað, þe eallum mannum becymð, oðer is ðære sawle deað, þe ðurh synna becymð, na eallum mannum, ac þam manfullum anum, and heora sawul losað from þam ecan life, and ne swelt ðeah næfre on ðære hellican susle, ac bið æfre geednived to þam ecan witu.*" ("Vi sono due morti, così come i libri ci dicono: una è la morte del corpo, che giunge per ogni uomo, la seconda è la morte dell'anima, che arriva attraverso i peccati, non per ogni uomo, ma per i soli peccatori, e la loro anima si allontana dalla vita eterna, comunque lei non muore mai nei tormenti dell'inferno, ma è sempre ricondotta alle sofferenze eterne"; Cfr. Pope 1967-1968, vol. I, p. 421). In questo caso, la seconda morte destinata ai soli peccatori appare descritta come una privazione della vita eterna e una eterna morte nei tormenti dell'inferno. In merito a tale immagine, così come alla presenza nel corpo delle omelie di Ælfric di una triplice tipologia di morte spirituale, si veda: Wright 1993, p. 89.

culturale nel quale la tradizione delle *Tre Morti* deve avere avuto un successo ben maggiore che in ambito continentale³⁹. Tale tematica trova posto, sotto la forma dialogica di domanda e risposta, in una serie di trattati e commentari caratterizzati da una forte componente numerologica. Nel corpo di tali testi, spiccano la descrizioni delle diverse tipologie di morte che vengono tramandate nel *Prebium*⁴⁰ e nella *Collectanea Pseudo-Beda*⁴¹. Il primo ci tramanda una triade di *Morti*, significativamente preceduta da un tritico inerente la *Vita*:

*Quod sunt vitæ in hoc mundo? Id, tres. Vita vitalis et rationabilis, ut homo; vita vitalis et sensibilis ut pecus; vita non vitalis nec rationabilis, ut lignum. Quod sunt mortes? III. Prima in peccato; secunda in exitu animæ de corpore; tertium in intrando in pœnam.*⁴²

In questo caso, le *Tre Vite* appaiono legate non tanto a una componente morale dell'esistenza umana, quanto a un dato esclusivamente biologico, che distingue la razionalità dell'uomo dall'istinto animale e dall'inabilità all'azione e al pensiero delle piante. Una triade che appare piuttosto slegata da quella successiva delle *Tre Morti*.

In parte differente appare la forma che la medesima *questio* assume all'interno del florilegio iberico-latino noto come *Collectanea Pseudo-Beda*: “*Dic mihi quot vitæ sanctis leguntur? Tres: vita præsens, vita in bonis operibus, et vita æterna futura. Dic mihi quot mortes peccatoribus reputantur? Mors in peccato, et separatio animæ et corporis, et mors poenæ*” (PL 594 col. 592D).

In questo caso, la sostanza delle *Tre Vite* risulta prettamente morale, tanto da far assumere alle due triadi quell'aspetto di opposti poli della vita cristiana percepibile anche all'interno del sermone vercellese: una formulazione che, seppure priva della

39. Cfr. Wright 1993, pp. 91-95.

40. Breve opera di carattere catechetico-sapienziale risalente alla metà del secolo ottavo, il *Prebium* si costituisce di 93 brevi sezioni costruite sulla struttura domanda-risposta, inerenti diversi argomenti legati alla vita e alla dottrina cristiana. Per una breve introduzione ai caratteri e alla possibile origine continentale di tale opera, si veda: McNally 1973, pp. 129-132 e 156-159.

41. Per una analisi approfondita e dettagliata di tale florilegio, per lungo tempo erroneamente attribuito a Beda, si rimanda all'analisi fattane all'interno dei vari contributi raccolti in: Bayless-Lapidge 1998 (in modo particolare, si richiama l'attenzione sul primo dei saggi contenuti nel volume, redatto da Lapidge e incentrato sull'origine stessa della *Collectanea*).

42. Cfr. McNally 1973, p. 163.

ricchezza di dettagli del testo vercellese, potrebbe averne costituito modello diretto⁴³.

5.1.2. *Le peculiarità della morte*

Tornando al contenuto del sermone vercellese, proprio la morte viene descritta in modo incisivo e anaforico: l'omelista elenca infatti in rapida successione dieci caratteristiche, o peculiarità, che la rendono temibile e spaventosa per qualunque uomo. Essa in primo luogo è *bassa* (*nyðerlic*), poiché anche se gli uomini si andassero a nascondere nelle cavità più profonde della terra, essa sarebbe in grado di raggiungerli senza difficoltà (ll. 44-47). La morte, poi, sa anche essere *alta* (*uplic*), cosa che le permetterà di raggiungere tutti coloro i quali cercheranno scampo da lei sulle cime più alte dei più alti alberi della terra (ll. 47-49). E ancora, essa è *multiforme* e *spaventosa* (*mænigfealdlic ond egeslic*), perché in grado di colpire chiunque, ovunque egli si trovi (ll. 49-54). Secondo immagini di pari forza (ll. 54-57), la morte viene poi definita *giovane* (*gionlic*, in quanto colpisce anche bambini e ragazzi), *regale e servile* (*freolic ond ðeowlic*, poiché riguarda i re, come gli umili servitori), *stolta e saggia* (*þislic ond snotorlic* perché destino che accomuna chi vive nell'errore e i sapienti): secondo una opposizione dicotomica di aspetti inerenti la vita quotidiana di ciascuna creatura, l'omelista mette in evidenza l'universalità di uno degli eventi più temuti e ineluttabili dell'esistenza umana. Tenendo fede all'incedere incalzante del periodare precedente, l'omelista definisce ancora la morte quale evento insieme *triste e felice* (*unrotlic ond bliðelic*), poiché colpisce sia virtuosi che peccatori (ll. 57-59): non vi è dubbio infatti che essa sarà evento luttuoso per i soli peccatori, e al contrario per i virtuosi sarà motivo di gioia⁴⁴. Universale nel

43. In merito alle due attestazioni maggiori di tale motivo (*Collectanea* e *Prebuarium*), così come riguardo alle diverse declinazioni assunte in ambito iberico-latino dal medesimo tema, si veda: Wright 1993, pp. 90-94 (in tale sezione, si veda in particolare la presenza del peccato quale morte da rifuggire, e di una triade di vite opposte alle tre morti corporali e nello spirito).

44. A tal proposito, interessante risulta rilevare come l'omelista descriva in dettaglio la sola tristezza che attanaglierà i peccatori, non fornendo alcun giudizio sulla condizione dei beati: essa viene semplicemente evocata dall'aggettivo *bliðelic* ("sereno") e, metaforicamente, diviene contraltare della prostrazione che colpirà i peccatori.

suo colpire giovani come anziani, la morte sarà dunque da temere (ll. 59-61)⁴⁵.

La lunga descrizione della morte appare, poi, naturale premessa per una nuova riflessione sulla necessità di avere cura dell'anima, e a prepararla con zelo a incontrare il suo Creatore (l. 62-63). Tale invito al pentimento funge poi da ideale elemento di passaggio per una nuova argomentazione fondata su dicotomia e parallelismo: l'omelista si prodiga in un invito a riflettere su quanto distanti siano per sostanza le pene dell'inferno e le beatitudini celesti (ll. 63-65). La morte, infatti, separerà le anime perverse da quelle virtuose, ed entrambe le schiere affronteranno il Giudizio forti solo delle loro azioni terrene (ll. 65-66). Certezza questa che dovrà spingere ogni uomo a privarsi di quel peccato che ostacola il cammino verso il Regno dei Cieli (ll. 66-70)⁴⁶.

5.1.3. *Le quattro separazioni nella morte*

Emblema della caducità umana, la morte appare protagonista anche della successiva breve sezione del sermone vercellese, dedicata dal predicatore ai differenti tipi di separazione che proprio l'arrivo della morte significherà per l'uomo.

La prima delle separazioni sarà quella da coloro i quali erano a noi legati da amicizia (ll. 71-72). Privato di amici e congiunti, al peccatore non rimarrà che provare tristezza e

45. Brano ancora una volta fondato sul tema dell'impossibilità di sfuggire alla volontà del Signore e al Suo Giudizio, la lunga descrizione delle peculiarità della morte sembra avere le sue radici (in particolar modo per quanto concerne la forza espressiva e per le immagini che veicola) in due passi dell'Antico Testamento: *"⁷Quo ibo a spiritu tuo? Et quo a facie tua fugiam? ⁸Si ascendero in caelum, tu illic es; si descendero in infernum, ades. ⁹Si sumpsero pennas meas diluculo, et habitavero maris, ¹⁰etenim illuc manus tuas deducet me, et tenebit me dextera tua."* (Ps. CXXXVIII, 7-10); *"²Si descenderint usque ad infernum, inde manus mea educet eos; et si ascenderint usque in caelum, inde detraham eos. ³Et si absconditi fuerint in vertice Carmeli, inde scrutans auferam eos; et si celaverint se ab oculis meis in profundo maris, ibi madabo serpenti, et mordebit eos. ⁴Et si abierint in captivitatem coram inimicis suis, ibi mandabo gladio, et occidet eos, et ponam oculos meos super eos in malum, et non in bonum"* (Am. IX, 2-4).

46. Quanto predicato in merito all'urgenza del pentimento, seppure chiaro nel suo insieme, risulta di non semplice lettura: la seconda parte del passo (e in particolar modo la sezione inerente la necessità di prepararsi alla seconda venuta di Cristo) ci giunge in alcuni punti tanto corrotta da rendere di non facile interpretazione il senso generale del brano, e impedendoci così di apprezzare nella sua interezza quella che doveva essere la sua struttura argomentativa originaria. Per le due letture e per alcune riflessioni in merito a questo passo si vedano: Scragg 1992, p.186 (nota alle linee 65-67); Wright 1993, pp. 279-281 (nota 18).

disprezzo per quanto compiuto dal corpo durante la vita, seppure ormai per lui sia troppo tardi per redimersi e giungere al pentimento (ll. 72-75). Una descrizione che, però, non ci è possibile apprezzare nella sua interezza: proprio in corrispondenza con la frustrazione del peccatore morente, infatti, il passo vercellese si interrompe in maniera brusca, in quanto lacunoso. Tale lacuna, non solo non ci leggere nella sua completezza quanto narrato dall'omelista in merito alla prima separazione, ma ci priva anche dell'intero testo della seconda⁴⁷.

In maniera completa ci perviene, invece, la terza delle separazioni, quella che priverà l'uomo delle ricchezze che egli ha accumulato in vita (ll. 75-79): l'uomo potrà essere accompagnato nella vita ultraterrena dall'unica ricchezza che davvero ha valore, quella dello spirito. Ultima delle quattro separazioni descritte dall'omelista vercellese è quella da tutte le attività terrene che hanno significato una gioia tanto passeggera quanto dannosa (ll. 79-85): strappato dalle feste e dai divertimenti materiali, l'uomo si accorgerà dunque dell'irreparabile danno che tali distrazioni hanno arrecato alla sua anima. In cambio del tempo trascorso nei divertimenti, infatti, l'uomo riceverà angoscia e tristezza, quando la morte lo priverà di ogni possibilità di godere fisicamente delle distrazioni terrene. Proprio la breve descrizione degli effetti della morte sul corpo, immobile e ormai impotente (ll. 82-85), appare tratteggiata attraverso un fitto elenco di sostantivi, intercalati dalla preposizione *fram*. Un costrutto che sfrutta appieno la forza delle immagini utilizzate e lo rende portatore di notevoli qualità mnemoniche, oltre che di una portata metaforica non trascurabile.

47. Le rimanenti versioni del sermone vercellese non permettono, infatti, né di colmare in maniera soddisfacente la lacuna né di avanzare ipotesi in merito al contenuto del brano mancante. La sezione di testo che ci perviene lacunosa nel *Vercelli Book*, infatti, si presenta ugualmente viziata da corrottele anche nei testimoni E ed L: il fatto che la tradizione testuale tramandataci da questi due codici siano caratterizzata dall'assenza di una parte della prima separazione e dalla totale mancanza della seconda, farebbe presumere che tale situazione sia da ascrivere a una errata copiatura avvenuto in tempi piuttosto antichi, tanto da influenzare la corretta trasmissione del passo sia nel ramo vercellese che in quello *oxoniense* (rappresentato dai codici E e L). Secondo quanto argomentato da Scragg, appare possibile che le prime due separazioni in origine dovessero riguardare il tema del distacco dell'anima dal corpo e quello della separazione dell'uomo da ciò che in terra ha avuto di più caro, i parenti e i familiari; cfr. Scragg 1992, p. 186 (nota dedicata alle righe 68-83).

La medesima incisività caratterizza, poi, il passo che chiude l'intera breve sezione sulle quattro separazioni nella morte: ancora una volta facendo uso dell'immagine dell'entrata dei peccatori agli inferi, l'omelista invita a riflettere su quale triste destino attenda coloro i quali saranno ritenuti degni della condanna eterna (ll. 85-87). Una immagine, quella delle sofferenze perpetue, che funge da ideale elemento introduttivo di una nuova e più estesa descrizione di quel che attende proprio i peccatori dopo la morte⁴⁸.

5.1.4. *Le Cinque Similitudini (o Immagini) dell'Inferno*

In tal senso, proprio il contenuto della successiva breve parte del sermone vercellese potrebbe evidenziare nuovamente, almeno in apparenza, un salto logico rispetto a quanto argomentato precedentemente: l'omelista si prodiga, infatti, in una riflessione su cinque particolari similitudini che legano la vita dell'uomo con le pene infernali (ll. 88-113)⁴⁹.

La prima di queste *Similitudini* trattate dall'omelista ha nome di *sofferenza (wræc)*: essa attanaglia l'uomo dal momento della sua entrata agli inferi quando, privato di ricchezze e di gloria terrena, gli verrà impedito di trarre alcuna gioia da quanto posseduto in vita. Una gioia che, anche se tali piaceri gli fossero restituiti, egli non riuscirebbe comunque a provare (ll. 89-93).

48. I due brevi periodi che chiudono la descrizione delle separazioni della morte appaiono, a una lettura più attenta, di non immediata traduzione. Il pronome personale maschile *he*, che funge da soggetto del primo dei due periodi, potrebbe infatti risultare parimenti attribuibile alla morte, protagonista unica del brano precedente, così come al Cristo Giudice, responsabile divino della condanna delle anime peccatrici. In merito al pronome personale *he*, e alla sua attribuzione al personaggio della morte, si veda quanto sostenuto in: Scragg 1992, p. 186 (nota dedicata alle linee 78-82 della sua edizione della nona omelia vercellese).

49. A ben vedere, ancora una volta, tale salto logico risulta meno evidente di quanto potrebbe a una prima lettura apparire. Se nel corso della prima parte del sermone lo sprone a giungere al pentimento e alla riflessione sul tema della morte avevano infatti costituito elementi portanti del componimento, l'invito a riflettere sull'ineluttabilità della morte diviene ideale antecedente del ragionare sull'inferno, condotto dall'omelista attraverso le *Similitudini dell'Inferno*. Una tematica quest'ultima che, con le *Tre Vite* e le *Tre Morti* e le *Separazioni nella Morte*, costituisce dunque un trittico escatologico piuttosto coeso. Di non secondaria importanza appare infine come, nell'introdurre la nuova riflessione sull'inferno, l'omelista faccia riferimento all'insegnamento che in merito forniscono alcuni libri (*on bocum*): proprio tale richiamo alla saggezza e alla sapienza contenuta nei libri risulterebbe, infatti, funzionale a fornire credibilità e autorità alle cupe e dure immagini che seguono.

Seconda delle similitudini porta il nome di *età avanzata* (*oferfýldo*), condizione nella quale ogni peculiarità fisica dell'uomo appare spegnersi lentamente e inesorabilmente (ll. 93-101): con incedere anaforico, l'omelista presenta infatti il triste decadimento fisico dell'uomo che, da prestante e attivo, diviene debole, sordo e cieco. Incapace di proferire parola con sveltezza e abilità, calvo e consunto, l'uomo si avvicina dunque velocemente alla terza delle similitudini presentate dall'omelista, quella che viene denominata morte (*deað*): essa è una descritta come un inevitabile caduta dell'animo umano nel buio e nella disperazione. Una sorta di scuro tetto che va a ricoprire, come una pietra tombale, la vita dell'uomo privandola di ogni interesse verso il cibo e i piaceri terreni (ll. 101-106).

Quasi facendo seguito a un cammino che accompagna l'uomo verso il suo destino ultraterreno, la quarta similitudine è appunto quella tomba che, metaforicamente, era stata evocata in precedenza dall'omelista. Essa è una angusta abitazione il cui tetto pesante grava sul petto del suo occupante che, rivestito solo delle sue azioni⁵⁰, avrà quali compagni di letto la polvere, la terra e i vermi (ll. 106-110).

Quinta similitudine è, infine, chiamata tormento (*tin-trega*): essa è l'unica che non può per la sua stessa natura essere espressa da umana lingua e con parole comprensibili (ll. 111-113). Indescrivibile per sua stessa sostanza, essa viene dall'omelista solamente evocata quale destino da evitare con tutte le proprie forze: di tali tormenti, però, egli darà una attenta e incisiva descrizione nella seconda parte del suo sermone.

Tema escatologico di notevole portata, le *Cinque Similitudini dell'Inferno* appaiono motivo già attestato nella ricca letteratura biblico-sapienziale di origine iberno-latina. Andando a indagare il corpo dei testi appartenenti alla letteratura cristiana insulare, così come messo in evidenza da Wright⁵¹, un analogo molto interessante del tema in oggetto risulta riscontrabile all'interno di un brano con-

50. Di una certa portata simbolica, e di non semplice interpretazione, appare in tale frangente la descrizione data dall'omelista delle azioni e dei beni che l'uomo stolto porterà con se nella tomba: egli si vedrà infatti sottratte le sue ricchezze che, poste all'interno di una borsa, saranno dunque perdute.

51. Cfr. Wright 1993, pp. 96-97.

tenuto nella *Catechesis Celtica*⁵². Tale passo, facendo uso di quello stile enumerativo di ascendenza iberno-latina⁵³, così descrive le cinque tipologie di tormenti ultraterreni:

*V inferni sunt: I dolor, II senectus, III mors, IIII sepulcrum, V pena. Dolor comparatur inferno, quia si habuisset homo omnes substantias quibus homines in hoc mundo uti solent letus fieri non potest, ut dicit filius Serac 'non est census super censum salutis corporis'. II. Senectus assimilatur quando V sensus in exitum exeunt. Nam oculi caliginant, aures sordescunt, gustus non bene discernit, odoratus uitaitur, tactus rigescit; sed et dentes denudantur, lingua balbutiat, pectus licoribus grauatur, pedes tremore et tumore tumescunt, manus ad opus debilitantur, canities floret, et corpus omne infirmatur, sed sensus diminuitur. Sepulcrum etiam infernus est: ubi terra terræ redditur; ubi cadauer uermibus exhauritur; ubi limo caro miscetur; ubi aures et os et oculi III impletionibus replentur: primo cruore, II uermibus, III humo; ubi ossa arida redactis pulueri carnibus remanent.*⁵⁴

In primo luogo interessante risulta come ciascuna delle *Cinque Similitudini* vercellesi trovi un perfetto corrispettivo negli inferni della *Catechesis Celtica*: ecco così crearsi i binomi *wrac-dolor*, *oferyl-do-senectus*, *deað-mors*, *byrgen-sepulcrum* e *tintrega-pena*, secondo un ordine perfettamente speculare fra il testo inglese antico e quello iberno-latino. La prima *Similitudine* vercellese rispecchia inoltre perfettamente il contenuto e le tematiche del *dolor*: in entrambi i casi viene posta in evidenza la cruda realtà di una sofferenza dalla quale l'uomo, anche se potesse avere di fronte i beni più preziosi, non troverebbe alcuna consolazione. L'unica reale differenza che intercorre fra i due passi appare forse la presenza nel testo della *Catechesis* di una ulteriore conferma dello scarso giovamento che l'anima potrà trarre dai beni mate-

52. Per un commento e una edizione di tale miscellanea di testi latini di argomento religioso e scritturale (circa 47 fra omelie, commenti a singoli passi delle Scritture, brevi testi esegetico-scritturali), redatta in ambito insulare nel corso del secolo X, si vedano: Wilmart 1933; in merito ad alcuni caratteri di tale miscellanea si veda poi: McNamara 1994.

53. In merito ai caratteri e alle particolarità di tale stile, considerato da Wright quale peculiarità di grande peso dell'ambito letterario iberno-insulare, si rimanda fra gli altri a: Wright 1989; e: Wright 1993, pp. 49-105.

54. Cfr. Scragg 1992, pp. 166-168 (il medesimo passo è anche citato interamente da Wight all'interno della sua analisi della tematica delle *Cinque Similitudini dell'Inferno*: cfr. Wright 1993, pp. 96-97). Per una edizione completa della *Catechesis Celtica* si veda: Wilmart 1933, pp. 29-112 (per il passo inerente ai cinque inferni si veda in particolare p. 44).

riali, ottenuta attraverso un esplicito riferimento a un versetto del libro di *Ecclesiastico*⁵⁵.

La ritmata descrizione che il sermone vercellese ci offre del decadimento del corpo, poi, risulta foriera di interessanti confronti con il contenuto del passo della *Catechesis Celtica*. Alcuni dei segni dell'arrivo della *senectus*, non trovano riscontro nel testo inglese antico: nel componimento vercellese non si trova, infatti, riferimento né alla triade *gustus, tactus, pectus* né alla caduta dei denti, che in *Vercelli IX* al contrario vengono descritti come divenuti irrimediabilmente gialli. Diverso destino viene riservato ai capelli, i quali nel testo inglese antico sono destinati a cadere, mentre in quello latino sono ritratti nel loro divenire canuti. Il passo della *Catechesis Celtica*, poi, non fornisce nessuna immagine inerente la morte, terza *Similitudine dell'Inferno*: evento viene in *Vercelli IX* illustrato con l'immagine di un uomo oppresso dal tetto stesso della sua casa. Una metafora che ritorna all'interno della quarta *Similitudine dell'Inferno*: questa, se confrontata con il passo corrispondente della *Catechesis Celtica*, appare in parte amplificata nella portata delle immagini evocate dall'omelista (non ultima quella del ladro che priva l'uomo delle sue ricchezze). Altrettanto centrale appare l'aggiunta nel testo vercellese dei tre compagni di letto (*groot molde ond wyrmas*; terra, polvere e vermi) che accompagneranno nella tomba i resti dell'uomo: questa triade sostituisce l'altrettanto evocativo terzetto latino (sangue, vermi e terra) delle cose che andranno a colmare la bocca e le cavità lasciate libere dal decadere di occhi e orecchie⁵⁶. Così come era stato per la terza, nel testo latino anche la quinta e ultima *Similitudine dell'Inferno* appare più sintetica rispetto a quelle che la precedono, un carattere che peraltro sembra ritornare anche nella breve formulazione vercellese, che infatti si limita a precisare l'inespressibilità del tormento che le anime patiranno all'inferno⁵⁷.

55. In modo particolare, il passo pone un preciso riferimento a *Eccli. XXX, 16*: “¹⁶ *Non est census super census salutis corporis, et non est oblectamentum super cordis gaudium*”.

56. È ipotizzabile che lo slittamento tematico dalle tre *impletiones* della *Catechesis Celtica* ai tre *gebeddan* della tradizione inglese sia dovuto, seppure solo in parte, anche all'influsso esercitato dalle Scritture, ed in particolare da un singolo passo del *Libro di Giobbe* che, in merito alla morte, afferma: “¹³ *Si sustinero, infernus domus mea est; et in tenebris stravi lectulum meum.* ¹⁴ *Putredini dixi: Pater meus es; Mater mea, et soror mea, vermicibus.*” (*Gb. XVII, 13-14*).

57. In merito ad alcuni ulteriori esempi del motivo delle *Similitudini dell'Inferno*, principalmente di area iberico-latino, si veda quanto messo in risalto in: Wright 1993, pp. 97-99 (di particolare interesse appaiono le *similitudini* e le differenze che intercorrono fra la descrizione contenuta nella *Catechesis Celtica* e quella tramandata in un secondo trattato iberico-latino, il *De duodecim abusivis sæculi*).

In ragione di quanto qui espresso, appare difficilmente dimostrabile che la *Catechesis Celtica* sia stata la fonte diretta e unica del passo vercellese sulle *Cinque Similitudini dell'Inferno*: è anzi probabile che il sermone anglosassone e il trattato iberno-latino non siano altro che due testimoni della diffusione e della progressiva rilettura di una medesima tematica, costituita da un insieme di immagini fortemente stereotipate (e in qualche modo facenti parte di un canone), adattate volta per volta dai differenti autori alle loro specifiche necessità compositive⁵⁸.

5.1.5. *L'impossibilità di narrare l'inferno: il tema dell'Uomo dalla Voce di Ferro*

Quinta e ultima delle *Similitudini dell'Inferno* è dunque il tormento che attende l'uomo dopo la morte, una realtà che secondo l'omelista non può essere espressa con parole umane. La crudeltà delle pene infernali viene dunque descritta attraverso immagini dalla forte iperbolicità. Secondo quanto messo in evidenza dall'omelista, infatti, la sofferenza che l'uomo dovrà provare agli inferi non potrebbe essere descritta neppure dalla collaborazione di sette uomini in grado di parlare le settantadue lingue della terra (ll. 114-116)⁵⁹: anche se essi fossero dotati del dono della vita eterna, e potessero avere ciascuno sette teste con

58. In area insulare e in ambito volgare, una seconda versione del tema del decadimento fisico causato dalla *senectus*, ricca di immagini che devono molto al sermone vercellese e anche a trattati simili alla *Catechesis Celtica*, ci viene tramandata in un breve passo dello pseudo-wulfstano *Napier XXX*: “*Him amolsniað and dimmið eagan, þe ær wæron beorhte and gleawe on gesihðe. And seo tunge awistlað, þe ær hæfde getinge spræce and gerade. And ða earan aslawiað, þa þe ær wæron ful swifte and hræde to gehyrenne fægere dreamas and sangas. And þa handa awindað, þa ðe ær hæfdon ful hwæte fingras. And þæt feax afealleð, þe ær wæs fægger on hiwe and on fulre westme. And þa teð ageotwiað, þa ðe wæron ær hwite on hiwe. And þæt oreð stingð and afulað, þe ær wæs swete on stence.*”; cfr. Napier 1883, pp. 147.28-148.8 (A lui si corromperanno e si oscureranno gli occhi che prima erano luminosi e dalla vista nitida. E la lingua si seccherà, quella che prima aveva parlata loquace e veloce. E diventeranno lente le orecchie, che prima erano pienamente svelte e pronte nel cogliere dolci melodie e canti. E si anchiloseranno le mani, che prima avevano dita pienamente attive. E cadranno i capelli, che prima erano belli nel colore e nella crescita copiosa. E ingialliranno i denti, che prima erano bianchi nel colore. E diverrà maleodorante e putrida la bocca, che prima era di odore piacevole.). In merito infine alla diffusione e al successo di tale tipo descrizioni dell'inferno (come anche del paradiso) in area irlandese, e in particolare in lingua volgare, si veda quanto argomentato in: Wright 1993, pp. 99-102.

59. Il *topos* delle settantadue lingue del mondo deve la sua origine forse all'interpretazione in chiave numerologica del contenuto del *Decimo Libro* della *Genesis*, dove viene fatto l'elenco dei settantadue discendenti di Noè: in virtù di questo elenco dettagliato, era credenza comune che dopo la caduta della Torre di Babele, le genti si fossero divise proprio in settantadue gruppi differenti, un numero che non solo ricordava la nobile discendenza di Noè ma, cosa ancora più significativa, rispecchiava il numero dei libri

sette lingue in grado di parlare con voce di ferro, sarebbe infatti per loro comunque impossibile anche solo elencare tutte sofferenze infernali (ll. 116-119)⁶⁰.

Una descrizione degli inferi che, nella sostanza, appare costruita a partire da un motivo ben noto sia in ambito latino e pagano sia nella letteratura di origine cristiana, quello dell'*Uomo dalla Lingua (o dalla Voce) di Ferro*.

Così come messo in evidenza con chiarezza da Wright, tale motivo ha radici profonde nella tradizione letteraria cristiana come precristiana⁶¹. Piuttosto nota, in tal senso, appare l'immagine con la quale il *VI Libro dell'Eneide* descrive il destino riservato agli spiriti dei defunti nell'Ade⁶²:

*Non, mihi si linguae centum sint, oraque centum,
Ferrea vox, omnis scelerum comprehendere formas,
Omnia poenarum percurrere nomina possim.*

(*Eneide VI. 625-627*)⁶³

dei quali era formata la Bibbia. In merito a tale immagine e alla sua diffusione in ambito omiletico anglosassone, si veda: Sauer 1983.

60. Il testo al quale qui si fa riferimento è caratterizzato da una emendazione fatta da Scragg, atta a correggere la perdita (presumibilmente dovuta a omoteleuto) dell'immagine delle sette teste. Una interessante variante del passo qui citato ci è tramandata nell'omelia pseudo-wulfstaniana *Napier XLIII* (contenuta, come detto, nel ms. *CCC 419*), all'interno della quale il diavolo così tratteggia l'inespressibilità delle sofferenze infernali: "Da cwæð seo deofol to ðam ancre: 'Peah ðe seofan men sittan on middanearde, ond heo mihton sprecan on æghwylcere þeode þe betwux heofonum ond eorðan wære (*para is tua ond hundseofontig*), ond þara manna æghwylc a to life gesceapen wære, ond þara æghwylc hæfde seofon heafda gehwylc seofon tungan, ond þara tungena gehwylc isene stemne, ne magon heo ariman ealle þa wita þe on helle syndon"; cfr. Napier 1883, pp. 214.27-215.3 (Allora disse il diavolo all'eremita: 'Anche se sette uomini sedessero nella terra di mezzo, e se loro potessero parlare a ciascuno dei popoli che vi sono fra il cielo e l'inferno (che sono settantadue), e se ciascun uomo fosse destinato per sempre alla vita, e ciascuno di essi avesse sette teste, e ciascuna testa sette lingue, e ciascuna lingua voce di ferro, non potrebbero essi enumerare tutte le sofferenze che sono all'inferno).

61. In merito alle possibili fonti del brano vercellese, si veda: Wright 1993, p. 146-156.

62. La stessa immagine virgiliana è, a sua volta, esito di una rielaborazione di una tematica dalle radici ben più antiche, forse di origine greca; per una bibliografia esaustiva sull'argomento si vedano le voci 'Munde, Hundert' e 'Zunge, Hundert' in: Pöschl-Gärtner-Heyke 1964.

63. In tal senso, come anche messo in evidenza da Wright, non secondario appare un ulteriore esempio di tale immagine, tratto dal Secondo Libro delle *Georgiche*: "Non ego, cuncta meis amplecti versibus opto; non, mihi si linguae centum sint, oraque centum, ferrea vox; ades, et primi lege litoris oram;" (*Georgiche II, vv. 42-44*); cfr. Wright 1993, p. 146 (con particolare attenzione a quanto segnalato in nota in merito alla presenza di una attestazione di tale motivo all'interno dell'apocrifia Epistola degli Apostoli). In merito alla conoscenza e all'influsso esercitato dalle opere della classicità latina in ambito insulare, si vedano fra gli altri: Bately 1986; Lapidge 1996.

In ambito cristiano, poi, una delle più note versioni del tema dell'uomo dalla lingua di ferro appare quella contenuta all'interno della *Visio Pauli*⁶⁴. Così il testo della *Redazione IV* descrive la sostanza delle pene infernali⁶⁵:

*Et interrogavit Paulus angelorum, quot pene sint in inferno. Cui ait angelus: 'Sunt pene .c. xlii. Milia, et si essent .c. viri loquentes ab inicio mundi et unusquisque .c. iiii. linguas ferreas haberent, non possent dinumerare penas inferni.'*⁶⁶

Fulcro del brano è in questo caso non un singolo parlante, ma una molteplicità di creature (in numero di cento a loro volta dotate di centoquattro di lingue di ferro. Una molteplicità di oratori che viene descritta come in grado di parlare fin dall'inizio del mondo⁶⁷.

Tornando al testo tramandatoci dal nono sermone vercellese, si potrà osservare come l'immagine che funge da fulcro della descrizione dei tormenti infernali non possa essere ascritta in maniera univoca né all'esempio virgiliano né a quello pseudo-paolino. Se, come nell'apocrifo paolino, si fa riferimento a una molteplicità di parlanti, essa viene ridotta a soli sette uomini, in grado però di esprimersi nelle settantadue lingue parlate dalle genti del mondo. Come la *Visio*, inoltre, il testo vercellese si snoda attraverso una amplificazione delle caratteristiche sovrumane di ciascuno degli ipotetici oratori, scandita dalla reiterazione del pronome *aġhwylc*: una enumerazione iperbolica che però, al contrario della *Visio Pauli*, non include la bocca, e che, di contro, nella versione originale doveva riguardare anche la testa⁶⁸. Altrettanto importante

64. Nello specifico, portatrici del tema in oggetto sono alcune delle *Redazioni*, sia *Lunghe*, sia *Brevi*, dell'apocrifo paolino (I, IV, V, VIII e X); per maggiori informazioni in merito alla tradizione breve e a quella lunga della *Visio Pauli*, si vedano: infra, cap. 3, pp. 156-157; Silverstein 1935, pp. 65-66; Erbetta 1981, pp. 353-358.

65. Tali pene, del tutto indescrivibili, appaiono però spesso di numero finito seppure iperbolico: del tutto indicativo in tal senso appare il numero di 144000 che a esse viene attribuito nelle *Versioni I e IV* della *Redazione Lunga* dell'apocrifo paolino.

66. Cfr. Brandes 1885, pp. 79-80.

67. Così come evidenziato anche da Silverstein, il numero di lingue delle quali sono dotati i parlanti nel passo della *Visio Pauli* sembra variare in maniera consistente a seconda delle diverse *Redazioni* dell'apocrifo paolino: se nella *Redazione I* ciascun uomo sarà descritto come parlante con una singola lingua, le *Redazioni V e VIII* fanno esplicito riferimento a quattro distinte lingue di ferro per ogni parlante. Cfr. Silverstein 1935, p. 155, p. 203 e p. 213. Proprio in virtù di questa messe di divergenze (seppure innestate in un contesto che denota uno strettissimo grado di parentela) sarebbe forse più corretto parlare di una tematica doppia, quella degli *Uomini con la lingua di ferro* e quella dell'*Uomo dalla voce ferrea*.

68. È infatti probabile che il riferimento a sette teste, presente nelle versioni del sermo-

fattore che esclude che la fonte diretta del testo inglese antico possa essere il solo apocrifo paolino, è il riferimento a una molteplicità di voci ferree, dato che accomuna il brano vercellese con i testi poetici virgiliani: è dunque probabile che quanto è possibile leggere nel sermone vercellese, e nella famiglia di testi a essa legati, sia frutto di un libero lavoro di reinterpretazione di un tema, quello dell'iperbolica descrizione di soggetti dotati di lingue o voci di ferro, largamente diffuso in ambito iberico-insulare.

A tal proposito, una immagine congenere appare attestata, secondo declinazioni piuttosto interessanti, all'interno di una versione anglosassone dell'apocrifo dei *Sette Cieli*⁶⁹, e in un breve passo del sermone escatologico *Be hefonwarum ond be helwarum*⁷⁰. Nell'ambito della descrizione del destino ultraterreno che attende le anime peccatrici, l'Apocrifo dei Sette Cieli tramanda l'immagine di un'iperbolica creatura dotata di una voce di ferro (duplice elemento che lo avvicina ai testi virgiliani), le cui mirabili caratteristiche fisiche sono, d'altra parte, scandite attraverso la reiterazione di *æghwylc*: “*And ðeah ðe hwylc mon hæbbe .c. tungena, and ðara æghwylc hæbbe isene stefne, ne magon hi asecgan helle tintrego and ða fulnissa ðara dracena and ðone singalan hungor!*”⁷¹

Di diverso tipo è la rielaborazione che l'anonimo autore del sermone *Be hefonwarum and be helwarum* fa della medesima tematica: “*þeah ænig man hæfde .c. heafda and þara heafda æghwylc hæfde .c. tungan and hi wæron ealle isene and ealle spræcon fram frymðe þyssere worulde oð ende ne mihton hi asecgan þæt yfel þe on helle is*”⁷²

In questo caso, se da un lato le lingue di metallo, insieme al riferimento all'inizio del mondo e alla reiterazione del numero di cento, legano strettamente tale passo omiletico alla tradizione

ne vercellese conservate nei ms. L ed N, fosse in origine presente anche nel ramo della tradizione testuale rappresentato dai codici AE, e che sia andato perduto a causa di un errore di copiatura per omoteleuto.

69. Per una analisi di tale componimento apocrifo di contenuto escatologico, fortemente legato sia al filone delle visioni dell'aldilà sia a quello dell'*Anima e Corpo*, si rimanda a: Willard 1935b., pp. 1-30; riguardo una breve bibliografia sul componimento e sulla sua tradizione manoscritta, si veda poi: infra, cap. 3, p. 168 (nota 83).

70. Per una edizione e un commento di tale breve sermone escatologico, tramandato all'interno dei mss. *Cotton Faustina A.IX* e *CCC 302*, si veda: Teresi 2002; per quanto concerne una breve analisi dei suoi contenuti, si vedano: Willard 1935b, pp. 24-30; infra, cap. 3, p. 162 (nota 74).

71. Cfr. Willard 1935b, p. 6; “Ed anche se qualcuno avesse cento lingue, e ciascuna di esse avesse una voce di ferro, esse non potrebbero riferire i tormenti dell'inferno e la perfidia dei dragoni e la fame perpetua.”

72. Cfr. Teresi 2002, pp. 211-243; “Anche se un qualunque uomo avesse cento teste, e ciascuna di esse avesse cento lingue, e queste fossero tutte di ferro e tutte parlassero dall'inizio di questo mondo fino alla sua fine, esse non potrebbero esprimere il male che vi è nell'inferno.”

della *Visio Pauli*, d'altra parte la presenza di un unico parlante sembra avvicinarlo a quella virgiliana: di non secondaria importanza è, poi, il riferimento a una gemmazione anche del numero delle teste, dato che, chiudendo quasi idealmente il cerchio, collega forme e contenuti dell'omelia in oggetto con quelle di alcuni dei testi appartenenti alla medesima famiglia di *Vercelli IX*.

Sempre in ambito insulare, di notevole interesse appare, poi, quanto brevemente descritto all'interno di una coppia di sermoni rogazionali, *Bazire-Cross IV*⁷³ e *Bazire-Cross XI / Fadda VI*⁷⁴. Seppure in contesti differenti, e nell'ambito di due sermoni dalle forti componenti parenetiche, tali componimenti appaiono portatori di una visibile rielaborazione della tematica in oggetto:

*Men þa leofestan, þær syndon heofonas us to blisse togeanes þam hellebrogan; nu syndon ealle þa mid mæðan afylled. Deah þe wære twa und hundsefontig manna and hæfde ælce þara manna twa and hundsefontig heafodo and ælc þera hæfda twa and hundsefonti tungena and ælc þere tungena hæfde twa and hundsefontig gereorda and hig swa lange spræcan þæt hi ealle wæron werige, ne mihten hi þone teoðan dæl asecgan hu feola beorhta beama is on þan seofan heofonum ne hu fela hwitra blosmena.*⁷⁵ (*Bazire-Cross IV*)

73. Vergato ai *folia* 223-226 del ms. *CCC 303* e pensato per il giorno precedente la festa dell'Ascensione (*In uigilia ascensionis*), si configura quale componimento dallo spiccato contenuto parenetico. Esso presenta infatti una struttura idealmente bipartita, nella quale passi dal forte contenuto escatologico appaiono utilizzate quale strumento per l'invito al pentimento terreno e al rispetto del digiuno in vista della festività dell'Ascensione. Proprio quale elemento della seconda sezione del sermone, appare declinato il tema dell'impossibilità di descrivere la cruda sostanza delle pene eterne: non secondario appare in tale contesto, il lungo elenco di tormenti per immersione nel fuoco eterno, simili per caratteri e per modi a quelli descritti in alcune delle *Redazioni* della *Visio Pauli* (su tutte, la Redazione I) e nell'*Apocalisse di Pietro*. Tale sermone è stato edito in: *Bazire-Cross 1982*, pp. 62-64.

74. Sermone vergato ai *folia* 111r-114r del ms. *Hatton 114* e accompagnato dal titolo *Feria tertia de letania maiore*, appare testo dal linguaggio fortemente evocativo, finalizzato all'invito al pentimento rivolto alla comunità dei fedeli. *Bazire-Cross XI / Fadda VI* si costituisce di una costante alternanza fra contenuti più spiccatamente parenetici e lunghe sezioni dedicate ai Tempi Ultimi, alla descrizione degli inferi, e al terrore che attanaglierà i peccatori al momento del Giudizio (in tale contesto, come già ricordato nel corso dell'analisi del sermone *Vercelli VIII*, il componimento testimonia una versione piuttosto breve dell'*Ego te, homo*). Il sermone è stato edito per la prima volta in: Luiselli *Fadda 1977*, pp. 125-137; e successivamente riedito in: *Bazire-Cross 1982*, pp. 136-143.

75. Cfr. *Bazire-Cross 1982*, p. 64; "Miei cari, per la nostra gioia i cieli sono messi in risalto contro i terrori dell'inferno. Ora tutti questi sono pieni di delizie. Anche se ci fossero settantadue uomini e ciascuno degli uomini avesse settantadue teste e ciascuna delle teste avesse settantadue lingue, e ciascuna delle lingue avesse parlasse settantadue linguaggi, e tutte queste potessero parlare così a lungo fin quando non saranno esauste,

*And ðær is wanunga and wita ma þonne æniges mannes earan
ahlystan magon ne nanes mannes tunga nis to þam swyft: þeah þe he
hæbbe XII heafðu and þera heafðu æghwylc hæbbe XII tungan and þera
tunga æghwylc hæbbe XII stefna and ðæra stefna gehwylc hæbbe snyttro
Salomones; ne magon he þeahhwæðere ealle þa wean and ða witu ariman
ne areccan þe þa earman and þa werigan sawla gefaþian and þrowian
sculon.⁷⁶ (*Bazire-Cross XI / Fadda VI*)*

Se la coppia di testi rogazionali da una parte condivide con il testo vercellese sia l'aggiunta della testa all'interno dell'iperbolico elenco delle parti anatomiche, sia la struttura enumerativa basata sulla reiterazione di *æghwylc*, dall'altra non ci testimonia nessun riferimento, né a una voce, né a una lingua ferrea. Inoltre, la base numerica sulla quale viene costruita ciascuna delle amplificazioni non è sette (o cento come nei passi virgiliani), bensì dodici (*Bazire-Cross XI / Fadda VI*) e settantadue (*Bazire-Cross IV*). Infine, *Bazire-Cross IV* da una parte conserva il riferimento alle settantadue lingue del mondo, e dall'altra trasla l'elemento dell'inespressibilità dalla descrizione dal regno infernale a quello celeste: così facendo non riporta però nessun dato temporale sulla durata del titanico sforzo descrittivo, un lasso di tempo che da parte sua *Bazire-Cross XI / Fadda VI* descrive come sancito dallo sfinimento di ciascuno dei dodici parlanti⁷⁷. Un insieme di rielaborazioni e modifiche che confermano i caratteri estremamente fluidi assunti da tale motivo in ambito omiletico insulare, in contesti di escatologia più o meno spiccata⁷⁸.

aA

297

loro non potrebbero dare conto della decima parte di quanti raggi luminosi o di quanti fiori bianchi vi sono nel settimo cielo.”.

76. Cfr. *Bazire-Cross* 1982, pp. 142-143; “E vi sono angosce e tormenti più di quante nessun orecchio umano possa sentirne, né vi è alcuna lingua umana abbastanza svelta per questo: se anche esso avesse dodici teste e ciascuna delle teste avesse dodici lingue, e ciascuna delle lingue avesse dodici voci, e ciascuna delle voci avesse la saggezza di Salomone, comunque esse non potrebbero dare conto o enumerare tutte quelle sofferenze e quei tormenti che le anime miserabili e maledette devono sopportare e soffrire”. La traduzione è di Luiselli Fadda.

77. Di un certo interesse risulta quanto messo in evidenza da Wright in merito a quanto tramandato in *Bazire-Cross XI*. Esso presenta infatti caratteristiche che rendono complesso ascriverlo a una delle versioni del motivo fin qui incontrate: il passo, infatti, mantiene l'immagine della voce seppure non la definisca di ferro e la riferisca a un singolo parlante. *Bazire-Cross XI* è anche peculiare nel suo riferimento alla saggezza di re Salomone, immagine che sostituisce quella delle settantadue lingue: un insieme di indizi che ha condotto Wright a ipotizzare che tale brano non derivi da una formulazione simile a quella di *Vercelli IX* (con una errata interpretazione del numerale *vii*, confuso con *xii*), ma piuttosto da una formula congenere a quella riscontrabile nel breve passo tratto dall'*Apocrifo dei Sette Cieli*; cfr. Wright 1993, pp. 150-151.

78. Così come messo in evidenza da Wright, la formulazione assunta dal motivo della lingua di ferro in ambito insulare potrebbe avere risentito dell'influsso dalla letteratura monastica irlandese, latina così come volgare. In tal senso, di notevole interesse appare non solamente la presenza del tema dell'uomo dalla lingua ferrea in opere in lingua

5.1.6. *Il supplizio dell'impiccagione*

Il motivo dell'*Uomo dalla Lingua di Ferro* costituisce il primo chiaro esempio di quello stile fortemente immaginifico, del quale l'omelista farà uso in più di una occasione nel corso della restante parte del componimento. Un lungo ragionare che sarà costruito intorno all'opposizione dicotomica fra gli inferi e il regno dei cieli. Primo argomento toccato dall'omelista sarà, ancora una volta, il regno dei dannati, le cui dimensioni vengono descritte facendo uso ancora una volta di immagini del tutto terrene (ll. 120-122): esso si estende più del doppio della distanza che intercorre fra la volta dei cieli e la terra, uno spazio completamente colmo di un fuoco il cui calore è superiore a ogni altro e nel contempo freddo più di ogni altro luogo umano⁷⁹. Proprio il regno della dannazione eterna è, secondo l'omelista, luogo il cui nome e la cui esistenza devono essere ben saldi nei cuori di coloro i quali non siano stati feriti dalle frecce scagliate dal maligno (ll. 122-128)⁸⁰, e così condannati al patimento eterno. La terrificante grandezza di questa condanna viene dall'omelista descritta attraverso

latina quali la *Visio Tnugdali* e il *Collectaneum* di Sedulio Scoto (contesti nei quali il motivo appare usato quale elemento della descrizione delle pene infernali e della gioia celeste), ma anche la sua attestazione in opere volgari dal forte carattere escatologico quali la *Tenga Bithnua* (*La Lingua Semprenuova*), testo nel quale il motivo appare applicato all'immagine di un piccolo uccello costretto a sorvolare per mille anni l'inferno e alla narrazione della storia dell'uomo dalle origini al Giudizio. Parimenti, di notevole interesse appaiono gli esempi desumibili da alcuni versi dei *Poemi di Blathmac* (VIII secolo; versi nei quali il poeta, rivolgendosi alla Vergine, afferma che neppure l'azione di cento lingue potrebbe dare conto in maniera esaustiva del vero potere del Cristo), in uno dei 150 canti che compone il *Saltair na Rann* (sec. X; testo nel quale il motivo delle cento lingue viene usato sia per narrare della Gloria celeste, sia per descrivere la sofferenza che regna agli inferi), e da una duplice descrizione dell'inferno e del Paradiso leggibile nel *Betha Colaim Chille* (*Vita di San Colombano*; sec. XVI). Di non marginale interesse appare anche l'utilizzo, in contesto eroico e secondo una declinazione del tutto marziale, fatto del medesimo tema all'interno del poemetto epico *Cogadh Gaedhel re Gallaibh* (*La Guerra degli Irlandesi contro gli stranieri*; sec. XIII; testo nel quale il motivo della lingua di ferro appare usato per descrivere la profonda sofferenza alla quale sono stati costretti a far fronte i membri di alcuni clan durante una battaglia). In proposito, si veda: Wright 1993 pp. 152-156.

79. Di notevole interesse appare il nuovo riferimento dell'omelista a quanto leggibile su alcuni libri, fonte primaria ma non meglio specificata di quanto egli sostiene in merito alle dimensioni dell'inferno. In merito alla presenza di immagini simili all'interno della tradizione latina di argomento cristiano così come poetico, si veda quanto sostenuto in: Wright 1993, p. 180.

80. Un riferimento esplicito alle tentazioni ed ai vizi quali frecce (in questo caso scagliate da diavoli armati di perniciosi e precisi archi) è riscontrabile anche in un lungo passo della sezione conclusiva della quarta omelia del *Vercelli Book*: all'interno di *Vercelli IV* l'omelista descrive con cura ciascuna di tali frecce ed indica ai fedeli come essi possano trovare riparo dietro i solidi scudi costituiti dalle virtù cristiane (cfr. infra, cap. 3, pp. 184-185).

so l'accumulo anaforico di immagini dalla spiccata crudezza (ll. 128-137): protagonista del breve passo è infatti un uomo, impiccato per i piedi su di una fredda scogliera sferzata dal vento (ll. 128-131)⁸¹. Una posizione che lo rende esposto alle onde del mare in tempesta, minacciato dall'incombente caduta delle rocce che sovrastano la scogliera e atterrito dalla vista mostri che abitano il mare: seppure tormentato da ogni male che l'inferno può produrre (ll. 131-136), tale anima peccatrice preferirebbe subire tale tormento per settemila anni, pur di non provare per ancora una notte il destino che gli è stato riservato agli inferi (ll. 136-137).

Quella che già di per sé sarebbe una sofferenza quasi insopportabile, viene amplificata dalla giustapposizione incalzante di particolari raccapriccianti (uno su tutti la fuoriuscita di sangue dalla bocca dello sventurato peccatore), con il risultato di rendere il supplizio descritto un qualcosa che supera di molto il limite dell'umana comprensione. Pur senza descrivere alcuna delle sue caratteristiche (nulla ci viene detto in merito a quel che accade realmente ai dannati), per la seconda volta l'omelista si impegna nel rendere tangibile l'orrore del tormento eterno: l'inferno che egli dipinge a uso dei suoi fedeli basa la sua forza sul dato visivo e su di un dolore che, nella sua spiccata crudezza e nella sua fisicità, è del tutto umano, e dunque immediatamente comprensibile.

La similitudine vercellese fra la sofferenza infernale e l'impiccagione su di una scogliera appare, nella sostanza, rielaborazione di una immagine che ritorna in maniera piuttosto diffusa nella letteratura apocrifia cristiana, e in modo particolare nel ricco corpo delle visioni dell'aldilà. L'immagine di anime condannate alla sospensione (o, in altri casi, all'impiccagione) costituisce infatti elemento di primaria pregnanza all'interno di alcune delle Redazioni della *Visio Pauli*. L'apostolo, condotto alle porte dell'inferno, è testimone del tormento riservato ad alcuni peccatori, sospesi per le membra a degli alberi:

81. A tal proposito, di notevole interesse appare quanto messo in evidenza da Zacher in merito alla struttura stessa del passo vercellese, costruito come detto su di una forte anaforicità e sulla serrata giustapposizione di brevi periodi, finalizzata all'amplificazione della portata stessa della pena descritta. In tale contesto, secondo Zacher, posizione primaria occuperebbe la reiterazione del verbo *gesese* (it.: cercherebbe), voce verbale che dovrebbe far risaltare la portata stessa della tortura e quella dell'impossibile ricerca di una temporanea riduzione della sofferenza provata. Cfr. Zacher 2009, p. 221.

*Et postea Paulus ductus ad portas inferni. Et uidit ibi arbores igneas, in quarum ramis peccatores cruciati pendent: quidam per capillos, alii per pedes, alii per manus, alii per linguas, alii per colla, alii per brachia, alii per membra diuersa.*⁸²

In ambito insulare, di notevole interesse appare l'esplicito riferimento all'apostolo Paolo contenuto nella descrizione dei tormenti infernali contenuta nella sezione finale del sermone *Blickling XVI*:

*Swa sanctus paulus wæs geseonde on norðanweardne þisne maddaneard þær ealla wætero niðergewitað ond he þær geseah ofer ðæm wætere sumne hærne stan ond wæron norð of ðæm stane awexene swiðe hrimige bearwas ond þær wæron þistrogeniþo ond under ðæm stane wæs nicra eardung ond wearga ond geseah þæt on ðæm clife hangodan on ðæm isgean bearwum manige swearte saula be heora handum gebundne ond þa fynd þara on nicra onlicnesse heora gripende wæron swa swa grædig wulf ond þæt wæter wæs sweart under þæm clife neoðan ond betuh þæm clife on ðæm wætre wæron swylce twelf mila ond ðonne ða twigo forburston þonne gewitan þa saula niðer þa þe on ðæm twigum hangodan ond him onfengon ða nicras.*⁸³

82. Cfr. Silverstein 1935, p. 156; il passo in questione è tratto dalla *Redazione II* della *Visio Pauli*, una delle Redazioni Brevi dell'apocrifo paolino che (insieme alla *IV*, alla *VII*, alla *IX* e alla *X*) contiene un riferimento alla pena delle anime sospese a degli alberi, in questo caso infuocati. Nella *Versione Lunga* e nelle rimanenti redazioni della *Versione Breve* del testo pseudo-paolino, il supplizio non è attestato, così come non compare traccia degli alberi infuocati, sostituiti da una cupa foresta che sorge nella zona antistante alle porte dell'inferno. Piuttosto prossima a quanto tramandato all'interno delle diverse *Redazioni* dell'apocrifo paolino risulta, poi, la descrizione dell'impiccagione (o della sospensione per le più disparate parti del corpo) riservata ai peccatori in alcuni testi apocrifi quali l'*Apocalisse greca della Vergine* o l'*Apocalisse di Pietro*, visioni nelle quali il tema dell'impiccagione per la parte del corpo peccatrice assume pregnanza ancora maggiore. Come fra gli altri evidenziato da Himmelfarb, all'interno del nutrito corpo di testi apocrifi della tradizione ebraica particolarmente significativo appare un passo dell'*Apocalisse Latina di Elia* che in questo modo descrive alcuni dei tormenti dell'inferno: "*Paciuntur aliqui pendentes natura, alii autem linguis, quidam uero oculis, alii inuersi pendentes; et femine mammillis suis cruciabuntur te iuuenes manibus pendentes; quædam in craticula uirgines uruntur et quædam figuntur animæ perpetuæ pænæ. Per ipsa uero uaria supplicia ostenditur uniuscuiusque actus. Naturalium dolores utique adulteri sunt et pederasti; qui autem linguis suspenduntur blasphemii sunt, falsi etiam testes; [...] qui uero inuersi pendebant, hii sunt odientes iusticiam dei, praui consilii, nec quisquam fratri consentit, merito et in pænis sententiæ uruntur. Nam quod femine mammillis torqueri iubentur, istæ sunt quæ in ludibrio corpus suum tradiderunt masculis: ideoque et ipsi iuxta erunt in tormentis manibus pendentes propter hanc rem.*"; cfr. De Bruyne 1908, pp. 149-160 (i frammenti dell'*Apocalisse di Elia* sono editi alle pp. 153-154). Per una breve analisi della diffusione di tale supplizio in testi della tradizione ebraica, cristiana e greco-latina si rimanda a: Himmelfarb 1983, pp. 75-92 (di notevole interesse appare in tale contesto quanto sostenuto alle pp. 75-76, sezione nella quale Himmelfarb introduce il concetto di corrispondenza fra pena subita da una particolare parte del corpo del peccatore e gravità del crimine da lei commesso, definito come *measure for measure*). Per quanto concerne tale tormento, si vedano anche: Silverstein 1935, pp. 69-72; Wright 1993, pp. 113-121.

83. Cfr. Morris 1967, pp. 209-211. Sermone quasi completamente dedicato alla leggen-

Non secondario appare come il centro della scena sia in questo caso dominato da una serie di alberi che crescono fra le rocce di una scogliera: a essi pendono, stavolta legate per le mani, innumerevoli anime nere destinate a cadere nelle fauci dei mostri che abitano il profondo mare scuro che circonda la scogliera. Un insieme di caratteri che, insieme al riferimento esplicito all'Apostolo Paolo, avvicinano il sermone tanto alla tradizione della *Visio Pauli* quanto (in maniera certamente più indiretta) a quella vercellese⁸⁴.

da della fondazione del santuario di San Michele sul Gargano, tale sermone ha quale *explicit* una breve sezione escatologica, contenente la descrizione del supplizio dell'impiccagione e un conclusivo invito ad affidarsi alla protezione dell'Arcangelo Michele. "Così San Paolo stava guardando in direzione della regione nord di questo mondo, dove tutte le acque vanno verso il basso, e lì lui vide al di sopra delle acque una roccia grigia, e verso nord, al di sopra della roccia, cresciuti copiosamente al di fuori della roccia, vi erano alberi ricoperti da una spessa coltre di brina, e lì vi erano nebbia ed oscurità, e sotto la roccia vi era la dimora di mostri marini e lupi. E lui vide che sulla roccia molte anime nere era appese alle piante gelide, legate per le loro mani; e gli infernali nemici di queste [anime nere], sotto forma di mostri marini, si impadronivano di loro come lupi avidi; e sotto la scogliera l'acqua era nera dal profondo. E fra la scogliera e l'acqua vi erano anime nere di questo genere per dodici miglia, e quando il ramo si spezzava, allora le anime che erano appese al ramo cadevano giù, e i mostri marini le afferravano".

84. Così come messo in evidenza anche da Wright, la ricchezza di particolari con i quali i due sermoni anglosassoni descrivono la scogliera sembra richiamare alla mente due passi del *Beowulf*. Il primo di essi, la descrizione che Hrothgar fa del luogo dove si nasconde Grendel (vv. 1357b-1376a), identifica il rifugio del mostro come buia palude dominata dalla nebbia e circondata da alberi privi di foglie, un luogo sulle cui acque non è raro vedere fuochi fatui e dove è possibile udire nel vento un pianto che proviene dai cieli. Affine sia al passo del sermone *Blickling XVI* sia, seppure solo in parte, a quello del sermone vercellese, è poi un secondo gruppo di versi del *Beowulf* (vv. 1408-1411, 1414-1417 e 1422-1430), all'interno del quale la vegetazione della palude è definita come "[...] *fyrgen bēamas // ofer hārne stān [...]* // *wyn-lēasne wudu; wæter under stōd // dreōrig ond gedrēfed. [...]*" ([...] alberi di montagna a picco su rocce canute [...] // un bosco senza gioia; vi si stendeva sotto un'acqua sanguigna e torbida. [...]); cfr. Koch 2000, pp. 124-125. L'acqua della palude, poi, è abitata da serpenti (*wyrm-cynnes fela*) e da strani draghi marini (*sellice sǣ-dračan*) che, come predatori, attendono gli sventurati che si inoltrano nella palude. Proprio alcune delle somiglianze che intercorrono fra il passo del componimento omiletico *Blickling* e il poema epico-eroico sono state a più riprese chiamate in causa quali possibili indizi della derivazione del passo del sermone dai versi del *Beowulf*, ipotesi non facilmente sostenibile: l'esplicito riferimento all'Apostolo Paolo e il contenuto stesso del brano del sermone anglosassone sembrerebbero confermare la sua diretta discendenza da una delle *Versioni Lunghe* della *Visio Pauli* (probabilmente da un testo simile a quello delle *Redazioni IV e XI*). Una seconda questione strettamente connessa al rapporto fra il sermone e il poemetto è la possibile conoscenza dei contenuti della *Visio Pauli* da parte dell'anonimo poeta autore del *Beowulf*: un'ipotesi di questo tipo potrebbe forse trovare parziale conferma in una serie di elementi contenutistici fra i quali spiccano la presenza di un *fyrgenstream* (identificabile con il fiume del mondo Oceano), quella di sbuffi infuocati che da esso si generano (rimando forse al fiume infuocato della *Visio Pauli*) e la presenza di alberi che, seppure non presentano più anime a essi legate (dato non funzionale al contenuto del testo poetico), continuano a stendere i propri rami su uno scuro abisso abitato da mostri marini-demoni infernali. Sulla dibattito intorno ai possibili rapporti fra il sermone *Blickling*, il *Beowulf* e la *Visio Pauli* si veda l'accurata analisi contenuta in

Motivo escatologico di grande portata e notevole immediatezza, la *tortura dell'impiccagione* leggibile nel sermone vercellese e in quello dell'*Omeliario Blickling* ha parte delle sue origini certamente in quanto leggibile nella *Visio Pauli* (la più nota descrizione dell'aldilà a riportare l'albero quale strumento di tortura): del tutto ragionevole appare però considerare le due declinazioni che tale tortura assume in ambito omiletico quali esempi di una fusione, e di una successiva rilettura, dei contenuti non solo della *Visio Pauli*, ma anche della ricca letteratura delle visioni di ambito cristiano⁸⁵.

Una volta descritta la grandezza del tormento eterno, il predicatore vercellese conclude la sezione dedicata al supplizio dell'impiccagione con un nuovo invito a ponderare il destino che attende i dannati in quel luogo: lì sarà per essi sofferenza senza tregua, tristezza senza consolazione, fame e sete inestinguibili e strepito eterno (ll. 138-142). Breve e ritmata, tale nuova descrizione del destino dei peccatori appare costruita attraverso l'accumulo di immagini fortemente dicotomiche, declinate attraverso l'uso del costrutto *x buton y* e della reiterazione del nesso *ond þær + verbo essere*:

Wright 1993, pp. 115-136 (a tal proposito, si veda inoltre quanto segnalato da Wright a p. 115 in merito a una attestazione del motivo dell'impiccagione in un sermone in lingua inglese antica, tratto dal ms. *Pembroke 25*); in merito, si veda anche: Collins 1984, pp. 61-69.

85. Nella sostanza, infatti, il brano tramandatoci dal nono sermone vercellese unisce caratteri derivabili dalla *Visio Pauli* (l'impiccagione a un albero) con elementi sia tratti dal corpo delle visioni dell'aldilà di ambito cristiano (fra di essi, di notevole pregnanza appare la focalizzazione non su di un gruppo di anime ma su di un singolo personaggio, carattere riscontrabile nell'*Apocalisse Greca della Vergine*), sia frutto di rielaborazione dei contenuti di tali visioni (una su tutte l'ambiente cupo e dai tratti infernali che circonda la roccia dove ha luogo il supplizio). Così come messo in risalto da Wright, ancora una volta, la tradizione letteraria irlandese (poetica e volgare, così come latina e cristiana) potrebbe avere costituito elemento di influsso e veicolo di diffusione di alcune delle differenti declinazioni del motivo dell'impiccagione: in tal senso, di primario interesse apparirebbero gli esempi portati da un aneddoto che vede protagonisti il vescovo irlandese Cairpre Crom e il sovrano del regno di Tara, così come un breve passo della *Navigatio Sancti Brendani*. Se il primo, con la sua descrizione dell'impiccagione di una sventurata anima su di un picco ventoso, appare richiamare il motivo dell'impossibilità di raffrontare la peggiore delle pene terrene con qualunque castigo ultraterreno, il brano tratto dalla *Navigatio* mostra caratteri differenti e del tutto unici. Esso presenta infatti la tortura di un'anima (quella di Giuda) quale parte di un momento di sospensione della pena infernale comminata a un peccatore, una sofferenza che come da stilema noto viene dall'anima stessa definita del tutto insignificante se confrontata con quello che la attende all'inferno. In merito a tali testi della tradizione irlandese, così come alla loro importanza nell'ambito dell'analisi della tematica in oggetto e più in generale della sua diffusione in ambito insulare, si vedano: Wright 1993, pp. 106-145; Cioffi 2016.

esso costituisce espediente retorico che dona al passo un incedere simile a quello di una litania⁸⁶.

Preso coscienza del triste destino che li attende, e impossibilitati a ricevere aiuto o consolazione, i peccatori si prodigheranno in un triste canto, nel quale riconosceranno la responsabilità dei crimini e dei peccati che un tempo avevano finto di non vedere (ll. 142-146). Obbligati a prendere coscienza delle proprie colpe di fronte alle schiere celesti e infernali, e per questo pieni di vergogna⁸⁷, i peccatori non

86. In tal senso, piuttosto significativa appare la ricchezza di dettagli e di immagini che caratterizza la versione tiberiana della descrizione delle pene infernali: “*Pa git cwæþ se deofol to þam haligran lifes men, ‘Wa biþ þam mannum þe sculan habban heora eardungstowe an helle mid freowdome ond unrotnes butan gefean, þær biþ fulnys butan awendednysse ond biternes butan swetnesse, ond þær biþ hungor ond burst an helle suslum ond geomerung ond þoterung ond þæt wyrste wrymcygn ealbyrnende ond dracan kin þe næfre ne sweopraþ. Þær biþ swefle fyr, sweart ond unadwæscedlic, ond þær biþ cele brene ond broga, attor ond oferyld, granung ond gnorning, wroht ond wop, man ond morþor, sar ond sust. Ond þær nan man ne mæg oþran næfre gehylpan. Nis þær cyniges weorþung ne ealdormannes werþnes. Þer nan man ne mæg his waldend gemunan mid nanum lofsange for þan sare þe hiom an sittap’*” (cfr. Scragg 1992, p. 173; Così dunque disse il diavolo a quell'uomo dalla vita santa: ‘Misericordia è per quegli uomini che devono dimorare agli inferi con difficoltà e miseria senza letizia, lì vi sarà impurità senza fine, e amarezza senza dolcezza, e lì sarà fame e sete nel tormento infernale, e pianto e lamento, e il più terribile serpente che tutto arde, e il drago che mai cesserà di essere. E lì sarà fuoco di zolfo, nero e inestinguibile, e lì sarà freddo bruciare e terrore, veleno e vecchiaia, lamento e dolore, accusa e pianto, crimine e omicidio, sofferenza e tormento. E lì nessun uomo potrà mai aiutare un altro, né lì sarà onore dei re e scaltrezza dei nobili. Né lì nessuno potrà invocare il suo Creatore per quelle sofferenze che lo tormentano.’). Così come evidenziato da Scragg, alcune delle immagini della versione tiberiana ricompaiono in un sermone della *Seconda Serie* delle *Vite dei Santi* di Ælfric (*Sermo in Lætania Maiore*; Skeat XVII): “*Gehwa mot gewican and gebetan ac gif he ðurhwunað ond yfelnysse and forsihð his scyppendes beboda and deofla gecwemð þonne sceal he unðances on ecrnysse ðrowian on ðam unadwæscendilum fyre, betwux ðam wyrrestan wurmcygne þe næfre ne bið adyð, ac ceowað symle þæra arleasra lichama on ðam hellican lige.*”; cfr. Skeat 1881, p. 366 (Ciascuno può smettere di fare il male e fare ammenda; ma se egli ha perseverato nella malvagità e ha disdegnato e disprezzato i comandamenti del suo Creatore, e ha compiaciuto il diavolo, allora dovrà contro la sua volontà soffrire in eterno, nel fuoco inestinguibile, fra la peggiore progenie del serpente che mai sarà distrutta, ma dilanierà eternamente le carni dei dannati nel fuoco infernale.). Fonte comune a entrambi i componimenti potrebbero in questo caso apparire due distinti passi delle Scritture (*Mc. IX, 44-45*: “*Et si pes tuus te scandalizat amputa illum bonum est tibi claudum introire in vitam æternam quam duos pedes habentem mitti in gehennam ignis inextinguibilis,*”⁴⁴*ubi vermis eorum non moritur et ignis non extinguitur*”; e *Is. LVI, 24*: “*Et egredientur, et videbunt cadavera virorum qui prævaricati sunt in me: vermis eorum non morietur, et ignis eorum non extinguetur; et erunt usque ad satietatem visionis omni carni.*”). Così come messo in evidenza da Scragg appare di contro piuttosto improbabile che le due omelie possano in qualche modo essere connesse in maniera diretta, e che l'omelia ælfriciana sia stata influenzata da un motivo non limpidamente scritturale come il *Devil's Account*: più facile risulta ipotizzare che tale insieme di immagini sia stato tratto in maniera indipendente da fonti simili prima dall'autore del testo “tiberiano” e successivamente da Ælfric. Cfr. Scragg 1986, pp. 107-110 (in modo particolare, pp. 108-109).

87. L'omelista fa in questo caso riferimento a quella medesima sensazione di vergogna e

potranno neppure sperare nell'aiuto di parenti e congiunti. Il loro ricordo e quello delle loro azioni si dissolverà ben presto sulla terra, e l'unica memoria che conterà sarà quella dei meriti acquisiti in vita (ll. 147-150). La salvezza o la dannazione dipendono esclusivamente dalle scelte del singolo fedele, perché dopo la morte ciascuno sarà accompagnato solo da queste.

A una lettura più approfondita, è possibile rivelare come il breve quadro del momento del Giudizio tracciato dall'anonimo omelista presenti delle evidenti somiglianze con quanto viene descritto in un passo del quarto sermone vercellese (ll. 101-107). Così come in *Vercelli IX*, chiaro in quel contesto appare il riferimento a una nutrita schiera di creature che assisteranno al Giudizio: quella che però in *Vercelli IX* è solo una semplice e non meglio definita moltitudine, nel quarto sermone vercellese viene invece identificata come una folla costituita da angeli, diavoli e anime in procinto di essere giudicate. Strettamente connesso con tale immagine è inoltre il duplice riferimento (ll. 65-66 e ll. 147-150) al tema del *no aid from a kin*, motivo che compare come noto all'interno della stessa *Vercelli IV*⁸⁸. La presenza congiunta dei temi della moltitudine delle anime che assisteranno al Giudizio e del *no aid from a kin* all'interno, sia del nono, sia del quarto sermone vercellese, due testi caratterizzati da una complessa struttura compositiva, testimonia non solo il successo e la diffusione di ciascuna delle due tematiche in area insulare, ma anche il forte impatto che entrambe devono avere avuto nel monachesimo di area iberno-insulare.

di disagio che già era stata evocata nella prima parte del sermone (ll. 62-70), e che tornerà dopo la conclusione della descrizione del Paradiso (ll. 216-218). Non secondario appare come, proprio tale motivo, sia portante nell'economia della prima sezione di *Vercelli VIII*: elemento questo che, non solo rafforza la pregnanza e la diffusione di tale tematica in ambito omiletico insulare, ma appare fattore di non secondaria importanza a favore di una forte comunanza di tematiche e immagini all'interno della raccolta omiletica; in merito alla presenza di tale tematica all'interno di *Vercelli VIII*, si veda infra, cap. 4, pp. 214-217.

88. Per il ruolo svolto dall'immagine della solitudine delle anime di fronte al Cristo Giudice e dal *no aid from a kin* all'interno della quarta omelia vercellese si veda: supra, cap. 3, pp. 145-150.

5.2. *Il resoconto del diavolo sul mondo che verrà (The Devil's Account of the Next World)*

Dopo avere presentato la crudeltà delle pene che attenderanno i peccatori, l'omelista introduce un nuovo blocco tematico, idealmente connesso ma non direttamente consequenziale con quello che lo precede. Non secondario appare, nel contesto del breve *incipit* della nuova sezione, come l'omelista faccia nuovamente riferimento a quanto contenuto e insegnato in libri (*on bocum*) che, ancora una volta, non vengono però definiti con maggiore precisione (ll. 151-152). Immagine, quest'ultima, che grande peso viene ad assumere all'interno del sermone vercellese: se analizzata con maggiore attenzione, tale espressione sembra caratterizzarsi, per funzione e per struttura, quale elemento molto simile alla canonica formula *men þa leofestan* che, di contro, appare solo a inizio di componimento, e non a intervalli più o meno regolari, come nella gran parte delle omelie anglosassoni⁸⁹.

aA

Fulcro dell'intera seconda sezione di *Vercelli IX* (ll. 151-232) sarà una versione di quel tema escatologico che, nella tradizione anglosassone è conosciuto come *Devil's Account of the Next World*. Motivo dalla struttura piuttosto semplice, tale elemento argomentativo narra le vicende di un monaco, spesso identificato con un anacoreta⁹⁰, che, dopo

305

89. In definitiva, il reiterato richiamo alla sapienza scritta e al contenuto di libri verrebbe quindi ad assumere un duplice valore: non solo dovrebbe fornire valore e autorità al contenuto del sermone, ma anche scandire e delineare le differenti sezioni o blocchi tematici principali del componimento.

90. Ancora una volta, la versione tramandataci nel ms. *Cotton Tiberius A.iii.* testimonia una maggiore ricchezza di dettagli e di immagini rispetto al testo vercellese: "*Hit gelamp hwytan æt suman cyrre þæt an ancra gefing ænne deofol þurh Godes mihte, and he wæs se ancra on Þebeigdan lande, swiþe haliges lifes man geworden þurh Godes mihte. Þa se ancra angun þreatian swiþe þone deofol, þæt he him asæde eal helle wites brogan ond eac heofona rices fegernes.*" (cf. Scragg 1992, p. 169; "Una volta accadde che un eremita catturò grazie al Potere di Dio un diavolo, e lui fu un eremita della terra di Tebe, uomo dalla vita molto santa grazie alla potenza di Dio. Poi l'eremita cominciò a pressare molto il diavolo, che lui gli narrasse tutti gli orrori delle pene infernali ed ogni bellezza del regno dei Cieli."). Dal passo tiberiano risultano desumibili alcuni dati di contro assenti nel testo vercellese: in primo luogo, l'ambientazione tebana della vicenda (particolare dal quale la vicenda trae spesso la propria denominazione), e in seconda battuta che il diavolo-narratore è stato fatto prigioniero dall'anacoreta che, sfruttando il potere concessogli dal Signore, lo costringe a rispondere alle sue domande. Come già in precedenza messo in risalto, dunque, la versione *tiberiana* dell'episodio appare dunque più ricca di particolari e, in un certo qual modo, più esauriente, due elementi che potrebbero

aver catturato un diavolo che minacciava di tormentarlo, lo costringe a fargli un resoconto delle pene infernali e delle beatitudini celesti che attenderanno le anime dopo la loro morte⁹¹.

Primo argomento toccato dal diavolo è la dimensione delle terre abitate dall'uomo rispetto all'estensione del Mare Oceano: una porzione di spazio che non occupa più della settima parte dell'estensione delle acque, e per importanza non apparirebbe più significativa di un punto su di una tavoletta (ll. 151-158). Così come era stato per l'estensione dell'inferno (ll. 120-122), anche quella delle terre emerse viene descritta facendo uso di un ricco linguaggio figurato, ponendo in questo caso un elemento tratto dalla vita quotidiana quale mezzo di descrizione del mondo.

Di un certo interesse appaiono, nelle parole del diavolo, sia l'immagine della terra emersa come un singolo punto su di una tavola, sia la proporzione di un settimo fra la terra e i mari. A tal proposito, significativo risulta quanto leggibile nei *Commentarii in Somnium Scipionis* di Macrobio, nei quali proprio l'estensione delle terre emerse e delle acque appare trattata in termini non distanti da quelli vercellesi:

item quia omnis terra, in qua et Oceanus est, ad quemuis caelestem circum quasi centro puncti obtinet locum, necessario de Oceano adiecit qui tamen tanto nomine quam sit parvus vides. Nam licet apud nos Atlanticum mare, licet magnum uocetur, de caelo tamen despicientibus non potest

dunque condurre a ipotizzare che quest'ultima sia il testo più conservativo fra quelli fino a noi giunti e, dunque, il più vicino alla stesura originale dell'episodio. Come avremo modo di osservare nel corso dell'analisi del testo vercellese, però, tale ipotesi è probabilmente priva di fondamento.

91. Tale motivo escatologico, di una certa diffusione all'interno della letteratura omiletica e non, è in questa sede presentato nella sua denominazione inglese, e non in traduzione italiana, in esplicito richiamo alla tradizione letteraria e accademica nella quale si sta indagando la presenza del motivo escatologico (quella anglosassone). Per quanto concerne i possibili elementi che accomunano tale tradizione escatologica con il filone agiografico delle *Vite dei Padri del Deserto*, così come riguardo la presenza di stilemi e tematiche care alle Vite dei Padri all'interno dell'omiletica irlandese e anglosassone (non ultimo il già analizzato motivo dell'*Anima e Corpo*), si veda: Wright 1993, pp. 175-179. In merito al successo e alla diffusione di tali tipologie di testi in ambito insulare, si veda anche quanto sostenuto in: Scragg 1979, p. 263 (in modo particolare, riguardo l'esistenza di un sermone contenente una versione del tema del *Devil's Account* all'interno del ms. London, *British Library, Cotton Otho B. x, pt A* sec. XI¹, in gran parte reso illeggibile dai danni subiti a causa dell'incendio della biblioteca appartenuta a Cotton); Scragg 1992, pp. 157, 187 (nota alle ll. 108-113 dell'edizione del sermone), 189 (nota alla riga 217 del sermone vercellese).

*magnum uideri, cum ad cælum terra signum sit, quod diuidi non possit
in partes*" (Commentarii, Libro II Cap. IX)⁹²

La medesima tematica riappare, poi, in un singolo brano del *De Consolatione Philosophiæ* di Boezio, nel quale la Filosofia sottolinea la caducità e la pochezza della fama terrena proprio facendo uso del confronto fra le dimensioni della terra abitata dagli uomini e quelle dell'universo che la circonda:

*Omnem terræ ambitum, sicuti astrologicis demonstrationibus accepisti,
ad cæli spatium puncti constat obtinere rationem, id est, ut, si ad cælestis
globi magnitudinem conferatur, nihil spatii prorsus habere iudicetur [...].
In hoc igitur minimo puncti quodam puncto circumsepti atque conclusi
de peruulganda fama, de proferendo nomine cogitatis, ut quid habeat
amplum magnificumque gloria tam angustis exiguisque limitibus artata?"*
(*De Consolatione Philosophiæ*, Libro II Cap. VII)⁹³

92. Cfr. Scarpa 1981, p. 304. A tal proposito, come messo in risalto da Wright, di un certo interesse appare come Macrobio, riferendosi alla medesima immagine della dimensione limitata della terra, affermi anche: "[...] *physici terram ad magnitudinem circi per quem sol uoluit puncti modum obtinere docuerunt*" (Cfr. Scarpa 1981, p. 192). Nel corso del trattato, inoltre, Macrobio dedica un breve passo anche al presunto intento etico delle parole di Scipione sulla similitudine fra la terra ed un punto: "*ideo autem terræ breuitas tam diligenter adseritur, ut parui pendendum ambitum famæ uir fortis intellegat, quæ in tam paruo magna esse non poterit*" (cfr. Scarpa 1981, p. 304). In merito, si veda anche: Wright 1993, pp. 181-182.

93. Cfr. Büchner 1977, p. 36.1-15. In merito a questo passo, interessante è mettere in evidenza come la medesima immagine venga resa nella traduzione dell'opera di Boezio attribuita ad Alfredo il Grande: "*Gif þu nu geornlice smeagan wilt ond witan wilt ymb eabre þisse eorðan ymbhwyrft from eastweardan ðisses middangeardes oð westweardne, ond from suðweardum oððe norðweardne, swa swa þu liornodest on þære bec þe Astralogium hatte, ðonne meahþ þu ongetan þæt is eal wið þone heofon to metanne swilce an byltu þrice on bradum brede, oðþe rondbeag on scealde [...]*"; cfr. Sedgfield 1899, p. 41 (Se tu ora accuratamente vuoi indagare e vuoi conoscere in merito alle regioni di tutta questa terra, dall'oriente fino all'occidente, o da meridione fino a settentrione, così come tu hai imparato su quel libro che aveva [nome] Astralogium, così tu potrai osservare che essa tutta in confronto ai Cieli è da commisurare così come un piccolo punto su di una larga tavola, oppure come una borchia su di uno scudo"). A tal proposito, poi, interessante appare come anche Ambrogio, nella *Explanatio super psalmos xii*, faccia uso della medesima tematica per descrivere il numero insignificante di popoli e genti che abitano la terra in confronto agli spiriti che abitano il Cielo (cfr. Petschenig 1919, pp. 41-42). Una variante del medesimo tema torna, poi, in una nota visione occorsa a un confratello di Benedetto da Norcia, narrata nel *Secondo Libro dei Dialoga* di Gregorio Magno. Il frate, elevato verso i cieli, vede il mondo non più grande della superficie illuminata da un singolo raggio di sole, e non immensa come gli sarebbe apparsa se fosse stato ancora legato alla sua fisicità: una errata percezione del mondo che secondo Gregorio può essere superata solamente avvicinandosi con sincerità a Dio e abbandonando il legame con le cose terrene. Così come messo in evidenza da Wright, una variante di tale tematica sia anche contenuta in una delle lettere scritte da Bonifacio alla badessa Eadburg, epistola nella quale in questo modo vengono descritte alcune delle sensazioni avute da un prete rapito al cielo: "*þa þuhte him þæt eall þes middaneard were gesamnod beforan his lichama gesihðe [...]. And he sæde þæt hig abrudon up in þone byft [...] and næs eall þes middaneard, þa ic hine sceawode, buton swilc he were on anes cleowen*

Elemento comune nei due passi appare l'invito a riflettere sulla limitata grandezza della terra abitata da uomini o animali, raffrontata però non con la superficie delle acque ma l'immensa estensione dell'universo. Del tutto assente, poi, in tale tradizione risulta l'elemento numerico della suddivisione in otto parti del mondo.

Secondo quanto sostenuto da Wright, tale riferimento alla superficie dell'oceano come sette volte quella delle terre emerse andrebbe però, ancora una volta, cercato nella letteratura apocrifia e nei commentari di ambito iberno-insulare ad alcuni libri della Bibbia, in particolar modo a quelli del Vecchio Testamento. Sarebbe infatti caratteristica comune ad alcuni commentari di area irlandese al *Libro della Genesi* quella di stabilire una suddivisione in sette parti uguali della terra⁹⁴, e quella di riconoscere con la settima parte della superficie della terra quell'unico luogo di cui parla *Genesi I, 9*⁹⁵. Una lettura di questo tipo, quasi esclusiva dell'area irlandese, non sarebbe inoltre altrove attestata se non nell'apocrifo *IV Libro di Esdra*, al cui interno si narra come il Signore, al momento di separare le acque dalla terra, le raccolse nella settima parte della mondo, lasciando in questo modo le rimanenti sei parti emerse⁹⁶. Quello che più differenzia la tradizione del *Devil's Account of the Next World* sia da *IV Esdra* sia dal testo della *Genesi* risulterebbe però l'inversione che il suo autore fa delle proporzioni fra terra e Oceano: le terre emerse significativamente divengono la settima parte delle acque. Questa variante è probabilmente l'effetto della congiunzione, e successiva rielaborazione, delle due tradizioni, quella classica e quella apocrifo-esegetica: dalla prima viene mutuata la visione di un regno degli uomini grande quanto un insignificante punto al cospetto dell'immensità che lo circon-

onlicynsse." (Poi sembrò a lui che tutto questo mondo fosse radunato di fronte alla sua visione corporea [...]. E lui disse che loro lo portarono su nel cielo [...] e tutto questo mondo, come io lo osservo, era non dissimile da una palla.). In merito a questo e ad altri testi, in particolar modo risalenti al periodo medio inglese, si veda: Wright 1993, pp. 184-185.

94. In tal senso, Bischoff mette in rilievo come una interpretazione di questo tipo sia riscontrabile in almeno quattro codici fino a noi giunti: si tratta del sangallense *Commentario sulla Creazione e la Caduta* (San Gallo, *Stiftbibliothek 908*, sec. VIII-IX), del monacense *Commentario sulla Genesi* (Munich, *Clm. 6302*, sec. VIII²), della *Commemoratio Genesios* (Parigi, *BN lat. 10457*, sec. VIII-IX) e della sezione dedicata alla *Genesi* della *Reference Bible* (Parigi, *BN lat. 11561*, sec. IX^{med}); cfr. Bischoff 1976, pp. 100-104.

95. Cfr. "9 *Dixit vero Deus: 'Congregentur aquae, quae sub caelo sunt, in locum unum, et appareat arida. Et factum est ita.'*" (*Gen. I, 9*)".

96. Seppure, come sostenuto anche da Wright, tale libro sia stato per lungo tempo considerato canonico, esso non sembra però avere esercitato una grande influenza sull'esegesi biblica alto medievale, un dato che farebbe propendere, almeno in area insulare, per una derivazione della divisione in base sette della superficie terrestre dal *Libro della Genesi* e dai suoi commentari di area insulare. Cfr. Wright 1993, pp. 184-186.

da, e dalla seconda la suddivisione in base sette, che però viene adattata al nuovo contesto. In questo modo il testo risultante, non solo trasmette l'immagine evocativa del *punctus*, ma viene anche arricchito di un preciso dato quantitativo, elemento di fondamentale importanza in un contesto come quello irlandese, che attribuisce grande peso alla reiterazione, alla *numerical gradatio* e, più in generale, all'amplificazione numerica e anaforica.

Una parziale conferma di tale ipotesi giungerebbe proprio da un commentario alla *Genesi*, la *Commemoratio Geneseos*⁹⁷, testo appartenente a quel corpo di opere che quasi certamente hanno risentito di un evidente influsso di stampo irlandese: "*Oceano uero infusum esse terris non intellegimus, sed seorsum congregatum, in cuius comparationem mundus in instar puncti intellegimus esse. Atque uero iste septimam partem terrae tenuerunt, sicut Esdra testatur*"⁹⁸.

In questo caso, dunque, la terra è descritta quale la settima parte delle distese delle acque, che a loro volta vengono distinte fra acque basse (mari, fiumi e laghi) e acque profonde (il fiume del mondo Oceano che circonda il mondo degli uomini e lo delimita): mentre i primi, alimentati dall'Oceano, scorrono sulle terre, il secondo appare essere quell'unico luogo dove, all'inizio dei tempi, le acque si sono raccolte per ordine del Signore. Una distinzione che è di contro assente dalla versione vercellese del *Devil's Account*, all'interno della quale le acque vengono genericamente chiamate mare (*garsecg*), sia che circondino la terra (e siano quindi invisibili all'uomo), sia che scorrano alla luce del sole: il brano omiletico inglese trasforma l'immagine del raffronto fra acque e terre emerse in una più schematica (ed in un certo qual modo più semplice) proporzione fra le terre emerse l'intera distesa delle acque, visibili ed invisibili.

5.3.1. *Loceano di ferro e di fuoco*

La descrizione delle dimensioni del mondo degli uomini appare semplice elemento di raccordo che conduce al primo vero corposo nucleo escatologico delle parole del diavolo: lo spirito concentra la propria attenzione, infatti, su uno solo dei molteplici aspetti dell'inferno, il frastuono che lì regna senza sosta. Per ovviare alla grandezza di quanto narrato, il diavolo si affida a una iperbolica giustapposizione di immagini tratte dalla realtà terrena. Quella che egli descrive è infatti l'amplificazione del rumore prodotto da una fucina

97. In merito a tale commentario alla *Genesi*, redatto prima della prima metà del secolo in area irlandese, si veda quanto sostenuto in: Bischoff 1976.

98. Wright 1993, pp. 186-187.

dai caratteri titanici (ll. 159-165)⁹⁹: un luogo che si estende quanto il mare Oceano, circondato da muri di ferro, colmo di fuoco ardente e riempito di immensi mantici manovrati da creature con la forza di Sansone. Ricoperta da un tetto di spesso metallo, questa fucina appare poi colma oltre l'immaginabile di uomini dotati di solidi martelli (ll. 166-167). Tutto il rumore provocato dal battere di ciascuno dei martelli, dal ruggire delle fiamme e dall'azione degli immensi mantici non potrebbe però in alcun modo destare dal suo sonno una sventurata anima che avesse trascorso anche una singola notte nel frastuono degli inferi (ll. 168-171).

Dal punto di vista prettamente stilistico, evidente appare come la descrizione della fornace infernale costituisca un esempio di accumulo iperbolico differente rispetto a quelli che lo precedono: l'immagine dell'immensa fornace infernale, infatti, non è funzionale alla descrizione di una o più pene riservate alle anime, quanto immagine che tratteggia le caratteristiche di una pena che, per quanto terrificante, non sarebbe confrontabile (ancora una volta) con una sola notte agli inferi.

Non appare semplice dare conto di fonti dirette per quanto concerne, sia l'immagine della singola notte passata all'inferno, sia l'ipotetica pena quale mezzo di confronto con questa. Come messo in rilievo da Wright, alcune interessanti testimonianze di entrambe le tematiche ci giungono però, forse, da testi ancora una volta di area monastica, di epoca piuttosto disomogenea. Non di rado, tale tipo di schema narrativo compare all'interno di un contesto prettamente purgatorio¹⁰⁰: è il caso di un passo di una lettera inerente i miracoli di san Girolamo, scritta ad Agostino da Cirillo, Arcivescovo di Alessandria. Parte di tale *epistola*, infatti, descrive la vicenda di un monaco riportato in vita grazie all'intercessione di Gerolamo. Il redivivo, rimasto di indole taciturna

99. Il passo qui proposto, come detto giuntoci lacunoso nel *Vercelli Book*, è tratto non dal ms. O (codice scelto da Scragg per colmare la lacuna testuale) ma, così come suggerito da Wright, dal manoscritto L, portatore di una versione della descrizione del trambusto infernale maggiormente dettagliata e curata. In merito ai differenti criteri adottati dai vari editori per giungere alla ricostruzione di tale passaggio, giuntoci lacunoso all'interno del codice vercellese, si veda quanto sostenuto *supra*, pp. 276, nota 25.

100. Tale contesto, a ben vedere, appare riconoscibile in uno degli esempi iberno-insulari messi in evidenza da Wright in merito al tema del supplizio dell'impiccagione, quello del re di Tara e, in parte modificato, in quello di sospensione della pena infernale concessa all'anima di Giuda nella *Navigatio Sancti Brendani*. Cfr. *infra*, p. 302, nota 85.

dopo il suo ritorno alla vita, in tal modo descrive la sostanza di inferno e purgatorio al santo:

Ad quem ego: de incertis quæ veri potest proferri sententia? Ut enim puto nostri quibus affligimur poenis, æquari non possunt. Ad quod ille: 'Si omnes quæ in mundo cogitari possunt poenæ et tormenta comparentur, solatia erunt. Mallet enim quilibet uiuentium (si illas experientia nosceret poenas) usque ad finem mundi, omnibus his simul sine remedio cruciari poenis, quas omnes homines ab Adam hucusque sigillatim pertulerunt, quam uno die in Inferno, siue Purgatorio minori quæ illic habetur poena, torqueri'. (PL 22, col. 293)¹⁰¹

Di non secondario interesse appare inoltre la connessione tematica ipotizzata da Wright fra l'immagine della fornace vercellese e un motivo tipico della letteratura epico-eroica di ambito irlandese, quello della *Casa di Ferro* (*House of Iron*). Strumento di tortura, finalizzato a causare una morte orribile a rivali e nemici, la *Casa di Ferro* trova una delle sue più complete e dettagliate descrizioni all'interno di un testo risalente al tardo secolo IX, l'*Orgain Denna Ríg* (*La distruzione di Denna Ríg*). All'interno di tale racconto, la *Casa di Ferro* diviene veicolo della vendetta del re Labraid Loingsech nei confronti di Cobthach Coel, colui che aveva ucciso suo padre e suo nonno. Labraid, dopo aver preso Dinn Ríg e occupato l'intero regno di Leinster, invita alla sua corte Cobthach e i suoi congiunti, con la promessa di un lauto banchetto degno della migliore ospitalità:

Ro-chureistar iarum Cobthach do dēnam a menman 7 do airiuc tuile dó. Dorónad teg les-seom dano ara chind Chobthaigh. Imchomnart immorro a tech; d'iuirn eter fraig 7 lár 7 chomlada do-rónad a tech. Lagin oco dēnam bliadain lāin 7 do-ceiled athair ar a mac 7 māthair ar ingin. Is de atá, Nīl lia Lagin rúni. Is and do-rónad a tech, in Dind Ríg.¹⁰²

Cobthach giunge al banchetto accompagnato da trenta dei re d'Irlanda e, non fidandosi dell'invito ricevuto, decide di non superare la soglia della casa se prima di lui non fossero entrati la madre di Labraid ed il suo fidato giullare. Entrambi accettano di accompagnare il re nemico, sacrificandosi così per l'onore e per

101. Per quanto concerne altri esempi della traslazione di questa tematica in un contesto esplicitamente purgatoriale si veda Tubach 1969 (in particolar modo gli elementi numero 3994, 3996, 3997, 4001, 4004, 4007).

102. Cfr. Wright 1993, p. 195; "He then invited Cobthach in order to provide for him hospitality and entertainment. He had a house built specially for Cobthach. It was a very strong house indeed, for it was made of iron, walls and floors and doors. The Leinstermen were a full year building it, and neither did father disclose it to son nor mother to daughter. Thence is the proverb: 'Every Leinsterman has his secret.' It was in Dinn Ríg that the house was built".

il bene del re e del clan. A questo punto, dopo avere promesso al re nemico cibo e fuoco, la vendetta può essere consumata:

*Srengait in slabraid baí assin chomlaid ina ndiad conda ralsat ar in
coirthe in ndorus taige 7 ro sétea na trī choícat bolg goband dōib immon
tech ond cethrur óelách for cach bulg, combo te dont sluag [...]*¹⁰³

Nella terribile trappola tesa da Labraid perdono la vita un numero incredibile di persone: oltre a Cobthach Coel, vengo arsi vivi anche settecento uomini e i trenta re d'Irlanda che con lui erano giunti fino a Dinn Ríg.

Lo schema narrativo con dettaglio messo in luce dall'*Orgain Denna Ríg* ritorna, poi, sostanzialmente costante in ciascuna delle occorrenze di tale tematica¹⁰⁴: un re (o un clan irlandese) attrae, con l'inganno di un banchetto di riappacificazione, il re confidente (o il clan nemico) in una grossa casa di legno le cui mura (e spesso il pavimento) sono in realtà per la gran parte costruite in ferro o metallo¹⁰⁵. Dopo avere serrato le porte e imprigionato così i propri rivali all'interno della casa (generalmente circondandola con numerose catene fissate ai pilastri esterni), il re (o il capo clan) ideatore della trappola comanda che una nutrita schiera di uomini¹⁰⁶, dotati di mantici e pinze, alimenti il fuoco al di sotto e intorno alla dimora di ferro, trasformandola così in una vera e propria fornace.

Le similitudini, stilistiche così come contenutistiche, fra la fornace descritta dal diavolo vercellese e le case di ferro (o legno) della tradizione irlandese appaiono significative: seppure non appaia

103. Cfr. Wright 1993, p. 195; “*They pulled after them the chain that was attached to the door and fixed it to the pillar in the entrance to the house. The thrice fifty smith’s bellows, which they had around the house, [with four warriors at each bellows], were blown till it became hot for the host inside [...]*”.

104. Fra esse, di notevole pregio appaiono quelle attestate all'interno di alcuni testi appartenenti alla medesima tradizione epico-eroica di ambito irlandese, quali due distinte versioni (una risalente all'ottavo, la seconda alla metà del dodicesimo secolo) della *Mesca Ulad* (*Lintossicazione degli uomini dell'Ulster*), saga della quale è protagonista fra gli altri l'eroe più noto della tradizione irlandese, Cù Chulainn. Notevole è anche la presenza di tale motivo all'interno di un testo di area gallese, dal titolo *Branwen Uerch Lîr* (*Branwen figlia di Lîr*). In merito, si veda: Wright 1993, pp. 194-202.

105. L'unico testo che non descrive la casa in oggetto come interamente costruita in ferro è la versione più antica della *Mesca Ulad*, che ci presenta l'intera struttura come fatta in pesante legno di quercia e delimitata da una porta di tasso spessa tre piedi, chiusa da due solidi uncini uniti da un chivistello di ferro: da questa trappola Cù Chulainn e i suoi uomini riusciranno a scappare.

106. Il numero di uomini e di mantici adoperati nella realizzazione di tale fornace è spesso del tutto iperbolico: esso varia dai centocinquanta mantici manovrati da altrettanti uomini nella *Mesca Ulad*, ai seicento uomini addetti a centocinquanta mantici della *Orgain Denna Ríg*, fino a un numero non ben definito di uomini dotati di una coppia di mantici nel *Branwen Uerch Lîr*.

possibile identificare una diretta connessione fra le due tradizioni, non è improbabile che, come messo in risalto da Wright, il passo del sermone vercellese possa avere risentito dell'influsso più o meno diretto della tradizione epico-eroica irlandese, dall'omelista riletta in senso escatologico e cristiano. Elemento quest'ultimo che confermerebbe quel forte legame stilistico e contenutistico del nono sermone vercellese proprio con la tradizione monastica irlandese¹⁰⁷.

A questo proposito, poi, di un certo interesse appare il riferimento fatto da Wright a due esempi, in verità piuttosto tardi, di un iperbolico quanto terribile tormento che vede ancora una volta protagonista un diavolo. I due passi trattati da Wright risultano infatti contenuti in due opere del secolo XIII, il *Dialogus miraculorum* di Cesario di Heisterbach¹⁰⁸ e il *Liber Exemplorum*, compilato in area inglese da un francescano di presumibile origine irlandese. In entrambi gli episodi, il protagonista è come detto ancora una volta un diavolo che, attraverso il corpo di un malcapitato da lui posseduto, esprime il proprio irrealizzabile desiderio di riacquistare il Paradiso, un premio che lo spingerebbe a sopportare qualunque tipo di tormento anche fino al Giorno del Giudizio¹⁰⁹. Di un certo interesse appare, nello specifico, la pena che accetterebbe di subire il diavolo protagonista del brano descritto da Cesario di Heisterbach:

Si esset, inquit, columna ferrea et ignita, rasoriis et laminis acutissimis armata, a terra usque ad coelum erecta, usque ad diem iudicii, etiam si carnem haberem, in qua pati possem, me per illam trahere uellem, nunc

107. In tal senso, non secondario appare come Wright evidenzi come la tradizione popolare irlandese sia ricca di storie riguardanti luoghi isolati (latino, *hospitia*; irlandese, *bruiden*) nei quali gli sventurati pellegrini e viaggiatori erano attratti con l'inganno e successivamente imprigionati per mano di esseri ultraterreni o magici: in tali luoghi stregati o fatati, che nella tradizione cristiana assumeranno forti caratteri demoniaci, i pellegrini in genere trovavano la morte proprio attraverso il fuoco. Cfr. Wright 1993, pp. 204-206.

108. Opera redatta presumibilmente fra il 1223 e il 1224, il *Dialogus Miraculorum* è trattato contenente una serie di exempla di vario argomento, pensati per l'educazione morale dei novizi cistercensi; cfr. Dinzlacher 1980-1981.

109. La pena alla quale lo spirito maligno accetta di sottoporsi, solitamente, è quella di scalare ripetutamente una colonna di ferro (infuocata o costellata di coltelli e rasoi), dilaniando e bruciando le proprie carni in una tortura continua. Per una trattazione di tale motivo escatologico, denominato *Messersäule* (*colonna di lame*) da Dinzlacher, si veda: Dinzlacher 1980-1981, pp. 41-54 (sezione nella quale si richiama l'attenzione sulle numerose attestazioni di periodo basso medievale di tale tormento, preferibile anche a un solo istante agli inferi, e si ipotizza l'origine di tale tormento da una rielaborazione della scala irta di spade descritta nella *Passio Perpetuae*). A tal proposito, si veda anche: Wright 1993, pp. 191-193.

*ascendendo, nunc descendendo, dummodo redire possem ad gloriam in qua fui.*¹¹⁰

Non dissimile appare il secondo episodio, tratto dal *Liber Exemplorum*, che ci narra del dialogo fra Giordano, *magister* dell'ordine Domenicano, ed un diavolo che, ancora una volta, ha posseduto le spoglie mortali di un uomo. Lo spirito maligno, alla domanda su che cosa sarebbe disposto ad affrontare in cambio del perdono nel Giorno del Giudizio, afferma:

*Si totus esset mundus inflammatu ad orientem in occidentem et ab aquilone usque ad austrum, illud tormentum substinerem libenter usque ad diem iudicii da hoc recuperare possem quod amisi. Et si columpna ignea plena aculeis acutis esset de terra ad celum, ego septies in die ascenderem et descenderem per eam ad hoc quod possem saluus fieri in die iudicii.*¹¹¹

In entrambi i casi, lo schema che soggiace ai due esempi appare piuttosto lineare: nel primo passo, l'accumulo di immagini è amplificato dalla reiterazione di frasi ipotetiche, come del tutto ipotetica è la ferma volontà del protagonista di affrontare con rassegnazione l'orribile tortura pur di liberarsi della condanna a risiedere agli inferi. Nel brano del *Liber Exemplorum*, d'altro canto, il tormento viene declinato in differenti pene: alla colonna piena di aculei e infuocata (ma non più ignea e ferrea), viene affiancato l'obbligo di giacere in un mondo colmo di fuoco, non dissimile dall'oceano infuocato vercellese. Quel che distingue in maniera piuttosto evidente le due testimonianze latine dal sermone inglese è la ragione che spinge il diavolo ad affrontare la terribile pena: mentre nelle prime il diavolo accetta il tormento perché desideroso di essere riammesso nel regno dei cieli, nel testo vercellese non viene esplicitamente affermato né che la pena sia sostitutiva dell'inferno, né che l'anima protagonista sia spinta da una qualche volontà purificatrice¹¹².

Seppure i due passi latini presentino una certa prossimità tematica e di immagini (due su tutte, la voce parlante e la finalità

110. Strange 1851, I, p. 290; Wright 1993, p. 191.

111. Cfr. Little 1908, p. 91; Wright 1993, p. 192. Per dati maggiormente dettagliati su tale opera didascalica e sapienziale, così come a riguardo della declinazione che in essa assume il motivo dell'incendio terreno, si vedano: Dinzelbacher 1980-1981, pp. 51-52; Wright 1993, pp. 192-193.

112. Rimanendo in ambito letterario apocrifo e cristiano, anche alcune delle *Redazioni Lunghe* della *Visio Pauli* (β , II, III, γ , IV, V, VII, VIII) presentano la descrizione di una fornace infernale, alimentata da sette fuochi di differenti colori, destinati al castigo dei sette peccati più gravi commessi dall'uomo: tale luogo, però, se dominato dal fuoco e dal calore come quello vercellese, appare per caratteri e finalità molto differente rispetto a quello descritto nel sermone anglosassone. A tal proposito, si veda: Silverstein 1935, pp. 72-75.

irrealistica della pena) con la tradizione vercellese, come comprensibile complesso appare ipotizzare un qualche tipo di legame, se non molto labile fra quanto descritto in *Vercelli IX* e i due esempi duecenteschi del motivo della colonna di lame (*Messersäule*): significativo in questo senso è proprio il differente tormento che viene scelto dal diavolo nelle due tradizioni. Il sermone vercellese, forse in parziale continuità con la tradizione irlandese, sceglie di rappresentare una fornace ardente, mentre i due testi latini tratteggiano una tortura del tutto rispondente al motivo della colonna di lame, appunto. Possibile, seppure non dimostrabile in maniera univoca, è che il tormento della fornace vercellese e quello duecentesco della colonna di lame possano essere letti come due distinte declinazioni del medesimo motivo escatologico, quello del *Devil's Account*¹¹³.

5.3.2. *Le grandiose beatitudini del Regno dei Cieli: le Sette Gioie del Paradiso*

Un nuovo cambio di prospettiva introduce il tema direttamente seguente quello della fornace: dopo avere compianto le anime peccatrici per la loro miserevole condizione, l'omelista si rivolge infatti in prima persona ai fedeli, invitandoli allo zelo nel seguire la Volontà del Creatore e a sfuggire alle pene infernali (ll. 172-179)¹¹⁴. Facendo leva proprio sul tema delle sofferenze eterne, l'omelista richiama poi l'attenzione sull'importanza di sottomettersi alla volontà del Signore, così da guadagnarsi l'accesso a quel Regno Celeste i cui caratteri appaiono del tutto opposti a quelli dell'inferno (ll. 179-191). Il Paradiso viene infatti dipinto dall'omelista come il luogo della vita priva della morte, del bene senza

113. È inoltre possibile che la forma ipotetica della descrizione fatta dal diavolo (a ben vedere non del tutto necessaria) possa derivare dalla originaria formulazione del motivo in analisi: un'eventualità di questo tipo costituirebbe un indizio della possibilità che i due testi latini (seppure tardi), nel loro essere costruiti su di una serie di periodi ipotetici, siano da considerarsi conservativi della struttura originaria del tema della colonna tagliente. Cfr. Wright 1993, pp. 205-206.

114. Interessante appare come all'interno del passo in oggetto si affermi esplicitamente che la riunione dei fedeli avviene nel giorno del Signore (*on ðysne drihtenlican dæg*): il sermone appare dunque pensato per essere recitato all'interno di una ben determinata celebrazione liturgica, con ogni probabilità quella della Domenica. Non ci è però dato sapere se essa sia stata composta in stretto legame con un qualche passo a carattere escatologico delle Scritture, o se invece fosse slegata dalle letture della liturgia domenicale e avesse esclusive finalità parenetiche. Di un certo peso appare come, nel rivolgere tale appello alla comunità, l'omelista fa uso di quel pronome personale *we*, piuttosto raro fino a questo momento: elemento quest'ultimo che dona a tale appello un tono maggiormente accorato e sentito.

fine e della vecchiaia senza dolore. Regno eterno del giorno privo della notte e della gioia priva di tristezza, il Paradiso sarà illuminato dalla luce divina che supera ogni astro del cielo o fuoco umano: immersi nel canto maestoso che si eleva nel cielo, i beati mai potranno provare fame, sete o freddo, così come per essi sarà impossibile avere la sventura di soffrire per eventi a loro sgraditi. Posto ancora una volta al cospetto della grandezza dei regni ultraterreni, l'omelista torna dunque a fare uso di quella della giustapposizione ritmata di membri dicotomici (attraverso la nota struttura *x senza y*) che già aveva utilizzato in occasione della prima delle descrizioni date dell'orrore dell'inferno¹¹⁵: un elemento che, nella sostanza, appare conferma di una attenta simmetria nella disposizione degli argomenti nel sermone¹¹⁶.

115. Osservando le coppie dicotomiche utilizzate nelle due descrizioni dei regni ultraterreni è possibile rilevare un crescendo numerico dal passo sull'inferno rispetto a quello sul paradiso: nel primo gli elementi contrapposti erano dieci, divisi in cinque coppie, mentre per quanto concerne quella del paradiso, essi salgono dodici (suddivisi in sei membri bifronti) seguite da una settima coppia in conclusione del passo. Non ci è dato sapere quanto questa variazione di numero sia dovuta a una scelta ben ponderata dall'autore, ma è significativo osservare come anche tale descrizione del paradiso mostri una forte componente di *numerical gradatio*, in grado di creare rimandi e parallelismi interni al sermone.

116. Non secondaria appare la presenza di una seconda descrizione di tali *Gioie dei Paradiso* all'interno di *Vercelli V*, componimento dedicato alla Nascita di Cristo e al tempo del Natale. All'interno di tale breve sermone (fol. 25v-29v) dedicato al commento di alcuni passi del *Vangelo di Luca* (Lc. II, 1-14), la descrizione delle *Gioie del Paradiso* occupa parte dell'*explicit* e appare così tratteggiata: "Ne genealæcēð him nænig ylde ne sorh ne sar ne deað, ne his rices bið æfre enig ende, ac he us eallum gifeð, gif we hit geernian willað, rice butan ende ond blisse butan gnornunge ond smyltnesse butan gefrednesse ond leoht butan þeostrum ond lif butan deaðe ond hælo butan sare ond ecnesse butan ende, ond we biðð butan synna wommum ond bliðe butan unrotnesse, ond we biðð lifgende butan deaðe." (cfr. Scragg 1992, p. 121; "Non sarà a lui prossima né vecchiaia né afflizione, né il Suo regno avrà mai fine, ma Lui a noi questo darà, se noi vorremo ottenerlo, un potere senza fine, e beatitudine senza travaglio, e calma senza sollecitazioni, e luce senza oscurità, e vita senza morte, e integrità senza dolore, ed eternità senza fine, e noi saremo senza il peso del peccato, e gioiosi senza tristezza, e noi vivremo senza la morte."). Di pari interesse appare poi la presenza della medesima tematica all'interno dei versi conclusivi del poemetto *Christ III*: "Dær is leofra lufu, lif butan endedeaðe, // glæd gumena weorud, gioguð butan ylde, // heofondugruða þrym, hælu butan sare, // ryhtfremmendeum rest butan gewinne, // domeadigra dæg butan þeostrum, // beorht blades full, blis butan sorgum, // frið freondum bitweon forð butan æfestum, // gesæl gum on swegle, sib butan niþe // halgum on gemonge. Ne þær hungor ne þurst, // slæp ne swar leger, ne sunnan bryne, // ne cyle ne cearo; ac þær Cyninges gieffe // awo brucað eadigra gedryht, // weoruda wlitescynast, wuldres mid Drihten" (vv. 1652-1664); cfr. Krapp-Dobbie 1936, p. 49 ("E lì è l'amore più intenso, la vita senza il termine nella morte, // la schiera luminosa degli uomini, andrà senza la vecchiaia, // la moltitudine della schiera celeste, salute senza sofferenza, // il riposo dei giusti senza nemici, // il più nobile dei giorni senza oscurità, il pieno splendore della gioia, beatitudine senza sofferenza, // splendida amicizia senza interruzione, // felicità nei Cieli,

Degne di attenzione risultano, a tal proposito, alcune delle formulazione che la medesima tematica assume in ambito iberno-latino. Come messo in evidenza da Wright, due delle testimonianze più ricche di spunti ci giungono da testi come il *Collectaneum Bedæ* e la *Catechesis Celtica*¹¹⁷. Per quanto concerne il *Collectaneum Bedæ*, i sette nuclei dicotomici appaiono così composti:

Septem sunt quæ non inveniuntur in hoc mundo: vita sine morte, iuventus sine senectute, lux sine tenebris, gaudium sine tristitia, pax sine discordia, voluntas sine injuria, regnum sine commutatione. Septem vero hæc inveniuntur in regnum coelorum. (PL 100, col. 1104)

La versione tramandataci all'interno della *Catechesis Celtica* ci presenta il medesimo tema, seppure con qualche modifica:

*VII sunt quæ homo in hoc mundo habere non potest si rex fuisset totius mundi: vita sine morte, iuventus sine senectute, lætitia sine tristitia, pax sine discordia, lux sine tenebris, sanitas sine dolore, regnum sine commutatione. Et hæc omnia inveniuntur in regno celorum.*¹¹⁸

A una lettura comparata, appare evidente come, fatta eccezione che per una diversa disposizione delle coppie dicotomiche nella *Catechesis Celtica* rispetto a quella del *Collectaneum Bedæ* (con l'elemento *lux sine tenebris* che diviene la quinta beatitudine del regno dei cieli), i due testi ci tramandano uno schema descrittivo del tutto simile¹¹⁹.

Confrontando, poi, i passi tratti dalla tradizione iberno-latina con quanto tramandatoci all'interno di *Vercelli IX*, si potrà non solo notare come nel sermone vercellese sia assente qualunque formula introduttiva o esplicito riferimento al numero delle *Gioie del Paradiso*¹²⁰, ma anche come nel passo in inglese antico vengano

amicizia senza odio // nella compagnia dei Santi. Non vi sarà fame né sete, // il sonno e non la pesante morte, non l'arsura del sole, // né freddo o sofferenza; ma lì la Grazia del Signore // sempre avrà la schiera dei santi, // la schiera splendente, gloriosa con Dio.”). Per quanto concerne tematiche e struttura di *Vercelli V*, si vedano fra gli altri: Cross 1973; Wright 1989; in merito ai contenuti delle varie sezioni del poemetto *Christ*, si veda infra, cap 4, pp. 228-233.

117. In verità, così come evidenziato da Wright, la famiglia di testi che ci tramandano una versione, più o meno conservativa, del tema delle *Gioie del Paradiso* comprende, inoltre, alcune altre opere, tutte di area irlandese ed appartenenti al genere sapienziale o a quello del florilegio monastico: fra queste è doveroso ricordare il *Liber de Numeris*, il *Collectaneum* di Sedulio Scoto e il *Florilegium Frisingense*. Per maggiori dati in merito a ciascuna di questi testi, oltre che ai florilegi monastici di area irlandese, si veda, in particolare, Wright 1989, pp. 27-49.

118. Cfr. Hill 1969, p. 165.

119. In merito a tale struttura argomentativa e ad alcune sue declinazioni, si veda quanto argomentato in: Hill 1969.

120. Questo tipo di dato numerico è assente anche nelle rimanenti attestazioni della

elencate solo sei beatitudini del regno dei cieli: in esso non appare infatti alcun corrispettivo, né per la coppia *pax sine discordia*, né per *uoluntas sine iniuria* (o, nella versione della *Catechesis Celtica*, *sanitas sine dolore*). D'altra parte, *Vercelli IX* sembra aggiungere una coppia di caratteri assenti dalla tradizione iberno-latina: nei brani latini, infatti, non appare alcuna traccia di un'immagine che possa in qualche modo avere dato origine a quel *god butan ende* (l. 182) che costituisce la seconda dicotomia contenuta nel passo vercellese. Un discorso a parte merita, infine, la terza coppia di sostantivi del passo vercellese: l'espressione *yld butan sare* (*vecchiaia senza dolore*) non è facilmente spiegabile alla luce solo di quanto ci viene tramandato nei testi iberno-latini. Quest'ultima, però, potrebbe essere l'effetto di una sorta di contrazione in un'unica coppia, di immagini appartenenti a dicotomie originariamente distinte¹²¹.

5.3.3. *Lineffabile bellezza del Paradiso*

In conclusione delle *Sette Gioie del Paradiso*, ancora una volta l'omelista varia in maniera piuttosto repentina la prospettiva del suo ragionare: argomento della successiva sezione tornerà a essere il racconto del diavolo all'anacoreta¹²². Lo

tematica in area anglosassone, sia in poesia sia in prosa. In *Vercelli IX*, così come nel corpo delle restanti omelie anglosassoni portatrici di una versione di tale tematica, le gioie del paradiso non vengono mai indicate esplicitamente con un dato numerico fisso e preciso.

121. Come messo in risalto anche da Scragg e da Wright, un'ipotesi di questo tipo può trovare, infatti, sostegno nella lettura tramandata nel ms. L: in tale contesto, i due sostantivi appaiono elencati in coppie dicotomiche distinte (*yugof butan ylda ond healo butan sare; gioventù senza vecchiaia e salute senza sofferenza*). Traducendo alla lettera tre delle coppie tramandateci nella *Catechesis Celtica* (*vita sine mors, iuuentus sine senectute e sanitas sine dolore*), il brano in oggetto conserva in luoghi distinti i sostantivi *ylda* e *sare*, andando a costituire forse un possibile antecedente dal quale potrebbe avere preso vita la contrazione che ha dato origine alla eccentrica dicotomia vercellese. Cfr. Scragg 1992, pp. 188 (nota alle righe 173-165 dell'edizione); Wright 1993, pp. 104-105.

122. Piuttosto distante dalla formulazione vercellese appare, ancora una volta, la versione tiberiana delle parole del diavolo. Essa testimonia infatti, non solo una maggiore ricchezza di immagini, ma anche la presenza di una breve formula introduttiva, contenente l'invito comunitario alla riflessione su quanto appunto verrà narrato dal diavolo: "*Ongytan we nu hu se deofol sæde to þam halgan ancran hylle wite, swa he him eac sæde hofona rices wuldres wite. Ond he cuþe swiþe wel ond he mihte eaþe hit secgan, for þon he wæs hwilan scinende æncgel an heofonum rice. Ac hine awarep drihten of heofonum for his ofermettum, ond þonne modigan feond on helle wite, for þon he dede hine efenheahne Gode ond get hegran wolde don. Ond he ða for þan gewearp to deofle awend ond ealle his geferan ond eac ealle þa þe æt his ræde wæron oþþe æfter besawan, ealle hi wurdan of þan engelican hwe to deoflum awende, ond ge-feollan þa heom an helle diopmesse, besuncon ealle togædere. Ond for þon is eghwīlcum deofle swiþe cuþ hwīlc hit is an heofonum rice mid Criste on þære ecan myrþe*" (Cfr. Scragg 1992, p. 181; "Comprendiamo adesso noi che come il diavolo ha parlato al santo eremita in merito alle pene infernali, così lui dopo gli ha detto del glorioso aspetto del regno celeste. E lui facilmente ha potuto fare questo molto bene e con chiarezza, poiché lui un tempo era stato angelo splendente nei Cieli. Ma lui scagliò via dai Cieli il Signore, per la sua

spirito infernale, così come aveva fatto per gli orrori dell'inferno, si prodigherà infatti nella descrizione della grandezza del Regno dei Cieli e delle sue beatitudini (ll. 151-171). Come già in precedenza fatto per le descrizioni delle pene infernali, la scelta adottata del predicatore sarà la sapiente amplificazione di una lunga serie di immagini del tutto terrene¹²³. La descrizione della grandezza celeste appare, nella sostanza, ben più estesa e articolata di quella riservata alla controparte infernale. L'immagine evocata dalle parole dello spirito è quella di una montagna dorata, posta ai margini del Paradiso e circondata da ogni ricchezza desiderabile e immaginabile (ll. 194-195): assiso su tale montagna risiederebbe un uomo di stirpe regale, saggio e splendido come Salomone (ll. 195-197)¹²⁴. Amato e onorato, dotato di ogni ricchezza e potere, tale sovrano sarebbe poi padrone di terre fertili e bagnate da fiumi dove scorre il miele: sposo ogni notte di una donna dalla bellezza pari a quella di Giunone e privo di nemici, a lui sarebbe promessa un'esistenza di ricchezza, fama e beatitudine, in una eterna estate priva di sofferenze e di dolore (ll. 197-205). Tale principe glorioso, uomo fra i più beati della terra, se però avesse solamente trascorso anche una notte in Paradiso, secondo il diavolo senza indugio rinuncierebbe a ciascuna di tali gioie in cambio della possibilità di poter tornare ad assaggiare le

aA

319

tracotanza, e dunque divenne orgoglioso tentatore nelle pene infernali, poiché si volle fare simile per grandezza a Dio, e dei due più alto. E per questa ragione Lui trasformò in diavolo lui e tutti i suoi compagni, e anche tutti quelli che erano stati proni a lui, o che a lui si sono legati, tutti questi furono trasformati dall'aspetto angelico a quello di diavoli, e caddero nelle profondità degli inferi, sprofondati tutti insieme. E per tale ragione è a qualunque diavolo ben chiaro come sia stare nel Regno dei Cieli con Cristo in quella Gloria eterna.”). Di notevole interesse appare un particolare aspetto messo in evidenza nel passo in oggetto. Esso fornisce al lettore una possibile spiegazione della conoscenza che lo spirito maligno ha del Paradiso, immagine assente nel sermone vercellese: colui che parla non è un semplice diavolo ma un compagno di Lucifero, uno di quegli angeli scacciati dal Regno dei Cieli da Dio perché in combutta con il Maligno. Un dato, assente nel testo vercellese, che spiegherebbe la sapienza che il diavolo vanta sulle beatitudini celesti.

123. Sezione molto articolata del sermone vercellese, la descrizione del Paradiso è stata attentamente analizzata in: Wright 1993, pp. 206-214; in merito si veda anche: Cioffi 2015.

124. Proprio la corretta identificazione di tale personaggio costituisce uno dei punti controversi della seconda sezione del sermone: alcuni dei testimoni manoscritti del sermone (su tutti, il ms. M), infatti, così come messo in risalto da Scragg riportano un errato riferimento a Sansone, personaggio che però non appare portatore di quelle caratteristiche di saggezza e regalità che il sovrano descritto nel sermone sembra assumere su di sé. Cfr. Wright 1993, p. 289.

beatitudini celesti anche per una singola notte (ll. 205-208): inebriato dalla grandezza dei Cieli, egli compirebbe anzi tale scelta seppure il ritorno a tale beatitudine potesse per lui rivelarsi impossibile (ll. 208-209)¹²⁵.

La struttura di tale descrizione del paradiso appare del tutto simile a quella che aveva sostenuto le due immagini dell'inferno (ll. 128-137 e ll. 159-171), delle quali diviene perfetto controcanto. L'ipotetico tormento patito agli inferi viene trasformato in un altrettanto iperbolico piacere (costituito dall'insieme dei più grandi piaceri del mondo), del tutto insignificante però se confrontato con quello che i beati godranno nei Cieli. La grandezza della beatitudine ultraterrena appare ulteriormente amplificata da quanto affermato da diavolo in conclusione della prima parte del suo discorso: uno spirito che avesse assaggiato la sostanza del Regno dei Cieli rinuncierebbe ai più grandi piaceri terreni anche se non fosse certo di poter tornare a godere di quelli celesti.

Dal punto di vista contenutistico, poi, se il tema dell'incommensurabile bellezza di una notte trascorsa nel Regno dei Cieli appare già attestato in contesto scritturale¹²⁶, di notevole interesse appare

aA

125. A suggello di di tale complessa descrizione appare poi inserita una seconda breve narrazione delle caratteristiche del Paradiso, affidata anche in questo caso alla voce del diavolo (ll. 209-215): il Regno dei Cieli qui tratteggiato appare, però, più canonico e stereotipato per immagini e caratteri fondanti. Quello che viene in questo caso descritto è infatti un Paradiso dove l'assenza di dolore, la presenza di una gioia eterna e immutabile e quella dei nove ordini degli angeli graditi a Dio fungono da corollario di un regno celeste nel quale il Signore donerà la vita eterna per angeli, arcangeli, santi e martiri tutti. A ben vedere, lo spirito infernale nella prima parte del suo discorso sembra tratteggiare un Paradiso spiccatamente carnale e materiale, mentre la breve descrizione che chiude il passo sembra suggerire una più dettagliata conoscenza delle gioie e delle magnificenze del regno celeste: un tipo di sapienza, questa, davvero peculiare per uno spirito maligno, della quale come detto la versione tiberiana fornisce una affascinante spiegazione. In merito, si veda infra, p. 329; e Scragg 1986, p. 109.

126. Tale tematica appare infatti evocata in un breve passo del *Salmo LXXXIII* ("12 *Quia melior est dies una atrius tuis super milia; elegi abjectus esse in domo Dei mei, magis quam habitare in tabernaculis peccatorum*"; Ps. LXXXIII, 12); proprio la parafrasi di tale versetto appare utilizzata quale ultimo elemento di una descrizione delle beatitudini celesti contenuta nel *Capitolo XXV del Terzo Libro del De Libero Arbitrio* di Agostino: "*Tanta est autem pulchritudo iustitiae, tanta iocunditas lucis aeternae, hoc est incommutabilis veritatis atque sapientiae, ut, etiam si non liceret amplius in ea manere quam unius diei mora, propter hoc solum innumerabiles anni huius vitae pleni deliciis et circumfluentia temporalium bonorum recte meritoque contemneretur. Non enim falso aut parvo adfectu dictum est: quoniam melior dies unus in atrius tuis super milia.*" (PL 32, coll. 1308-1309). Nella struttura, così come nei contenuti del passo di Agostino, sembra possibile intravedere, anche se solo in germe, lo schema compositivo che caratte-

la ricchezza di dettagli con i quali il diavolo descrive la beatitudine celeste.

La condizione di beatitudine tratteggiata dallo spirito maligno è, infatti, ben più che un semplice giardino delle delizie. La prima immagine in ordine di apparizione è quello dell'immensa montagna dorata che sovrasta in altezza tutta la terra, posta a est nel Paradiso. Un luogo i cui caratteri (l'altezza della montagna descritta, l'oro che la costituisce, il sovrano su di essa assiso) sembrerebbero suggerire, ancora una volta, una possibile origine scritturale dell'intera descrizione¹²⁷. In particolare, l'intero quadro descritto dal diavolo, trova notevoli corrispondenze in un passo del *Libro di Ezechiele*:

¹¹Et factus est sermo Domini ad me, dicens: Fili hominis, leva plantum super regem Tyri, ¹²et dices ei: Hæc dicit Dominus Deus: Tu signaculum similitudinis, plenus sapientia, et perfectus decore; ¹³in deliciis paradisi Dei fuisti: omnis lapis pretiosus operimentum tuum: sardius, topazius, et jaspis, chrysolithus, et onyx, et beryllus, sapphyrus, et carbunculus, et smaragdus, aurum, opus decoris tui; et foramina tua, in die qua conditus es, preparata sunt. ¹⁴Tu cherub extentus, et protegens; et posuisti te in monte sancto Dei, in medio lapidum ignitorum ambulasti. (Ez. XXVIII, 11-14)

aA

Grandezza e potenza della quale appare godere re di Tiro risultano, per caratteri e sostanza, non distanti a quelle evocate dallo spirito maligno nel sermone vercellese: proprio in funzione di questa forte somiglianza, ancora più significativa è quella interpretazione data in ambito patristico alla figura del re di Tiro quale emblema di Lucifero prima della sua caduta dalla Grazia divina¹²⁸. Un grande sovrano che, nella declinazione vercellese, viene esplicitamente confrontato con un re dell'Antico Testamento, Salomone: nella sostanza, dunque, il sovrano vercellese appare figura complessa quanto suggestiva, simile per caratteri al re di Tiro, e parimenti accostabile per sapienza e bellezza al più saggio dei re biblici.

321

rizza i tre passi di *Vercelli IX* dedicati, rispettivamente, all'inenarrabilità degli inferi e del paradiso: essi potrebbero apparire riadattamento, in chiave negativa, di un costruito che era in origine esaltazione del bene assoluto. In merito, si veda fra gli altri: Wright 1993, pp. 208-209.

127. Come fatto notare da Wright l'immagine di un monte dai caratteri quasi divini compare anche in alcuni commentari alla Bibbia di ambito ibernico: in particolare, alla tradizione irlandese è da ascrivere la creazione di un monte di nome *Partech* o *Pariath*, ove Adamo avrebbe visto il sole sorgere per la prima volta e avrebbe proferito le sue prime parole, o, ancora, il posizionamento del paradiso terrestre su di un monte altissimo e prossimo al regno dei cieli; cfr. Wright 1993, p. 209.

128. A tal proposito, si veda quanto segnalato in: Wright 1993, pp. 208-209.

La descrizione intessuta dallo spirito appare però ricca di elementi che difficilmente possono conciliarsi con l'immaginario cristiano dei Cieli: non solo hanno poco a che vedere con la condizione edenica gli espliciti riferimenti alla gloria e al potere terreno (o, ancora, all'assenza di nemici), ma ancor meno legati al Paradiso cristiano appaiono le promesse di eterni piaceri carnali e di imperitura ricchezza. Se, da un lato, nell'idea di una giovinezza senza vecchiaia e sofferenza (o in quella di un estate che non comporti l'arrivo dell'inverno) possono riecheggiare le beatitudini delle quali Adamo ed Eva hanno potuto godere nel Giardino dell'Eden, dall'altro, sia il piacere carnale, sia quello spiccatamente materiale male si conciliano con il pensiero cristiano.

Alla base delle beatitudini descritte dal diavolo potrebbe dunque esserci, ancora una volta, una cospicua commistione fra elementi sacri con altri più spiccatamente profani e terreni: in questo senso, l'ipotesi avanzata da Wright di una possibile derivazione di una parte dei caratteri del *Devil's Account* dal mondo fatato e dall'aldilà della tradizione irlandese, non appare, a mio parere, del tutto priva di solidità¹²⁹. Seppure fra la montagna dorata vercellese ed il *síd* della tradizione irlandese (un monte fatato dell'oltretomba, al cui interno solitamente abitava un popolo magico, al contempo ospitale e pericoloso) non esistano collegamenti diretti, tale monte fatato appare portatore di caratteri di notevole interesse. Tale regno e i suoi abitanti sono infatti protagonisti di un breve testo in versi forse antecedente al secolo IX, l'*Echtra Laeghaire meic Crimthainn* (*Le avventure di Laeghaire mac Crimthainn*). L'eroe irlandese Laeghaire, recatosi nell'oltretomba con i suoi uomini per combattere al fianco di un re del popolo fatato, viene ammesso a godere dei piaceri del *síd* retto dal sovrano: irretiti e conquistati dalle gioie di quel luogo ultraterreno, essi decidono di stabilirsi nella terra fatata. Tornati dai propri cari per annunciare la decisione, l'eroe e i suoi uomini vengono tentati con doni di terre e ricchezze, da loro rifiutati in quanto del tutto incomparabili per valore anche a un singolo aspetto della vita che è loro promessa nell'aldilà¹³⁰.

Sempre dall'area irlandese, e in questo caso in ambiente cristiano, proviene un brano per molti aspetti comparabile al motivo del dialogo fra il diavolo e l'anacoreta. Nel *Siaburcharpat Con*

129. In merito ai caratteri di questa terra, tratteggiata come dell'eterna giovinezza e della promessa esaudita, si rimanda a quanto descritto in: Wright 1993, pp. 210-211.

130. Costretto a decidere fra le ricchezze del mondo degli uomini e i piaceri di quello fatato, l'eroe così si esprime: *Amra sin, a Chrimthainn Chais! // ba-sa fiad a claidib glais; // oin adaig d' aidchib síde // ní thibér ar do ríge.* ("Wonderful it is, Crimthainn Cass! // I was master of a blue sword; // one night of the fairy nights // I will not exchange for your kingdom."); Cfr. Jackson 1942, pp. 377-389 (in particolare modo pp. 384-387); Wright 1993, p. 212.

Culaind (*Il cocchio fantasma di Cú Chulainn*), testo forse precedente al secolo XI che presenta la figura cristianizzata dell'eroe Cú Chulainn, lo spirito dell'eroe Cú Chulainn è evocato dal regno dei morti per opera di San Patrizio. Il guerriero descrive al re pagano Loegarie per prima cosa le dure battaglie con i mostri che abitano le città dell'aldilà, portatrici di sofferenze che mai potrebbero essere confrontate con quelle degli inferi. Spinto alla conversione da quanto udito, al re sono dunque rivelate le gioie che lo attenderanno nei Cieli: una condizione di beatitudine che viene descritta dall'eroe confrontando solo una delle mille gioie concesse ai beati con tutte le bellezze che mai potrebbero essere donate all'uomo in tutta l'eternità¹³¹, un insieme di piaceri che risulterebbero però del tutto insignificanti.

Seppure non sia dato sapere con certezza se l'influsso irlandese sia stato cospicuo nella misura ipotizzata da Wright¹³², evidente appare come le immagini dell'inferno e del paradiso (in particolar modo la seconda) che ci vengono tratteggiate dal diavolo uniscano dati di matrice cristiana con elementi che esulano dalla sfera del sacro. Un tipo di descrizione nel quale certamente devono aver fatto sentire il loro peso la tradizione orale e quella epico-eroica (di ascendenza certamente non solo irlandese e volgare): essa può aver costituito una ricca miniera di immagini e motivi ai quali attingere, inseriti con gusto sincretico in testi dalla forte componente escatologica.

Tornando, infine, alla struttura del passo omiletico sulle meraviglie del Paradiso, i parallelismi e le analogie con le precedenti descrizioni dell'inferno appaiono evidenti: in primo luogo, nei tre brani il termine di paragone è l'aver trascorso anche solo una singola notte in uno dei regni ultraterreni, cosa sufficiente per poter sopportare dolore e frastuono inumano senza venirne turbati (nei primi due casi) o per desiderare ardentemente di riassaporare quell'esperienza (nel terzo brano); di non secondaria importanza, poi come vengano portati quali esempi archetipici di per-

131. Con precisione e grande incisività l'eroe infatti descrive la grandezza di un solo singolo premio che il Paradiso riserverà ai virtuosi: "[...] *talman cona li.// is ferr óenfocraic i mmim // la Crist mac Dé bí.*" ("Though thine were a perpetual life // Of earth, with its beauty, // Better is a single reward in heaven // With Christ, Son and the Living God."); cfr. Wright 1993, p. 213.

132. In questa sede, per ragioni di opportunità e di attinenza all'argomento qui trattato, si è scelto di portare all'attenzione solo alcuni degli esempi evidenziati da Wright nel corso della sua analisi; per una trattazione maggiormente approfondita, si rimanda a: Wright 1993, pp. 210-214.

fezione fisica e morale due personaggi dell'*Antico Testamento* (Sansone e Salomone)¹³³, coloro che nella tradizione veterotestamentaria incarnano la forza e la regalità. In ultimo, leggendo con maggiore attenzione i tre brani, è facile osservare come quello riguardante regno dei cieli superiori per complessità e ricchezza di immagini entrambe le descrizioni dell'inferno. Al tormento e al dolore più crudi, descritti attraverso il supplizio dell'albero, vengono contrapposte la felicità e la gioia incondizionata di un luogo che supera il più eccelso dei regni terreni, e al frastuono più insopportabile l'omelista contrappone una pace così irraggiungibile da rendere priva di significato la promessa di una tranquillità quasi imperturbabile ma sempre caduca, in quanto umana.

5.4. *Un'ultima descrizione degli inferi*

Conclusa la descrizione dei due regni celesti, il procedere argomentativo del sermone vercellese appare scandito da un nuovo apparente salto logico: dalla spiccata escatologia delle parole del diavolo, il predicatore passa a un intenso invito al pentimento, rivolto al suo uditorio (ll. 216-218). L'omelista sprona infatti fedeli a prepararsi di modo da essere nel giusto di fronte al Signore, e da non dover provare vergogna nei Tempi Ultimi (ll. 218-219). Secondo un sottile parallelismo interno, in questo passo ritornano sia la grande moltitudine (*ealre þysse mænigo*) che assisterà alla confessione (ll. 145-150), sia un senso di inadeguatezza nei confronti delle schiere presenti al Giudizio che precedentemente era rimasto forse celato nelle parole dell'omelista (ll. 62-70 e 146-147). Tale senso di vergogna dei peccatori appare, poi, ideale motivo di richiamo ad allontanarsi dal peccato e a rivolgersi al Signore con preghiera sincera ogni giorno (ll. 219-220): così facendo, seppure ancora appesantito dal fardello del corpo e della carne, ogni uomo potrà infatti giungere a essere luminoso quanto il paradiso stesso, e a godere di uno splendore simile al regno dei cieli (ll. 220-223).

133. In tal senso, forse proprio la presenza del personaggio di Sansone quale pietra di paragone del secondo brano dedicato alla descrizione degli inferi potrebbe avere costituito una delle possibili cause della presenza, all'interno del codice H ed M della variante *Samson[es]* quale identificazione del protagonista della terza descrizione fatta dal diavolo, quella dei regni celesti.

5.4.1. *Il cane dalle cento teste*

Quando sarebbe forse possibile attendersi una più estesa descrizione delle gioie celesti o un invito a lavorare per raggiungere la Salvezza, il predicatore riporta l'attenzione sulla vicenda del diavolo e dell'anacoreta: una nuova variazione di argomento introdotta, ancora una volta, dal riferimento a quanto contenuto nei libri (*on bocum*). In questo caso, essi insegnano come l'inferno sia luogo popolato da un cane¹³⁴ dalle fattezze mostruose, la cui stessa presenza è portatrice di una sofferenza indescrivibile per le anime dannate (ll. 225-227). Facendo uso, nuovamente, di un iperbolico accumulo di immagini terrene, l'omelista tratteggia con dettaglio le fattezze di tale segugio: esso è animale dalle cento teste dotate di cento occhi ardenti come il fuoco, e dalle cento zampe dotate di cento dita, a loro volta rese temibili e terrificanti dalla presenza di cento unghie letali come serpenti (ll. 227-232).

Creatura che unisce nel proprio corpo il fuoco ardente dell'inferno, la ferocia delle bestie selvagge e la pericolosità del serpente, tale segugio appare lontano parente di quel Cerbero che presidiava gli inferi della tradizione pagana, e emblema di quell'inesprimibile tormento infernale che tante volte è stato centrale nella seconda parte del sermone¹³⁵. Esso è infatti essere infernale che

325

134. Piuttosto complessa appare in verità l'identificazione di tale mostro, almeno nella prima descrizione che ne fa l'omelista ("*sagað hit þæt on helle sy an hund*"). Una macchia di reagente chimico dopo la parola *hund* (notata da Maier nel 1832) aveva condotto Förster a ipotizzare che, nella porzione di pergamena ora illeggibile, fosse vergata la parola *wila* (sofferenze), lettura rielaborata da Celia Sisam in *nīða* (tormenti): Maier aveva originariamente valutato lo spazio interessato dal reagente chimico come compatibile con la vergatura di circa sei caratteri in minuscola insulare, una lacuna che egli aveva colmato con il numerale *teontig* (perfetto completamento dell'antecedente *hund*). Una valutazione che ha spinto Scragg ad avvalorare la lettura di Maier, e a sostenere che la frase dovesse in qualche modo terminare con un numerale (mancante però forse di un sostantivo a cui fare riferimento). A mio parere appare scelta più prudente mantenere invariata la parola *hund*, secondo una lettura che è peraltro confermata dalla versione del sermone vercellese contenuta nel ms. E, e che troverebbe anche diretta conferma in quanto narrato nelle successive parti del sermone. In merito alle differenti emendazioni possibili di questo passo si vedano: Förster 1913, p. 115; Scragg 1992, pp. 182 e 189 (nota alla riga 215); Szarmach 1991, p. 9 (nota alla riga 135).

135. La descrizione forse in assoluto più nota nel medioevo del guardiano dell'inferno, Cerbero, è quella contenuta nell'*Eneide*: "*Cerberus hæc ingens latratu regna trifauci// personat, ad verso recubans immanis in antro.// Cui vates, horrere videns iam colla colubris. Melle soporatum et medicatis frugibus offam// obüicit [...]*" (*Eneide*, VI. 417-420). In questo caso il cane infernale ha sole tre teste, ma la tradizione greca e latina ci testimoniano spesso tale creatura come caratterizzata da una molteplicità di teste, dalle cinquanta in Esiodo, alle

molto deve alla tradizione e all'immaginario escatologico cristiano. Certamente non secondario, in tale contesto, appare l'aspetto mostruoso e deforme del *Drago dell'Apocalisse*:

³Et visum est aliud signum in caelo: et ecce draco magnus rufus, habens capita septem, et cornua decem, et in capitibus ejus diademata septem; ⁴et cauda ejus trahebat tertiam partem stellarum caeli, et misit eas in terram; et draco stetit ante mulierem quae erat paritura, ut cum peperisset, filium ejus devoraret. (Ap. XII,3-4)

Proprio di questo Dragone dalle sette teste sormontate da dieci corna (*Parthemon*) è possibile trovare nella *Visio Pauli* (nello specifico, nelle *Redazioni I, II, III, VII, VIII e X*). Proprio nella *Redazione I* dell'apocrifo paolino, a esempio, il dragone giace in un grande lago di fuoco:

*Intrinsecus lacu draco igneus centum capita habens in collo eius et mille dentes in unoquoque capite, et ut leo unusquisque dens ardebat. Et erant oculi eius quasi gladii acuti, semper ore aperto et degluciebat animas. Et erat nomen eius Parthemon. Ab eo procedunt copie ranarum et omnia genera vermium. In ore eius mittuntur satraepe omnes qui iniquitatem faciunt in terra cum principibus. Unde et Salomon, qui offert, inquit, sacrificium de rapina pauperum, tamquam qui filium in conspectum matris mortificet.*¹³⁶

Probabile appare che alcune delle peculiarità della bestia infernale vercellese possano affondare le loro radici proprio in quelle di *Parthemon* o di creature infernali simili a lui, seppure il dragone della *Visio Pauli* presenti dei caratteri che sono estranei al suo corrispettivo vercellese (fra esse, le mille zanne ardenti, gli occhi appuntiti come pugnali e, soprattutto, il continuo atto di divorare

cento in Pindaro ed Orazio, fino a un numero iperbolico ed indefinito in Stazio. Va inoltre ricordato come, anche all'interno di alcune delle Redazioni della *Visio Pauli*, si faccia riferimento a un cane che accompagna l'*hostiarius inferni*, o ricopre egli stesso la carica di guardiano degli inferi: cfr. Silverstein 1935, pp. 44, 56-57 e 115. Per una bibliografia estesa e approfondita sui mostri dalle molte teste della tradizione classica si veda la voce '*Tiere mit meheren Häupten*' in: Pöschl-Gärtner- Heyke 1964.

136. Cfr. Silverstein 1935, p. 153. Il dragone *Parthemon* assume un differente numero di teste nelle diverse Redazioni della *Versione Lunga* della *Visio Pauli*: le cento teste compaiono, oltre che nella *Redazione I* (dato che, in funzione della identità con il testo tramandato nella *Redazione Breve*, condurrebbe a ipotizzare che questa fosse la lettura originaria del perduto archetipo α della *Visio Pauli*), nella *VII*, nella *VIII*; le *Redazioni III e X*, al contrario, descrivono il drago come portatore di mille teste, un numero forse derivabile per omologazione da quello dei denti di *Parthemon* (appunto mille); in ultimo, la *Redazione II* narra di un drago dalle tre teste, derivato quasi certamente dalla descrizione virgiliana di Cerbero. Per maggiori dati sulle caratteristiche di ciascuno dei draghi infernali della *Visio Pauli*, così come sulla possibile derivazione della denominazione *Parthemon* dal termine biblico Behemot, si veda Silverstein: 1935, pp. 66-69.

le anime dannate) e, di contro, ne escluda altri parimenti significativi (fra tutti, gli occhi infuocati e le cento mani dalle cento dita e cento unghie serpentine). L'analogia che appare, però, più evidente è di tipo prettamente stilistico: così come era stato per la descrizione delle peculiarità dell'uomo dalla lingua (o dalla voce) ferrea, anche il cane infernale vercellese vede le proprie caratteristiche essere scandite, ed iperbolicamente moltiplicate, attraverso quel pronome *ælc*, perfetto corrispettivo dell'*unusquisque* dell'apocrifo paolino.

Parallelamente, la tradizione iberno-latina ci descrive, in un passo della *Visio Tnugdali*, un Lucifero che, nero come un corvo, giace incatenato sul fondo dell'inferno, dove inala ed esala i dannati come se fossero semplici mosche prive di importanza:

*Erat namque bestia nigerrima sicut coruus, habens formam humani corporis a pedibus usque caput, excepto, quod illa plurimas habebat manus et caudam. Habet quoque illud horribile monstrum non minus mille manibus et unaqueque manus in longitudine quasi centum cubitos, in grossitudine decem. Est autem unaqueque manus digitis insita uicenis, qui digiti habent in longitudine centenas palmas et in grossitudine denas, ungulas lanceis militum longiores, et ipsas ferreas, et in pedibus totidem ungulas.*¹³⁷

aA

327

Se per quanto concerne la sua condizione di prigionia agli inferi, il Lucifero della *Visio Tnugdali* forse deve molto all'immagine del Satana in catene dell'*Apocalisse* di Giovanni¹³⁸, la descrizione della sua fisiologia, scandita dalla reiterazione di *unaqueque*, sembra richiamare il *Parthemon* paolino: così come per le due bestie infernali della tradizione anglosassone, anche in questo caso siamo probabilmente di fronte a una rilettura del tutto indipendente del'immagine veicolata nell'apocrifo¹³⁹.

In ambito anglosassone, piuttosto significativa appare poi la descrizione che, nel sermone *Be heofonwarum ond be hekworum*, viene riservata a Satana e al destino dei dannati. In un inferno suddiviso in dodici parti separate da altrettanti immensi muri incandescen-

137. Cfr. Wagner 1882, pp. 35-36.

138. “¹Et vidi angelum descendentem de caelo, habentem clavem abyssi, et catenam magnam in manu sua. ²Et apprehendit draconem, serpentem antiquum, qui est diabolus et Satanas, et ligavit eum per annos mille; ³et misit eum in abyssum, et clausit, et signavit super illum, ut non seducat amplius gentes donec consummentur mille anni; et post haec oportet illum solvi modico tempore.” (*Ap. XX, 1-3*).

139. In merito a una possibile derivazione del Lucifero della *Visio Tnugdali* dall'Anticristo in catene dell'*Apocalisse Greca di Ezra*, in passato teorizzata da Silvestein, si veda: Wright 1993, pp. 159-161.

ti, dodici draghi raccolgono e si lanciano l'un l'altro le anime dannate, fino a gettarle nelle fauci del Maligno:

And onbutan helle syndan .xii. ysene weallas, þa synd ealle byrnende readum fyre; and wiðinnan ælcum wealle ys synderlic wituncstow, þe þa sawla þurhfaran sculan, ær hy to helle cuman. And .xii. dracan syndan in þam .xii. weallum, and hy synd ealle afylled mid readum lige and mid fulum stænce. Se æresta draca forswelgð þa arleasan sawle and aspiwð ælc oprum on muð. And syþþan heo bið gelæd to þam ealdordeofle Satanas. He is swyðe andryslic; he hæfð an hund heafða, and þara hæfða gehwylc an hund tungan; and he hæfð egeslice fingras, and on ælcum fingre hund clifra. Se lið innan helle gebunden onbæc mid fyrenum raceatægum. Wa þam mannum þe nellað for heora synnum reowsian.¹⁴⁰

La contemporanea presenza delle cento teste e dei cento artigli in ognuna delle molteplici dita suggerirebbe un grado di parentela piuttosto stretto fra il Satana dell'omelia *Be helwarum* e il cane dell'inferno di *Vercelli IX*: se così fosse, a loro volta queste due creature mostruose verrebbero, dunque, a essere due differenti riletture del *Parthemon* della tradizione paolina¹⁴¹. Tenendo presenti, poi, gli esempi portati dalla tradizione apocrifista cristiana e omiletica insulare, potrebbe non apparire privo di logica identificare la creatura dalle cento teste di *Vercelli IX* come emblema del Maligno: essa è l'unico abitante dell'inferno del quale viene data una descrizione, basata inoltre sulla reiterazione del numero cento, cifra dalle forti connotazioni simboliche.

140. Cfr. Willard 1935b, pp. 24-25; Teresi 2002, p. 228; “E nell'inferno vi sono dodici mura di ferro che sono tutte brucianti di un fuoco rosso. E dentro ciascun muro vi è un singolo luogo di tormento che le anime devono attraversare prima di andare verso l'inferno. E dodici draghi vi sono su queste dodici mura ed essi sono completamente riempiti di fiamme rosse e di un odore immondo. Il primo drago divora le anime empie e la sputa nella bocca del secondo. Così ciascuno di loro divora queste, le anime empie, e dopo sputa nella bocca di ciascuno degli altri. E dopo essa è portata al principe dei diavoli Satana. Egli è molto terribile. Egli ha cento teste, ed ogni testa ha cento lingue, e lui ha dita spaventose e su ogni dito cento artigli. Giace sul dorso, legato nell'inferno con catene infuocate”.

141. In merito alla presenza delle cento lingue fra i caratteri del Satana dell'omelia *Be heofonwarum ond be helwarum*, Wright ipotizza che tale immagine possa avere risentito dell'influenza del tema dell'*Uomo dalla Lingua di Ferro* (cfr. Wright 1993, p. 159). In tal contesto, inoltre, di non secondaria importanza appare il ricco elenco di attestazioni di simili mostri infernali raccolto da Wright. Anche in questo caso, infatti, l'ambito volgare irlandese appare ricco di creature mostruose dalle molteplici teste e dai tratti rettiliformi: il mostro della tradizione ibernica (*piast* o *péist*, dal latino *bestia*) è in genere una creatura marina del tutto simile a un'idra, contro la quale gli eroi ed i santi si trovano a dovere lottare per avere salva la vita. Non di rado, però, tali bestie vanno a popolare i regni infernali, ove riversano la propria rabbia sui peccatori. In merito a tale genere di mostri della tradizione irlandese, così come ad altre attestazioni della medesima descrittiva in contesti escatologici o infernali, si veda: Wright 1993, pp. 162-165.

A mio parere una lettura di questo tipo, seppure plausibile, non ha basi sufficientemente sicure sulle quali sostenersi. Simbolico guardiano degli inferi, tale creatura appare portatrice di caratteristiche che uniscono quelle delle Bestie dell'*Apocalisse* con quelle tipiche della ricca letteratura delle visioni dell'aldilà (non ultima, la *Visio Pauli*): una creatura fortemente simbolica e dalla notevole portata escatologica in quanto lei stessa simbolo della tortura eterna, i cui caratteri però sembrano esulare da quelli di Satana.

5.5. *La necessità di raggiungere il Regno dei Cieli*

L'immagine del cane dalle cento teste, e l'orrore evocato dalla sua descrizione, fungono da elemento introduttivo di un nuovo invito a riflettere sulla miserevole condizione dei dannati (ll. 233-235), così come dell'*explicit* del sermone. Includendo se stesso in ciascuno degli appelli rivolti ai fedeli, così come dimostrato dal pronome personale *we*, l'omelista richiama infine alla virtù e alla purezza d'animo (ll. 235-237): solo rettitudine e preghiera potranno infatti condurre a quel Regno dei Cieli con la cui esaltazione si chiude il sermone vercellese (ll. 237-240).

5.6. *Stile irlandese e omiletica volgare*

Stilisticamente così come contenutisticamente, il nono sermone vercellese appare componimento di importanza non trascurabile. Dal punto di vista strutturale, tale testo è un vero e proprio *unicum* all'interno del *Vercelli Book*: costruito sulla base di uno degli schemi compositivi più lineari del genere omiletico, quella che vede seguire un lungo *exemplum* a una più o meno complessa parte introduttiva, *Vercelli IX* mostra una prima sezione di tale portata da divenire l'elemento di maggiore peso ed estensione nell'economia del componimento. Il breve racconto del diavolo all'anacoreta, dal canto suo, appare di pregnanza primaria, seppure limitato per estensione: tale episodio risulta in questo senso forse il nucleo narrativo di maggior pregio dell'intero testo vercellese, non solo per la sua forte componente simbolica e metaforica. A tal proposito, *Vercelli IX* è sermone che perfettamente tratteggia il gusto spesso sincretico della letteratura religiosa insulare: lo stile ritmato e litanico viene in questo particolare frangente arricchito da un gusto per l'enumere-

razione e la metafora, stilemi che l'omelista mette a frutto nella creazione di immagini dal forte impatto visivo¹⁴².

La vera peculiarità stilistica di questa omelia risiede forse proprio nel veicolare attraverso immagini terrene quel che per sua natura sarebbe inesprimibile e ineffabile: l'anonimo autore di *Vercelli IX* in più di una occasione, proprio quando posto di fronte al limite della parola ed all'insufficienza della semplice mente umana nei confronti del divino e del diabolico, riesce a forgiare le immagini migliori di tutta l'omelia, grazie all'unione (o meglio, al sincretismo) fra terreno ed ultraterreno, cristiano e pagano o, ancora, celestiale e demoniaco. E, grazie alla forza comunicativa che ne deriva, per un attimo anche la lingua e la mente umana sembrano riuscire a travalicare i propri limiti, andando a percepire un piccolo ma significativo barlume della grandezza dei Cieli e della bassezza degli inferi.

142. Proprio tale componente metaforica dello stile del sermone ha condotto Zacher a giudicare *Vercelli IX*, così come *Vercelli VII*, i componimenti in prosa vercellesi nei quali metafora e traslati, così come un linguaggio fortemente simbolico, assumono un peso preponderante, ben superiore a quello esercitato negli altri ventuno componimenti omiletici del codice. In merito, si rimanda a: Zacher 2009, pp. 209-223.

Appendice VI

Il sermone Vercelli IX

Men ða leofestan, manað us ond myngap þeos halige boc þæt we
sien gemyndige ymb ure sawle þearfe, ond eac swa ures þæs nehstan
dæges ond þære tosceadednesse ure sawle þonne hio of ðam lichoman
lædde bion. Ond læten we us singallice bion on gemyndum
5 ond on gepancum þæs egesfullican dæges tocyme, on ðam we sculon
Gode riht agifan for ealles ures lifes dædum þe we sið oððe ær gefremedon
fram fruman ures lifes oð ende; for ðan þe we nu magon behydan
ond behelian ura dæda, ac hie bioð þonne opena ond unwrigena.
10 For þan we habbað micle nyðþearfe, þa hwile þe we
þonne on þære toweardan worulde mægen ond moton becuman to
life þæs (61v) heofoncundan rices ond to þam wundre þære ecean
eadignesse, þær we moton siððan orsorglice lybban ond rixian butan
ælcre onwendednesse mid him, emne swa ure dryhten hælende Crist,
15 ond mid eallum his halgum, gif we hit gearnian willað mid urum
godum dædum (Scragg 1-15).

Nis þonne næniges mannes gemet þæt he mæge asecgan þara goda
ond þara yðnessa þe God hafað gearwod eallum þam þe hine lufiað
ond his bebodu healdan willað ond gelæstan. Gif þæt þonne bið þæt
20 we willað wyrcean his willan ond on his lufe þurhwunian, þonne
magon we ægðer ge us heofonrice gearnian ge ðonne eac þæt we
magon gesæliglice bestleon þa stowe ond þa dimman tintregan þær
helledioflu on syndon, mid eallum hyra weagesiðum, ond mid þam
sawlum þe hyra larum hlystað ond be hyra larum lybbað ond to
25 Gode gecyrran nellað þurh soðe andetnesse mæssepreosta ond þurh
soðe bote. Swa se halega lareow cwæð: Wa, la, ðam mannum þe sculon
mid dioflum habban geardungstowa, for ðam þær is sar butan
frofre, ond þær is yrmð butan are, ond þær is weana ma þonne hit
ænig man wite to asecganne. Swa hit on ðam sealme by ðam awriten
30 standeð; he cwæð, se sealmscop, þurh dryhtnes gife: Hwylc man is
on deaðe þætte he sie dryhtnes gemyndig, oððe hwylc is ðætte hyne
on helle andette? Ond se sealmscop us sang þis be deaðes onlicnesse
ond be helle gryre (Scragg 16-31).

Þonne syndon þry deaðas liornode on bocum: þæt is þonne se æresta
35 deað her on worulde þæt se man se ðe mid manegum synnum oferhealden
bið; þonne (62r) is se æftera deap þære sawle gescead ond lichoman.
þonne is se þridda deað þæt þa sawla sculon eardigan on helle,
þær nis nænig man þætte mæge his scippend herigan for ðam
sare þe him onsitet. Emne swa ða þry deaðas syndon fyrenfulra,

40 *swa þænne syndon þreo lif be ðam soðfæstum: an lif is þæt he bið on flæsce; þonne is oðer lif ðæt he bið on godum weorce; ond þridde lif is on þære toweardan worulde mid eallum halgum (Scragg 32-40).*

And se deað is þænne for þan to ondrædanne for ðan hine ne mæg nænig man forflion. Ond se deað is nyðerlic ond uplic. Ond he is for
45 *þan nyðerlic, se deað, þeah se man gewite in ða neowelean scrafa ond on þa deoppestan dene þe on middangearde sy, þonne sceal he þeahhwæðere sweltan. And se deað is for þam uplic, þeah se man astige ofer þone yfemystan dæl þæs hyhstan holtes, swa þeahhwæðere hiene se deað geseceð. And se deað is swiðe manigfealdlic ond*
50 *egeslic. Ond he is for þan mænigfealdlic, þeah se man eardige in middum burgum ond on midre his mægðe ond betweox hundteontegum þusenda manna, þonne sceal he hwæðere sweltan. ond se deað is for þan egeslic þæt nænig man swa feor ne gewiteð ut on westen, ond swa þeah he ne mæg þone deað forflion. Se deað is gionlic, for*
55 *ðan þe cild cwelað ond unmagan, ond se deað is freolic ond ðeowlic, for þan cyningas sweltaþ ond eac þeowe men, ond se deað is þislic ond snotorlic, for þan þe geþeowan sweltaþ ond uðwitan. For ðan se deað is unrotlic ond bliðelic, for þan synfulle sweltaþ (62v) ond eac halige. Þy byð wel wyrð þæt se deað sy unrotlic fyrenfullum*
60 *mannum. For þan is se deað to ondrædanne, for þan he ne myrneð geongum ne ealdum (Scragg 41-58).*

For ðan we sculon ure sawle georne tilian ond hy geornlice Gode gegearwian. Ne mæg þonne eall manna cyn mid hyra wordum ari-
man þa god þe God hafað soðfæstum sawlum gearwod togeanes for
65 *hyra gastlicum worcum. Ond se deað is for þan to drædenne for þan ealle þa gedæledan sawla hio dæleð. Ond þonne bið eallum uncuð þæt sio sawl gedeð beforan hire, ond þonne hwæðere bið beforan hyre gemeted swa god swa yfel swa heo ær gearnod hæfde. Is us eac þonne to behealdanne þæt we nu onwarigan þone tocyme, þæt*
70 *hira ne sy to feala (Scragg 59-67).*

Þonne is þæt æreste gedal wið eallum his freondum, for ðam him nænig æfter ne wendeð þæt him ænig to cyme. Æghwylcere sawle bið onsundrum toscyred, ond sio bið swylce hyre se lichoma ær geworhte. Þonne hreoweð hyre swiðe þa yfelan dæda, ond þonne hie hit awen-
75 *dan ne magon þonne nellað hie ... Ond ðonne is þæt þridde gedal wið eallum eorðwelum, for þan he næfre eft to eorðwelum ne gehwyrfeð. Ne bið funden beforan him ne huru æfter boren nan god, buton he ær his gast mid godum weorcum gefrætewod hæfde, þa hwile þe he wære mid mannum. Þonne bið þæt feorðe gedal þæt*
80 *hine man gedæle wið þyssum eorðlicum þrymme ond þlegan ond blisse, ond him for þyssa nænegum ne bið gleng witod. Þonne bið*

hit swa egeslic for þære biternesse þe on him bið gecyðed, for þan he
betyneð þa eagan fram gesyhðe (63r) ond þa earan fram gehyrnesse
85 fram weorce ond þa næsðyrelu fram stence. Ðonne æfter þon betyneð
he ða scyldegan on helle. Wa ðam þæt bið þæt he þonne sceal bion
betyned on helle (Scragg 68-83).

Þonne is leornod on bocum þæt on þysse worulde syn fif onlicnessa
be helle gryre. Sio æreste onlicnes is nemned wræc, for ðan se wræc
90 bið micles cwelmes ælcum þara þe he tocymeð, for ðan hine sona
ne lysteð metes ne drynces, ne him ne bið læten gold ne seolfor, ne
ðær ne bið ænig wuldor mid him þæt he fore wynsumige, þeah him
syndon ealle wuldordreamas to gelædde. Þonne is þære æfteran
helle onlicnes genemned oferyldo, for þan him amolsniad þa eagan
95 for ðære oferyldo ða þe wæron gleawe on gesyhðe, ond þa earan
adimmiað ða ðe ær meahton gehyran fægere sangas, and sio tunge
awistlað þe ær hæfde gerade spræce; ond þa earan aslapað þe ær
wæron ful swifte ond hræde to gehyranne, ond þa handa awindað
þe ær hæfdon ful hwate fingras, ond þæt feax afulað þe ær wæs
100 on fullere wæstm, ond þa teð ageolewiað þa þe ær wæron hwite
on hywe, ond þæt oroð afulað þe wæs ær swete on stence. Ðonne
is þære þridan helle onlicnes her on worulde deað genemned, for
þan þonne se man sceal sweltan, þonne swyrceð him fram þæs huses
hrof ðe he inne bið; þonne nis nænig strengo þæt hine arære, for
105 ðan he ne bið gelustfullod metes, ne he ne gymeð þysse eorðlican
rices torhtnessa. Ðonne is ðære feorðan helle onlicnes byrgen (63v)
nemned, for þan þæs huses hrof bið nemned þe him onufan ðam
breostum siteð, ond him mon þonne deð his gestreona þone wisestan
dæl, þæt is þæt hine mon siweð on anum hrægle. Hafað him þonne
110 syððan þry gebeddan, þæt is þonne greot ond molde ond wyrmas.
Þonne is þære fiftan helle onlicnes tintrega genemned, for ðan
þænne nis nænig man þæt mæge mid his wordum aseccan hu mycel
þære fiftan helle sar is (Scragg 84-108).

Ond þeah VII men sien, ond þara hæbbe æghwylc twa ond hun-
115 dsiofontig gereorda ond swa feala swa ealles þysse middangeardes
gereorda syndon, and þonne sy þara seofon manna æghwylc to
alife gesceapen, ond hyra hæbbe æghwylc siofon heafdu, ond þara
heafdu ælc hæbbe siofon tungan, ond þara tungena ælc hæbbe isene
stemne, ond þonne hwæðre ne magon þa ealle ariman helle witu
(Scragg 108-113).

120 Ond emne swa mycel swa fram heofenes hrofe is to þysse eorðan,
þonne is leornod on halgum bocum þæt sio hel sie swylc twa deop,
ond nis na ðe unwidre. Þæt hus is mid swiðe ongristlice frea afyl-

led, ond helle hus hafað forcilas micle. Se nama is to gepenceanne
ælcum men butan hwæs heorte sie mid doftles stræle þurhwrecen.
125 For þy nis nan man þæt he þonne aweg hine astyrian mæge, ond for
ðam is mycel þearf æghwylcum men to onwariganne, þam þe ænig
andgit hæbbe oððe wisdomes ænigne dæl, þæt he þis symle hæbbe
on gemyndum þære egesfullan stowe. For þan gif hwylc man bið
130 on helle ane niht, þonne bið him leofre, gif he þanon mot, þæt he
hangie siofon þusend wintra on þam lengestan treowe ufewardum
þe ofer sæ standeð on þam hyhstan sæclife¹⁴³, [ond syn þa fet ge-
bundene to ðan hehstan telgan ond þæt heafod hangige ofdunrihte
ond þa fet uprihte, ond him sige þæt blod ut þurh þone muð, ond
135 hine þonne gesece ælc þæra yfela þe æfre on helle sy, ond hine ælc
yð gesece mid þam hehstan þe seo sæ forðbryngð, ond þeah hine ælc
tor gesece þe on eallum clyfum syndon, þonne wile he eall þis luflice
þrowian wið ðan þe he næfre eft helle ne gesece (Scragg 114-130).

Wa bið þam mannum þe beoð geteohhode to ðære stowe, for ðan
þær is wop butan frofre ond hreow butan reste, ond þær bið þeowdom
140 buton freodome, ond þær bið unrotnys buton gefean, ond þær byð
biternys buton swetnyssse, ond þær bið hungor ond þurst, ond þær
bið granung ond geomrung ond micel wroht. Ond hi wepað heora
synna swiðe biterlicum tearum, ond on heom sylfum beoð ealle he-
ora synna gesene, þa ðe hi ær geworhton, ond ne mæg nan oðres
145 gehelpan. Ac ni þonne onginnað singan swiðe sorhfulne sang ond
swiðe wependre stemne: ‘Nu we magon scaewian ealle ure synna
beforan ealre þysse mænigo, þeah we heo ealle ær geworhton’. Ne
bið þær gesibbes lufu to oðrum, ond nis þær nænig man þæt þær
sy his scyppendes gemyndig for ðam sare þe him onsiteð. Ond þær
150 beoð þa sawle forgytene ealra þe hi ær on eorðan gemetton (Scragg
131-143).

Sægeð hit eac on bocum þæt sum deoftles gast sæde anum ancran
ealle helle geryne ond þara sawla tintrega. Ond he wæs cweðende
þæt eall þes middaneard nære þe mare dryges landes ofer þone
micclan garsegc þe man ænne þrican aprycce on anum brede, ond
155 nis þes middaneard swilce se seofoda dæl ofer þone micclan garsegc,
se mid micclum ormætnyssum ealle þas eorðan utan ymbligeð. Ond
lytel dæl is under heofonum dryges landes þæt hit ne sy mid garsecge
oferurnen (Scragg 144-150).

143. In questo punto il testo del sermone vercellese si interrompe a causa della lacuna causata dalla perdita di un folio posizionato 63v e 64r: il testo qui riportato (ll. 131-175), in consonanza con le scelte compiute da Scragg e da Wright, risulta tratto dalla versione del *Devil's Account* tramandata all'interno dei folia 38v-39r del mss. *Bodley 340-342* (E).

160 *Ʒa cwæð þæt deoful to þæm ancran: 'Ʒeah mon þone garsecg mid
isernum weallum utan betyne, ond hine þonne fyres afylle up oþ
heofenes hrof, ond hine þonne utan besette mid smiþbylium ond
heora æghwylc oðrum ætrine, ond sy to ælcum þara man togeset
165 ond ælc þara manna hæbbe Samsones strenge (ond se Samson ealle
Fillestina þeode gererde ond heora duguþe afylde, ond he hæfde
twelf loccas ond on ælcum locce he hæfde twelf manna mægen)
ond man þonne sette iserne þele ofer þæs fyres hrof ond þæt sy eall
mid mannum afylled ond heora æghwylc hæbbe hamor on honda,
170 þyssum gedýne ne mæg seo sawl awacian seo þe wæs ær ane niht
on helle' (Wright)¹⁴⁴.*

*Wa bið þam sawlum þe on helle beon sceolon, for ðan þe þæt
helle hus is mid swiðe laðlicum gastum afylled. Ac utan we, men ða
175 leofestan, nu we syndon gegaderode on ðysne drihtenlican dæg, þæt
we þæs for Godes lufan on geornýsse syn, þæt we] (64r) beflion þa
helle wita, for þan hit is ðærinne swiðe sarlic to wuniganne. Ac utan
geearwian us nu ða mid inneweardum gebedum ond mid gæstedo-
me, þæt we ne weorðan aslidene innon þa fyrenfullan þýstro þæt
synfullum sawlum is gearwod on helle togeanes. Ac utan þýdan us
180 to þam uplican rice, for ðan þær is þæt wuldor, þæt nænig man ne
mæg mid his wordum aseccan ða wynsumnesse þæs heofoncundan
lifes. Ðær bið lif butan deaþe ond god butan ende ond yld butan
sare ond dæg butan nihte, and þær bið gefea butan unrotnesse ond
rice butan awendednesse. Ond ne þearf man næfre ne sunnan ne
185 monan ne næniges eorðlices lihtes, for ðan þær is se ælmihtiga
dryhten scinendra ond liohtra þonne ealle oðre lioht. Ond þær æfre
aspringað ða wuldorlican dreamas ond þa þrymlican sangas ðam
ðe on hyra midlene wiorðan mot. Þær bið se sweta stenc ond sio
syngalu lufu ond sio wiensumnes butan ælcere unwynsumnesse. Ne
190 þær ne bið hunger ne ðurst ne cyle ne bryne ne nænig unwynsumnes
gemeted (Scragg 164-182).*

*Þonne swa ðæt dioful sæde þam ancran be helle geryne, swa he
him ær sæde be heofena rices wuldre. Swa ðæt dioful cwæð to ðam
ancran: þeah þær sy eal smætegylden mor æt sunnan upgange on*

144. Seguendo la scelta compiuta da Wright, si è deciso in questa sede di trarre dal ms. *Hatton 115* (L) e non dai mss. E l'intera descrizione della fornace infernale (ll. 125-134). Tale scelta va, come già ben argomentato da Wright, ascritta alla maggiore ricchezza di immagini del passo tratto da L, brano che probabilmente rispecchia per stile e struttura quello che poteva essere l'aspetto della corrispondente sezione vercellese. In merito, si veda: Wright 1993, pp. 273-275.

- 195 *neorxnawange, ond sio oferhlifað ealle iorðan. ond se man mote
sittan swa dyre swa cynebearn ofer ðam gylden an more, ond hæbbe
Salemanes wlite ond wisdom, ond him sie eal middangeard on
geweald geseald, mid ðam gestreonum þe geond ealne middangeard
syndon, ond him (64v) sy ælce niht niwe bryd to bedde gelæd ond*
200 *sio hæbbe Iunone wlite, Saturnes dohtor. ond ælc stan sy gylden,
ond ealle þa streamas hunige flowen, ond him þonne ne sie ofer
eorðan nænig wiðerbreca, ond þeah þe him syn ealle sundercræftas
ond wuldorsangas in gesamnode, ond þeah þe hiene ealle frefran,
ond him sien ealle swetnessa to gelædde mid þam fægerestan gestre-*
205 *onum, ond him þonne sy singal sumor butan ælcra onwendednesse.
ond he mote a lybban butan sare, ond þonne gif he wære her ane
niht on heofona rices wuldre, þonne forlete he þæt he ær on þyssum
wuldre gelyfede, þe ic ær bisæde, ofer þæt heofena rice þe he ær on
wæs þa ane niht, ond he eft ne mote to heofena rices wuldre. Ond*
210 *him þær ne bið nanes gefean to lytel, for þan he mot þær a lybban
on wlite ond on wundre ond on wiorðunge butan ælcra onwen-*
dednesse mid þara nigon endebyrdnessa engla ond heahengla ond
þær wæron Gode gecweme. Þær bið eallum halgum alif sceapen
215 *betweox englum ond heahenglum ond heahfæderum ond witegum
ond apostolum ond mid martyrum (Scragg 183-205).*

*And þencen we togeanes his tocyme, þæt is se egesfullica domesdæg,
þæt us þonne ne ðurfe scamigan þonne he us nealæcð þæt he us ge-*
sion wille. For þan þæt bið mycel scamu þæt man his sylfes scamige
on þam myclan gemote. Hwæt, we nu gehyrdon secgan þæt we ure
220 *synna geswican sculon ond þa betan dæg es ond nihtes. Ond þurh
þa ylcan þing we magon þe eað gedon þæt eorðcundlice men magon
gewiorðan hiofonwlitige, gif hie willað eaðmodlice Gode þeowigan
ond hyran, ond þær bið gelic hiofena rices wlite (Scragg 206-213).*

*Eala (65r) mycel is on bocum leornod ond hit is soðlice eal gesewen;
225 sagað hit þæt on helle sy an hund. Ne meahthe hit þæt dioful þam
ancran eall ascegan hu mycel þær swa le witu biode þe to him biode
gescyrede. He hafað hundteontig heafda, ond he hafað on ælcum
heafde hund eagenas, ond ælc þara egena is fyre hat. ond he hafað
C handa, ond on ælcra handa hundteontig fingra, ond on ælcum*
230 *fingre C nægla, ond hyra is ælc on nædran wisan ascyrped. Eala,
min dryhten, laðlic is hit for ðy on helle to bionne. Wa ðam sawlum
þe þe ðær bion sculon (Scragg 214-221).*

*Hwæt, we nu gehyrdon secgan hwylc hit is on helle to bionne.
For ðan we sculon geswican urra synna ond Gode eaðmode bion mid*
235 *ælmessum ond mid godum weorcum. Ond secen we ure cyrcean mid
clænnesse ond mid hlutran mode, ond bidden we eaðmodlice bene*

þæt we ne wiorðan geteodde on þa helle witu. Gif we þænne swa don wyllað swa us dryhten beden hafað, þonne moton we mid him ond mid his þam halegan gæste wunigean in ealra worulda woruld, amen (Scragg 222-228).

Miei cari, ci ammonisce e ci ricorda questo santo libro che noi dobbiamo essere memori dei bisogni delle nostre anime, e così anche del nostro ultimo giorno, e della separazione della nostra anima, quando essa è tratta fuori dalla carne. Facciamo in modo di essere costantemente memori e consapevoli della venuta di quel terribile giorno, nel quale dovremo rettamente rendere conto a Dio per tutte le azioni della nostra vita, che noi prima o dopo abbiamo compiuto dall'inizio della nostra venuta al mondo [vita] fino alla sua conclusione, poiché noi adesso possiamo nascondere e tacere i nostri comportamenti, ma essi poi saranno evidenti e rivelati. Dunque per noi è davvero di grande valore, fin quando noi siamo in questa vita passeggera e in ciò che è caduco, in quel mondo futuro poter arrivare; e poter giungere alla vita di quel regno celeste e alle meraviglie di quella eterna beatitudine, dove noi potremo poi vivere senza dolore e regnare senza nessun mutamento con Lui, e anche con il Nostro Signore Salvatore Gesù Cristo, e con i Suoi santi, se noi lo avremo voluto guadagnare con i nostri comportamenti.

Non è possibile per nessun uomo poter elencare i beni e le beatitudini che il Signore ha riservato per tutti coloro i quali hanno voluto rispettare e seguire i Suoi comandamenti. Se dunque noi vogliamo fare la Sua Volontà, e vivere per sempre nel Suo amore, dunque noi potremmo sia guadagnare il Regno dei Cieli, sia fuggire con animo lieto il luogo e le oscure sofferenze nelle quali si trovano i diavoli dell'inferno, con tutti i loro compagni di sventura e tutte quelle anime che hanno aperto le loro orecchie ai loro insegnamenti, e hanno vissuto secondo i loro insegnamenti, e non hanno voluto convertirsi al Signore sinceramente attraverso i comandamenti e la confessione ai sacerdoti. Così dice il santo maestro: 'Miseri, dunque, quegli uomini che devono abitare con i diavoli, poiché ci sarà dolore senza consolazione, ci sarà miseria senza pietà, ci saranno più sofferenze di quante uomo potrà mai saper parlare'. Così sta scritto da lui nei salmi. Egli, il salmista, parla per dono del Signore: 'Quale uomo è quello che si ricorderà del Signore in morte, o quale uomo è quello che si confessa all'inferno!'. E il salmista ci canta questo sulle immagini della morte e sul terrore dell'inferno.

Nei libri sono insegnati poi tre tipi di morte: cioè che è la prima morte qui sulla terra, quando l'uomo si rende pesante con molti peccati; la seconda morte poi è quella separazione dell'anima e del corpo. La terza morte poi è che l'anima debba dimorare all'inferno, e lì nessun uomo ha il potere di disprezzare il suo Creatore per le sofferenze che lui patisce. Così come le tre morti sono per i più corrotti, allo stesso modo esistono tre vite per i giusti: una vita è quella che si ha nella carne; poi un'altra vita è quella che si ha nelle buone azioni; la terza vita è quella nel mondo che verrà con tutti i santi. Dunque la morte è poi da temere, poiché a essa nessun uomo può sfuggire. E la morte è bassa e alta: lei, la morte, è bassa poiché per quanto si scappi nella più profonda delle caverne o nel più nascosto anfratto che ci sia sulla terra, comunque infine la morte giungerà. E la morte è alta poiché per quanto qualcuno si nasconda sulla parte più alta del più alto albero, comunque la morte chiederà di lui. La morte poi è multiforme e terribile. Essa è multiforme poiché anche se un uomo si nascondesse nel mezzo di una città e al centro delle sue difese e circondato da cento volte mille uomini, comunque lui dovrebbe morire. E la morte è spaventosa, poiché nessun uomo che scappi lontano nel deserto può comunque sfuggire alla morte. La morte poi è giovane, poiché anche i bambini e le persone che non possono ancora sostenersi da sole muoiono, e la morte è nobile e serva, poiché muoiono i re e i servi, e la morte è semplice e saggia, poiché muoiono gli oppressi e i filosofi. La morte è poi triste e gioiosa, poiché muoiono i peccatori così come i puri di cuore. Ed è cosa giusta che la morte sia triste per gli uomini pieni di peccato. Per questo la morte è da temere, poiché essa non ha rispetto né verso i giovani né verso gli anziani.

Per questa ragione noi dobbiamo adoperarci per la nostra anima e prepararla per il Signore. Non può poi l'intero insieme degli uomini con tutte le sue parole enumerare tutta la beatitudine che Dio ha preparato per i giusti in ragione delle loro opere spirituali. E per questo la morte è da temere per tutti quegli spiriti divisi che Lui separerà. Dunque è a tutti sconosciuto quel che l'anima farà di fronte a Lui, e poi ancora essa sarà giudicata [di fronte a Lui] sia per il bene che per il male che lei avrà prima fatto [guadagnato].

*Dunque dobbiamo sempre vigilare così da non giungere poi impreparati a questo evento, [...] che lì non sarà troppo di questo [...]*¹⁴⁵

145. Nel codice vercellese, il passo è tramandato in modo frammentario e non chiaro a causa di omissioni e corrottele: il senso generale dell'intero periodo che precede le Quattro Separazioni nella morte è dunque di complessa interpretazione e lettura. Così come di difficile lettura risultano alcune sezioni della prima e della seconda Separazione

Dunque è la prima separazione quella da tutti propri amici, dato che a lui non sarà permesso che qualcuno venga con lui [lo accompagni nella morte]. Ogni anima sarà infatti presa separatamente, ed sarà in quella stessa condizione che per lei prima il corpo ha meritato. E poi soffrirà molto nelle sue opere errate; e dato che non gli è possibile cambiarle, poi essi saranno contro la loro volontà [...]. E poi è la terza separazione da tutte le ricchezze terrene, dato che all'uomo mai dopo sarà concesso di tornare alle cose terrene. Nessun bene terreno sarà posto di fronte a lui, o andrà con lui, se lui prima non avrà abbellito la sua anima con buone azioni, mentre lui era ancora fra gli uomini. Poi è la quarta separazione quando si è separati da tutte le glorie, le azioni e le beatitudini terrene, e per queste a lui non sarà certamente dato nessun merito. Questo dunque è davvero spaventoso, per l'amarezza che scenderà su di lui, poiché lei [la morte] farà smetter gli occhi si vedere e le orecchie di ascoltare, e la lingua di parlare, e i piedi di camminare, e le mani di lavorare, e le narici di odorare. E dopo questo, lui sarà parte dei dannati all'inferno. Misero lui, dato che dovrà essere rinchiuso all'inferno.

Poi si apprende sui libri che in questo mondo esistono cinque similitudini [immagini] dell'orrore infernale. La prima immagine è chiamata sofferenza, poiché la sofferenza è di grande tormento per tutti coloro i quali questa raggiunge, dato che egli subito non desidererà né cibo né acqua, né oro né argento saranno lasciati a lui, né in quel luogo vi sarà per lui alcuna gloria nella quale lui possa trovare gioia, anche se tutte tutte i piaceri più grandi fossero a lui presentati. La seconda similitudine con l'inferno è chiamata vecchiazza, poiché a lui si oscurano, per l'età avanzata, gli occhi che prima erano stati valenti nel vedere e diventano ottuse quelle orecchie che prima erano in grado di sentire melodie dolci, e si intorpidisce quella lingua che prima aveva parlata spedita, e si fanno flebili le orecchie che prima erano davvero svelte e pronte nell'udire, e si contraggono le mani che prima avevano dita certamente abili, e la chioma inizia a farsi misera quando prima era completamente folta, e i denti che prima erano bianchi di colore divengono gialli, e il fiato che prima era dolce per odore diviene putrido. Poi, la terza similitudine dell'inferno qui sulla terra è chiamata morte, poiché quando l'uomo deve morire, allora il tetto della costruzione nella quale vive diviene scuro di fronte a lui, e poi non vi è alcun potere

nella Morte, il cui senso generale rimane comprensibile seppure in parte privato del suo originario elemento anaforico e della sua componente immaginifica e metaforica.

che può sollevarlo poiché egli non ha piacere nel cibo né interesse per gli splendori del regno terreno. Poi, la quarta similitudine dell'inferno è chiamata tomba, poiché il tetto della casa che grava appoggiato sul petto (così è nominato), e a lui viene sottratta la parte maggiormente sostanziosa dei suoi tesori, in modo che essa venga da qualcuno chiusa in una borsa. Dunque, dopo di questo egli ha tre compagni di letto, cioè terra, polvere e vermi. Poi la quinta similitudine dell'inferno è chiamata tormento, dato che non vi è alcun uomo che possa esprimere con le sue parole quanto grande sia la sofferenza della quinta similitudine dell'inferno.

E anche se ci fossero sette uomini, e ognuno di essi avesse settantadue lingue, quante sono le lingue su questa terra, e poi se ciascuno di questi uomini fosse stato creato così da essere dotato di vita eterna, ed ognuno di essi avesse sette teste, e ciascuna di queste teste avessero sette lingue, ed ognuna delle lingue avesse una voce di ferro, ancora non di meno essi non potrebbero elencare tutte le sofferenze dell'inferno. E proprio grande come dalla volta del cielo fino a questa terra, così è insegnato in questo santo libro che l'inferno sia profondo il doppio, e non meno sia ampio. E che questo luogo sia riempito di un fuoco terribile, e che l'inferno sia anche molto freddo. Il suo nome è poi da tenere bene a mente da parte di tutti quelli i cui cuori non siano stati trafitti dalle frecce del maligno. Poiché non vi è uomo che possa sottrarsi a lui, e per questo è necessario certamente per ciascuno che abbia saggezza o comprensione di fare in modo di avere sempre ben presente nella mente quel luogo spaventoso.

Poiché se un qualunque uomo rimanesse all'inferno per una sola singola notte, dopo di ciò sarebbe per lui molto più gradevole, se lui potesse scappare da quel luogo, dover rimanere per settemila anni appeso al più alto degli alberi sulla più alta delle scogliere, e che i suoi piedi fossero legati al ramo più alto, e la sua testa appesa verso il basso e i suoi piedi [rivolti] verso l'alto, e che il sangue scorresse fuori dalla bocca, e lo affliggesse ogni male mai esistito all'inferno, e ciascuna delle più alte onde che il mare produce, ed anche se ogni roccia che è su ogni scogliera gravasse su di lui. Nonostante ciò, egli resisterebbe a tutto questo come compensazione di non visitare mai nuovamente l'inferno.

Misero è colui per il quale è deciso un tale luogo, poiché lì è dolore senza consolazione, e tormento senza pace, prigionia senza possibilità di libertà, tristezza senza letizia, amarezza senza dolcezza alcuna, fame e sete, pianto e lamento, e grande colpa. Ed egli piangerà i suoi peccati con lacrime molto amare, e su di lui saranno

visibili tutti i suoi peccati che lui prima ha commesso, e nessuno potrà essere di aiuto per un altro. E dunque cominceranno a cantare una canzone molto amara e con voce piangente: 'Noi dobbiamo mostrare ogni nostro peccato che prima abbiamo commesso, di fronte a questa grande moltitudine'. Lì non vi sarà amore familiare verso un altro, né è lì nessun uomo che sia memore del suo genitore per le sofferenze alle quali è condannato. E lì le anime dimenticheranno tutti coloro i quali qui hanno incontrato.

Si dice poi nei libri che una certa anima di diavolo abbia detto a un eremita tutte i misteri dell'inferno e le pene delle anime. E lui ha detto che tutta questa terra di mezzo o le terre asciutte su questo immenso oceano non siano più grandi di un singolo punto impresso su di una larga tavola, e che non è questa terra di mezzo più della settima parte di quel grande oceano, che con spaventosa immensità circonda tutta questa terra. E piccola parte delle terre emerse sotto il cielo non è sommersa dall'oceano.

Così poi disse il diavolo a quell'eremita: 'Se si circondasse quell'oceano con mura di ferro, e quello poi si riempisse di fuoco fino alla volta dei Cieli, e poi lo si circondasse di mantici e ciascuno di essi fosse affiancato all'altro, e per ognuno di essi fosse scelto un uomo, e ciascuno di questi uomini avesse poi la forza di Sansone (il Sansone che fece sollevare tutti i Filistei e sconfisse le loro truppe, e lui aveva dodici lucchetti, e ciascun lucchetto aveva la forza di dodici uomini), e si ponesse una lastra di ferro sopra la sommità di quelle fiamme, e tutto quello spazio fosse riempito di uomini, e ciascuno di questi uomini avesse un martello nella mano, e così tutto insieme cominciasse a crepitare, e i mantici a soffiare, e le fiamme a risuonare e i martelli a battere, nonostante tutto questo fragore non sarebbe un'anima destata, se questa avesse passato anche solo una notte all'inferno'.

Grande miseria è per quelle anime che devono dimorare all'inferno, dato che quella dimora infernale è colma di anime davvero maligne. Ma noi, miei cari, ora che siamo radunati in questo giorno del Signore dobbiamo adoperarci per essere diligenti nell'amore del Signore, così che noi sfuggiamo ai tormenti dell'inferno, poiché lì sarà molto triste dimorare. E rendiamoci pronti con le preghiere private [interiori] e con le cose spirituali, così da non essere precipitati in quell'oscurità infuocata che è stata preparata per le anime peccatrici all'inferno. Ma diveniamo partecipi di quel Regno dei Cieli, poiché lì è la gloria, e che mai nessun uomo può descrivere la dolcezza della vita nei Cieli. Lì è vita senza la morte, e bene senza fine, e tempo senza dolore, e giorno senza notte, e serenità senza

sconforto, e dominio senza mutamento. E non vi sarà necessità del sole, della luna o delle altre luci terrene, poiché lì il Signore Onnipotente è più splendente e luminoso di ogni altra luce. E lì si elevano le gloriose gioie e i canti splendidi, per coloro i quali saranno in mezzo a loro. Lì sarà il dolce profumo, e l'amore eterno, e la delizia priva di amarezza. Né in quel luogo è possibile provare fame, sete, freddo o caldo, o altre sofferenze.

Così il diavolo ha detto a quell'eremita: 'Se lì vi fosse una montagna dorata alta fino al sole e posta al centro del Paradiso Terrestre, e questa sveltasse su ogni terra conosciuta. E potesse sedere su tale montagna dorata un uomo, orgoglioso come un principe, e avesse la bellezza e la saggezza di Salomone, e a lui fosse concessa autorità su tutta la terra, con le ricchezze che sono in tutta la terra, e ogni notte a lui fosse condotta al talamo una nuova sposa, ed essa avesse la bellezza di Giunone, la figlia di Saturno. E ogni pietra fosse oro, e in tutti i fiumi scorresse del miele, e per lui sulla terra non ci fossero nemici, e se in lui fossero raccolte tutte le abilità e i canti di gloria, e sebbene lui tutto questo portasse eterno conforto, e se a lui tutte le dolcezze fossero condotte con le più belle ricchezze. E se per lui fosse una estate perpetua senza cambiamento, e se lui potesse vivere per sempre senza dolore, comunque se lui avesse dimorato per una sola notte qui fra le meraviglie del regno celeste, dunque abbandonerebbe lui tutto quello che prima aveva vissuto in queste meraviglie, delle quali io ho in precedenza parlato, per quel regno celeste nel quale lui è stato solamente una notte, anche se non potesse tornare alle meraviglie dei Cieli. E lì per lui non sarebbe nessuna gioia troppo piccola, poiché lui potrebbe vivere per sempre nella forma e nella gloria, e nell'onore senza alcun cambiamento con i nove ordini di angeli e arcangeli, e lì saranno a Dio graditi. E lì a tutti i santi è concessa vita eterna fra angeli, arcangeli, patriarchi, saggi, e apostoli, e con i martiri. E pensiamo noi alla Sua venuta, che è il terribile Giorno del Giudizio, così che noi dunque non dobbiamo provare vergogna poiché Lui non vedrà in noi quel che si attende. Dato che sarà grande onta che l'uomo debba provare vergogna di se stesso in quella grande adunanza.'

Oh, noi ora abbiamo udito come sia per noi necessario redimere la nostra anima, e pregare notte e giorno. E attraverso questa medesima cosa noi dobbiamo con facilità rendere l'uomo terreno degno delle bellezze celesti: se essi [gli uomini] hanno voluto umilmente ascoltare e servire Dio, e lì farsi simili per aspetto allo splendore del Regno dei Cieli.

Oh, molto è insegnato sui libri, ed è ogni cosa veramente conosciuta: esso dice che all'inferno vi è un segugio. Il diavolo non ha potuto raccontare all'anacoreta quando grandi siano i tormenti delle anime che sono a lui concesse. Questa creatura ha cento teste, e ha per ognuna delle teste cento occhi, e ognuno degli occhi arde infuocato. E ha poi cento mani, e in ogni mano ha cento dita, e per ogni dito ha cento unghie, e ogni unghia ha l'aspetto di un serpente. Oh, mio Signore, terribile condizione è quella di coloro i quali sono all'inferno. Miseri coloro i quali in quel luogo devono dimorare.

Oh, noi adesso abbiamo udito come sia essere agli inferi. Per questa ragione noi dobbiamo smettere di peccare, e ubbidire al Signore con la carità e con le buone azioni, e frequentare la chiesa con purezza e con devozione, e chiediamo con partecipazione nelle nostre preghiere di non essere destinati infine alle pene dell'inferno. Se noi questo vorremo fare così come nostro Signore ci ha domandato, allora noi andremo a dimorare con Lui e con i Suoi santi spiriti nel mondo di tutti i mondi, amen.

6. Vercelli X: l'inesorabile fluire delle glorie terrene

Vercelli X è lungo sermone composito¹ che unisce passi dal notevole impianto parenetico con estesi brani dalle spiccate movenze escatologiche. Una versione completa di *Vercelli X* ci è testimoniata, oltre che nel *Vercelli Book*, anche in una seconda predica tramandata all'interno dei mss. *Cambridge CCC 302* (K) e *Cambridge CCC 421* (N)²; in origine, inoltre, una versione di tale sermone doveva essere contenuta anche all'interno di due ulteriori codici, il *Princeton University Library Scheide 71* (B) e lo *Junius 85-*

aA

1. Il sermone occupa i *folia* 65r-71r del manoscritto vercellese, ed è l'ultimo di un nucleo di cinque componimenti riportanti accanto all'*incipit* una numerazione progressiva in caratteri romani (nel caso di *Vercelli X*, il numero vergato sul lato sinistro della pagina è *.v.*); in merito a tale numerazione e alla sua possibile lettura, si veda *infra*, cap. 4, p. 208 (nota 1). Il sermone vercellese è stato edito per la prima volta in: Szarmach 1981, pp. 11-18, e successivamente riedito in: Scragg 1992, pp. 191-218.

2. Tale coppia di sermoni sono contenuti nei mss. *CCC 302* (Ker 56 art. 33, sec. xi-xii) e *CCC 421* (Ker 69 art. 9, sec. xi¹), denominati rispettivamente K e N all'interno della catalogazione stilata da Scragg dei manoscritti testati legati al codice vercellese. I due componimenti sono stati editi per la prima volta da Napier: proprio in virtù di questa pubblicazione, il sermone vercellese è stato per lungo tempo designato anche con la denominazione di *Napier XLIX*; cfr. Napier 1883, pp. 260-265; Scragg 1992, pp. xxx-xxxii e p. xxxii; in merito ad alcuni aspetti che legano le versioni dei tre sermoni contenuti nei codici N/K al componimento vercellese, si veda poi: Wilcox 1997.

86 (C)³: entrambi i testi sono, però, a noi giunti lacunosi⁴, condizione che ha resa difficoltosa l'individuazione dei possibili rapporti di discendenza di tale coppia di componimenti dalla tradizione manoscritta del decimo sermone vercellese.

La seconda metà di *Vercelli X* (ll. 99-289) appare attestata inoltre, nella forma di componimento autonomo, all'interno del codice *Cotton Faustina A.ix* (Ker 153, sec. XII¹)⁵, così come in un ulteriore sermone tramandatoci nel ms. *Cambridge CCC 302* (k). Parte dell'ultima sezione del sermone è poi testimoniata all'interno di una omelia vergata nel ms. *Bodley 343 (Irvine VII)*⁶, componimento parenetico che riutilizza la lunga sezione del testo vercellese contenente il tema dell'*ubi sunt* e il successivo richiamo alla pratica delle virtù (ll. 206-275). Brevi stralci della sezione finale del componimento vercellese⁷ compaiono infine, in parte modificati così da divenire funzionali al testo di destinazione, all'interno dell'omelia pseudo-wulfstaniana *Napier XXX*⁸, tramandata all'interno del ms. *Hatton 113*⁹.

aA

345

3. Questa coppia di codici (Ker 382, sec. X-XI e Ker 336, sec. XI^{med}), così come già indicato nel testo, sono stati denominati B e C all'interno della catalogazione dei manoscritti collegati alla tradizione vercellese ideata da Scragg; cfr. Scragg 1992, pp. xxxv-xxxvi.
4. Del sermone che in origine doveva essere contenuto all'interno del ms. B, codice vergato presumibilmente da due differenti copisti a partire da numerosi esemplari di copia, rimangono infatti solo due frammenti (quello iniziale e quello finale), che costituiscono a oggi l'unica versione a noi giunta del componimento noto come *Blickling IX*, pubblicata e tradotta in inglese in: Morris 1967, pp. 104-107; per quanto concerne il breve frammento tramandatoci all'interno del codice C, esso si limita alle ultime righe di una omelia la cui originaria estensione doveva essere piuttosto cospicua; cfr. Scragg 1979, p. 230; Scragg 1992, pp. 194-195.
5. Il ms. *Cotton Faustina A.ix* viene denominato J all'interno dello schema ideato da Scragg, mentre la seconda variante di *Vercelli X* contenuta in K viene individuata con la lettera k; cfr. Scragg 1992, pp. xxx-xxxi.
6. Tale codice (Ker 310, sec. XII²) viene denominato con la lettera I all'interno dello *stemma codicum* di Scragg; cfr. Scragg 1992, p. xxx. In merito alla struttura e ai contenuti di tale omelia composita, si veda: Irvine 1993, pp. 179-195; per quanto concerne una breve analisi di una delle sezioni del sermone, si veda: infra, cap. 7, pp. 418-419.
7. Le sezioni del sermone vercellese che in questo caso appaiono riutilizzate risultano circoscritte ad alcune espressioni e periodi dell'invito a riflettere sulla scarsa importanza delle cose terrene (ll. 206-258).
8. Predica edita per la prima volta in Napier 1883, pp. 143-152 (edizione alla quale il testo deve la sua denominazione), e riedita successivamente in: Scragg 1992, pp. 396-403. Per quanto concerne la sua struttura, si veda: Scragg 1977; per una breve analisi di parte dei suoi contenuti si veda anche quanto sostenuto infra, cap. 3, p. 149 (nota 39).
9. Il manoscritto *Hatton 113* (Ker 331, sec. XI²), insieme ai codici *Junius 121* (Ker 338) e *114* (Ker 331, sec. XI²) fa parte di un corpo di tre codici vergati presumibilmente a

La struttura del componimento

Componimento escatologico dalla struttura complessa, *Vercelli X* si apre con un lungo invito all'ascolto delle Sacre Scritture (ll. 1-8), tematica che funge da premessa del primo corposo nucleo parenetico del sermone: la narrazione dell'Incarnazione di Cristo e della possibilità di Salvezza che da essa è scaturita (ll. 9-37). Motivo di redenzione e di gioia per l'umanità (ll. 37-42), la discesa di Cristo nella carne precede una articolata riflessione sul tema del Giudizio Finale (ll. 42-47). Un lungo elenco dei peccati commessi dagli uomini (ll. 47-57) funge da *incipit* per un teatrale atto di accusa delle anime peccatrici, nel quale Satana richiede al Signore la dannazione delle anime colpevoli (ll. 58-107). Le parole di condanna pronunciate dal Signore nei confronti dei peccatori (ll. 108-117), rielaborazione del passo biblico

Worcester dal medesimo copista, ed è denominato O nello schema ideato da Scragg (cfr. Scragg 1992, p. xxxii). Per quanto riguarda la tradizione manoscritta del sermone, come messo in evidenza anche da Wilcox e Scragg, i legami fra le differenti versioni, come quelli fra gli otto testimoni manoscritti, non sono facilmente ricostruibili: se da un lato, infatti, il numero relativamente cospicuo di codici potrebbe facilitare tale operazione, d'altra parte essa appare difficoltosa sia in ragione dello spiccato carattere rielaboratorio di gran parte delle versioni del sermone, sia dalla brevità di alcune delle attestazioni parziali. Se la versione vercellese appare essere quasi certamente la più antica, essa è anche la più corrotta; di contro, il testimone K ci tramanda un componimento qualitativamente molto più affidabile, ma caratterizzato da un linguaggio tardo e fortemente modernizzato; mentre il ms. I, per quanto ci tramandi una versione solo parziale del sermone, sembra rifarsi a un esemplare piuttosto antico di tale componimento. Un ragionamento a parte merita, poi, la terza e ultima versione completa del sermone vercellese, quella testimoniata dal ms. N. Essa si caratterizza per un linguaggio fortemente modernizzato e riadattato secondo gusti e stile tipici dell'ultima fase dell'Inglese Antico, un dato che, distanziandola da AIK, la avvicina alla maggior parte delle rimanenti versioni del sermone vercellese a noi giunte: numerose letture, infatti, accomunano il sermone tramandatoci in N, sia ai frammentari testi contenuti in B e in C (a loro volta strettamente connessi, tanto da fare ipotizzare che siano legate da un antigrafo comune), sia alla versione abbreviata Jk. È opinione di Scragg che, proprio in funzione delle caratteristiche sopra descritte, solo dal lavoro attento di collazione di quanto tramandatoci all'interno dei mss. AIK potrebbe essere possibile ipotizzare quale potesse essere l'aspetto originario del sermone vercellese. Seppure non sia semplice individuare con certezza uno *stemma codicum* del tutto convincente (per quanto, rispetto a quello ideato da Wilcox, quello proposto da Scragg sia forse più accurato e più solidamente argomentato), la complessità dei possibili rapporti di parentela fra codici spesso molto distanti cronologicamente fra loro è testimone di indubbio successo e grande diffusione di tale componimento in ambito anglosassone. Per maggiori dati su ciascuno dei codici qui citati, così come per una trattazione maggiormente approfondita e corredata di esempi dei rapporti che intercorrono fra i testi in essi contenuti, si vedano Scragg 1992, pp. 193-195; Wilcox 1997, pp. 335-351; per indicazioni bibliografiche approfondite su i medesimi manoscritti e sulle varianti da questi tradite, si veda: Bately 1993, pp. 29-30 e p. 34.

del *Discedite a me*, chiudono la sezione dedicata agli eventi del *Giudizio dei Vivi e dei Morti*.

Il tema della cacciata dei peccatori è poi funzionale al successivo invito a mantenere una condotta di vita improntata alla rettitudine (ll. 118-128), sezione parenetica che introduce un secondo atto di accusa del Salvatore, rivolto a un singolo ricco peccatore (ll. 129-205)¹⁰. La dannazione alla quale andrà incontro il ricco diviene spartiacque ideale fra la prima lunga sezione del sermone vercellese e quella che segue, costruita su di una lunga riflessione sulla caducità di ciò che è terreno (ll. 206-258), contenente una delle più preziose espressioni insulari del motivo escatologico dell'*ubi sunt* (ll. 216-258). Tematica alla quale seguono rispettivamente un ultimo sprone alla carità e alla misericordia (ll. 259-275), e la chiusa dell'omelia (ll. 276-289), dedicata all'invito a seguire la via che conduce alla Salvezza e al Regno dei Cieli.

6.1. *Il richiamo all'ascolto del Vangelo*

Ad aprire il decimo sermone vercellese è un sintetico richiamo a seguire l'esempio di Cristo, così come esso è contenuto nelle Scritture (ll. 1-5), sprone concluso da un accorato invito all'ascolto salvifico della Parola di Dio (ll. 5-8)¹¹. Una esortazione a rivolgersi alle Scritture con animo sincero che appare costruita intorno alla parafrasi di un singolo versetto del *Vangelo di Matteo*¹² (ll. 4-5), significativamente incentrato sull'importanza di unirsi nell'ascolto della Parola e nella preghiera (ll. 5-8)¹³.

Dalla lettura del breve incipit, evidente appare l'assenza della consueta formula introduttiva di richiamo ai fedeli

10. Tale personaggio, per caratteri e per comportamenti, ricorda piuttosto da vicino quello protagonista della Parabola biblica (*Lc. XVI, 19-31*) che vede protagonista un povero, Lazzaro, e un ricco uomo, sordo al richiamo della carità verso il prossimo.

11. Un cupo destino viene predetto per coloro i quali, pur potendo avvicinarsi alle Scritture e meditare su di esse, non lo faranno per cattiva volontà: essi avranno riservato per sé il tormento infernale (ll. 7-8).

12. "*Ubi enim sunt duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum.*" (*Mt. XVIII, 20*).

13. Questa medesima tematica risulterà di notevole peso nella lunga sezione dedicata al Giudizio Finale: essa costituirà uno dei più gravi peccati dei quali Satana accuserà le anime impure (ll. 81-97).

(*men þa leofestan*)¹⁴, elemento al quale è spesso legato il ritmato incedere dell'omiletica anglosassone: in questo caso, secondo uno stilema del tutto simile a quanto riscontrabile in *Vercelli VIII* e *Vercelli IX*, l'anonimo compositore inserisce di contro un esplicito riferimento a dei santi libri sul Vangelo (*halegum bocum be ælmihtiges dryhtnes godspelle*), dai quali appare saggio per chiunque trarre ispirazione¹⁵.

L'esordio del sermone appare, poi, costruito su di una particolare reiterazione di voci verbali strettamente connesse sia ai campi semantici della lettura e dell'ascolto, sia a quelli della parola e dell'udito. Una reiterazione che, come messo in evidenza da Zacher¹⁶, andrebbe ascritta non solo alla volontà di aumentare la componente ritmica del breve passo, ma anche a quella di evidenziare l'importanza che lettura e ascolto hanno nella vita di ogni buon fedele. La notevole portata immaginifica di tale breve esordio, poi, verrebbe ulteriormente amplificata sia dalla reiterazione di *sylf* in congiunzione con i rimandi a Cristo e agli insegnamenti da Lui donatici, sia dal duplice riferimento alla santa bocca del Signore¹⁷.

14. Altrettanto degna di attenzione è certamente la triplice reiterazione del termine *halig* nel giro di poco più di un singolo periodo: la struttura triadica che si viene a creare mette immediatamente in risalto l'importanza e la sacralità della Parola, un dato che, come vedremo sarà pregnante all'interno dell'intero componimento, e che deve dunque essere da subito ben chiaro nelle menti dei fedeli. L'impatto mnemonico di tale *incipit* su chi ascolta viene ulteriormente amplificato sia dalla reiterazione di *sylf* in congiunzione con i termini indicanti Cristo e gli insegnamenti da Lui donatici, sia dal duplice riferimento alla Sua Santa bocca, dati certi di una sacralità innegabile delle Scritture. Cfr. Zacher 2004, pp. 61-62. In merito alla funzione della formula di richiamo ai fedeli, elemento di scansione del sermone, si rimanda poi a quanto sostenuto in: Swan 2004.

15. Per quanto concerne l'utilizzo del richiamo alla lettura dei libri quale mezzo di scansione del discorso all'interno dell'ottavo, del nono e del quindicesimo sermone vercellese, si veda infra, cap. 4, p. 212; cap. 5, p. 278; e cap. 8, pp. 443-444; sulla sua funzione di elemento di sostegno della veridicità delle argomentazione dell'omelista, si veda poi: Thomson 2002.

16. Cfr. Zacher 2004, pp. 60-62.

17. Come messo in evidenza da Scragg, una versione fortemente interpolata del medesimo passo è leggibile all'interno di una delle omelie legate alla tradizione di *Vercelli IX*, contenuta nel ms. *Hatton 115* (L): "*Eala, wa þæm þe cunnon godspel secgean ond Godes folc læran ond ne willaþ for heora gemelaste. Ðæm bið wa æfre geborennum þe hit ne wille mid inneweardre heortan gehearan ond healdan.*" (Oh, miseri coloro i quali potevano recitare il Vangelo e istruire il popolo di Dio e non hanno voluto per la loro negligenza. Miseri eternamente quei nati che questo non hanno voluto ascoltare con cuore più profondo e accogliere.); Scragg 1992, p. 173, ll. 99-102. Per maggiori dati sia sul testo in questione, sia sul codice che lo contiene si veda *supra* cap. 5, p. 272 (nota 5). È infine possibile che, come messo in rilievo da Scragg, la formulazione del motivo degli uomini sordi al richiamo delle Scritture possa

Proprio la presenza della formula *Men þa leofestan* segna un brusco variare nell'argomento così come nel tono del sermone. L'attenzione del predicatore appare spostarsi dall'ascolto del Vangelo a quella Incarnazione di Cristo, già predetta da patriarchi e profeti (ll. 9-15): il Redentore, disceso dal Cielo, è giunto sulla terra per reclamare quel potere regale sui vivi e sui morti che a Lui spettava di diritto. In tal senso, l'omelista descrive nel dettaglio la discesa di Cristo sulla terra e la Sua incarnazione nel ventre di Maria, ricettacolo virtuoso e illuminato dalla grandezza dello Spirito Santo: emblema di Salvezza e di pace (ll. 15-23), la venuta al mondo del Signore ha infatti significato il ritorno alla vita per l'uomo ormai divenuto sterile come la roccia (ll. 23-37). Creando una evidente dicotomia nel suo ragionare, il predicatore dedica spazio anche all'azione del maligno, ideale contraltare dell'opera salvifica di Cristo in quanto causa dell'allontanamento dalla Salvezza (ll. 37-43)¹⁸. Una distanza con il Signore che è provocata dal peccato: proprio ai comportamenti che il buon cristiano deve evitare (ll. 43-54)¹⁹, e alla necessità di difendersi da seduzioni ed emissari del maligno (ll. 54-57).

essere stata percepita come un elemento retorico cristallizzato, così come dimostrato da un passo di un sermone dedicato alla festa dell'Ascensione del Signore, conservato all'interno del ms. *Cambridge CCC 162* (G), sermone noto come *Tristram III*: “[...] *ond þam bið wa geborenun þe þylcum larum hyran nellað*” ([...] e misero quel nato che tali insegnamenti non ha voluto ascoltare.); cfr. Scragg 1992, p. 214 (nota alle righe 3-8). Per quanto concerne la più completa edizione del sermone, si veda: Tristram 1970, pp. 162-172.

18. Come evidenziato dall'omelista, infatti, l'uomo era stato reso orfano dal peccato, scacciato dal regno del Padre e quasi cancellato (*adilgode*) dal Suo disegno del creato (ll. 37-39), ma grazie alla venuta del Figlio è potuto tornare a fare parte della schiera delle creature che potranno godere di diritto delle gioie del Paradiso (ll. 39-42). Nell'immagine della cancellazione dell'uomo peccatore dal libro del creato appare forse possibile rilevare un diretto influsso di alcuni passi dell'Apocalisse di Giovanni, che così descrive il destino di salvezza o di condanna che attende le anime degli uomini: “⁵*Qui vicerit, sic vestitur vestimentis albis; et non delebo nomen ejus de libro vitae, et confitebor nomen ejus coram Patrem meo, et coram angelis ejus.*”; “⁸*Et adoraverunt eam omnes qui inhabitant terram, quorum non sunt scripta nomina in libro vitae Agni, qui occisus est ab origine mundi.*”; “⁸*Bestia quam vidiisti, fuit, et non est; et ascensura est de abyso, et in interitum ibit; et mirabuntur inhabitantes terram (quorum non sunt scripta nomina in libro vitae a constitutione mundi) videntes bestiam, quae erat, et non est.*”.

19. Tale descrizione della condotta del buon cristiano appare, nella sostanza, lungo e ritmato elenco di tutti quegli atteggiamenti ai quali il fedele non deve lasciare spazio. L'omelista invita infatti i fedeli a tenere un comportamento che sia equamente distante da peccati quali avidità o invidia, così come dalla menzogna e dall'ira, o dall'invidia e la calunnia: spazio non secondario viene in tale contesto dedicato, sia alla violenza, sia alla propensione verso la magia e la stregoneria.

Piuttosto densa dal punto di vista contenutistico, la prima sezione della decima omelia appare di notevole interesse anche da quello prettamente stilistico: di primaria importanza in tal senso appaiono sia la struttura del breve incipit (ll. 1-8), sia l'incisiva descrizione dei comportamenti che non si addicono al buon cristiano (ll. 42-54).

Struttura e contenuti del sintetico esordio (ll. 1-8) risultano infatti non consueti: il componimento si apre, come detto, con una duplice riflessione sulla necessità di ascoltare le Scritture, del tutto priva di formule introduttive. Essa appare seguita da un invito a riflettere sull'importanza dell'Incarnazione del Signore (ll. 9-42). Una descrizione quest'ultima che appare completamente indipendente da quella che la ha preceduta: l'omelista non si prodiga in alcun modo, infatti, né nel reiterare l'invito ad avvicinarsi alle Scritture, né nel rendere quel che ha affermato in precedenza funzionale al seguito del sermone. Per quanto l'omiletica anonima insulare non sia infatti immune a strutture argomentative che si sviluppino anche su apparenti salti logici, il nesso fra le vicende dell'Incarnazione del Signore (nucleo tematico che dominerà la sezione di sermone in oggetto) e il richiamo alla lettura del Vangelo è davvero labile. Una discontinuità tale da portare a identificare l'incipit del sermone con quel tardivo *men þa leofestan* (l. 9), e l'intero precedente richiamo alla lettura delle Scritture come un incisivo preambolo, giustapposto al sermone in un secondo momento. Una ipotesi che troverebbe conferma nella pressoché totale assenza di tale sezione introduttiva all'interno dei rimanenti testimoni del sermone vercellese²⁰.

20. In proposito, appare necessario infatti mettere in risalto come appaia improbabile che il preambolo sia stato deliberatamente eliminato dai restanti componimenti a noi giunti: ben più razionale è ipotizzare che esso possa essere stato abilmente giustapposto al testo vercellese dal suo copista. Così come messo in evidenza da Scragg e da Zacher, l'intera prima sezione parenetica vercellese (ll. 9-70) è caratterizzata da una notevole ricchezza di quelle figure retoriche e di quei caratteri tipici dell'omiletica escatologica (e.g., copiosità sinonimica, linguaggio metaforico e allitterativo, ripetizione e anafora): pressoché priva di fonti riconoscibili, tale lunga argomentazione apparirebbe dunque plasmata proprio quale elemento parenetico, introduttivo alla immaginifica descrizione della fine dei tempi vercellese. Da parte sua, di contro, la breve riflessione sull'ascolto delle Scritture che apre il sermone (ll. 1-8) andrebbe considerata peculiarità del solo testo vercellese, non ascrivibile allo stesso autore della restante parte del sermone. cfr. Scragg 1992, p. 191; Zacher 2004, p. 55.

Non meno interessante risulta poi la struttura della breve descrizione dei comportamenti dai quali deve astenersi il virtuoso (ll. 42-54). Servendosi di un procedimento fortemente anaforico, l'omelista elenca una nutrita serie di vizi e peccati che, con la loro deprecabile presenza, rendono l'uomo indegno della misericordia di Dio. Nella formulazione della sequenza dei vizi da evitare, l'anonimo omelista si serve di alcuni espedienti retorici, utili a porre l'accento su alcuni concetti e immagini da questi ritenute di primaria importanza. In primo luogo, esso appare divisibile in tre sezioni minori, ciascuna delle quali scandita da un differente utilizzo della particella *ne*: i primi sette elementi dell'elenco, infatti, presentano la reiterazione del costrutto *ne to+aggettivo*²¹, i sei successivi spiccano per l'utilizzo di *ne to+infinitiva*²², mentre la sezione finale del passo vede l'utilizzo della particella *ne* seguita da un verbo al modo congiuntivo²³. Un aspetto puramente sintattico che, unito con l'allitterazione di *f* e di *t* nella prima sezione e con la reiterazione del pronome personale *we* nella terza, donano un preciso ritmo alla struttura delle varie parti del breve paragrafo²⁴.

aA

351

6.2.1. *Il confronto fra Cristo e Satana: il Maligno come accusatore dell'umanità*

In maniera quasi consequenziale al richiamo a guardarsi dalle macchinazioni del maligno, che chiudeva la prima sezione del sermone (ll. 54-57), il seguente lungo brano escatologico (ll. 58-117) appare introdotto da un invito a giungere pronti a quel giusto Giudizio (*rihtne dom*) nel quale

21. “*Ne syn we to gifre, ne to frece ne to fyrenlusteorne, ne to æfestige, ne to imwifulle, ne to tælande ne to twyspræce, [...]*” (“Impegnamoci a non essere troppo avidi, smaniosi di possedere o lussuriosi, non bugiardi o traditori, non siamo poi di lingua ingannevole, [...]).

22. “[...] *ne morðor to fremmanne, ne aðas to sweþianne, ne niðas to hæbbenne, ne leasunge to secganne, ne þeofða to beganganne, ne wirignessa to fyligenne, ne hefodlice leahtras; [...]*” (“né commettere omicidio, né fare giuramenti (falsi), né avere inimicizie, né dire cose false, né commettere furto, né fare maledizioni, né peccati capitali; [...]).

23. “[...] *ne lufien we scincraftas, ne herien we ne galdorsangas; ne unwiht lyblac ne onginnen we, ne to yðbylge ne syn we, ne to langsum yre næbben we ne we on oferhydo ne gewitan; [...]*” (“[...] non amiamo noi le arti magiche, né pronunciamo incantamenti, né pratichiamo la stregoneria, né siamo facili all'ira, né serbiamo rabbia troppo a lungo, né diventiamo arroganti; [...]).

24. Cfr. Zacher 2004, pp. 65-66; Zacher 2009, pp. 125-127 (in tal contesto si segnala la breve analisi della presenza del medesimo stilema all'interno dell'omelia *Bethurum VIIIc*, in *Seafarer vv. 44-47* e in *Wanderer vv. 62-69*).

nessun peso avranno doni e ricchezze, cariche pubbliche o emblemi regali (ll. 58-70)²⁵. La vergogna provata dalle anime peccatrici è primo elemento di una teatrale descrizione degli eventi del Giudizio, che vedrà protagonisti il diavolo e il Salvatore. Soddisfatto della scarsità di buone azioni compiute dalle anime (ll. 71-73), il maligno chiederà con orgoglio (*bealdlice*) che venga compiuto il giudizio giusto ed equo (*rihtne ond emne dom*), e che dunque abbia luogo la condanna dei peccatori di fronte alle tre schiere (angeli, diavoli e anime) affollatesi in quel luogo (ll. 73-80). Idealmente bipartita, la prima parte del discorso del maligno presenta un nuovo invito a pronunciare la condanna (l. 81), elemento che introduce la descrizione dei crimini da essi compiuti in vita: sordi alla Volontà di Dio e proni alle tentazioni del maligno, essi sono stati restii al pentimento e all'ascolto delle Scritture (ll. 81-88).

Dal punto di vista strutturale, la prima parte del lungo atto di accusa del diavolo verso le anime peccatrici appare costruita sulla sapiente reiterazione di termini costruiti sul grado apofonico *dem-/dom-* (eg: *dema / dom*; it.: *giudice / giudizio*): attraverso un ponderato uso della paranomasia, dunque, l'omelista riesce a conferire non solo un preciso schema ritmico al discorso di Satana, ma anche a porre in risalto un corposo numero di espressioni legate al campo semantico del giudizio²⁶. Altrettanto degna di nota è la presenza, fra le prove a carico delle anime peccatrici, di un

25. La sensazione di profonda vergogna e inadeguatezza che traspare dalla descrizione dei peccatori nel passo vercellese ricorda i caratteri di un secondo motivo escatologico, presente fra le altre anche nella quarta e nella nona omelia vercellese, quello del *no aid from a kin*: rispetto alla formulazione tipica di tale motivo escatologico, però, l'immagine evocata nella decima omelia vercellese sostituisce l'aiuto dei congiunti con quello (ben più materiale) che potrebbe giungere dal le ricchezze e dalle insegne regali. Lo schema che soggiace a tali *exempla* resta però del tutto simile: impossibilitato a ricevere l'aiuto dei parenti o dei congiunti, così come quello delle ricchezze e delle insegne terrene, ciascuna anima dovrà presentare al Signore le sole azioni compiute in vita, e per esse venire giudicato. Per il tema *no aid from a kin* si veda: Lendinara 2002, pp. 67-80, mentre per quanto concerne il suo utilizzo all'interno di *Vercelli IV* si veda *supra* cap. 3. pp. 145-150.

26. Come messo in evidenza anche da Di Sciacca, un utilizzo della medesima paranomasia dei termini in *dem-/dom-* è testimoniato anche all'interno di un passo tratto da un secondo componimento del *Vercelli Book*, *Il Sogno della Croce* (vv. 103b-109): "*Hider eft fundap / on þysne middangeard mancygn secan / on domdæge dryhten sylfa, / ælmihtig god, ond his englas mid, / þæt he þonne wile deman, se ah domes geweald, / anra gehwylcum swa he him ærur her / on þyssum lænun life geearnaþ*" (Nel Giorno del Giudizio il Signore stesso, Dio Onnipotente, tornerà qui su questa terra con i Suoi angeli per scovare gli uomini, così che Egli giudichi – Egli che ha il potere di giudicare – ciascuno come merita [ha meritato] prima

esplicito riferimento al disattento ascolto del Vangelo: in un richiamo alla sezione di apertura del sermone, in questo frangente vengono dunque presentate le conseguenze eterne di un precetto al quale si era con insistenza richiamato. Un dato, quest'ultimo, che potrebbe dare ragione della apposizione postuma prologo (ll. 1-8), così come contribuire a dare a quest'ultimo un particolare peso all'interno degli equilibri del sermone²⁷.

In maniera significativa, l'incapacità di porre attenzione alla Parola di Dio costituisce il fulcro della seconda parte dello strale del maligno (ll. 88-97): se i peccatori hanno ripetutamente chiuso le proprie orecchie alla parola di Dio, ben più attenti si sono mostrati verso il suono dell'arpa tentatrice del diavolo (ll. 88-90). E per tale ragione sono divenuti suoi seguaci e sua prerogativa (ll. 93-97).

Il parallelismo con quanto descritto nel breve incipit del sermone è ancora una volta notevole. L'omelista, infatti, facendo uso di due espressioni del tutto simili fra di loro (*lustlice gehyreð* e *lustlice gehyrdon*) indica a distanza di qualche paragrafo le due differenti vie scelte dall'uomo: se nel breve *incipit*, al peccatore viene prospettata la Salvezza attraverso l'ardente ascolto della Parola di Dio (l. 7), nelle parole di Satana l'attenzione smaniosa prestata alla sua musica conduce alla morte ultima (ll. 88-90). Nel suo atto ammaliare con melodie portatrici di corruzione, il diavolo-arpista è poi controcanto di quel salmista (*sealmscop*) che era stato evocato a inizio di componimento, così come del tutto opposte risultano le condizioni verso le quali i due personaggi conducono le anime che loro prestano ascolto²⁸.

qui in questa vita fuggevole; cfr. Krapp 1932, p. 64). Cfr. Di Sciacca 2003, pp. 245-246, nota 55 (la traduzione del passo è da attribuirsi a Di Sciacca).

27. L'intero passo che va da *þonne hie gehyrdon* fino a *gehyran noldon*, infatti, sembra nella sostanza riprendere quell'immagine di rifiuto della Parola di Dio così sinteticamente espresso nel preambolo dall'espressione *secgan can ond nele* (ll. 7-8): il contenuto di questo iniziale ammonimento verso coloro i quali pur potendo recitare i Vangeli non lo hanno fatto, viene nel discorso di Satana punteggiato di cupi dettagli e drammaticamente esplicitato nei suoi effetti sull'anima dell'uomo.

28. Molto interessante, in proposito, è la lettura della figura del Satana musico (e più in generale delle metafore del canto e della musica all'interno dell'ambito letterario anglosassone) data da Heckman. La decima predica vercellese, infatti, sembra superare la classica dicotomia che prevedeva da un lato la musica celeste e al suo opposto la cacofonia infernale, creando piuttosto una seconda interessante contrapposizione fra una mu-

Idealmente tripartita, l'arringa di Satana si chiude con un ultimo invito al Signore ad affrettare il momento del Giudizio: questa volta il divorzio non viene richiesto quale suggello della condanna dei peccatori, ma in quanto emblema di quel Sacrificio di Cristo dimenticato dalle anime impure (ll. 98-104)²⁹. Una mancanza di saggezza e di lungimiranza con le quali si conclude il lungo monologo del maligno (ll. 104-107)³⁰.

Brano dalla forte componente immaginifica e dai caratteri ritmici spiccati, lo strale di accusa portato alle anime peccatrici appare elemento centrale nell'economia del sermone vercellese. Così come già messo in evidenza da Jost e da Scragg³¹, fonte primaria del lungo discorso di Satana andrebbe riconosciuta nel *Capitolo LXII* del *Liber Exhortationis ad Henricum comitem*³² di Paolino di Aquileia. Sezione dell'opera, quest'ultima, che con dettaglio descrive il destino di coloro i quali non sapranno controbattere alle accuse di Satana al momento del Giudizio³³. Di grande interesse appaiono

sica, in questo caso tentatrice, e la Parola divina portatrice di insegnamenti salvifici. Nel componimento vercellese, poi, tale dicotomia, si complica ulteriormente in ragione della contrapposizione fra una musica tentatrice (quella di Satana) e una melodia divinamente ispirata (quella del salmista), della quale, in ambito anglosassone, è esempio perfetto il personaggio di Cædmon; cfr. Heckman 1998, pp. 57-70.

29. Il maligno, nella sostanza, ripercorre in maniera breve e schematica la storia stessa dell'Incarnazione del Signore, umiliatosi nella carne e sacrificatosi per la salvezza di un popolo che lo ha dimenticato, e che ha scelto la via della dannazione. Così come era stato nelle due prime sezioni dello strale di Satana, anche la terza e conclusiva serie di accuse viene introdotta da quel ritmato e allitterante invito a pronunciare il Giudizio delle anime (*Dem, la*), vera e propria formula atta a scandire le varie parti del discorso del maligno.

30. Nelle parole del diavolo appare evidente come come la scelta delle anime peccatrici fra la Redenzione e la perdizione sia stata convinta e volontaria. Proprio in merito alla scelta fatta dai peccatori, Satana sembra, però, voler precisare con chiarezza di non avere mai promesso benefici o premi in cambio della fedeltà degli uomini: essi hanno dunque scelto la via della perdizione ben sapendo di consegnarsi alla dannazione eterna.

31. Cfr. Jost 1950, pp. 246-247; Scragg 1992, p. 191.

32. PL 99, coll. 197-282 (in particolare, per il *Capitolo LXII* si vedano le coll. 271-272).

33. Il *Capitolo LXII*, dal titolo *Dæmon accusator in iudicio*, segue infatti in maniera diretta e consequenziale a uno più breve, intitolato *Quam libenter diavolo renuntiandum: et auxilii contra eum expostulatio*: in quest'ultimo Paolino traccia un quadro, breve ma incisivo, della pericolosità delle macchinazioni e delle tentazioni del Diavolo. Una somiglianza non trascurabile appare riscontrabile già nella descrizione del momento nel quale il Giudice si presenterà alle anime degli uomini: "*Expectatur enim dies iudicii: aderit ille æquissimus iudex, qui nullus potentis personam accipiet, cuius palatio auro argentoque nullus episcopus, nec abbas, nec comes corrumpere poterit. Astabunt omnes animæ, ut referat unaqueque secundum illud quod in corpore gessit, sive bonum sive malum.*" (PL 99, col. 271). Le immagini evocate dal testo vercellese, seppure ricordino da vicino il tono generale del passo latino, richiamano

le parole pronunciate dal maligno di fronte alle anime peccatrici, manchevoli di fede e volontà di perseguire il bene:

Æquissime iudex, iudica istum meum esse ob culpam, qui tuus esse noluit per gratiam. Tuus est per naturam: meus est per miseriam. Tuus est ob passionem: meus est ob suasionem. Tibi inobediens: mihi obediens. A te accepit immortalitatis stolam: a me hanc pannosam, qua indutus est, tunicam. Tuam vestem amisit: cum mea veste hunc advenit. Quid apud eum impudicitia faciebat, quid intemperantia, quid avaritia, quid ira, quid superbia, quid cætera mea membra? Dimisit te: confugium fecit ad me: meas sorores video comitari cum illo. Quid enim idcirco faciebat? Quid cum superbia disputabat? Quid cum ira furiebat? Thesaurizavit sibi iram in die iræ. Æquissime iudex, iudica, inquam, quia iustitia et iudicium præparatio sedis tuæ. Iudica illum meum esse, et mecum damnandum esse. Hæc omnia quæ huc attulit, mea esse cognosco. Meus esse voluit, et mea concupivit; mecum puniri debet; quoniam quem tu dignatus es tanto pretio liberare, ipse se mihi voluit postmodum libenter obligare. (PL 99, col. 272)

Se ci si sofferma su quanto descritto nel sermone vercellese, appare possibile valutare come l'omelista anglosassone sembri cogliere gran parte dei contenuti del passo di Paolino, rielaborando nel contempo la disposizione degli argomenti all'interno della sua narrazione degli eventi.

Nella struttura del primo invito vercellese a procedere con il giudizio delle anime (ll. 71-80), infatti, si può individuare un eco di quel "*Æquissime iudex, iudica, inquam, quia iustitia et iudicium præparatio sedis tuæ*" che all'interno del passo latino non apre, ma bensì chiude il monologo del Maligno³⁴. Quel che segue nel brano vercellese, poi è una aggiunta a quanto testimoniato dalla fonte latina: in perfetto accordo con quel gusto iberno-insulare già apprezzabile nel nono sermone vercellese³⁵, l'omelista descrive le tre schiere di spiriti che giungeranno ove si terrà il Giudizio Finale³⁶.

solo in parte quelle da esso utilizzate; in particolar modo, così come messo in evidenza da Scragg, i termini con i quali la giustizia divina viene distinta da quella terrena appaiono piuttosto distanti: in un singolo caso specifico (la lettura *hada andfengnes* dei mss. KN), il testo anglosassone sembra avere specificamente risentito della forma latina *potentis accipiet* presente nel testo di Paolino di Aquileia. Cfr. Scragg 1992, p. 199 (nota in calce al testo latino dedicato al commento delle righe 56-66 dell'omelia vercellese).

34. In tale senso, di un certo interesse appare come, nel rivolgersi al Redentore, il diavolo faccia uso in maniera del tutto indistinta del termine che indica Cristo come Salvatore (*hælend*) e di quello che solitamente risulta usato per indicare Dio nel senso di Signore (*dryhten*). Cfr. Zacher 2009, p. 113.

35. A tal proposito, si veda: quanto sostenuto in: Wright 1993, pp. 49-88.

36. Sulla presenza di una triade di schiere di spiriti ultraterreni al momento del Giudizio si vedano Godden 1973, pp. 221-239; Wright 1993, pp. 85-88 e supra cap. 3, pp. 153-154.

Nella costruzione del secondo spezzone del discorso di Satana (ll. 81-97), poi, l'omelista anglosassone sembra aver compiuto una evidente rielaborazione della disposizione degli argomenti evocati dal maligno. L'anonimo predicatore, infatti, nel plasmare il secondo invito a pronunciare il giudizio (ll. 81-84), sembra ispirarsi ancora una volta alla parte conclusiva del monologo latino del maligno, in particolar modo al passo che si estende da *Iudica illum, meum esse fino a mecum puniri debet*. L'omelista vercellese giustappone poi alla seconda delle quattro richieste del diavolo una lunga descrizione delle colpe delle anime peccatrici, elemento narrativo che, come si può facilmente osservare, domina gran parte dell'arringa del Satana latino. Seppure i due brani sembrano essere caratterizzati da una struttura e da un incedere a tratti molto distanti, nelle parole che l'anonimo predicatore anglosassone attribuisce al diavolo non è difficile riscontrare alcuni forti punti di contatto con il passo di Paolino.

Notevole è, in primo luogo, il riferimento che il Satana vercellese fa dei peccati con i quali le anime si sono presentate rivestite di fronte al Signore. Nel rimarcare come essi non siano quelli da Lui comandati, quanto l'effetto tangibile della corruzione del Maligno (l. 71-73), è possibile forse riscontrare l'eco del corrispondente passo latino che recita, appunto, “[...] *A te accepit immortalitatis stolam: a me hanc pannosam, qua indutus este, tunicam. Tuam vestem amisit: cum mea veste huc advenit*”. Quando l'omelista introduce la suggestiva immagine di un Satana che attira a sé gli uomini sfiorando le corde di un'arpa, egli descrive l'accorrere del genere umano con una perifrasi (*fram þe cyrdon ond to me urnon*) che ricorda da vicino l'espressione usata da Paolino per descrivere la medesima immagine (*Dimisit te: confugium fecit ad me*)³⁷.

Quel che differenzia maggiormente il testo anglosassone dalla sua presumibile fonte latina è, di converso, il tono generale delle accuse portate da Satana: l'incalzante e anaforico incedere dell'accusa latina, giocata sull'incapacità dell'uomo di essere quel che il Signore chiede e sull'insensato agire guidato dai vizi, viene sostituito da un altrettanto articolato argomentare, interamente incentrato sulle immagini del suono e dell'ascolto. Tale dato, però, non solo non stupisce, ma addirittura conferma l'abilità riel-

37. A tal proposito, si rimanda a quanto sostenuto in: Zacher 2004, p. 60. Interessante appare poi, come messo in evidenza da Thomson, la presenza della stessa immagine del Satana arpista, la cui azione si contrappone al messaggio salvifico contenuto nei Libri del Vangelo: similitudine introdotta dal predicatore anglosassone, quella del diavolo musicista sarebbe dunque da ascrivere a un invito a tenere bene a mente l'importanza dell'ascolto della Parola. Cfr. Thomson 2002, pp. 388-389 (degno di attenzione appare come Thomson consideri proprio la presenza dell'immagine del Libro una ulteriore conferma del valore salvifico attribuito dai predicatori insulari alla parola scritta).

boratoria dell'anonimo omelista: in un testo così profondamente incentrato sul tema dell'ascolto del Vangelo e della riflessione sugli insegnamenti di Cristo, infatti, egli decide di privilegiare il dato uditivo³⁸ e l'agire del Satana cattivo consigliere, dando così risalto alla causa della corruzione umana (la voce del Maligno) piuttosto che al suo effetto (la vita nel peccato), diversamente da come, dal canto suo, aveva fatto Paolino.

Discorso a parte merita, poi, il terzo e ultimo invito di Satana a portare a termine il Giudizio (ll. 98-107). Come si potrà facilmente osservare, infatti, il passo latino si costituisce di sole due sezioni di lunghezza ineguale, intercalate da una doppia attestazione della formula *"Equissime iudex, iudica"*: in questo caso l'omelista vercellese rielabora profondamente il testo latino di riferimento, trasformando la struttura bimembre di origine in una forma argomentativa perfettamente triadica che sappiamo essere di spiccato gusto insulare. Dal punto di vista strettamente contenutistico, poi, l'anonimo autore sembra ancora una volta prendere spunto dalla sezione conclusiva il passo latino, e alle parole che chiudono il discorso di Satana³⁹: intorno a tale accusa di irricoscenza l'omelista costruisce l'intero terzo membro dell'arringa del Diavolo, ricalcandone la gravità attraverso la cruda e incisiva descrizione del Sacrificio di Cristo, atto salvifico del quale l'uomo, appunto, pare essersi dimenticato.

Per quanto concerne infine la struttura triadica che soggiace al passo, essa appare dovuta principalmente a piuttosto finalità metrico-ritmiche: la triplice attestazione della formula *dem la*, seguita da uno o più epiteti di Dio e da un oggetto che definisca il Suo Giudizio, ha infatti tutte le caratteristiche di quello stilema definito da Zacher *incremental repetition*⁴⁰. Tale struttura della frase contribuisce a dare un preciso andamento ritmico all'intera arringa di Satana, isolandola rispetto al resto del sermone e permettendogli, così, di risaltare in maniera evidente. Il carattere di notevole pregio compositivo del breve passo vercellese appare poi confermato dalla spiccata qualità lirica delle immagini stesse evocate dall'omelista, una su tutte quella del suono dell'arpa che attira gli uomini verso il male. Proprio il diavolo si dimostra in tal senso, poi, anche un abilissimo retore: il ritmo del suo discorso risulta scandito dalla reiterazione di termini in *-yr- /-ur-* e di parole

38. Tale elemento appare sottolineato, come messo in risalto anche da Zacher, dalla reiterazione di voci verbali connesse con l'udire (e.g., *hyrdon, ge-hyrdon*), direttamente collegate dal punto di vista contenutistico con il senso profondo della breve sezione introduttiva del sermone (ll. 1-8). Cfr. Zacher 2009, pp. 119-121.

39. "[...] *mecum puniri debet; quoniam quem tu dignatus es tanto pretio liberare, ipse se mihi voluit postmodum libenter obligare*".

40. Cfr. Zacher 2004, p. 59.

con uscita in *-yrdon*, stilema che contribuisce a conferire aspetto quasi poetico alle parole del Maligno⁴¹. Una poeticità confermata dal cospicuo utilizzo di figure retoriche di senso, fra le quali spicca certamente la paranomasia: nel breve spazio di pochi periodi, a esempio, il Satana musicista gioca su un doppio significato dei termini *scyrpton* e *scyrpte*, definendo gli uomini prima come adornati con gli abiti da lui donati loro e poi, appunto, incitati a fare del male dal suono delle corde della sua arpa (ll. 88-90). Proprio grazie a tale artificio retorico, così come sostiene Zacher, dipinge in maniera molto evidente l'effetto dell'azione di Satana che, rivestendo l'uomo del peccato, lo allontani da Dio⁴².

Nella sostanza, dunque, seppure non si possa negare che l'intero sessantaduesimo capitolo del *Liber Exhortationis* abbia esercitato un evidente influsso sul passo in questione del decimo sermone vercellese, va messo in evidenza come il passo anglosassone sia libera rielaborazione del testo latino. Il passo di Paolino viene infatti riletto, decostruito e riassembleto in maniera perfettamente funzionale al nuovo contesto nel quale i suoi contenuti devono essere inseriti⁴³, secondo un costume tipico dell'omiletica alto-medievale, e in modo particolare di quella iberno-insulare.

41. Nel corpo dei termini con uscita in *-yrdon*, Zacher mette in evidenza due lemmi in particolare. In primo luogo si concentra sulla voce verbale *cyrdon* (*si rivolgono*), utilizzata con una interessante fluttuazione di significato e contesto in alcuni punti di grande pregnanza dell'omelia: questa, infatti, indica prima il rivolgersi degli uomini verso Satana (l. 90) e successivamente, nella sezione conclusiva del sermone, sia il movimento diametralmente opposto (*cyrrap*) che condurrà i peccatori a tornare verso il Signore (l. 263), sia quello che deve condurre i fedeli a rivolgersi (*gecyrran*) verso la via di fede e verità (l. 276). Inoltre, di notevole importanza è, sempre secondo Zacher, il capillare utilizzo fatto dall'omelista del verbo per ascoltare (*ge-hyrdon*) che, in congiunzione con i due sostantivi *hyrness* e *mishyrness* (*obbedienza* e *disobbedienza*), viene incastonato all'interno dello svolgersi del passo in ben 22 occorrenze, quasi a ribadire, attraverso tale espediente retorico, come il tema dell'ascolto della parola di Dio sia una parte fondamentale dell'impianto dottrinale del sermone. Cfr. Zacher 2004, pp. 60-61; Zacher 2009, pp. 118-121 e nota 32.

42. L'utilizzo della paranomasia, in questo caso come in molti altri, sarebbe poi da leggersi come un tentativo di creare espliciti richiami ai passi del sermone nei quali si sottolineano la vacuità delle ricchezze e la pura esteriorità degli ornamenti dei peccatori; cfr. Zacher 2004, p. 60.

43. A tal proposito, di non secondaria importanza risulta mettere in risalto come la struttura stessa dell'episodio vercellese sia indice di tale operazione di rilettura della fonte latina: il testo del Capitolo sessantaduesimo infatti descrive il solo discorso di Satana alle anime peccatrici, episodio che viene utilizzato quale sprone a quel pentimento e a quella attenzione verso le macchinazioni del maligno già evocate a inizio del capitolo ("*Heu, heu! Frater charissime, poteritne talis aperire os, qui talis ibi invenitur; ut juste ire cum diabolo deputetur?*"). Un elemento di forte paronesi che nel testo vercellese viene amplificato dall'aggiunta della scena della condanna dei peccatori, assente nel componimento latino.

6.2.2. *La condanna e la cacciata della schiera dei peccatori*

Conclusione del lungo atto di accusa del Maligno è la breve scena che sancisce la condanna dei peccatori (ll. 108-117). L'ultima propaggine del Giudizio appare affidata al personaggio del Cristo Giudice: sintetica e piuttosto piana se confrontata con il lungo discorso del diavolo, la scena della condanna vede l'allontanamento delle anime dalla vista del Signore, e la loro caduta nelle mani dei diavoli con i quali dimoreranno per l'eternità (ll. 108-112). Private della Luce divina e del sostegno dei congiunti, i peccatori dovranno quindi patire una imperitura sofferenza (ll. 112-114) nell'eterna tempesta.

Non complesso appare possibile ritrovare l'antecedente delle parole del Redentore nel versetto del *Vangelo di Matteo* contenente il *Discedite a me* (Mt. XXV, 41), passo biblico al quale l'omelista sembra affiancarne un secondo (Mt. XXV, 46)⁴⁴, che diviene completamento di quanto narrato nel primo. La forma, così come gli stessi contenuti, dei due versetti vengono però attentamente rivisitati: nello strale pronunciato da Cristo, infatti, appare rilevabile una amplificazione di quelle sofferenze che il passo biblico riassume con l'immagine del calore inestinguibile dell'inferno⁴⁵.

44. “[...] *Et ibunt hi in supplicium aeternum.*”

45. Piuttosto curioso è il caso della versione del passo in oggetto tramandatici dal sermone *Napier XLIX*: “[...] *Hine þonne ofer eaxe besihd se sōðfesta dema and se rihtwista to þam forwyrhtum and to þam scyldigum and þus cweð worda grimmas: ‘Numquam novi vos: discedite a me, qui operamini iniquitatem’; ‘nelle ic eow habban on minre geferrædenne, ac gewitað fram me, wuldre bedælede, freondum afyrede, feondum betæhte in þam hatan wylme hel-fesyres, þær ge awyrgeðan scylon wite adreogan in þam hatestan hellebrogan, and þær on witum à wunjan butan ende’*”; cfr. *Napier 1883*, p. 256.8-16 (Allora verso il colpevole e il peccatore guarderà da sopra le spalle il vero e giusto Giudice, poi pronuncerà le parole più cupe: *‘Numquam novi vos: discedite a me, qui operamini iniquitatem’*; ‘non voglio io avere voi nel Mio seguito, andate via da Me, privati della Gloria, tolti agli amici, condotti via dai demoni in quella calda tempesta di fuoco infernale, lì voi dannati dovrete soffrire tormenti in quel caldo terrore dell’inferno, e lì nella sofferenza restare per sempre, senza fine). Come si potrà osservare, la descrizione della cacciata dei peccatori è, nella sostanza, identica a quello del sermone vercellese, eccezion fatta che per una singola particolarità: prima della parafrasi del versetto del *Vangelo di Matteo* (elemento che accomuna *Napier XLIX* con i componimenti omiletici tramandati nei ms. A e K), l’anonimo compositore inserisce una citazione in lingua latina, non attestata in AK, il cui contenuto è quantomeno curioso. Esso, infatti, ha ben poco in comune con il passo in lingua inglese antica che lo segue direttamente, e che dovrebbe esserne la traduzione o, quantomeno, una libera parafrasi. La responsabilità di tale discrepanza fra il testo latino e quello in lingua volgare è probabilmente da attribuirsi proprio all’anonimo compilatore del testo pseudo-wulfstaniano, il quale, volendo amplificare la portata scritturale del passo che aveva di fronte, ha scelto di citarne il versetto latino di origine,

Dal punto di vista prettamente stilistico, poi, il primo strale di Cristo agli spiriti impuri, presenta un interessante schema allitterativo che permea, in modo particolare, la parte del discorso del Redentore che si estende da *ac fram me* fino a *butan ende* (ll. 112-116). La reiterazione dei suoni *w, f, h* e *s* sembra infatti definire uno schema ritmico tanto preciso da avere convinto Trahern a considerare il passo in oggetto quale un breve componimento in versi sul tema dell'esilio, incastonato all'interno della fitta prosa omiletica vercellese⁴⁶:

<i>ac ge fram me gewitað,</i>	<i>wuldres bedælede,</i>
<i>freondum afyrde,</i>	<i>feondum betæhte,</i>
<i>in þam hatan wylme helle-fyres,</i>	
<i>þær ge awirgedan sculon</i>	<i>sincan ond swincan</i> ⁴⁷

commettendo però un evidente errore. Egli, infatti, estrapola da *Mt. XXI, 41* il termine *maledicti* e lo inserisce in un secondo versetto per struttura e sonorità molto simile a quello di partenza, *Mt. VII, 23* (“*nunquam novi vos: discedite a me, qui operamini iniquitatem*”). Il risultato, però, non è ovviamente quello desiderato dall'anonimo predicatore, vista l'assenza, fra le altre cose, di un qualche riferimento al fuoco eterno (elemento, al contrario, di primaria importanza nell'economia del sermone): l'omelista sembra però non essersi accorto dell'errore commesso, tanto da lasciare invariata la citazione biblica di sua involontaria invenzione, che è così giunta fino a noi nel suo aspetto del tutto peculiare. Cfr. Wilcox 1997, pp. 342-343.

46. Questo breve passo in versi, apparentemente estraneo per stile e struttura al brano che lo circonda, ha in realtà forti elementi (non solo tematici, ma anche prettamente linguistico-terminologici) in grado di connetterlo in maniera evidente con alcuni dei nuclei tematici più importanti del sermone: echi più o meno evidenti del tema dell'esilio torneranno, infatti, sia all'interno dello strale di Cristo al ricco avido (ll. 160-176), sia nella sezione che l'omelista dedicherà al tema dell'*ubi sunt* (ll. 217-258).

47. La lettura *sincan ond swincan*, attestata nella sola versione vercellese e *unicum* nel corpo delle omelie anonime anglosassoni, è stata per lungo tempo considerata esito di un goffo tentativo dell'autore di *Vercelli X* di inserire il passo in versi all'interno della prosa di un preesistente sermone: la lettura *wite adreogan*, tramandataci dai mss. *CCC 302* (K) e *CCC 421* (N), sembrerebbe infatti meglio adattarsi allo schema metrico-allitterativo del passo in questione. Di contro, tale lettura non terrebbe conto del notevole apporto dal punto di vista non solo della rima, ma anche dell'allitterazione, dato al componimento dall'inserimento del semiverso *sincan ond swincan*. Da non trascurare è, poi, il possibile parallelismo di suono e di significato che il secondo elemento del semiverso in questione (*swincan*) andrebbe a creare con il termine *geswince*, attestato in un contesto molto simile, all'interno del rimprovero di Cristo al ricco uomo: “*Eall ic nu afyrre minne fullum fram ðe. Hafa æt þinum gewinne þæt ðu mæge ond on þinum geswince*” (Io ora sottraggo tutto il Mio aiuto da te. Guadagna col tuo lavoro quel che sei capace, e con la tua fatica). In questo caso, *geswince* altro non sarà che l'esatta traduzione del termine latino *laborem*, dato che lo rende attendibile termine di paragone al fine di giudicare il pregio della peculiare lettura del semiverso in oggetto, oltre che il probabile effetto di parallelismo che esso va a creare. Cfr. Zacher 2004, pp. 57-58.

*in ðam hatan hellebrogan
ond in þam witum wunigan a butan ende.*⁴⁸

Non ci è dato sapere, né se l'autore del sermone abbia realmente percepito il passo in oggetto come un vero e proprio segmento in versi (e dunque se abbia volontariamente creato una sorta di breve prosimetro), né se egli lo abbia tratto da una fonte a noi sconosciuta o se, al contrario, lo abbia lui stesso composto: quello che sembra, però, evidente è come l'anonimo omelista abbia cercato di inserire tale passo all'interno di una struttura compositiva in sé conchiusa. Se si pone, infatti, attenzione al brano nella sua interezza, si potrà rilevare come la voce parlante, dopo avere chiuso la narrazione dell'arringa del Maligno, riprenda il discorso facendo uso della formula *men þa leofestan* e chiuda lo strale di Cristo con l'altrettanto tipica espressione *a butan ende*, un espediente retorico generalmente utilizzato come elemento di chiusura e ultimo termine dell'intero discorso del predicatore. L'anonimo predicatore, dunque, sembra così creare un ideale struttura, atta a isolare e nello stesso tempo a mettere in risalto i passi in esso racchiusi: un espediente che potrebbe di per sé indicare uno sforzo compositivo finalizzato a rendere funzionali l'uno con l'altro brani tratti da testi fra loro molto distanti, per genere e per stile⁴⁹.

361

La condanna dei peccatori costituisce l'ultimo elemento della prima lunga sezione escatologica del sermone vercellese (ll. 58-117). Lo strale di Cristo, e prima di esso le parole del Maligno, divengono infatti per l'omelista motivo di riflessione sull'urgenza di adattare i propri comportamenti alla Volontà di Dio (ll. 118-120). Un invito alla rettitudine che funge da antecedente per una nuova e sintetica descrizione

48. Cfr. Trahern 1977, p. 109. Come fatto notare da Trahern, prima, e da Zacher, poi, molto numerosi sono i possibili richiami (inerenti in modo particolare la tematica dell'esilio e del contrasto fra i costumi del singolo e la società) che collegano il breve passo vercellese con alcuni dei più noti poemetti anglosassoni a carattere parenetico-escatologico: fra essi, i due studiosi ricordano il *Wanderer* (vv. 20-21) e il *Seafarer* (v. 16), *Solomon and Saturn II* (v. 377-384), *An Exhortation to Christian Living* (v. 27), *Christ III* (vv. 1519-1523), *Christ and Satan* (vv. 68, 119-120, 184-185, 295, 341-343, 625-626); cfr. Trahern 1977, pp. 110-112; Zacher 2004, pp. 56-57; Zacher 2009, pp. 114-115.

49. In merito, si richiama l'attenzione su quanto affermato anche in: Zacher 2004, pp. 66-67.

della condotta del buon cristiano che, secondo la Parola del Signore, dovrà dedicarsi alla cura del prossimo e al rispetto dei Comandamenti (ll. 120-128)⁵⁰. Pregnante appare l'invito rivolto ai fedeli a farsi custodi degli altri uomini, in maniera particolare dei più deboli e degli orfani (*steopcilda frefrend*). Nel plasmare tale breve invito, il predicatore torna a fare uso di una terminologia che nel corso del componimento aveva già utilizzato, in maniera altrettanto enfatica: nella prima sezione dell'omelia, infatti, trovandosi nella necessità di descrivere la Caduta dell'uomo nel peccato (ll. 37-39), egli descrive il genere umano come *steopcild*, orfani della grazia divina e in continua ricerca della Bontà di Dio a loro alienata a causa del peccato⁵¹. A ben vedere, il breve passo di raccordo fra le due più estese sezioni del sermone risulta ancora una volta caratterizzato da una struttura fortemente improntata sul parallelismo e sul richiamo interno: elemento che, unito con una ricercata reiterazione di termini con uscita in *-end* (riferiti sia al Signore, sia all'uomo)⁵², mette

50. A tal proposito, di notevole interesse appare quanto messo in evidenza da Cross in merito alle possibili connessioni di tale nuovo richiamo alla rettitudine con la sezione iniziale del *Sermo De Misericordia*, testo latino dal quale l'anonimo predicatore anglosassone prenderà spunto nella redazione dello strale di Cristo all'anima del ricco avaro (ll. 129-205). Secondo quanto sostenuto da Cross, infatti, l'invito alla misericordia del testo vercellese richiamerebbe quello, altrettanto breve contenuto nell'omelia latina ("*O Domine, in nomine tuo misericordias fecimus, pauperes pauimus, nudos uestiuimus, peregrino ospitio recipimus*") che, dunque, verrebbe a influenzare una parte del sermone più estesa di quanto generalmente si ritenga. Una lettura che, però, appare non essere stata accolta nella sua interezza da Scragg. Preziosa appare poi l'indicazione, fornita dallo stesso Cross, di una probabile derivazione dell'immagine dello sguardo di Dio al quale nulla può essere celato (ll. 126-128) da un versetto del *Libro del Profeta Geremia* che recita: "*17 Quia oculus meus super omnes vias eorum; non sunt absconditae a facie mea, et non fuit occultata iniquitas eorum ab oculis meis*" (*Ger. XVI, 17*). Cfr. Cross 1990, pp. 436-437.

51. Cfr. Zacher 2004, pp. 58-59.

52. Proprio in merito a tali sostantivi in *-end*, indicanti un'entità agente, Zacher pone in risalto come essi, seppure comuni sia nella prosa ritmica, sia nel genere poetico anglosassone, compaiano nel testo vercellese con una notevole produttività: nel solo breve passo in oggetto è possibile individuarne addirittura quattro (tutti riferiti al genere umano), uno dei quali (*retend, colui che conforta*) costituisce un *unicum* nell'intera produzione anglosassone. Notevole, poi, nel campo dei sostantivi in *-end* destinati alla descrizione di Dio, l'esempio di *steorend* (timoniere, guida, direttore), termine che ben raramente viene utilizzato per il Signore: fra le sue attestazioni più note vi è quella, peraltro duplice, contenuta nell'*Andreas* (vv. 120 e 1335), dove il poeta si trova nella necessità di descrivere il Signore che, sotto mentite spoglie di un marinaio, traghetta Andrea verso la terra dei Mermedoni. La ripetizione di tali epiteti di stampo poetico all'interno di passi contenutisticamente cruciali del sermone, secondo Zacher, donerebbe un maggiore impatto uditivo (e di conseguenza mnemonico) ai brani che li contengono, aiutando in questo modo

in risalto il generale pregio dal punto di vista stilistico del componimento vercellese.

6.2.3. *Il motivo della carità negata*

Facendo seguito a quanto lungamente predicato nella prima parte del sermone, la necessità di occuparsi del prossimo e dei deboli costituirà elemento portante del successivo nucleo argomentativo (ll. 129-205). A fungere da fulcro del lungo passo che segue, infatti, è una apostrofe contro il peccato di avarizia, affidata al duro atto di accusa pronunciato dal Signore nei confronti del peccato di avarizia. Sezione che è rilettura di un passo dello pseudo-agostiniano *De Remedia Peccatorum* o *Sermo de Misericordia*⁵³. Tematiche e motivi di tale brano appaiono, nel contesto del sermone vercellese, rimaneggiate così da assumere tono e modi simili a quelli di una parabola biblica. Protagonista della vicenda è infatti un ricco avaro che, in breve tempo divenuto molto ricco grazie alla benevolenza a lui mostrata dal Signore, si è dimostrato incapace di dividere con i bisognosi quanto da lui posseduto (ll. 129-133). Non memore del pensiero di Salomone, che vedeva nella carità una via per estinguere le fiamme ardenti del peccato, il ricco uomo ha infatti causato

il predicatore a mettere in risalto i differenti nodi tematici che animano il suo ragionare. Cfr. Zacher 2004, pp. 58-59.

53. La tradizione manoscritta di tale sermone, comprendente circa 38 testimoni redatti fra l'ottavo e il quindicesimo secolo, ci tramanda, nella sostanza, tre differenti versioni del componimento in oggetto: la prima, e certamente più popolare, è edita secondo la dicitura *Sermo CCCX* (PL 39, coll. 2340-2342). Per lungo tempo ritenuto agostiniano (anche in ragione della attribuzione riportata nell'*incipit* di gran parte dei testimoni manoscritti di tale versione del sermone), esso è appare conservato anche all'interno della *Collectio Quinquaginta*, uno degli omeliari ascrivibili a Cesario di Arles. La seconda versione, tramandata da un solo codice risalente al secolo XII (il ms. *Munich, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 22266*), è in realtà un sermone composito che unisce frammenti del *De Remedia Peccatorum* con la seconda parte del sermone anonimo *Sermo Sancti Augustini de Natale Suo* (*Sermo CCXXXI*; Morin 1953, pp. 915-918), tramandato all'interno della medesima *Collectio Quinquaginta*; di maggiore interesse per la nostra ricerca è la terza e ultima variante del testo in analisi, tramandata nei rimanenti nove codici: il testo tratto in particolare da due di tali codici (*Salisbury, Cathedral Library 9* e *Salisbury, Cathedral Library 179*) è, infatti, alla base di ampie sezioni di *Napier XLIX* e *Vercelli X*, oltre che del settimo componimento della *Seconda Serie* delle *Omeliie Cattoliche* di Ælfric. In tale coppia di manoscritti, l'omelia in oggetto è denominata, in virtù delle parole del suo *incipit*, *Sermo De Misericordia*, nome con la quale io la indicherò nella restante parte della mia trattazione. Per dati più precisi in merito alla tradizione manoscritta delle tre versioni del sermone, così come a riguardo dei rapporti che intercorrono fra esse e i tre componimenti anglosassoni, si vedano: Morin 1953, pp. LXXV-LXXXIV; Becker 1976; Becker 1979; Cross 1990; Scragg 1992, p. 192 (nota 1).

la rovina della sua anima (ll. 134-142). L'intero episodio che vede protagonisti Cristo e l'avarò appare costruito su una sequenza di brevi domande, poste dal Salvatore al peccatore silente: questi, incapace di prestare ascolto ai lamenti dei bisognosi, ha chiuso la propria anima a quelle sagge parole che insegnano come chi sarà generoso troverà accoglienza presso il Signore (ll. 143-148)⁵⁴. Un nuovo tacito riferimento alla sapienza delle Scritture che, in una struttura fortemente improntata sul parallelismo, chiude la prima delle sezioni dello strale del signore al ricco avaro.

Di un certo interesse appare proprio il contenuto del breve incipit del racconto vercellese: la paternità dell'episodio viene infatti dall'omelista attribuita alla viva voce dell'apostolo Giacomo, un riferimento che appare non di immediata chiarezza. Premettendo che la vicenda che l'omelista si accinge a narrare non trova diretto riscontro all'interno del corpo dei libri canonici della Bibbia, la sua attribuzione a una figura della tradizione scritturale è, con ogni probabilità, finalizzata a donare al passo un'aura di sacralità e di incontrovertibile autorità dottrinale. All'interno del canone della *Vulgata*, infatti, l'unico Libro univocamente attribuibile all'apostolo Giacomo è una *Lettera*, il cui contenuto, però, non rispecchia quanto è invece narrato nel corso del brano vercellese: l'apostolo, infatti, rivolge il suo pensiero in una singola occasione al rapporto fra uomini ricchi e uomini poveri⁵⁵, dedicando poi solo breve spazio all'immagine delle cose terrene mandate in rovina dalla ruggine e dal tempo⁵⁶.

54. Seppure di non facile identificazione, nelle parole del Signore sembrano riecheggiare i contenuti di almeno due passi delle Scritture, incentrati appunto sull'amore verso il prossimo come amore verso Dio: "4 *Rogationem contribulati ne abjiciaas, et non avertas faciem tuam ab egeno.* 5 *Ab inope ne avertas oculos tuos, propter iram; et non relinquoas quarentibus tibi retro maledicere.* 6 *Maledicentis enim tibi in amaritudinae animae, exaudietur deprecatio illius; exaudiet eum qui fecit illum*" (Eccli. IV, 4-6); "13 *Qui obturat aurem suam ad clamorem pauperis, et ipse clamabit, et non exaudietur*" (Pv. XXI, 13).

55. "1 *Fratres mei, nolite in personarum acceptione habere fidem Domini nostri Jesu Christi gloriae.* 2 *Etenim si introierit in conventum vestrum vir aureum anulum habens in veste candida, introierit autem et pauper in sordido habitu,* 3 *et intendatis in eum qui indutus est veste praecleara, et dixeritis ei: Tu sede hic bene; pauperi autem dicatis: Tu sta illic, aut sede sub scabello pedum meorum;*" (Gc. II, 1-3).

56. "2 *Divitiae vestrae putrefactae sunt, et vestimenta vestra a tineis comesta sunt.* 3 *Aurum et argentum vestrum aruginavit, et aerugo eorum in testimonium vobis erit, et manducabit carnes vestras sicut ignis.* 4 *Thesaurizastis vobis iram in novissimis diebus.*" (Gc. V, 2-3). Esiste, però, una innegabile vicinanza a livello contenutistico fra quanto narrato nella *Lettera di Giacomo* e il contenuto del sermone vercellese: tale generale comunanza di contenuti potrebbe forse fare ipotizzare un influsso, seppure non immediatamente evidente, della *Lettera* sulla composizione del decimo sermone vercellese.

Quel che però sorprende è come la scelta dell'omelista cada proprio sulla figura di Giacomo, apostolo che sappiamo essere molto vicino a Cristo ma sulla cui figura, di contro, le Scritture (almeno quelle canoniche) non sono ricche di dettagli⁵⁷: una possibile soluzione della questione potrebbe essere ricercata proprio nella sezione iniziale del sermone pseudo-agostiniano. Se da un lato l'anonimo predicatore sembra, infatti, non cogliere quasi per nulla le suggestioni evocate dalla prima parte del *De Misericordia*⁵⁸, d'altra parte un certo influsso potrebbe avere esercitato il duplice riferimento a un versetto della *Lettera di Giacomo*⁵⁹ con il quale si apre il sermone latino⁶⁰: tale citazione pone la figura dell'Apostolo in una posizione di sicuro rilievo, un dato che potrebbe avere spinto l'anonimo omelista ad attribuire proprio a quest'ultimo la paternità dell'episodio in oggetto.

Così come il riferimento a Giacomo, anche le parole attribuite a Salomone destano qualche curiosità: se, infatti, per la seconda parte della citazione è effettivamente possibile individuare un corrispettivo in un versetto di *Ecclesiastico*⁶¹, l'intero primo periodo non presenta evidenti radici bibliche, seppure nei suoi contenuti potrebbe riecheggiare quanto recitato in *Ecclesiastico* 29, 15⁶².

aA

365

57. In sostanza, il nome dell'apostolo Giacomo compare in tre passi degli *Atti degli Apostoli* (*At. I, 13; At. XII, 17; At. XVI, 13*) e in un versetto della *Lettera ai Galati* (*Gal. I, 19*). Al personaggio dell'apostolo Giacomo è anche collegato uno dei più noti vangeli apocrifi riguardanti la natività di Cristo, il *Protovangelo di Giacomo*.

58. La prima sezione del sermone latino, infatti, appare animata da ripetuti e incalzanti richiami alla misericordia come mezzo di redenzione dal peccato e da altrettanto accorati inviti alla carità verso i più deboli: di tali passi a carattere parenetico, però, rimane davvero ben poca traccia all'interno del componimento anglosassone.

59. "*Misericordia fratres, peccatorum sunt remedia; ipsa est quae a morte non liberat et non patitur homine ire interitum*" (*Gc. II, 13*).

60. Il sermone latino si apre, infatti, con un immediato e diretto invito alla misericordia che viene in questo modo portato ai fedeli: "*Misericordia, fratres, peccatorum sunt remedia; ipsa est quae a morte liberat et non patitur hominem ire interitum. Haec enim solo patrocinatur in die iudicii, dicente apostolo Iacobo: 'Superexaltat misericordia iudicio. Iudicium enim sine misericordia illi, qui non fecit misericordiam.'*" In verità l'incipit del sermone è dedicato a una citazione piuttosto libera di un passo del *Libro di Tobia* (per l'esattezza *Tb. IV, 11*: "*quoniam eleemosyna ab omni peccato et a morte liberat, et non patietur animam ire in tenebras*"), al quale però fa immediatamente seguito il duplice riferimento alla *Lettera di Giacomo*. Cfr. Cross 1990, p. 431.

61. "³³*Ignem ardentem extinguit aqua, et eleemosyna resistit peccatis*" (*Eccli. III, 33*).

62. "¹⁵*Conclude eleemosynam in corde pauperis, et haec pro te exhorabit ab omni malo*" (*Eccli. XXIX, 15*). Come messo in risalto da Cross, si potrebbe forse individuare una accurata traduzione del medesimo passo veterotestamentario (in una versione, però, esterna al canone della *Vulgata*), secondo una tradizione testimoniataci in area anglosassone anche da un breve passo di *Assmann XI*: "*Ponne hit be ðam awriten is: Abscondite eleemosynam in sinu pauperis et ipsa orat pro vobis ad dominum.*' *Ðæt is on Englisc: 'Behydað þa ælnessan on þæs þe- arfan greadan and heo gebit for heo to Gode.*" (cfr. Assmann 1889, p. 141.88-91; Dunque così è scritto: 'Abscondite eleemosynam in sinu pauperis et ipsa orat pro vobis ad dominum'.

In merito alla medesima citazione attribuita a Salomone, suggestioni ancora differenti evoca, poi, la lettura di un breve passo tramandatoci all'interno di una corposa predica per lungo tempo attribuita a Eligio di Noyon⁶³, che in merito alla pratica dell'elemosina così si esprime:

De eleemosyna audi qualiter huic conjugatur oratio, etiam ipsa dicente scriptura: Abscondite eleemosynam in sinu pauperis et ipsa orabit pro vobis ad Dominum' et non solum pro peccatis orat, sed etiam peccata delet, sic enim scriptum est: 'Sicut aqua extinguit ignem, ita eleemosyna extinguit peccatum' [...]. (PL 89, col. 606)

Nel passo latino appare possibile riscontrare la presenza di entrambi gli elementi che compongono la massima che l'omelista attribuisce a Salomone: il testo vercellese sembra, anzi, quasi compendiare e parafrasare il più frammentato e articolato testo latino, trasformandolo in un unico e ben coeso elemento narrativo. Per quanto non ci sia dato sapere con certezza se le radici del riferimento biblico vercellese possano trovarsi nel sermone pseudo-eligliano (o piuttosto in uno da questo derivato), la stretta somiglianza fra i due brani in questione, però, non va a mio parere sottovalutata: troppo grandi sono, infatti, le similitudini fra tali due testi, prima su tutte la giustapposizione di due versetti biblici, l'uno facente parte del canone della Vulgata e l'altro, di contro, a esso estraneo⁶⁴. Qualunque sia la lettura che si voglia dare al doppio riferimento ai personaggi di Giacomo e Salomone, evidente appare la forte rielaborazione compiuta dall'omelista vercellese sul passo latino, un carattere che tornerà costante all'interno dell'intera sezione del sermone⁶⁵.

Questo, in inglese significa [è]: 'Nascondi le elemosine in seno ai bisognosi, e questa rivolgerà preghiere per voi a Dio). Cfr. Cross 1990, p. 437.

63. Si tratta dell'*Homilia III in Quadragesima*, sermone che porta il titolo *De Jejuniū Laudibus* (PL 87, coll. 603-606). Come fatto notare da Cross, la forma latina del passo biblico in oggetto è la medesima riscontrabile anche all'interno dell'omelia dello Pseudo-Eligio, indizio evidente della diffusione in epoca sia tarda-antica, sia alto-medievale di tali versetti non appartenenti al canone della *Vulgata*. Cfr. Cross 1990, p. 437 e nota 14.

64. All'interno della sua analisi di alcune delle versioni anglosassoni del *Sermo De Misericordia*, Cross segnala sia l'attestazione del versetto non canonico all'interno di *Assmann XI*, sia la sua parallela presenza all'interno del sermone latino *De Jejuniū Laudibus*: quel che Cross, di contro, non sembra mettere in evidenza è appunto la presenza all'interno di questo componimento di entrambi i passi biblici che riecheggiano nel passo vercellese. Di contro, egli mette in risalto come *Eccli. III, 33* compaia anche in una seconda omelia pseudo-agostiniana facente parte della raccolta *Collectio Quinquaginta*, il *Sermo CCCXI*, intitolato ancora una volta *De Eleemosynis*: "*Quas enim sine peccato? Nam sicut extinguit ignem, sic et eleemosyna extinguit peccatum*" (PL 39, col. 2343); cfr. Cross 1990, p. 437 e nota 14.

65. In merito proprio a tale capacità di rilettura dei materiali latini è a mio parere interessante mettere in luce come il versetto di *Ecclesiastico* che costituisce la seconda sezio-

In merito alle immagini evocate nella prima parte dello strale di Cristo, di un certo interesse appare, non tanto il contenuto delle prime parole rivolte dal Signore alla anime nel *De Misericordia*⁶⁶, ma in maniera particolare la notevole consonanza che lega la seconda serie di accuse del testo vercellese (ll. 141-148) con alcuni brevi estratti del successivo discorso latino di Cristo ai peccatori:

[...] *pauper misericordiam rogat et contristaris, et faciem tuam auertis. Oblitus es dictum prophete: 'Qui auertit faciem suam a paupere et ipse inuocabit dominum et non exaudiet eum. Inclina aurem ad egenum et fame deficientem, ut et tuam vocem exaudiat deus.'*⁶⁷

ne della citazione attribuita a Salomone sia sì tratto dal *De Misericordia* (*Sicut aqua extinguit ignem, ita elemosina peccata*), ma non dall'*incipit* (come forse si potrebbe presumere), bensì dalla conclusione del primo dei due grandi blocchi tematici che costituiscono il sermone: ancora una volta, dunque, l'omelista ha estrapolato dal suo contesto iniziale, e ha successivamente ricontestualizzato, uno specifico passo da lui ritenuto funzionale alla sua argomentazione, in questo caso addirittura modificandone in parte il senso generale. Di non secondario interesse appare poi l'ipotesi che vedrebbe il riferimento a Salomone come una errata interpretazione dell'omelista di un originario Salomè, forse tratto da uno degli episodi narrati nei Vangeli apocrifi della natività (*Protovangelo di Giacomo, Vangelo dello Pseudo-Tommaso*). Tale episodio vede protagoniste le due umili ostetriche chiamate ad aiutare la Vergine durante il parto, una delle quali aveva nome Salomè: dubbiosa della verginità di Maria, essa decide di verificare in prima persona e, per tale ragione, viene punita con la caduta della mano. Pentitasi, chiede di venire liberata da questo segno tangibile della sua mancanza di fede e, di essere così restituita ai poveri. Una affermazione dal senso non immediatamente comprensibile, nel cui contenuto e nella cui forma apparirebbero riecheggiare le parole "*Do ælmyssan under þæs þearfan sceat*" del passo vercellese (l. 88; "Ponete l'elemosina sotto la veste di questi bisognosi"). Cfr. Remly 1974.

66. "*Quibus dicturus est dominus: 'Quod dedistis dicitis; quod fecistis rapinam quare non dicitis? Quod pauistis memoramini et quos necastis non recordamini. Quos uestistis, gaudent, et quos expoliastis, plangent. Quos ospitio suscepistis retinetis, et quantos de suis habitationibus exclusistis non retinetis. Ego misericordiam fieri iussi, non fraudes et rapinas mandauì. Unus repletur et alius fame torquetur. Non enim scit pauper ille unde sit quod de manu tua accepit; ille miser necatus inegemuit et eius gemitum dominus audiuit quid uidit quod feceris.'*" (Cfr. Cross 1990, p. 431). Nel corso della mia analisi dell'episodio di Cristo e del ricco avido è mia intenzione tenere conto in parallelo delle due versioni del *De Misericordia* pubblicate da Cross (tratto dal ms. *Salisbury 179*) e da Scragg (tratto da quanto tramandatoci nel codice *Salisbury 9*): per quanto, infatti, alcune (seppure piuttosto rare) letture di questo ultimo manoscritto sembrano essere più affini ad alcune scelte linguistiche e sintattiche adottate dall'omelista vercellese, l'impossibilità di consultare nella sua interezza il testo della versione *Salisbury 9* (non pubblicato da Scragg) renderebbe quantomeno incompleta l'operazione di analisi e di commento da me condotta. Per il testo delle due differenti versioni del *De Misericordia* si vedano Cross 1990, pp. 431-433 e p. 434; Scragg 1992, pp. 203-208.

67. Cfr. Cross 1990, pp. 431-432 e p. 434. Cross in questa occasione decide di apportare una correzione al testo latino tramandatoci in *Salisbury 179*, correggendo la lettura *exaudiet eum* con *exaudietur*, conformando così il passo al testo della *Vulgata*: non è mia intenzione, però, di accettare tale ipotesi di correzione (conformandomi così al comportamento tenuto da Scragg) in quanto la forma originaria *exaudiet eum* meglio rende ragione della forma inglese antica *hyne gehyreð* attestata nel manoscritto vercellese.

Come si potrà osservare, la struttura del brano vercellese sembra ricalcare da vicino quella del testo latino, e, cosa ancora più indicativa, chiama in causa un passo del *Libro dei Proverbi* (Pr. XXI, 13), in entrambi i casi non semplicemente tradotto ma, piuttosto, parafrasato: la sostituzione dell'immagine uditiva che permea il versetto biblico con quella del non rivolgere lo sguardo verso il povero accomuna in maniera evidente i due testi, mostrando chiaramente l'opera di traduzione messa in atto in questa occasione dall'omelista vercellese.

Un atteggiamento nei confronti della fonte che appare costante anche nella successiva serie di accuse rivolte da Cristo nel passo vercellese. Così come la prima parte, anche il successivo frammento dello strale del Signore (ll. 149-157) appare infatti costruito su di un ritmo incalzante, scandito da domande brevi e dal forte impianto anaforico: incapace di donare quel che ha ricevuto, al ricco uomo viene predetta una miseria terrena, emblema di quella che lo attende dopo la morte (ll. 149-154). Non memore di quanto da Lui stesso insegnato in vita⁶⁸, l'uomo ha meritato l'eterna sofferenza (ll. 154-157).

L'uso estensivo di questa struttura argomentativa che risulta ben percepibile nelle immagini descritte ancora una volta in un passo del *De Misericordia*:

Erogandi quod habes tibi dedit, tu si feceris multiplicaberis. Quod si neglexerit dare, auferet ea quæ donaverit tibi et egenus remanebis. Non opto sed ut caueas moneo. Ipse te diuitem fecit, redde ille quod suum est. Homini reddis de terra non sua, Deo uel centesimas; presta in pauperibus quia quod das Dominus se dicit accipere, quia dicit in Evangelio: 'Qui dederit uni ex minimis istis mihi dedit'.⁶⁹

68. Nell'atto di porre il peccatore di fronte alla gravità dei suoi atti terreni, vengono direttamente chiamati in causa e parafrasati due distinti passi del Vangelo di Matteo: "Et quicumque potum dederit uni ex minimis istis calicem aquæ frigidæ tantum, in nomine discipuli, amen dico vobis, non perdet mercedem suam." (Mt. X, 42); "Et respondens rex, dicit illis: Amen dico vobis, quamdiu fecistis uni ex his fratribus meis minimis, mihi fecistis." (Mt. XXV, 40). Di tali insegnamenti, come detto, l'uomo non ha però fatto memoria.

69. Cfr. Cross 1990, pp. 431 e 434. La versione del sermone latino pubblicata all'interno della *Patrologia Latina*, nella sostanza piuttosto lontana per forma e contenuti dal *De Misericordia*, dopo la formula *redde ille quod suum est* (che chiude una delle poche sezioni di testo simili alla variante del sermone dei mss. *Salisbury 9* e *Salisbury 179*), così recita: "Ipse se dicit accipere quod pauperibus datur; sibi collatum clamat quod in corde pauperibus fuit seminatam." Tale espressione, secondo quanto sostenuto da Scragg, potrebbe essere alla base di quella forma "Do ælmyssan under þæs þearfan sceat se cliopað to me ond ic hine sýmle gehyre

Seppure evidentemente rielaborato, il passo latino è ancora riconoscibile nei contenuti, oltre che nel tono e nell'impostazione, che caratterizzano il brano vercellese. Dal punto di vista stilistico, poi, la reiterazione delle formule *to hwan* e *for hwan*, permette all'omelista vercellese di segnalare così, anche dal punto di vista uditivo, i momenti maggiormente significativi dello strale. Se confrontata con quella latina, poi, la struttura sintattica del brano vercellese, così solidamente strutturata sulla reiterazione della duplice espressione *for hwan* e *to hwan*, sembra ricalcare, seppure piuttosto liberamente, la parallela ripetizione del costrutto *quid + pronome personale* che muove il passo latino⁷⁰.

La citazione indiretta delle Scritture costituisce l'elemento di chiusura della seconda parte delle parole del Signore, e di apertura della dura condanna del peccatore (ll. 157-205). Sfidato dal Signore a vivere orfano di quelle ricchezze che gli sono state concesse (ll. 157-161), l'uomo cadrà infine in rovina. Nonostante la sua avarizia⁷¹, infatti, per lui sarà impossibile mantenere immutati i suoi beni materiali.

La struttura del periodare appare, come in precedenza, incalzante e ritmata. Così come era stato per la prima sezione dello strale, l'incedere delle parole di Cristo è cadenzato dalla reiterazione, in questo caso evidentemente anaforica, dei costrutti *for hwan* e *to hwan*, e con una evidente premienza del primo sul secondo.

Tale struttura anaforica è, ancora una volta, possibile derivazione diretta della struttura della fonte latina di riferimento. Il *De Misericordia*, infatti, ci descrive il Redentore incalzare così il genere umano:

Reuera si consideres, homo ingratus, teipsum ego fecit; quod uiuis meum est; quicquid habes, ego tibi dedi; et ingratus es. Ecce in ea qua tibi dedi, auferam a te, et sine me uiue si potes. Tibi dedi ut haberes, pauperi non dedi. Quare? Ut te probarem. Non quia unde darem non habui. Sed per pauperes probare te uolui. Prerogatoem te constitui in bonis meis. Fac misericordiam; quia nichil perdis, et me tibi qui dedi, non offendes. Quid

ond mine miltse ofer pone sende", attribuita a Salomone e, come abbiamo potuto osservare, di difficile attribuzione a un preciso passo della Bibbia. Cfr. Scragg 1992, p. 204.

70. In merito, si rimanda a quanto illustrato in: Zacher 2004, pp. 62-63.

71. In tal senso, di un certo peso nell'economia stessa dello strale appare la reiterazione di una particolare domanda, riguardante proprio la mancanza di generosità dell'uomo nonostante una ricchezza che avrebbe potuto nutrire ben più che una singola famiglia (ll. 169-172).

*tibi soli uindicas quod ambobus dedi? Quid tu solus comedes quod ambobus
creauit? Quid te filiis tuis fingis seruare quod potest omnis sufficere?*⁷²

Come già in precedenza, dunque, l'anonimo omelista vercellese trae dal fitto incedere del sermone latino, non solo gran parte della forza immaginifica che anima il nuovo duro rimprovero di Cristo al ricco peccatore, ma anche una sorta di canovaccio stilistico e retorico sul quale impostare la sua opera di rivisitazione dei contenuti della fonte stessa.

Quella che sembra trasparire dalle successive e dure parole del Signore è l'impotenza del ricco uomo nei confronti degli eventi che lo attenderanno: convinto di essere l'unico padrone della propria esistenza, egli verrà privato dei buoni raccolti e delle proprie greggi (ll. 173-185) e, orfano della benevolenza del Signore, non potrà che vedere giungere la rovina e la morte⁷³. Se, infatti, i poveri che si rivolgono con speranza al Signore potranno godere della Sua eterna beatitudine (ll. 186-190)⁷⁴, al ricco uomo viene predet-

72. Cfr. Cross 1990, p. 432 e 434. Il passo latino qui citato è preceduto da questo breve strale di carattere parenetico sul tema dell'elemosina, il cui contenuto è però raccolto solamente in minima parte dall'omelista vercellese: "Si crederis, da pauperibus quia Christo das. Si dederis Christiano et in futuro thesaurum bonum tibi ponis unde gloriaris et unde flammis peccatorum tuorum extinguas, quia scriptum est: 'Elimosina a morte liberat', a morte secunda de qua dictum est sanctis martyribus: In secunda mors non habet potestatem sed regnabunt cum Domino Iesu Christo. Misericordia iram Dei auertit. Audi Salomonem dicentem: 'Sicut aqua exstinguit ignem, ita elemosina peccata'. Da egeni, succurre non hebenti, fame pereunti. Crudele est ut quod habes et qui non habet non des. Satis peccatum est ut de tua habundantia non repleas eius inopiam. Nam male flagellamur in rebus uariis quia egenis bene non facimus". L'unica immagine che trova attestazione all'interno di *Vercelli X* è la similitudine dell'elemosina come acqua che spegne la violenza distruttrice del peccato: essa, però, secondo un uso compositivo diffuso nell'omiletica anglosassone ci ha abituato, viene completamente decontestualizzata e riadattata per divenire funzionale a un argomentare che ben poco ha a che vedere con quello di partenza.

73. Quanto leggiamo nel passo vercellese si rispecchia quasi perfettamente nel fitto argomentare del *De Misericordia*, la cui ricchezza di immagini viene in gran parte resa dall'operazione di rielaborazione dell'omelista anglosassone: "Quia quod ego do non potest deficere aut si tuo labori hoc quod habes adsignas, aut si tuos esse putas ipsos fructos quos terra producit, ecce, aufero auxilium meum, habeto laborem tuum. Subduco pluuiam meam et arefaciam terram tuam. Aufero misericordiam meam, et tunc apparebit miseria tua. Si terra tua est, mea est pluuiam quae super terram tuam descendit. Pluie super terram tuam si potes; si producat germen ssum si uales. Oriri fac solem ut exquoquat tuas messes. Ecce non aspergo pluuiam meam et producat tibi panem terra tua." (cfr. Cross 1990, pp. 432 e 434).

74. In merito alla struttura del passo sulla beatitudine che attenderà i poveri, Zacher ha osservato come le parole di Cristo siano costruite sulla reiterazione dell'espressione *mine þearfan* (i miei bisognosi) si configurino come un *tricolon abundans*: questo costruito retorico prevede poi la presenza di una serie di tre periodi su di un medesimo argomento, l'ultimo dei quali è il più esteso e complesso: questo espediente argomentativo,

ta una morte prossima e inevitabile. E, avendo tradito il messaggio di Salvezza del Signore, la preclusione dalla Sua Grazia (ll. 195-198). Significativamente, tale dura accusa viene quasi suggellata dall'ultima attestazione dell'espressione *to hwan* dell'intero strale. Ancora una volta, dunque, tale espressione fornisce una precisa cadenza al discorso di Cristo, segnalando all'interno di esso immagini e concetti di grande pregnanza, e, nello stesso tempo richiama alla memoria quel reiterato uso della duplice formula *to hwan* e *for hwan* con la quale si apriva il discorso di Cristo al ricco avaro: questo evidente parallelismo terminologico sembra racchiudere il nucleo dottrinale maggiormente significativo del passo vercellese, identificandolo non solo come brano stilisticamente⁷⁵ e contenutisticamente coeso, ma nel contempo anche isolandolo dal resto del sermone.

In parte differente risulta, in questo caso, quanto descritto nel testo latino. Con una cruda durezza che bene viene resa dall'omelista vercellese, il Cristo del *De Misericordia*, dopo avere ricordato al peccatore che la terra su cui vive non è sua ma del suo Creatore⁷⁶, così apostrofa il suo interlocutore:

Pauperes mei uiuunt sine te. Tu si potes, dura sine me. Pauperes mei habentes me omnia habent. Tu quid habes si me non habes? O pauper, quid sollicitus es? Dominus habes et times? O diues, Dominum non habes et uiues. Quid aucturus est, miser? Misereberis miserum non uidere? Diues, forsitan times ne dando finias; qui hoc cogitas finem non cogitas. Si pecunia non finitur; uita tamen tua finitur quando non speratur. Sic considerauit ille diues qui in habundantia torquebatur, et quasi de ino-

che ritornerà anche in seguito all'interno di *Vercelli X*, è assente nella fonte latina, e deve dunque essere ascritto alla fantasia e all'abilità dell'omelista anglosassone. Cfr. Zacher 2004, p. 63; Zacher 2009, pp. 121-122.

75. Di un certo interesse appare quanto messo in risalto da Zacher in merito allo stile di tale passo: esso appare arricchito e impreziosito dall'uso di espedienti retorici che lo rendono, a una analisi più attenta, in parte differente rispetto ai brani di prosa omiletica che lo circondano: fra questi notevole è l'utilizzo della rima (e.g. *groweð ond bloweð*), della paranomasia (*renas* e *onhrinað* nel duplice senso di *piovere* e di *bagnare*) o la ripetizione di suoni (oppure di differenti uscite verbali). Notevole, ancora secondo Zacher, è la ripetizione all'interno del discorso del Salvatore (in ben quattro occasioni) del verbo *afyrre* (*allontanare*), espressione già utilizzata nel breve passo in versi seguente al *Discedite a me*, e strettamente connessa con il tema dell'esilio in esso contenuto. Cfr. Zacher 2004, pp. 62-63; Zacher 2009, p. 122.

76. "Nam ipsa quam dicis non est tua. Nam audisti dicentem: 'Domini est terra et plenitudo eius'. Producat terra fructus sine pluuia mea." (cfr. Cross 1990, pp. 432 e 434).

*pia quærebatur. Quid inquit, faciam domum quia non habeo ubi fructus congregem.*⁷⁷

In questo caso, dunque, l'anonimo omelista anglosassone, dopo avere reso con precisione l'immagine della vicinanza del Signore ai poveri e della parallela impotenza del ricco uomo tristemente privato del Suo appoggio, si allontana dalla fonte latina per tratteggiare il quadro del cupo destino del peccatore: è innegabile, però, che nelle ripetute e incalzanti domande di Cristo si possano leggere i risultati di una opera di amplificazione del monito sulla finitezza della vita umana e sulla inanità delle ricchezze che muove il testo latino.

Di notevole impatto appare, infine, l'ultima immagine evocata dalle parole del Signore, sezione che chiude l'episodio vercellese del ricco avido: se l'averlo desiderato di prosperare nella ricchezza e non in Dio ha condotto alla perdizione l'anima del ricco avido, tale destino sarà comune anche per i suoi eredi e familiari, che non potranno a lungo godere del frutto della sua avidità (ll. 199-205)⁷⁸. Il monito pronunciato dal Redentore nei confronti del peccatore e della sua stirpe suona infatti come una tragica sentenza, che trova immediato suggello nelle parole con le quali l'omelista chiude questa sezione dove parentesi ed escatologia si fondono profondamente (ll. 206-209). Destino del ricco uomo e dei suoi figli è infatti quello di perire quella stessa notte (ll. 206-208): una morte che cancellerà il ricordo della

77. Cfr. Cross 1990, pp. 432 e 434-435.

78. A tal proposito, all'interno del cupo presagio espresso dal Salvatore sembra risuonare chiaramente uno dei versetti conclusivi proprio della Parabola di Lazzaro e del ricco uomo: “²⁰ *Dixit autem illi Deus: ‘Stulte, hac nocte anima tuam repetunt a te; quæ autem parasti, cuius erunt?’*” (Lc. XII, 20). Per quanto concerne infine le connessioni fra il testo vercellese e il *De Misericordia*, l'omelista vercellese sembra rielaborare in maniera cospicua quanto leggibile nel testo latino in merito alla finitezza della vita umana: “*Et audiuit vocem domini dicentis: ‘Stulte, hac nocte auferatur anima tua a te; quæ præparasti cuius erunt? Si tam meruit qui cupide seruat sua, quomodo punietur qui rapit aliena? O uanitas huius diuitis! Nescit si uiuat, et de fructibus tediatur nocte moriturus, fabricare disponit ubi non es mansurus.’*” (cfr. Cross 1990, pp. 433 e 435). Il passo qui citato è l'ultimo spezzone del *De Misericordia* che trovi un qualche riscontro all'interno del sermone vercellese: l'anonimo autore anglosassone infatti, nel coniare l'episodio della morte del peccatore, si allontana dalla fonte latina. Il *De Misericordia*, in conclusione dello strale di Cristo, torna a ribadire da una parte la vanità delle cose umane, e dall'altra l'importanza della carità come mezzo per soffocare il fuoco del peccato terreno, così come dimostrato dall'insegnamento del Redentore tramandatoci in alcune significative Scritture (Mc. IX, 40; Mc. XII, 42-43; Mt. X, 42; Lc. XXI, 2-3). Proprio con l'esaltazione delle beatitudini che deriveranno da queste opere di carità in favore delle vedove e dei più deboli si conclude il *Sermo De Misericordia*. Cfr. Cross 1990, pp. 433-435.

loro stirpe, e le ricchezze passeranno in mano a stranieri e invasori (ll. 208-209).

Il contenuto della cupa profezia pronunciata da Cristo è, a ben vedere, degno di attenzione: la morte repentina dell'uomo e dell'intera sua stirpe, infatti, presenta dei caratteri del tutto peculiari, sia per le modalità con le quali viene predetto che avverrà, sia per le conseguenze immediate che essa comporterà. In primo luogo, il Redentore predice al peccatore una morte improvvisa e notturna, dato che in verità non stupisce: è ben noto che non è dato sapere all'uomo quando il Signore giungerà alla sua casa⁷⁹. Quel che colpisce è, piuttosto, il seguito della profezia: a essere strappati alla vita saranno, nella stessa notte, anche i giovani figli del ricco uomo e, cosa da non trascurare, i loro beni diverranno i tesori di gente straniera. La sventura che il Signore profetizza ha, dunque, tutte le caratteristiche di una razzia compiuta da banditi, attirati dalla ricchezza e dai beni dello sventurato uomo: colti nel sonno, tutti gli occupanti della dimora del ricco verranno uccisi, la casa saccheggiata e i beni in essa contenuti, caduti in mano ai predoni, diverranno così bottino di un popolo straniero⁸⁰.

79. In tal senso, indicativi appaiono alcuni versetti dei Vangeli: “⁴²Vigilate ergo, quia nescitis qua hora Dominus vester venturus sit. ⁴³Illud autem scitote, quoniam si sciret paterfamilias qua hora fur venturus esset, vigilaret utique, et non simeret perfodi dimum suam. ⁴⁴Ideo et vos estote parati, quia qua nescitis hora Filius hominis venturus est” (Mt. XXIV, 42-44); “³⁵Vigilate ergo; nescitis enim quando dominus domus veniat: sero, an media nocte, an galli cantu, an mane; ³⁶ne cum venerit repente, inveniat vos dormientes. ³⁷Quod autem vobis dico, omnibus dico: vigilate.” (Mc. XIII, 35-37); “³⁷Beati servi illi, quos, cum venerit dominus, invenerit vigilantes; amen dico vobis, quod praecinget se, et faciet illos discumbere, et transiens ministrabit illis. ³⁸Et si venerit in secunda vigilia, et si in tertia vigilia venerit, et ita invenerit, beati sunt servi illi. ³⁹Hoc autem scitote, quoniam si sciret paterfamilias qua hora fur veniret, vigilaret utique, et non simeret perfodi domum suam. ⁴⁰Et vos estote parati, quia qua hora non putatis, Filius hominis veniet.” (Lc. XII, 37-40). Ancora dell'impossibilità di conoscere il momento esatto della Seconda Venuta del Signore, e della conseguente necessità di farsi trovare pronti in qualunque istante della propria esistenza, trattano due note paraboliche, entrambe contenute nel Vangelo di Matteo, quella delle dieci vergini (Mt. XXV, 1-13) e quella del maggiordomo o del servo prudente (Mt. XXIV, 45-51).

80. Il riferimento alla rovina e alla morte del ricco uomo per mano di uomini stranieri potrebbe essere letto, senza troppa difficoltà, come un esplicito riferimento alla difficile condizione che i regni Anglosassoni hanno vissuto nel corso di gran parte del secolo x: a causa del un crescente clima di instabilità politica e militare, i territori costieri dell'Inghilterra centro-meridionale erano progressivamente tornati a essere luoghi di frontiera, esposti a razzie e saccheggi, così come anche ben percepibile dai riferimenti contenuti nella *Cronaca Anglosassone* a ripetute razzie danesi fra la fine del secolo ix e la prima metà del successivo. Meno probabile, seppure non da escludere a priori, è che nel sermone sia possibile cogliere un esplicito riferimento a un più tardo momento di instabilità politica e militare dei Regni Anglosassoni (terzo quarto del secolo x), elemento che comporterebbe

6.3. *Un ammonimento sulla caducità dei beni terreni*

Il tema della carità come adesione al messaggio di Salvezza, e come segno di gratitudine verso il Signore, costituisce dunque il fulcro del lungo episodio del peccatore avaro. Proprio questo medesimo precetto di vita appare centrale nel seguente invito alla riflessione sulla condotta terrena pronunciato dal predicatore (ll. 210-213), prodromo di un ben più complesso e articolato sprone a ponderare la caducità dei beni terreni (ll. 213-258).

In tal senso, la contemporanea presenza di un invito a prestare ascolto alle parole pronunciate dal predicatore (*hwæt*) e a riflettere sulla transitorietà dei beni terreni sembra segnalare l'inizio di una nuova sezione del componimento, indipendente ma fortemente connessa con quelle che la hanno preceduta⁸¹. Centrale in tale contesto appare il nuovo invito a ripagare il Signore per quanto ha concesso a ciascuno (ll. 213-216)⁸²: esiste infatti una misura fra quanto Dio concede e quanto, di contro, Egli chiede in cambio, un metro di comparazione che ciascun uomo deve accettare⁸³.

la redazione del sermone in un momento non troppo distante dalla realizzazione del codice che la contiene. Non secondario, in tale contesto, appare poi l'esplicito riferimento alle ricchezze accumulate dal ricco avido e non messe a disposizione delle persone che lo circondavano. Proprio tali beni, accumulati e non donati con liberalità ai propri congiunti e seguaci, costituivano infatti emblema di sventura nella tradizione germanica, oltre che motivo di stigma e di condanna per coloro i quali si macchiavano di tale mancanza. Un comportamento, questo, parimenti deprecabile nella tradizione cristiana che, seppure secondo canoni differenti, posizione centrale attribuisce alla generosità nel percorso che conduce alla Salvezza. Di tale pregnanza salvifica sono perfetta dimostrazione le dure parole di Cristo all'uomo avaro, accuse nelle quali appare probabilmente riecheggiare non solo la ben nota tradizione cristiana, ma anche parte dell'originario elemento tradizionale germanico.

81. Così come messo in risalto da Zacher, la presenza di tale coppia di verbi legati alla sfera della riflessione, potrebbe costituire non solo l'inizio di una nuova sezione principale del sermone vercellese, quanto l'incipit di un vero e proprio sermone nel sermone, incentrato sul tema della caducità terrena e impreziosito dal motivo escatologico dell'*ubi sunt*. In merito, si veda: Zacher 2004, pp. 66-67.

82. In tale contesto non va certamente trascurato come tale invito sia rivolto non solo ai fedeli ma anche simbolicamente al predicatore stesso, come dimostrato dall'utilizzo del pronome personale *we*: così come già in precedenza, lo sprone alla riflessione e al pentimento assume una dimensione del tutto ecumenica e comunitaria.

83. Degna di attenzione in tale contesto appare la formulazione incisiva che assume il dovere di donare nella misura di quanto ricevuto (“[...] *þam þe dryhten mycel sylleð, myceles he hine eac eft manað. þam þe he micel to forlæteð, mycel he to þam seceð*”; ll. 215-216). In questa affermazione appare forse possibile rintracciare l'eco di una coppia di versetti biblici, il primo tratto dal Nuovo Testamento, e il secondo di chiara ascendenza veterotestamentaria: “¹⁸ *Omni autem cui multum datum est, multum quaeretur ab eo; et cui commendaverunt*

Se dovere dell'uomo sarà poi quello di non cedere all'avarizia, parimenti importante è ricordare il peso che gli onori umani e la preminenza concessa dal Signore esercitano sull'uomo (ll. 216-218). Una condizione, quest'ultima, che dall'omelista viene rappresentata attraverso alcuni esempi tratti dal mondo naturale⁸⁴ (218-231): allo stesso modo delle alte colline, degli alberi torreggianti o delle montagne maestose, anche gli splendori umani⁸⁵ potrebbero apparire eterni e destare rispetto. Essi però, proprio come le meraviglie della natura, sono esposti alle prove del Signore e, inevitabilmente, avranno una fine rovinosa (ll. 229-231). Nel descrivere tali immagini legate al mondo naturale, l'omelista sembra richiamare dunque quanto sostenuto in merito alla caducità delle casate umane: l'espressione *hean myhta her in worulde*, infatti, diviene fedele corrispettivo di quel *hean ham her in worulde* (l. 216) che aveva aperto la precedente riflessione sulla caducità delle glorie umane, andando così a tratteggiare un duplice quadro della fragilità delle cose che si costruiscono *her in worulde*, su questa terra⁸⁶.

Proprio l'invito a considerare il destino riservato dall'agire del tempo alle bellezze della natura diviene elemento di passaggio fra lo sprone ad accettare quanto richiesto dal Signore e quello alla riflessione sulla caducità delle glorie umane e

multum, plus petent ab eo." (Lc. XII, 48); "7 *Exiguo enim conceditur misericordia; potentes autem potenter tormenta patientur.*" (Sap. VI, 7).

84. La reiterazione del binomio verbale *oncnawan ond ongitan* (l. 219), utilizzato in posizione chastica rispetto alla sua prima occorrenza (l. 210), appare finalizzata a creare con tale iniziale invito alla riflessione un forte parallelismo oltre che uno stretto collegamento mnemonico. Uno stilema che appare utilizzato al contempo come espediente per sottolineare in maniera chiara la pregnanza del successivo esempio tratto dal mondo naturale. In proposito si veda: Zacher 2004, pp. 72-73.

85. Così come fatto notare da Zacher, l'immagine della grande dimora terrena (*heah ham her in worulde*), o per traslato del casato che in essa abita, minacciato dall'inevitabile rovina sarebbe rintracciabile in area anglosassone in ulteriori due testi, entrambi di genere poetico: la *Fenice* (vv. 199-207) e la versione in versi del *Metro VII* di Boezio (vv. 29-39); cfr. Zacher 2004, p. 72 nota 48.

86. Nel passo in oggetto non è improbabile che, seppure evidentemente rielaborato, riecheggino anche quanto sostenuto da Isidoro di Siviglia in merito al legame fra invidia e potere nell'*incipit* del *Capitolo 90* del *Secondo Libro* dei *Synonyma*: "In potentem cito cadit invidia, cito patet invidiis gloriosus. Gloria enim invidia parit, invidia vero pericula" (PL 83, col. 865). Non è improbabile che, seppure con le dovute differenze di contenuto, esista un forte legame fra tali due brani, una connessione in virtù della quale si spiegherebbe la predilezione (dimostrata successivamente anche nella dettagliata descrizione della rovina della tomba del potente) per il costruito *sostantivo + weorp + to + dativo*, elemento che andrebbe a surrogare il periodare sintetico e schematico di Isidoro. Cfr. Zacher 2004, pp. 73-74.

al successivo motivo dell'*ubi sunt*. Così come alberi e montagne, neanche le tombe e i monumenti funebri più grandiosi saranno eterni (ll. 231-236): essi non saranno in grado di scacciare la paura della morte, così come di impedire che il tempo spazzi via onore e bellezza delle cose terrene (ll. 236-245). In tale breve descrizione, la caducità delle gemme e di quanto sulla terra vi è di più prezioso appare sapientemente sottolineata dalla reiterazione di termini composti con primo termine in *gold-* e *gim-*⁸⁷, un *leitmotiv*, semantico oltre che sonoro, in grado di porre in immediato risalto i diversi aspetti di quella grandezza umana che inevitabilmente verrà tramutata in polvere. Immagine che introduce la sezione dedicata al tema dell'*ubi sunt*.

Sermone come detto complesso per struttura e articolazione tematica, *Vercelli X* appare costituito da ben riconoscibili blocchi argomentativi, a loro volta tratti in maniera più o meno diretta da ben riconoscibili fonti latine. Per quanto concerne la lunga sezione inerente la generosità come virtù e la caducità delle cose terrene, la scelta dell'omelista anglosassone sembra cadere su di una selezione di passi tratti dai *Synonyma*⁸⁸ di Isidoro di Siviglia, dedicati appunto al tema della ricchezza terrena.

In merito alla necessità di essere disposti a ripagare il Signore nella misura di quanto si è ricevuto (ll. 213-216), significativo risulta un breve passo dei *Synonyma* che così illustra tale imperativo:

Qui minor est, venia proximus est. Potentes autem potenter tormenta patientur. Iudicium enim durissimum in iis qui praesunt fiet. Cui multum datur, multum ab eo quaeritur; cui plus ab eo exigitur. (PL 83, col. 865)

A una lettura attenta, appare evidente come, seppure sua evidentemente legato al contenuto del brano dei *Synonyma*, il sermone

87. Il nutrito insieme di sostantivi indicanti le ricchezze terrene va da *goldfraterwum* (ornamenti d'oro) a *gimcynnnum* (generi di gemme), da *goldleafum* (lamina d'oro) alla duplice attestazione, a breve distanza l'uno dall'altro, dei termini *gimmas* e *gold*. Così come messo in evidenza da Zacher, tale corpo di sostantivi e di composti su base *gold-* o *gim-* appare connotarsi di evidenti caratteri di ricercatezza e di poeticità, non solo in quanto elementi fondanti di una tipica variatio poetica ma anche in ragione del forte grado di anaforicità e di allitterazione che essi creano nel periodo. Cfr. Zacher 2004, pp. 70-71.

88. I *Synonyma De Lamentatione Anima Peccatricis*, opera composta intorno al 610 e come detto generalmente classificata nel novero di quelle minori redatte da Isidoro, sono stati editi per la prima volta in Arevalo 1797-1803, VI, pp. 472-523 e successivamente ripubblicati in PL 83, coll. 825-868. Per una indagine maggiormente approfondita sullo stile, i contenuti e le possibili fonti che sono alla base di tale opera si vedano Fontaine 1960, pp. 65-101; e Fontaine 1965, pp. 163-194; in merito alla diffusione degli scritti di Isidoro in ambito insulare si vedano: Di Sciacca 2001, pp. 235-257; Di Sciacca 2008, pp. 36-76.

anglosassone presenti alcune interessanti rielaborazioni: se, infatti, il passo latino appariva costruito sulla citazione di due versetti biblici, il brano vercellese risulta strutturato sulla combinazione di traduzione letterale (nel caso del passo tratto dal *Vangelo di Luca*) e della libera parafrasi (per quanto concerne la massima tratta dal *Libro di Sapienza*)⁸⁹, con un effetto chiastico rispetto a quello che era l'ordine latino dei passi delle Scritture.

Per quanto concerne, poi, gli esempi del peso della preminenza e della grandezza, offerti dal mondo naturale (ll. 219-229), i *Synonyma* trattano tale metafora secondo stilemi e figure facilmente riconoscibili nella struttura del passo vercellese:

Honores secum pericula gerunt, cito periclitatur potestates, cito ruina patitur. Quanto major honor, tanto majora pericula. Alta arbor a ventis fortius agitur, et rami ejus citius in ruina confringuntur; excelsae turres graviori casu procumbunt. Altissimi montes crebris fulminibus feriuntur.
(PL 83, col. 865)

Così come era stato per la prima breve sezione sulla necessità di non cedere all'egoismo, il brano vercellese appare frutto di una lettura in parte rielaborata dei contenuti latini. Alle quattro brevi esemplificazioni a carattere gnomico e collegate per asindeto del testo latino⁹⁰, l'anonimo autore anglosassone sostituisce, infatti, una più complessa struttura argomentativa: le immagini legate alla caducità delle cose umane divengono infatti veri e propri *exempla* (*bysene*) sui quali egli invita a riflettere con attenzione. Il corpo di tali esempi⁹¹, poi, appare arricchito di immagini e dettagli assenti nella fonte latina: alla prosa sintetica di Isidoro,

89. Un'ulteriore particolarità della resa del testo latino è la totale assenza di riferimenti all'ascendenza biblica delle due massime di comportamento, sintomo forse di un mancata presa di coscienza da parte dell'autore della loro origine scritturale; sempre in merito a tale coppia di passi biblici, va messo in rilievo come l'edizione del passo isidoriano contenuta nella *Patrologia Latina* presenti una loro errata attribuzione: in tale edizione, infatti, viene ascritta a Luca l'espressione "*judicium enim durissimum in iis qui praesunt*" (e non, come sarebbe corretto, quella che segue), mentre al *Libro di Sapienza* è ricondotto, erroneamente, il passo "*Potentes autem potenter tormenta patientur*". In merito si veda anche: Di Sciacca 2008, pp. 118-119.

90. La struttura del passo latino si basa, infatti, sulla giustapposizione o contrapposizione di coppie di membri paralleli, costruito logico piuttosto distante da quello del passo inglese antico. L'anonimo omelista sembra infatti conservare un argomentare su elementi coordinati, connessi due a due attraverso la reiterazione di *cui...cui* (reso nel sermone vercellese con *þam þe...þam þe*), *cito...cito* (intercalare non raccolto dall'omelista inglese) o di *quanto...tanto* (reso in *Vercelli X* con *emne swa...swa*). Al contempo, a variare in maniera evidente è l'impianto argomentativo del passo, trasformato in una articolata e immaginifica argomentazione sulla fragile grandezza terrena e sulla perseveranza dell'animo del cristiano. Cfr. Di Sciacca 2008, pp. 119-120.

91. L'omelista anglosassone sembra in sostanza concentrare la portata dei propri esempi sui soli tratti dal mondo naturale, immagini che vengono in tale senso arricchite di det-

l'omelista sostituisce un argomentare costruito sui binomi sinonimici, oltre che su di un mirato uso di espressioni avverbiali e aggettivali che, giocando sul dato visivo dell'altezza e dell'estensione, esaltano e amplificano la portata delle immagini naturali evocate dalle sue parole⁹².

Non differenti per tipologia e stilemi appaiono le connessioni fra la descrizione della caducità della realtà umana tratteggiata nei *Synonyma* e quella leggibile nel brano vercellese (ll. 239-245):

*Quamvis quis in sæculi gloria fulgeat, quamvis purpura auroque
resplendeat, quamvis cultu pretioso redimitus emineat, quamvis sit mul-
titudine præmunitus, quamvis excubantium armis protectus, quamvis
innumeris obsequentium cuneis constipatus, quamvis agminibus tutus,
semper tamen in pœna est, semper in angustia, semper in mœrore, semper
in discrimine; in sericis stratis cubat, sed turbidus; in pluma jacet, sed
pallidus; in lectis aureis, sed turbatus.* (PL 83, col. 865)

Ancora una volta, il passo di Isidoro non viene ricevuto in maniera passiva dall'anonimo autore anglosassone: la proliferazione di sostantivi in *gold-* e *gim-*, in congiunzione con la reiterazione di termini in *-stan-* e *-stæn-* (e.g.: *gimstanum* / *marmanstane* / *astænen*; it.: gemme / marmi / adornati), crea un preciso schema, ancora una volta sia sonoro, sia semantico, che va a prendere idealmente il posto di quel periodare fatto di *tricolon abundans* e di contrapposizione di membri che anima il passo latino di riferimento⁹³. Della fonte, poi, l'anonimo predicatore sembra conservare la struttura retta dalla reiterazione del costrutto *quamvis*+*congiuntivo concessivo*, resa con *þeah*+*congiuntivo*: l'omelista espande poi la descrizione bimembre del lusso degli abiti. Aggiungendo il riferimento

tagli: assente appare di contro il riferimento specifico agli edifici (le torri in questo caso), argomento che però egli tratterà con dettaglio in seguito.

92. Le coppie sinonimiche costruite dall'autore comprendono per la maggior parte voci verbali: e.g., *geweged ond geswenced, standað ond goriað, gefread ond gefræsted, hreosaþ ond feallað*; per quanto concerne gli avverbi di intensità, l'omelista sottolinea la violenza con la quale l'albero è scosso dal vento e il fragore provocato dalla caduta della montagna al suolo con espressioni come *swiðlicor* e *ful heardlice*, mentre punteggia le immagini della spaventevole grandezza delle forze della natura con sintagmi avverbiali e aggettivi interamente tratti dai campi semantici dell'altezza (o dell'estensione) e della forza (e.g., *ofer þa oðre ealle, stranga, hean, mycel, hyst*). Cfr. Di Sciacca 2003, pp. 243-244; Di Sciacca 2008, p. 120.

93. Come è stato messo in rilievo da Zacher, i capitoli 89-91 del *Secondo Libro* dei *Synonyma* sono evidentemente caratterizzati da un cospicuo utilizzo di termini coradicali o assonanti, incentrato sulla reiterazione degli elementi *peric(u)l-* (e.g. *pericula, periclitatur, periculum, ...*), *pot-* (e.g. *potenter, potestas, potentem, ...*) o, ancora, sul suono *pat-* (*patientur* e *patitur*): tale particolarità stilistica appare però, a differenza di quella vercellese, avere alla base una scelta morfologica e non un fitto lavoro a livello puramente semantico. Cfr. Zacher 2004, p. 71.

al brillare delle gemme, plasma così una triade di elementi che richiama le accuse di Satana al peccatore e quelle di Cristo al ricco avido⁹⁴. L'omelista non dà conto però delle quattro immagini di chiaro stampo militare evocate nel passo dei *Synonyma* (*multitudine præmunitus, excubantium armis protectus, innumeris obsequentium cuneis constipatus, agminibus tutus*), riservando di contro un trattamento del tutto particolare al *lectus aureus*: esso nel sermone vercellese viene definito *ræst*, sostantivo utilizzato di rado per tradurre il latino *lectus*⁹⁵ e che potrebbe parimenti indicare il sepolcro, scelta probabilmente dettata non tanto dalla volontà di preservare la paranomasia latina, quanto da un intento di ribadire la caducità umana. Quel che viene descritto è infatti un vero e proprio monumento funebre, tanto grandioso e ricco quanto ineluttabilmente destinato alla rovina e a trasformarsi in polvere⁹⁶. L'anonimo omelista anglosassone, dunque, in un contesto di così spiccata escatologia opta per ampliare il contenuto stesso

94. Di un certo interesse appare quanto ancora una volta segnalato da Zacher, che mette in evidenza come una amplificazione molto simile a quella vercellese sia rintracciabile in un adattamento del passo dei *Synonyma* in oggetto, redatto nel corso del secolo XII da un autore anonimo e inserito all'interno del *Liber de modo bene vivendi, ad sororem* di Bernardo di Clairvaux (*Capitolo VIII*, 28): “*Honesta virgo, audi quæ dico: quamvis homo in gloria sæculi fulgeat, quamvis purpura et auro uestitus sit, quamvis pretiosis uestimentis indutus sit, quamvis sæcularibus uestibus ornatus appareat, quamvis gemmis ac lapidibus decoratus resplendeat, quamvis pretioso habitu redimitus incedat*” (PL CLXXXIV, col. 1214). Cfr. Zacher 2004, pp. 68-71. Ancora in merito alla versione vercellese del passo dei *Synonyma*, di un certo interesse appare il confronto proposto da Zacher fra il testo di *Vercelli X*, quello la versione dell'*ubi sunt* conservata nel ms. *Cotton Tiberius A.iii* (*Warna*) e la fonte latina di riferimento di tali due componimenti: tale confronto incrociato appare infatti di notevole pregnanza, non solo per l'individuazione dei diversi stilemi utilizzati dai due autori anglosassoni, ma anche per testimoniare il profondo grado di rielaborazione al quale la fonte latina è stata sottoposta nei due componimenti, e in generale nella tradizione insulare. Cfr. Zacher 2009, pp. 128-138.

95. Come fatto notare da Zacher, infatti, su un campione di quindici testi latini correddati di glosse in lingua inglese antica il sostantivo *lectus* è glossato in tredici casi con un corrispettivo di letto: uniche eccezioni a tale tendenza sono un passo del Vangelo di Matteo (*Mt. IX,2*) contenuto nell'*Evangelario di Lindisfarne* (nel quale *lectus* è tradotto *bær*, feretro), e del Vangelo di Luca (*Lc. XVII, 34*), nel quale il termine latino è reso con il sostantivo *hrof*, tetto; cfr. Zacher 2004, p. 72 nota 47; Di Sciacca 2008, p. 121.

96. La propensione per il senso sepolcrale del sostantivo vercellese *ræst* sarebbe, nella sostanza, confermato da quanto testimoniatoci nella variante del passo in analisi tramandataci in *Napier XXX*: “*ðeah þe þas caseras oððe rice rice cýnyngas oððe ænige oðre wlanca men him haton gewyrca heora byrgene of marmastane and utan emfrætewjan mid readum golde, þeahhwæðere se deað hit eal todæld; þonne bið seo gleng agoten, and se þrym tobrocen, and þæt gold tosceacen, and ða grimmas toglidene, and ða lichaman gebrosod and to duste gewordene*”; cfr. Napier 1883, p. 148.18-25 (Sebbene gli imperatori o i potenti re, o qualunque altro arrogante uomo ordinino che siano costruiti i loro sepolcri di marmo e che siano decorati esternamente con oro rosso, nonostante ciò la morte distruggerà tutto questo; allora sarà l'onore dissolto, e la gloria mandata in pezzi, e quell'oro frantumato, e le gemme strappate via, e il corpo si corromperà e muterà in polvere).

della sua fonte, rendendo primario un elemento funebre che, assente nel passo isidoriano, diviene il vero e proprio tema portante dell'intero passo e che, nella sostanza funge da espediente introduttivo a una delle più interessanti attestazioni anglosassoni del tema dell'*ubi sunt*⁹⁷.

6.3.1. *L'inesorabile fluire dell'esistenza umana: il tema dell'ubi sunt*

Motivo dai forti contenuti elegiaci, l'*ubi sunt* ha radici piuttosto antiche: prima che nella latinità cristiana, esso appare già ampiamente attestato in quella classica, sia in opere in versi, sia all'interno di testi in prosa. In tale ambito cul-

97. Così come messo in evidenza già da Cross, in ambito anglosassone sono a noi giunte un numero cospicuo di attestazioni del motivo dell'*ubi sunt*. Di esse, dodici ci sono tramandate in testi in prosa, per lo più sermoni e omelie: oltre alla già citata *Vercelli X*, tale corpo di opere in prosa comprende la cosiddetta *Omelia di Macario*, il *Sermo Augustini*, una glossa continua al capitolo *De Brevitate huius vitae* del *Liber Scintillarum*, una epitome dei *Synonyma* contenuta nel ms. *Cotton Tiberius A.iii*, le omelie *Blickling V*, *Blickling VIII*, *Blickling X*, *Assmann XIV*, *Irvine VII* e *Vercelli IV*. Soli due testi in versi, i poemetti *Wanderer* e *Seafarer*, ci infine testimoniano una rilettura in chiave poetica della tematica della *decadenza delle cose terrene*. Alla base del nutrito corpo di formulazioni anglosassoni dell'*ubi sunt* è possibile rilevare la presenza di varie tradizioni di ascendenza latina, riassumibili (seppure in maniera forse troppo rigida) nei quattro filoni tematici rappresentati da altrettanti testi: i *Synonyma* di Isidoro di Siviglia, lo pseudo-agostiniano *Sermo ad fratres in eremo 58* (PL 40, coll. 1341-1342), il *Sermo de elemosinis* di Cesario di Arles e, infine, l'*Admonitio ad filium spiritualem* dello Pseudo-Basilio. Delle quattordici attestazioni insulari, sei appaiono ricalcare la formulazione isidoriana: oltre all'omelista di *Vercelli X* e all'epitome tiberiana (Szarmach 1999, pp. 177-181; edizione alla quale il testo deve la denominazione *Warna*, dalla prima parola del componimento), dalla tradizione dei *Synonyma* appaiono prendere spunto le versioni del motivo leggibili dell'*Omelia di Macario* (Sauer 1978, pp. 411-416), del *Sermo Augustini* (Fadda 1977, pp. 144-157), della glossa al *Liber Scintillarum* (Rochais 1957, pp. 228-230) e quella contenuta nel poemetto *Seafarer* (Muir 1994, I, pp. 232-236). Due dei rimanenti sermoni, *Blickling X* (Morris 1967, pp. 106-115) e *Irvine VII* (Irvine 1993, pp. 197-202), affondano come noto le loro radici nel sermone sull'elemosina di Cesario di Arles; le omelie *Blickling VIII* e *Assmann XIV* (Morris 1967, pp. 97-105; e Assmann 1889, pp. 163-169), di contro, sembrano derivare dallo pseudo-agostiniano *Sermo LVIII*. Il solo *Blickling V* (Morris 1967, pp. 54-65) appare poi rifarsi ai contenuti dell'*Admonitio ad filium spiritualem*. Di contro, non appare possibile ricollegare ad alcuna fonte certa le due versioni del motivo dell'*ubi sunt* tramandate nel *Wanderer* (Muir 1994, I, pp. 218-222) e in un secondo sermone vercellese, *Vercelli IV* (Scragg 1992, pp. 90-104). In merito a tale corpo di componimenti, si vedano fra gli altri: Cross 1956; Di Sciacca 2003, pp. 230-234 e note 22-34; e: Di Sciacca 2008, pp. 105-148 (in tale contesto, si richiama l'attenzione sulla breve analisi fatta alle pp. 145-147 di ulteriori attestazioni anglosassoni del motivo in oggetto nella traduzione del *Metro VII* del *Secondo Libro* del *De consolazione* di Boezio e nei vv. 2247-2266 del *Beowulf*). Per una analisi dell'*ubi sunt* all'interno della quarta omelia vercellese e dei sermoni *Fadda VII*, *Assmann XIV* e della *Macarius Homily*, si veda: Di Sciacca 2006, pp. 370-374; in merito alla presenza di queste tematiche in *Vercelli IV* si veda anche: supra, cap. 3, pp. 135-138. Per quanto concerne l'utilizzo fatto delle tematiche del *quid profuit* all'interno dei sermoni *Blickling X* e *Irvine VII*, si veda anche: cap. 7, pp. 415-421.

tuale, però, tale motivo appare configurarsi come esplicitazione di rimpianto verso quel che l'azione del tempo sulla memoria del passato, in un ragionare che si esplica attraverso elenchi, spesso anche corposi, di uomini valorosi e antiche città la cui gloria è ormai perduta per sempre⁹⁸.

Estraneo al comune pensare delle opere della latinità classica è, invece, la riflessione sulla vanità e sulla morte che cospicuo peso ricopre nella letteratura cristiana del tardo-antico e del primo medioevo, tradizione nella quale l'*ubi sunt* diviene veicolo per l'esternazione di un disprezzo per le cose del mondo così caro all'escatologia di matrice cristiana⁹⁹. La diffusione e il progressivo vasto successo di questa tematica in tale ambito conosce nelle opere di Efrem

98. Per quanto concerne gli autori di testi in prosa latina che fanno uso di tale motivo, Liborio richiama l'attenzione nello specifico su alcuni degli scritti di Cicerone, Seneca e Marco Aurelio. Riguardo Cicerone, formulazioni riconducibili all'*ubi sunt* sono rilevabili nell'*Ottava Filippica* (*M. Antonium Oratum Philippica*, VIII, 8, 23) e nell'orazione in difesa di Plancio (*Oratio pro Cn. Plancio*, XIII, 33), oltre che nella famosa epistola consolatoria indirizzata a Cicerone e vergata da Servio Sulpicio in occasione della morte di Tullia (*Epistulae ad familiares*, IV, 5, 2-4): quest'ultima, seppure non presenti la reiterazione anaforica del costrutto *ubi sunt/ubi est*, rappresenta la prima attestazione di quella variante del motivo che, ai nomi dei grandi uomini del passato, sostituisce quelli delle gloriose città. Meno ricche sono le testimonianze di questa tematica all'interno delle opere di Seneca: esse si limitano a soli due passi, rispettivamente delle *Lettere a Lucilio* (*Epistulae ad Lucilium*, CVII, 1) e della *Consolatio ad Helviam matrem* (XV, 1). Un discorso a parte meritano, invece, i *Ricordi* di Marco Aurelio, nei quali il motivo dell'*ubi sunt* sembra occupare una posizione di rilievo all'interno dei pensieri redatti dall'imperatore (I, 33; VII, 58; VIII, 25; XII, 27), brevi componimenti nei quali visibile appare l'influsso del pensiero stoico e della sua particolare lettura dell'esistenza del singolo uomo. Così messo in evidenza anche da Liborio, improbabile appare però che il pensiero e l'opera di Marco Aurelio possano avere avuto una qualche influenza sulla formulazione cristiana dell'*ubi sunt*. Fra i poeti della latinità pagana, tale tematica ha trovato cospicua esplicitazione nelle opere di personaggi quali Tibullo, Ovidio e Stazio. Mentre per quanto concerne il primo è a noi giunta una singola attestazione del motivo in oggetto (in *Carmina*, II, 3, 27), nei restanti due essa trova uno spazio certamente più ampio: in Ovidio passi riconducibili all'*ubi sunt* sono attestati in passi delle *Metamorfosi* (*Metamorphoses*, IV, 592-593; VII, 499-500; XI, 422; XIII, 92 e 340-341) e in un gruppo di versi degli *Amores* (III, 9, 38-42), nei quali, però, non compare il classico schema argomentativo basato sulla reiterazione delle espressioni *ubi est/ubi sunt*; nel corpo delle opere di Stazio, degni di attenzione sono l'*Ecloga I* del *Libro II delle Silvae* (in modo particolare i vv. 41-55) e due passi della *Tebaide* (I, 613-616 e XII, 311-312). In tal senso, Liborio richiama ancora l'attenzione su ulteriori due autori classici, uno di ambito latino e l'altro di area greca: Orazio e Plutarco. Echi del motivo qui discusso sono riscontrabili, infatti, sia nel compianto per la morte di Archita (*Carmina*, I, 28), dove però non compare in maniera esplicita la formula retorica dell'*ubi sunt*, sia, per quanto concerne Plutarco, in *Consolatio ad Apollonium XV, 110 D*. In merito, si vedano fra gli altri: Liborio 1960, pp. 143-148; Di Sciacca 2008, pp. 105-109.

99. In tal senso, si veda quanto brevemente sostenuto per l'ambito latino, greco e orientale della cristianità in: Liborio 1960, pp. 146-153.

Siro¹⁰⁰, prima, e di Isidoro di Siviglia¹⁰¹, poi, due tappe fondamentali.

Il grande afflusso di tali personaggi sulla cristianità altomedievale, e in modo particolare sulla cultura monastica, ha infatti dato modo all'*ubi sunt* di divenire uno dei nuclei argomentativi di maggior peso all'interno della letteratura cristiana di genere parenetico ed escatologico¹⁰². In tale contesto, il successo di questo richiamo alla riflessione sulla caducità delle umane glorie e delle vanità terrene deve avere tratto linfa vitale anche in alcuni versetti delle Scritture, sia vetero sia neotestamentari, che in maniera inequivocabile invitano l'uomo a porre attenzione all'insignificanza delle cose terrene¹⁰³. I caratteri stilistici e contenutistici dell'*ubi*

100. Per un quadro introduttivo sulla complessa figura di Efrem Siro (oltre che sulla molto vasta produzione in lingua siriana, greca e latina a lui più o meno correttamente attribuita) si veda la voce a lui dedicata nel IV volume del *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*. Fra le più antiche e influenti attestazioni del tema dell'*ubi sunt* di ambito cristiano vi è, appunto, quella tramandataci all'interno di una raccolta di inni funebri attribuita a Efrem, i *Necrosima* (in particolare si veda: *Necrosima XLIII*, Assemani 1742-1743, III, p. 308-311). Per quanto concerne il controverso grado di diffusione e il successo in ambito insulare delle opere (originali e a lui ascritte erroneamente) del Padre della Cristianità orientale si vedano, fra gli altri: Bestul 1981, pp. 1-24; Sims-Williams 1985, pp. 205-226; Stevenson 1998; Ganz 1999; Wright 2002, pp. 228-256; Di Sciacca 2003, pp. 226-227; Di Sciacca 2006, pp. 381-387; Di Sciacca 2008, pp. 107-108.

101. Come detto, la versione isidoriana dell'*ubi sunt* è contenuta all'interno di tre brevi capitoli del *Secondo Libro* dei *Synonyma*, a oggi ritenuta la fonte d'ispirazione principe della diffusione della tematica in oggetto, così come sostenuto e argomentato fra gli altri da Gilson, prima, e successivamente da Liborio e da Cross; cfr. Gilson 1932, pp. 14-15 e 33; Liborio 1960, p. 155 e Cross 1956. In merito alla diffusione di tale opera nell'Inghilterra anglosassone di vedano: Di Sciacca 2001, pp. 235-257; Di Sciacca 2006, pp. 383-387; sulla circolazione degli scritti di Isidoro di Siviglia, e in particolare dei *Synonyma*, in ambito anglo-latino si veda: Di Sciacca 2008, pp. 149-175.

102. In tal senso, si vedano fra gli altri: Friedman 1957; Liborio 1960.

103. In contesto biblico, tale motivo appare nella totalità delle occorrenze utilizzato quale elemento per sottolineare la scarsa importanza dei beni terreni in vista della Salvezza, rimanendo di contro del tutto immune da una lettura della caducità del reale quale motivo di disprezzo del mondo e della sostanza terrena. A questo proposito, risultano spesso chiamati in causa alcuni versetti tratti dal Libro di Baruch: “¹⁶*Ubi sunt principes gentium, et qui dominantur super bestias quæ sunt super terram? Qui in avibus cæli ludunt, ¹⁷qui argentum thesaurizant, et aurum, in quo confidunt homines, et non est finis acquisitionis eorum; ¹⁸qui argentum fabricant, et solliciti sunt, nec est inventio operum illorum?*” (Bar. III, 16-18). Di notevole importanza appaiono poi alcuni versetti del Libro di Giobbe: “¹*Homo, natus de muliere, brevis vivens tempore, repletur multis miseriis. ²Qui quasi flos egreditur et conteritur, et fugit velut umbra, et nunquam in eodem statu permanet. [...]* ¹⁰*Homo vero cum mortuus fuerit, et nudatus, atque consumptus, ubi, quæso, est?* ¹¹*Quomodo si recedant aquæ de mari, et fluvius vacuefactus arescat; sic homo, cum dormierit, non resurget, donec alteratur cælum, non evigilabit, nec consurget de somno suo*” (Gb. XIV, 1-2 e 10-12). In ultimo, fra i testi del Nuovo Testamento, significativo risulta un brano della Prima Lettera ai Corinzi: “¹⁹*Scriptum est enim: 'Perdam sapientiam*

sunt cristiano, in particolar modo di quello di epoca alto-medievale, sembrano però risentire di una doppia matrice, non solo biblica ma anche pagana: se, almeno inizialmente, è evidente come sul pensiero dei Padri in merito alla caducità umana forte sia stato l'influsso delle Scritture¹⁰⁴, è d'altra parte innegabile che le lunghe e accorate apostrofi alla rovina dei grandi uomini e delle gloriose città, così frequenti nella letteratura latina, abbiano progressivamente fatto breccia nel gusto degli autori di epoca medievale. Non è infatti raro che, a fianco delle riflessioni sulla morte di stampo biblico, trovino sempre maggiore spazio i compianti della bellezza e della gioventù, o ancora della gloria e della fama, tematiche care all'antico genere elegiaco e funebre greco: l'*ubi sunt* appare dunque un tema dalle molteplici sfaccettature, capace di unire il *contemptus mundi* con il rimpianto struggente di un passato glorioso ormai perduto¹⁰⁵. Un tipo di lettura e di interpretazione che, ben appare leggibile nel passo vercellese dedicato a tale motivo escatologico.

6.3.2. La versione del motivo dell'*ubi sunt* in Vercelli X

Passo che trae spunto dalla reiterata riflessione sulla grandezza dei doni fatti all'uomo dal Signore e al valore limitato delle cose umane (ll. 219-245), la versione vercellese dell'*ubi sunt* si presenta quale diretta e incisiva invettiva rivolta in prima persona dal predicatore alla comunità dei fedeli. Costruita intorno alla cadenzata alternanza della doppia formula *hwær is/hwær syndon*, l'omelista chiede conto del de-

sapientium, et prudentiam prudentium reprobabo. ²⁰*Ubi sapiens? Ubi scriba? Ubi conquisitor hujus sæculi? Nonne stultam fecit Deus sapientiam hujus mundi?* (I Cor. I, 19-20). Passi che trattano la medesima tematica, seppure in maniera più limitata, sono inoltre leggibili in Ps. XXXVIII, 7 (*Veruntamen in imagine pertransit homo; sed et frustra conturbatur: thesaurizat, et ignorat cui congregabit ea.*), Ps. LXXXIX, 6 e 9-10 (*Mane sicut herba transeat; mane floreat, et transeat; vespere decidat, iduret, et arescat. [...] Quoniam omnes dies nostri defecerunt; et in ira tua deficimus. Anni nostri sicut aranea meditabuntur; dies annorum nostrorum in ipsis septuaginta anni.* ¹⁰ *Si autem in potentatibus octoginta anni, et amplius eorum labor et dolor, quoniam supervenit mansuetudo, et corripiemur.*), e in Is. XXXIII, 18 (*Cor tuum meditabitur timorem: ubi est literatus? Ubi legis verba ponderans? Ubi doctor parvulorum?*).

104. Tale forte componente biblica è, infatti, facilmente riscontrabile non solo nella struttura argomentativa e contenutistica dei *Synonyma* nella loro interezza, ma anche nella densità di passi Scritturali che caratterizza nello specifico i tre brevi capitoli del *Libro II* che, come abbiamo visto, sono alla base di una delle correnti dell'*ubi sunt* di matrice cristiana; in merito all'influsso biblico sulla genesi del motivo in oggetto si veda anche: Gilson 1932, pp. 12 e 32.

105. A tal proposito, si vedano fra gli altri Friedman 1957; Liborio 1960, pp. 141-143; Di Sciacca 2003, pp. 226-229.

stino di re e nobili, giudici¹⁰⁶, maestri e allievi (ll. 246-249). Perduta la loro memoria e ricoperta di polvere la loro gloria, essi come ogni uomo dovranno sottostare al Giudizio divino, e temere la condanna se male avranno governato, giudicato o vissuto (ll. 249-251). Allo stesso processo di decadimento e distruzione andranno poi incontro anche le bellezze terrene e le ricchezze materiali, la cui caducità più di una volta era stata richiamata dall'omelista (ll. 219-245). Del tutto cancellati dalla memoria dell'uomo sono infatti i tesori, la prosperità e le bellezze del passato (ll. 251-253), così come lo è quella di coloro i quali sulla terra hanno tanto lottato per ottenere delle ricchezze che hanno poi lasciato ai loro eredi (ll. 253-254). Momentanee come le piogge che cadono sulla terra, le ricchezze e le gioie terrene sono per loro natura fragili, così come lo è il legame che congiunge anima e corpo (ll. 254-258).

Seppure stilisticamente molto simile a quella che la precede, la seconda serie di domande retoriche (ll. 251-254) appare caratterizzata da un tono in qualche modo più elevato, funzionale a un contenuto, se possibile, ancora più spiccatamente escatologico: la studiata reiterazione della formula *hwær com/hwær coman*¹⁰⁷ sembra infatti volere mettere in risalto, più che concetti quali la ricchezza e la prosperità, il loro progressivo e inesorabile decadere. L'intero passo appare quasi ruotare intorno a un singolo aggettivo (*læne*; lieve, transitorio) la cui vera portata immaginifica è

106. Piuttosto curiosa è l'interpretazione che l'anonimo compositore di *Irvine VII* dà del composto *woruldscryft*, da questi inteso non come giudici secolari ma piuttosto nell'accezione religiosa di confessori: "*Wa byð weorldscryftum buton heo mid rihte ræden and tæcen. Swa bið eac þam læwæde monnum buton heore scryfte lusten and heræn, and þa halige lare healden*" (Guai ai confessori, a meno che essi non parlino e insegnino con giustizia. Così è anche ai laici a meno che ascoltino e prestino attenzione al loro confessore e mantengano la sacra dottrina). Una interpretazione che porta il predicatore a rivolgere un duro invito ai confessori a istruire coscienziosamente i laici, e una ammonizione a questi ultimi perché siano umili e ubbidiscano alle loro guide spirituali. Come fatto notare da Di Sciacca, un esplicito riferimento ai giudici terreni può essere colto anche all'interno dell'*ubi sunt* contenuto in *Blickling VIII* (testo che, come detto, non presenta legami di discendenza dalla versione isidoriana dell'*ubi sunt*): "[...] and hwær com se þe þa gebregðnan domas demde?" ([...] dove è andato colui che ha pronunciato false sentenze?). Cfr. Di Sciacca 2003, p. 245 nota 55 (le traduzioni di entrambi i passi qui citati sono da attribuirsi a Di Sciacca); Di Sciacca 2008, p. 129.

107. La reiterazione dell'interrogativa introdotta dall'espressione *hwær com/hwær coman* come vedremo non è caratteristica del solo decimo sermone vercellese: essa accomuna, infatti, un corpo di testi piuttosto cospicuo, comprendente *Blickling VIII*, *Assmann XIV*, *Blickling X*, *Irvine VII* e, in ambito poetico, il *Wanderer*. Cfr. Di Sciacca 2008, pp. 122-125.

esemplificata nella similitudine fra le ricchezze e gli scrosci di pioggia, altrettanto veloci nel giungere così come nello svanire asciugati da due entità superiori come Dio e il Sole¹⁰⁸: l'*ubi sunt* vercellese, dunque, appare costituirsi non solo di due sezioni distinte, ma anche, cosa ben più interessante, essere costruito su due differenti e autonomi registri stilistici.

Una spiegazione, seppure parziale, della complessità e della ricchezza del brano vercellese giunge dalla formulazione che il medesimo motivo aveva assunto nel testo dei *Synonyma*:

Brevis est hujus mundi felicitas, modica est hujus sæculi gloria, caduca est et fragilis temporalis potentia. Dic ubi sunt reges? Ubi principes? Ubi imperatores? Ubi locupletes rerum? Ubi potentes sæculi? Ubi divites mundi? Quasi umbra transierunt, velut somnium evanuerunt. (PL 83, col. 865)¹⁰⁹

Le figure evocate all'interno della prosa latina rappresentano, nella sostanza, un distillato di quelle classi più alte che gestiscono i governi terreni, e insieme di quei ceti più facoltosi e influenti che muovono la società umana: nel suo chiamare in causa i *reges*, i *principes* e gli *imperatores*, così come immediatamente dopo i *locupletes rerum*, i *potentes sæculi* e i *divites mundi*, il passo dei *Synonyma* diviene realmente una delle più fedeli rappresentazioni della versione di ascendenza classica dell'*ubi sunt* cristiano.

Proprio in ragione di questi suoi caratteri, il brano dei *Synonyma* non è però in grado di rendere totalmente ragione della complessità e alla ricchezza argomentativa non solo della versione vercellese dell'*ubi sunt*, ma anche di quella della maggioranza delle sue attestazioni anglosassoni. La doppia serie di domande retoriche del brano vercellese, che vanno a toccare ambiti appa-

108. Di un certo interesse osservare come nella *Lettera di Giacomo* (il medesimo personaggio chiamato in causa dall'omelista vercellese nella sezione centrale dedicata all'episodio del ricco avaro), la transitorietà delle fortune dei ricchi venga descritta attraverso una similitudine con un fiore seccato dal calore del sole: ⁹ *Glorietur autem frater humilis in exaltatione sua; ¹⁰ dives autem in humilitate sua, quoniam sicut flos fœni transit. ¹¹ Exortus est enim sol cum ardore, et arefecit fœnum, et flos ejus decidit, et decor vultus ejus deperit; ita et dives in itineribus suis marcescet.* (Jac. I, 9-11). In merito, si veda anche: Di Sciacca 2008, pp. 152-154.

109. In tale contesto, di un certo interesse risulta la presenza in ambito anglosassone della evocativa immagine delle cose terrene che si dissolvono come ombre (o come fumo) in *Fadda VII* e *Irvine VII* e *Vercelli XIII*: rielaborata o sostituita con altre immagini altrettanto evocative (come quella della pioggia, leggibile in *Vercelli X*), tale metafora scompare di contro nelle rimanenti attestazioni insulari; cfr. Di Sciacca 2003, p. 250; Di Sciacca 2008, pp. 133-135 e 152-154.

rentemente distanti come la caduta dei potenti e la dissoluzione delle bellezze terrene, sembra infatti ripercorrere quel duplice binario biblico e pagano che nei secoli ha progressivamente arricchito le differenti formulazioni della tematica dell'*ubi sunt*.

Così come messo in risalto anche da Di Sciacca, è possibile che alla base della ricchezza argomentativa, così come della duplice struttura sintattica, del brano vercellese possa essere riscontrabile l'azione e l'influsso, forse indiretto, di una seconda fonte latina: il *Sermo XXXI*, componimento dalla forte connotazione escatologica attribuito a Cesario di Arles¹¹⁰. Omelia sul tema dell'elemosina, tale componimento utilizza quale elemento di sprone alla condotta virtuosa verso il prossimo il duro strale pronunciato dalle ossa, ormai in disfacimento nel sepolcro, nei confronti di coloro i quali sono ancora in vita: motivo escatologico noto come *Discorso delle Ossa*¹¹¹. Nelle parole delle ossa compare, infatti, tutta la forza immaginifica e il cupo ammonimento tipici di tale tematica:

*Rogo, vos fratres, aspiciate ad sepulchra divitum, et quotiens iuxta illa transitis, considerate et diligenter inspicite, ubi sunt illorum divitiae, ubi ornamenta, ubi anuli vel inaures, ubi diademata pretiosa, ubi honorum vanitas, ubi luxoriae voluptas, ubi spectacula vel furiosa vel cruenta vel turpia. Certe transierunt omnia tamquam umbra.*¹¹²

Il *Sermo XXXI* sembra evocare, a differenza di quelle poste in essere da Isidoro, non tanto i grandi della terra o coloro i quali divengono famosi per la loro ricchezza, quanto una schiera di beni prettamente materiali e terreni (quali *divitiae* e *ornamenta*, o *anuli*, *inaures* e *diademata pretiosa*), e di sostantivi astratti (la *vanitas* degli onori e la *voluptas* della lussuria) che, insieme agli *spectacula*, costituiscono nella sostanza ciò che rende grandiosa la vita stessa dei potenti. Proprio questo aspetto del tutto peculiare dell'argomentazione di Cesario spinge a considerarla quale ramificazione e ulteriore variante del tema dell'*ubi sunt*,

110. Omelia edita in Morin 1953, I, pp. 134-138.

111. Come noto, una versione di tale motivo, è contenuta anche all'interno di uno dei componimenti del *Vercelli Book*, nello specifico all'interno della terza delle omelie rogazionali (*Vercelli XIII*). In proposito, si veda infra, cap. 7, e Cross 1957, pp. 434-439. Per la sua forte carica escatologica e i suoi contenuti, tale motivo è stato da più parti accostato insieme al *Discorso dell'Anima al Corpo*, a quello dell'*ubi sunt*. Per una analisi dettagliata del profondo intreccio che in ambito anglosassone lega i *death themes* con il motivo dell'*ubi sunt* si veda Lendinara 2002, pp. 67-80; Di Sciacca 2008, pp. 135-138. Per maggiori dettagli sulle attestazioni anglosassoni del motivo del *Discorso delle Ossa*, come detto leggibili nelle omelie *Blickling X* e *Irvine VII*, si veda: supra, cap. 7, pp. 415-421.

112. Cfr. Morin 1953, p. 135.

una differente declinazione del medesimo motivo escatologico, quella del *quid profuit*¹¹³.

Se il connubio fra concreto e astratto riscontrabile nel passo vercellese può trovare, dunque, parziale spiegazione in ascendenti latini congeneri al brano del Vescovo di Arles, oltre che nell'esaltazione di quel gusto tipicamente insulare per il sincretismo e per la ricerca del dettaglio spesso esasperato, di contro l'utilizzo di un duplice espediente retorico *hwær is/hwær com* non è in alcun modo riconducibile alla struttura delle fonti di riferimento: non è improbabile, però, che essa sia il risultato di una deliberata

113. Il motivo in oggetto deve la sua denominazione è, ancora una volta, tramandoci all'interno del *Libro di Sapienza*: “⁸*Quid nobis profuit superbiam, aut divitiarum iactationem contulit nobis, ⁹transierunt omnia illa tamquam umbra, et tamquam nuntius percurrrens*” (*Sap. V, 8-9*). Esempio peculiare di tale tipologia di commistione delle due tradizioni risulta il caso di *Irvine VII*, componimento nel quale il motivo dell'*ubi sunt* compare nella versione cesariana e in quella isidoriana. Di un certo interesse è la formulazione, *hwær [...]* *beoð bicumene*, che proprio la versione cesariana assume nel sermone composito: “ *Ic eow bidde, leofe men, þæt swa ofte swa ge faren bi rice monna burnes þæt ge scearæien and asmegeu hwær heora wælan beoð bicumene, and heore gold, and heore þegenscypas, and heore worldþrude þære ydelnesse. Hwær nite ge þæt all þæt tofaraeð and toglit swa swa monnes sceadu dæp, and heore worldþrym swa rice gedwæscite, and gedwan, and aīdlode, and afulode? [...] For þam nis þissere weorlde wlihte noht, ne þisses middaneardes fegernes, ac he is hwitwendlic, and feallendlic, and brosnodlic, and drosendlic, and brocenlic, and yfellic, and forwordenlic. Swa swa ricu beoð her on worlde. Hwær beoð þa ealdormen þe boden setten? Hwær is domera domsetl? Hwær beoð heora ofermedo, buton mid molde beþehat, and on wlihte wræcen? Wa byð weorlde scryftum buton heo mid rihte ræden and tæcæn. Swa bið eac þam læwæde monnum buton heo heore scrifte lusten and hæren, and þa halige lare healden. Hwær com middaneardes gestreon? Hwær com weorlde welen? Hwær com folce fegernes? Hwær comen þa men þe geornlucost eahte tyloden, and oprum ofte yrfe læfden? Swylc bið þeo oferlufe eorþlice gestreona. Efne heo smeke ilic, oððe rænæs scura, þonne heo of heofenne swiðost reosað, and raþe eft toglidene wurðaþ, and cymð þænne fæger weder and brihte sunna.*”; cfr. Irvine 1993, pp. 201.125-202.137 (Io vi prego, miei cari uomini, affinché ogni qual volta voi passiate accanto alla tomba di un ricco uomo voi consideriate e riflettiate su dove è andata la loro ricchezza, e il loro oro, e la loro nobiltà e la vanità del loro lusso mondano. Perché non sai che la morte disperde e distrugge tutto questo come [fosse] l'ombra di un uomo, e la loro gloria umana è così inesorabilmente estinta, umiliata e resa inutile e spregevole? [...] Perciò non è nulla la gloria di questo mondo, né la bellezza di questa terra, ma essa è finita, e caduca, e decadente, e debole, e fragile, e corrotta. Allo stesso modo sono i potenti qui sulla terra. Dove sono i potenti imperatori, e i re, che in passato noi abbiamo conosciuto? Dove sono i nobili che hanno stabilito le ordinanze? Dove è il tribunale dei giudici? Dove è la loro arroganza, se non ricoperta con la polvere, e nell'aspetto di tormento? Miseri i giudici terreni se essi con rettitudine non giudicheranno e prescriveranno. Così anche gli uomini laici, salvo che essi non ascoltino e amino i loro confessori e non osservino i santi insegnamenti. Dove è andata la ricchezza terrena? Dove è andata la prosperità del mondo? Dove è andata la grazia della gente? Dove sono andati gli uomini che molto zelantemente hanno lottato, e spesso agli altri hanno lasciato le greggi? Lo stesso è per l'amore smanioso per le ricchezze terrene. Esse sono allo stesso modo del fumo, oppure degli scrosci di pioggia, quando essi molto violenti dal cielo cadono, e velocemente dopo svanisce, e poi viene il bel tempo e il sole splendente).

variazione di registro compositivo, dettata da quell'indole aperta alla rielaborazione e da quel rapporto estremamente libero con le fonti, tipico del genere omiletico medievale¹¹⁴. In tal senso, dunque, una consistente parte della versione vercellese dell'*ubi sunt* appare essere il risultato non solo di una operazione di rilettura e progressiva espansione di una singola fonte latina, quanto l'esito della fusione di due differenti versioni del medesimo motivo (il *quid profuit* e, appunto, l'*ubi sunt*), le quali, non percepite come reciprocamente alternative, sono state liberamente rielaborate fino a ottenere un connubio in grado di fondere e incastonare l'uno nell'altro i caratteri peculiari di entrambe le tradizioni¹¹⁵.

114. A tal proposito, di un certo interesse appare la presenza, messa in rilievo anche da Di Sciacca, di una attestazione, indipendente per fonte e tradizione, delle formule *hwær is/hwær com* all'interno di *Blickling VIII* (Morris 1967, pp. 99.23-101.1) e *Assmann XIV* (Assmann 1889, p. 165.35-40), testo che tramanda una versione abbreviata del motivo dell'*ubi sunt* contenuto nel sermone della raccolta *Blickling*. Componenti, questi, che appaiono direttamente connessi con la versione in parte rielaborata del motivo dell'*ubi sunt* tramandato all'interno del pseudo-agostiniano *Sermo ad fratres in eremo 58*. Una duplice serie di interrogative dirette introdotte da *hwær is* e da *hwær com* è poi attestata in ulteriori due testi della tradizione anglosassone, l'*Omelia Blickling X* (Morris 1967, pp. 111.33-113.2) e il *Wanderer*. Così come per *Vercelli X*, anche il decimo sermone *Blickling* non deve l'alternanza dell'uso del verbo essere (*is/syndon*) e del verbo andare (*com/coman*) né ai *Synonyma*, né al sermone cesariano, né allo Pseudo-agostiniano *Sermo ad Fratres in Eremo 66*: così come messo in risalto da Di Sciacca, dunque, la serie di domande retoriche andrebbe dunque ricondotta alla volontà del predicatore di variare l'incedere e la struttura della sua fonte latina (cfr. Di Sciacca 2203, pp. 247-249). Non ascrivibile direttamente a nessuna delle formulazioni omiletiche latine fin qui evidenziate, ma caratterizzato da un incedere fortemente omiletico per tono e contenuti, è poi la formulazione del motivo contenuta nel *Wanderer* (vv. 91-96): "*Hwær cwom mearg? Hwær cwom mago? Hwær cwom mahþungyfa? / Hwær cwom symbla gesetu? Hwær sindon seledreamas? / Eala beorht bune! Eala byrnwiga! / Eala þeodnes þrym! Hu seo þrag gewat, / genap under nihthelm, swa heo no wære*"; cfr. Muir 1994, p. 221 (Dove è andato il destriero? Dove è andato il giovane guerriero? Dove è andato il dispensatore di tesori? Che ne è stato delle sale dei banchetti? Dove sono le gioie della hall? Ah, la splendida coppa! Ah, il guerriero con la cotta di maglia! Ah, la gloria del principe! Come è passato il tempo, come si è oscurato sotto il velo della notte, come se non fosse mai stato.). Le traduzioni qui proposte sono da attribuire a Di Sciacca (cfr. Di Sciacca 2003, pp. 247-248 note 63 e 65). In merito al *Sermo 66*, infine, si veda *CPPMA IA*, n. 1183. Per un confronto fra il testo di *Blickling VIII* e il passo del *Sermo XXXI* si vedano Dawson 1967, pp. 130-131 e Solo 1978, pp. 196-197. Per i possibili indizi di un influsso del *Sermo LVIII* sul *Sermo de elemosinis* si vedano Étaix 1982, pp. 324-357 (in modo particolare pp. 325-331) e Étaix 1985, pp. 44-59 (con particolare attenzione alla p. 52). In merito al sermone pseudo-agostiniano si veda, infine, *CPPMA IA*, n. 1175. In merito all'attestazione dell'*ubi sunt* contenuta nel *Wanderer*, si veda infine: Di Sciacca 2008, pp. 141-144.

115. Oltre che in *Vercelli X* e, seppure in maniera più limitata e rigida, in *Irvine VII*, la medesima alternanza delle due differenti versioni dell'*ubi sunt* è riscontrabile anche in almeno due omelie anglosassoni sul tema dell'anima e del corpo, l'*Omelia di Macario* e il *Sermo Augustini*, oltre che, come abbiamo avuto modo di osservare nel *Wanderer*. In merito al grado di permeabilità delle formulazioni del motivo dell'*ubi sunt* e del *quid profuit*, si veda: Cross 1956.

Un ultimo elemento di interesse della complessa versione vercellese dell'*ubi sunt* è costituito dalla evocativa similitudine fra uno scroscio di pioggia e le ricchezze umane, immagine che chiude la sezione vercellese dedicata a tale tematica: entrambe le fonti latine di riferimento infatti, pur decidendo di affidare l'ultima esplicitazione del concetto della caducità delle ricchezze umane a una immagine tratta dal mondo naturale, utilizzano quale termini di confronto non la pioggia, ma piuttosto la fugacità dei sogni e l'intangibilità delle ombre.

L'immagine dell'acqua come metafora delle ricchezze umane non costituisce, in verità, un *unicum* all'interno della tradizione omiletica anglosassone: essa è infatti attestata anche all'interno di *Blickling V*, sermone composito contenente una versione (in verità meno articolata di quella vercellese) del tema dell'*ubi sunt*. Anche in questo secondo caso, il riferimento alla figura della pioggia compare in conclusione del discorso sulla caducità delle voluttà e delle vanità umane, secondo uno schema non dissimile da quello vercellese:

*Hwær bið la þonne idla lust, and seo swetnes þæs hæmedþinges þe he ær hatheortlice lufode? Hwær beoþ þonne þa symbelnessa, and þa idelnessa, and þa ungemetlican hleahtas, and se leasa gylp, and ealle þa idlan word þe he ær unrihtlice ut forlet? Ealle þa gewitap swa swa wolcn, and swa swa wæteres stream, and ofer þæt nahwær eft ne æteowap.*¹¹⁶

L'attestazione di una immagine legata all'acqua nei due sermoni non appare però in alcun modo risolutiva: la somiglianza fra i due passi è davvero molto limitata, come lo è quella che lega la stessa metafora acquatica contenuta nei due passi. I due componimenti, inoltre, fanno derivare il passo dedicato all'*ubi sunt* da fonti fra loro differenti: mentre come abbiamo visto *Vercelli X* trae ispirazione da un connubio di tradizioni incastonate su di una libera traduzione dei *Synonyma*, *Blickling V* si rifà interamente all'*Admonitio ad filium spiritualem* dello Pseudo-Basilio¹¹⁷.

116. Cfr. Morris 1967, p. 59.15-2; "Dove sarà allora la vana voluttà, e la dolcezza dell'amplesso che egli in passato amò appassionatamente? Dove saranno allora i banchetti, e le vanità, e le risa smodate, e la falsa lusinga, e tutte le parole vane che egli in passato profferì con malvagità? Tutte queste cose passeranno come [una] nuvola, e come un corso d'acqua, e non faranno la loro comparsa mai più." La traduzione del passo è da attribuirsi a Di Sciacca (cfr. Di Sciacca 2003, p. 251 nota 74).

117. L'opera è stata edita per la prima volta da Lehmann (cfr. Lehmann 1955, pp. 30-63): di essa rimangono ignoti non solo l'autore (variamente identificato con Basilio, con uno dei suoi discepoli o, ancora, con un anonimo monaco attivo a Lerins), ma anche la stessa epoca di composizione. Non è, infine, chiaro neppure se si trattasse di un componimento originariamente redatto in lingua greca o in latino: a oggi sono a

L'incipit del Capitolo VIII dell'*Admonitio*, intitolato *De sæculi amore fugiendo*, in questo modo infatti si esprime sulle futili occupazioni terrene:

*Ubi est postmodum illa omnis oblectatio? Require, si est licubi pristini decoris aliquod vestigium. Ubi est suavitas luxuriæ et conviviorum opulentia? Ubi sunt blandimentorum verba, quæ corda simplicia molliabant? Ubi sunt sermones dulces, qui amaritudinem amantibus infudebunt? Ubi est immoderatus risus ac iocus turpis? Ubi est ineffrenata et inutilis lætitia? Velut decursus aquarum pertransiens nusquam comparuit. Hic est finis carnis pulchritudinis, quam amabas. Hic oblectationis corporis terminus.*¹¹⁸

In ragione della innegabile somiglianza che lega i due passi, *Blickling V* appare essere, nella sostanza, una accurata traduzione del brano pseudo-basiliano, testo dal quale trae appunto anche il riferimento allo scorrere dell'acqua come simbolo della fugacità delle passioni umane, un riferimento che da parte sua l'omelista vercellese non può avere tratto né dalla sua fonte latina, né dall'*Admonitio*. I due brani omiletici anglosassoni sono infatti troppo differenti fra loro per apparire in alcun modo apparentati e, cosa ancora più importante, non vi è alcun dato che ci consenta di ipotizzare un seppur blando influsso del testo pseudo-basiliano su quello vercellese¹¹⁹. Ben più probabile è che la chiusa dell'*ubi sunt* vercellese sia invece il risultato di una spontanea rilettura della fonte, una sorta di similitudine conclusiva giocata su di una doppia immagine, quella della pioggia che irriga e del sole che repentinamente asciuga, della quale l'omelista già si era servito per dare forza allo strale di Cristo al

noi giunte solo redazioni in lingua latina. La diffusione di tale opera in ambito anglosassone è confermata sia dalla traduzione eseguita da Ælfric (la cui resa del passo dell'*ubi sunt* è, però, meno fedele al testo latino rispetto a quella leggibile in *Blickling V*), sia dalla presenza all'interno del *Liber Scintillarum* di citazioni e di interi passi tratti da tale opera (tali estratti dall'*Admonitio* sono generalmente attribuiti a Basilio o, in soli due casi, a Cipriano). Per maggiori dettagli su tale opera si vedano *CPL*, n. 1155a e *CPPMA IIB*, n. 3596.

118. Cfr. Lehmann 1955, p. 43.

119. A sostegno di un legame fra le due similitudini si schiera, di contro, Irvine che, in maniera piuttosto categorica, ha sostenuto come esse “*must derive from an original common image*”: le argomentazioni portate a sostegno di tale legame, e in sostanza incentrate sulla presenza dell'immagine del ruscello nel brano pseudo-basiliano, appaiono però non tenere in giusto conto non solo le evidenti differenze contenutistiche e strutturali che separano i due sermoni anglosassoni, ma anche la pressoché totale assenza di fonti (latine o volgari) che possano in qualche modo accomunare i due testi in oggetto; cfr. Irvine 1993, p. 195; Di Sciacca 2008, p. 133-134.

ricco, e con la quale il passo in oggetto doveva andare a creare, forse, l'ennesimo parallelismo di questo complesso sermone¹²⁰.

In definitiva, il passo vercellese appare testimonianza dai caratteri singolari del motivo dell'*ubi sunt*. Il gusto per l'espansione e per l'accumulo sinonimico, da un lato, e dall'altro per alcune figure retoriche di suono e di significato (su tutte allitterazione, assonanza e paranomasia), contribuiscono infatti a creare un testo capace di unire in maniera inscindibile un tono spiccatamente moraleggiante a uno più semplice per forma, e più immaginifico per stile. L'autore di *Vercelli X* rielabora in chiave escatologica un passo che, in origine, escatologico non è: l'*ubi sunt* isidoriano, infatti, interpreta la rovina delle cose umane in chiave di una evidente immanenza, tanto che la felicità terrena non è minacciata dall'avvicinarsi della morte, quanto piuttosto minata dall'invidia degli altri uomini. Lo spostamento delle tematiche isidoriane sulla caducità delle umane sostanze verso una lettura escatologica è suggellato da quell'unico riferimento alla morte amara (*se bite-ra deap*), quale immagine conclusiva della rovina che attende i monumenti e le ricchezze terrene (ll. 229-241). Un riferimento alla morte corporale che nel lungo passo di Isidoro non appare attestato e che, di contro, nella formulazione vercellese viene ad assumere pregnanza notevole. Quello che l'anonimo autore vercellese traccia, insomma, è un vero percorso che, dall'iniziale *hic et nunc* delle cose umane (ben espresso dalla reiterazione della formula *her in worulde*), progressivamente guida il fedele a prendere coscienza prima dell'ineluttabilità del momento della dipartita da questa vita e, successivamente, di quella del severo Giudizio del Signore¹²¹.

120. Una seconda ipotesi in merito a tale passo è argomentata, in maniera molto dettagliata, da Di Sciacca: una chiave di lettura delle diverse versioni della similitudine fra lo svanire della ricchezza e quello dell'acqua potrebbe essere riscontrata nella rappresentazione triadica che il medioevo dava al ciclo dell'acqua (pioggia, nuvola e, appunto, ruscello o fiume). Fra gli autori medievali che si sono occupati di tale argomento piuttosto significativa per l'ambito anglosassone è la presenza di Isidoro di Siviglia (che al ciclo dell'acqua dedica due capitoli del suo *De Rerum Natura*), Beda il Venerabile (il quale si occupa del medesimo argomento in due sezioni di un omonimo trattato), e, in epoca più tarda, Ælfric (che vi dedica spazio nel corso del suo *De Temporibus Anni*): le due attestazioni della figura dell'acqua come nuvole e come ruscello in *Blickling V* potrebbero dunque essere ricondotte a due dei tre stadi del ciclo dell'acqua, una triade della quale *Vercelli X* diverrebbe il naturale completamento, secondo una lettura dei due testi anglosassoni che dovrebbe condurre a interpretare *Blickling V* e *Vercelli X* come un gioco erudito sul tema del ciclo dell'acqua. Cfr. Di Sciacca 2003, pp. 252-254; Di Sciacca 2008, pp. 132-134.

121. Non va dimenticato, inoltre, come la spiccata dicotomia fra questo mondo e quello che verrà donato dal Signore ai meritevoli sia anche amplificata dal confronto fra il vero Giudice, quel Dio le Cui intenzioni sono inconoscibili all'uomo, e quei giudici terreni, la cui giustizia è soggetta alla corruzione e alla morte.

6.4. *Un ultimo sprone alla rettitudine*

Il duro richiamo a scegliere attentamente fra terreno e ultraterreno (l. 258) segna il passaggio alla sezione conclusiva del decimo sermone vercellese, dedicata all'importanza della preghiera e all'urgenza del pentimento (ll. 259-289). Facendo seguito a quanto dimostrato nella sezione precedente, l'omelista si sofferma sulla futilità della cura dei beni materiali (ll. 259-260)¹²²: viatico di salvezza sarà dunque agire come Cristo stesso ha indicato, dedicandosi alla Sua Volontà, amandolo e onorandolo con tutto se stessi e volgendo i propri cuori alla Sua misericordia (ll. 261-275)¹²³. Proprio in tale contesto, di un certo interesse appare come, nell'invitare i fedeli all'amore verso Dio, l'omelista faccia riferimento ancora una volta a quanto affermato dal Salvatore nei Vangeli.

Non è cosa però agevole individuare quali Scritture possano essere, in questo caso, riecheggiate nella mente dell'anonimo omelista anglosassone. Per la promessa che il Signore non abbandonerà coloro i quali Lo hanno nel cuore (ll. 261-263) si potrebbero, forse, chiamare in causa alcuni versetti

122. In merito all'operazione di rielaborazione messa in atto dall'anonimo omelista vercellese, Zacher ha posto in risalto come la seconda parte del tema dell'*ubi sunt* sia nella sostanza incorniciata da una doppia attestazione dell'espressione *for þan nis naht* (per questo non vi è nulla). La prima di esse è inserita in chiusura della descrizione della rovina alla quale andrà incontro il sepolcro del potente, quando l'omelista lancia un nuovo richiamo a non farsi ingannare dalla caducità delle cose terrene: "[...] *for þan nis naht þysse middangeardes wlite ond þysse worulde wela; he is hwilendlic ond yfellic ond forwordenlic, swa ða rican syndon her in worulde.*"; ll. 243-245). La seconda, invece, è posta poco dopo la conclusione del motivo dell'*ubi sunt* (l. 259): mentre nel primo caso la formula *for þan nis naht* era da ascriversi alla volontà di tradurre un'espressione attestata nella fonte latina (*brevi est huius mundi felicitas*), la seconda sua attestazione non ha ascendenze latine, ed è dettata da una precisa volontà rielaboratoria dell'anonimo autore. Questi, infatti, sembra non solo voler creare una sorta di parallelismo con quanto espresso in precedenza, ma appare anche guidato dalla volontà di segnalare in maniera forte l'inizio di una nuova sezione, indipendente da qualunque fonte latina e spiccatamente imperniata sull'invito a ottenere gioie celesti in cambio dei caduchi beni terreni, tematica peraltro rintracciabile anche in due sermoni rogazionali vercellesi (*Vercelli XI* e *Vercelli XII*). Cfr. Zacher 2004, p. 74.

123. Dal punto di vista prettamente stilistico, degno di attenzione è il fatto che, così come già aveva fatto nel corso della sezione dedicata all'*ubi sunt*, l'omelista affidi la scansione dei diversi inviti alla rettitudine e alla preghiera al costruito *mid+dativo*, formula breve e mnemonicamente molto efficace, estremamente funzionale allo scopo che si prefigge il predicatore, una sincera esortazione al pentimento. Per alcuni altri esempi (tratti dal corpo delle omelie vercellesi) di utilizzo di cataloghi di sostantivi basati sulla reiterazione di *mid* si veda: Zacher 2004, pp. 64-65.

del *Salmo 145*¹²⁴, del *Libro di Nehemia*¹²⁵ o, ancora, alcuni passi tratti dalla *Lettera di Giacomo* e dalla *Seconda ai Corinzi*¹²⁶; allo stesso modo, il contenuto di una coppia di versetti del *Libro di Daniele*, poi, potrebbe avere in qualche modo influito sul seguente sprone alla Confessione (ll. 263-267). Di difficile identificazione risulta, poi, una possibile fonte scritturale per la successiva descrizione delle beatitudini promesse ai virtuosi: una condizione nella quale il mondo celeste sostituirà la fisicità, l'eterno e l'immutato prenderanno il posto del transiente, e l'esistenza nella beatitudine prenderà il posto della vita miserabile nella carne (ll. 267-270)¹²⁷. Meno complesso risulta, infine, leggere la rielaborazione di una serie di verset-

124. “¹⁴*Allevat Dominus omnes qui curruunt, et erigit omnes elisos.* ¹⁵*Oculi omnium in te sperant, Domine; et tu das escam illorum in tempore opportuno.* ¹⁶*Aperis tu manum tuam, et imple omnes animal benedictione.* ¹⁷*Justus Dominus in omnibus viis suis, et sanctis in omnibus operibus suis.* ¹⁸*Prope est Dominus omnibus invocantibus eum, omnibus invocantibus in veritate.* ¹⁹*Voluntatem timentium se faciet; et deprecationem eorum exaudiet, et salvos faciet eos.* ²⁰*Custodit Dominus omnes diligentes se, et omnes peccatore disperdet.*” (Ps. CXLIV, 14-20). Della benevolenza del Signore verso i suoi figli parla anche un breve brano del Salmo successivo, che così descrive l'agire di Dio verso i bisognosi: “⁵*Beatus cujus Deus Jacob adjutor ejus spes ejus in Domino Deo ip-sius: ⁶qui fecit caelum et terram, mare et omnia quae in eis sunt.* ⁷*Qui custodit veritatem in saeculum; facit judicium injuriam patientibus; dat escam esaurientibus. Dominus solvit compeditos,* ⁸*Dominus illuminat caecos. Dominus erigit elisos; Dominus diligit justos.* ⁹*Dominus custodit advenas; pupillum et viduam suscipiet, et vias peccatorum disperdet.*” (Ps. CXLV, 5-9).

125. “⁵*Et dixi: Quæso, Domine, Deus celi, fortis, magne atque terribilis, qui custodis pactum et misericordiam cum his qui te diligunt, et custodiunt mandata tua,* ⁶*fiant aures tuæ auscultantes, et oculi tui aperti, ut audias orationem servi tui, quam ego oro coram te hodie, nocte et die, pro filiis Israel, quibus peccaverunt tibi. [...]*” (Ne. I, 5-6).

126. “⁵*Si quis autem vestrum indiget sapientia, postulet a Deo, qui dat omnibus affluenter, et non improperat; et dabitur ei.* ⁶*Postulet autem in fide nihil hæsitans; qui autem hæsitat similis est fluctui maris, qui a vento movetur et circumfertur.* ⁷*Non ergo aestimet homo ille quod accipiat aliquid a Domino.* ⁸*Vir duplex animo inconstans est in omnibus viis suis.*” (Gc. I, 5-8); “³*Benedictus Deus et Pater Domini nostri Jesu Christi, Pater misericordiarum, et Deus totius consolationis,* ⁴*qui consolatur nos in omni tribulatione nostra, ut possimus et ipsi consolari eos qui in omni pressura sunt, per exhortationem qua exhortamur et ipsi a Deo;* ⁵*quoniam sicut abundant passiones Christi in nobis, ita est per Christum abundat consolatio nostra.*” (II Cor. I, 3-5).

127. La descrizione fornita dal Signore del Regno dei Cieli si rivela un elenco fortemente ritmato (e costruito su di una serrata opposizione di termini) di tutte quelle vicissitudini e quelle debolezze che affliggono la vita umana nella carne, e che verranno cancellate e dimenticate nella vita eterna. In tal senso, le parole del Signore, più che a un singolo passo delle Scritture sembrano piuttosto prossime a quelle descrizioni del Paradiso, spesso ritmate e anaforiche, che fungono da elemento di chiusura di molti componimenti omiletici, latini così come volgari. Se analizzati nella loro struttura, il periodo in oggetto e quello precedente (ll. 263-267) risultano costruiti sulla reiterazione di frasi introdotte dalla particella *mid*, stilema che viene utilizzato quale elemento di scansione del discorso. Artificio retorico che, come segnalato da Zacher, appare attestato con la stessa funzione in alcuni altri sermoni vercellesi (*Vercelli XI*, 1-4; *Vercelli XII*, 12-16; *Vercelli XIX*, 160-164; *Vercelli XXI*, 1-5); in merito, si rimanda a quanto sostenuto in: Zacher 2009, pp. 122-123.

ti del *Vangelo di Matteo* nella promessa di perdizione di coloro i quali non sceglieranno la via della Salvezza (ll. 270-275): per essi infatti a nulla sarebbe di consolazione possedere il mondo intero e potervi abitare per mille inverni, se posti di fronte alla certezza di dover pagare tale ricchezza con il tormento eterno (ll. 273-275)¹²⁸.

Nessuno dei passi biblici citati, però, è in grado singolarmente di rendere ragione del contenuto del brano vercellese nella sua interezza: quest'ultimo, dunque, più che una vera e propria parafrasi di un qualche passo delle Scritture, appare essere un costruito del tutto originale, all'interno del quale l'omelista ha abilmente incastonato due capisaldi del messaggio di Salvezza. La sua esplicita attribuzione alla viva voce del Redentore, infine, richiama in maniera evidente l'attenzione su di esso, attribuendogli così una sacralità del tutto funzionale alla pregnanza del messaggio in esso contenuto.

La riflessione sul destino dei peccatori segna l'inizio della lunga chiusa del sermone vercellese. Ancora una volta l'anonimo predicatore affida all'espressione *a butan ende* il compito di segnalare in maniera forte la conclusione non solo del breve e incisivo discorso del Salvatore, ma anche quella dell'intera sezione dedicata al motivo dell'*ubi sunt* e alla insignificante sostanza materiale: così come era stato già in precedenza (l. 116), dunque, l'omelista vercellese fa uso di una delle più diffuse formule conclusive per isolare una sezione del suo componimento da quel che la circonda, riuscendo così non solo a segnalarne la presenza e a metterne in risalto i contenuti, ma anche a cadenzare in maniera chiara il succedersi dei differenti nuclei tematici che compongono una omelia dai molteplici volti. Secondo quello che è uno schema fisso dell'omiletica insulare, l'ultimo spezzone del componimento è dedicato all'invito a godere del Regno di Dio (ll. 276-289): il cambiamento di registro stilistico rispetto alla sezione precedente è, ancora una volta, evidente. L'anonimo predicatore,

128. Nelle parole con le quali l'omelista descrive tale destino risuonano infatti quelle pronunciate da Cristo ai discepoli, invitandoli a sottomettersi alla volontà del Signore: “²⁴*Tunc Iesus dixit discipulis suis: Si qui vult post me venire, abneget semetipsum, et tollat crucem suam, et sequatur me.* ²⁵*Qui enim voluerit animam suam salvam facere, perdet eam; qui autem perdidit animam suam propter me, inveniet eam.* ²⁶*Quid enim prodest homini si mundum universum lucretur animæ vero suæ detrimentum patiat? Aut quam dabit homo commutationem pro anima sua?*” (Mt. XVI, 24-26).

infatti, dopo avere spronato se stesso e chi lo sta ascoltando a rivolgersi con animo puro a Dio (ll. 276-277), inizia a descrivere con incedere litanico e fortemente anaforico le grandiose bellezze del Regno del Padre: lì sarà possibile godere della vista del Signore e portargli giusta adorazione, e in quel luogo di eterna gioventù e saggezza infinita ognuno potrà godere della Sua Gloria insieme alle schiere riunite di angeli, santi e patriarchi (ll. 277-283)¹²⁹. L'eterna gioia e l'esultanza perpetua sarà poi lì accompagnata dalla musica e dalla lode perpetua del Signore, in uno spettacolo di bellezza incomprendibile alla semplice mente umana (ll. 283-289). Con tale descrizione delle bellezze celesti (ancora una volta interamente giocata sulle immagini della lettura e dell'ascolto, oltre che sulla sacralità del Regno di Dio) e con la consapevolezza che ciascun uomo, se lo vorrà, è destinato a poter assaporare il regno-santuario del Signore, si chiude il lungo e complesso decimo sermone vercellese.

6.5. *La complessità dell'omiletica composita II*

Portatrice di una fra le più complesse attestazioni anglosassoni del tema dell'*ubi sunt*, *Vercelli X* è, fra le prediche vercellesi, forse quella dalla struttura più complessa e articolata: costruita sulla base di almeno *quattro differenti fonti latine*, essa è nella sostanza il risultato dell'attenta rielaborazione di un numero ben più elevato di testi appartenenti alla tradizione biblica come a quella patristica e omiletica. Se l'intera sezione centrale del sermone, poi, è frutto della rielaborazione di passi latini, quelle iniziale e conclusiva sono il frutto della abilità compositiva del compositore insulare: un autore che, introducendo il motivo della caducità terrena, dà vita a un vero e proprio sermone nel sermone. Esso, infatti, risulta non solo in grado di maneggiare la notevole mole di materiale che ha a sua disposizione, ma

129. Nella descrizione delle schiere celesti che accompagneranno il Signore e godranno della Sua vista (ll. 278-283), l'omelista utilizza l'espressione *geferræden apostola* (la congrega degli apostoli), formula che richiama alla memoria la cacciata dei peccatori descritta nella prima sezione del sermone: in quell'occasione i malvagi, infatti, erano stati esclusi dal seguito di Dio (*geferræredenne*) e così scacciati lontano da Lui (l. 112). La reiterazione di tale sostantivo potrebbe, dunque, non solo costituire un nuovo sottile parallelismo all'interno della struttura argomentativa del sermone, ma anche creare una esplicita contrapposizione fra le due schiere di anime descritte nei due passi, quella dei peccatori e quella dei virtuosi.

anche di rielaborare tale corpo di testi con una cura tale da riuscire a rendere ciascuno di essi del tutto funzionale allo svolgimento del lungo ragionare parenetico ed escatologico¹³⁰. Lo stesso preambolo al sermone, portatore di uno stile certamente differente rispetto alla prosa della sezione contenente il Giudizio Finale¹³¹, appare essere probabile aggiunta fatta (presumibilmente da un predicatore successivo) al corpo escatologico del sermone stesso: una rielaborazione della struttura del componimento che, però, non sottrae coerenza interna e linearità al testo di partenza. Chiunque ne sia l'autore, infatti, trae spunto direttamente da alcune delle tematiche del sermone e, giocando sulle immagini della lettura e dell'ascolto della Parola di Dio, riesce a mettere in risalto un duplice filo conduttore all'interno del componimento: al tema della caducità delle cose umane fa, infatti, da controcanto quello altrettanto ricco di argomentazioni della ricezione del Vangelo.

L'effetto finale è quello di un sermone dai rari salti logici, nel quale i collegamenti fra le distinte sezioni appaiono lineari, in ragione di una attenta scelta lessicale e di espliciti richiami terminologici che si rincorrono all'interno del testo: la cura e l'attenzione dedicate al ritmo del periodo, così come l'esplicita volontà di isolare le differenti sezioni attraverso l'utilizzo delle formule di apertura e chiusura tipiche del genere omiletico, segnalano la presenza, alla base di quello che è in tutto e per tutto un sermone composito, di una precisa e ponderata organizzazione degli argomenti. Una costruzione dell'impianto del sermone che supera la semplice giustapposizione degli argomenti, fattore tanto comune nelle omelie composite anglosassoni. Un maggiore grado di cura compositiva che dona al sermone vercellese un livello di complessità notevole, che trova il suo punto di maggiore solidità nella sezione contenente il richiamo a riflettere sulla caducità della sostanza terrena *ubi sunt*¹³².

130. A tal proposito, così come riguardo le caratteristiche ritmiche ed accentuative del componimento vercellese, si vedano fra gli altri: Szarmach 1978, p. 252 Wilcox 1997; e: Zacher 2004, pp. 66-67.

131. In merito alla teatralità di tale lunga sezione, così come alle strutture retoriche e stilistiche che lo reggono, si rimanda poi a: Haines 2005, pp. 118-122.

132. Tale insieme di caratteri stilistici sono alla base della definizione data da Szarmach dell'omelista vercellese, da lui definito "the Vercelli Master"; Cfr. Szarmach 2009, pp. 36-37.

Appendice VII

Il sermone Vercelli X

Her sagað on þyssonum halegum bocum be ælmihtiges dryhtnes
godspelle, þe he him sylfum þurh his ða halegan mihte geworhte
mannum to bysene ond to lare. Ond he sylf gecwæð his halegan
muðe: “*Peah man anum men godspel secge, þonne bio ic þæronmid-*
5 *dan*”. Ond þam bioð synna (65v) forgifena þe ðæt godspel segð
ond gecwīð, ond synna þam bioð forgifene þe hit for Godes naman
lustlice gehyreð, ond þam bið wa æfre geworht þe secgan can ond
nele, for ðam men sculon þurh ða godcundan lare becuman to life
(Scragg 1-8).

We þonne, men þa leofestan, we gehyrdon oft secgan be ðam æðelan
10 *tocyme usses dryhtnes, ond hu him man in ða woruld wiðþingian*
ongan. Þæt heahfæderas bodedon ond cyðdon, þæt witegan wite-
gedon ond heredon, þæt sealmscopas sungon ond sædon, þæt se
wolde of ðam rice cuman ond of ðam cynestole ond of ðam þrymrice
hyder on þas eorðan, ond him þas cynerico on his anes æht ealle
15 *geagnian. Ond eall ðæt wæs gelested siððan heofenas tohlidon ond*
sio heahmiht on þysne wang astah, ond se halega gæst wunode in
þam æðelan innoðe ond in þam betstan bosme ond in þam geco-
renan hordfate, ond in þam halegan breostum he eardode nigon
monoð, ond þa ealra fæmnena wuldor cende þone soðan scyppend
20 *ond ealles folces frefrend ond ealles middangeardes hælend ond*
ealra gasta nerigend ond eallra sawla helpend, ða se ælmihtega
dryhten in þas woruld becwom and menniscne lichoman onfeng æt
sancte Marian. Þurh þa byrðran we wæron gehælede, ond þurh
þæt gebiorðor we wurdon alysede, and þurh ða gesamnunga we
25 *wæron gefriodode feonda gafoles, ond þurh þone tocyme we wæron*
geweorðode ond gewelgode ond gearode. Ond syððan he, dryhten
Crist, her on worlde wunode mid mannum, ond feala wundra
mannum cyðde, ond beforan worhte, ond him liðelice hælo seal-
de ond his mildheortnesse tæhte. (66r) Ær hie wæron stænenre
30 *heortan ond blinde, þæt hie þæt ongitan ne meahton þæt hie ðær*
gehyrdon ne þæt oncnawan ne meahton þæt hie þær gesawon, ac
þa se ælmihtega dryhten afsyrde him þæt unrihte wrigels of hyra
heortan, ond onbyrhte hie mid leohte andgyte, þa hie þæt ongeaton
ond oncnawan meahton hwa him to helpe ond to feorhnere on þas
35 *woruld astah, syðþan he him mildheortnesse earan ontynde ond hie*
to geleafan onbryrde ond his miltse him onwreah ond his mægensyb-
be gecyðde. Ær þan we wæron steopcild gewordenne, ða we wæron
bewerede þæs hiofoncundan rices, ond we wæron adilgode of þam

þryðfullan frumgewrite ða we wæron to hiofenum awritene. Wæron
40 we nu syðþan amearcode þurh þone soðan scyppend ond þurh þone
lyfigendan God ond þurh þone acennedan sunu, urne dryhten, to
þan gefean neorxnawanges. Ne gelette us þæs siðes se freca feond,
ne us ðæs wilweges ne forwyrne, ne us þa gatu betyne þe us opene
standaþ, ne us þære byrig ne ofteo þurh his lease brægdas, ne us ðæs
45 rices ne forwyrne þe we to gesceapene syndon, ne us ne dwelle þæs
rihtan geleafan þe we to gelærede syndon. Ond we ða dryhtenlycan
wære gehealden, ond þa syblycan lufan Godes ond manna. Ne syn
we to gifre, ne to frece ne to fyrenlusteorne, ne to æfestige, ne to
inwitfulle, ne to tælende ne to twyspræce, ne morðor to fremmanne
50 ne aðas to swerianne ne niðas to hæbbenne ne leasunga to secganne
ne þeofða to beganganne ne wirignessa to fyligenne ne heafodlice
leahtras; ne lusten we ne scincræftas, ne herien we ne galdorsangas;
ne unriht (66v) lyblac ne onginnen we, ne to yðbylge ne syn we,
ne to langsum yrre næbben we ne we on oferhydo ne gewitan; ac
55 þas uncysta ealle we us bebiorgen þa ðe Gode laðe syndon, ond we
þurh þæt þone awyrigedan gast astymen ond þurh ða heahmyhte
ures dryhtnes (Scragg 9-54).

For ðan we a sculon bion ymbhydige ure sawle rædes, ond ure
hiortan reccen ond gestaðeligen Gode to willan, ond gepencen þæne
60 dom þe we to gelaðode syndon, ond ðone deman þe to þam dome
cymeð. He demð rihtne dom. Ne bið þær hada andfengnes mid
Gode: ne bið þær cyninga sell þrymmum gefrætewod - butan þam
anum þe ofer ealle a rixað - ne bið þær forð borene gyldene beagas,
ne bið þær hyra heafodgold ne woruldgestreon boren to þam sigede-
65 man. Ac on þam gemote standeð anra gehwylces mannes sawl. Hio
bið forðlædende ealle þa wiorc þe hio gefremede, godes oððe yfeles.
Gif ðær þænne bið þara misdædena ma ond þæs godes to lyt, þonne
wynsumað se wiðerwearda feond and se awirigeda gæst on gesyhðe
þæs reðan cyninges. Ond he ðonne bealdlice cliopaþ to þam hean
70 deman ond ðus cwið (Scragg 55-66):

“Dem, la dema, rihtne dom ond emne dom. Dem be ðam þe þine
bebodu forhogodon, ond þine æ abracon, ond symle hie besmiton
mid synnum ond gebysmeredon. Gearalice witon þas heregas þry ðe
mid þe wæron - an is se heofoncunda se ðe mid fereð ond þe þenaþ,
75 oðer is ðæt eorðlice mægen þe þu her somnost ond to þrymdome
cumen is, ðridde is þæt hellcunde werod þe hyder cwom to þan þæt
hie woldon þine domas gehyran, hu þu þam forworhtum scrifan
woldest - eall þis mægen wat, þe her to þys gemote com, þæt þin
heahsetl is þrymmes anes eall afylled ond mid soðfæstnesse ond mid
80 rihtwisnesse geseted” (Scragg 67-75).

“Dem, la dryhten, rihte domas, (67r) ond forlæt me mines rihtes
wyrde, þæs ðe ic me sylf begiten hæbbe. Þæt wæron mine þa ðe to þe
noldon; min riht is þæt ic þa mid witum þreage þa þe þine hyrnesse
forhogodon. Hie hie scyrpton minum reafum, nals ðam gewædum
85 þe ðu hie hete. Hie wæron ungemetfæste eallum tidum ond oferhi-
dum to fulle ond mines willan to georne. Þonne hie gehyrdon þine
bec rædan ond þin godspel secgan ond hira lif rihtan ond him ecne
weg cyðan, hy symle hiera earan dytton ond hit gehyran noldon. Ac
ðonne ic mine hearpan genam ond mine strengas styrian ongan, hie
90 ðæt lustlice gehyrdon, ond fram þe cyrdon ond to me urnon. Ond
ic hie mine leahtras lærde, ond hie me hyrdon georne. Ond ic hie to
þeofdum tyhte ond to geflite scyrpte ond to inwitfullum gedancum,
þæt ic wolde þæt hy afremdedon. Ac, hwæt, woldon hie in minon
hordcofan, ond þin cynerice eal forgeaton. Æt me hie leornodon
95 scondword ond lease brægdas, ond þine soðfæstan lare hie forgeaton
ond þinne dom ne gemundon; ac minre neaweste a wilnodon ond
þine forhogodon” (Scragg 76-91).

“Dem, la ealra gesceafta recceð ond scippend ond steorend, dem
rihtne dom. Hwæt, ðu þe sylfne geeadmeddest for hyra ealra lufan
100 ond for urre læððo. Þin feorh for hyra in deað þu gesealdest, ond
þu þe sylf on rode astige ðær ðu ðæt þin halige blod on eorðan
agute for him, ond mid þine þe æðelan swate gebohtest, ond mid
þine þy deorwyrðan blode alyddest ond gefreoðodest; ond hie þe þæs
leanes ealles forgeaton. Þa hie to me cyrdon, næfre ic him are ne
105 gefremede, ne næfre helpes geuðe; ac forlæt hie me in wite gelædan
ond in susle cwelman, ond þa mishyrnesse gewrecan þe hie wið ðe
worhton” (Scragg 92-100).

Hwæt, we nu gehyrdon secgan, (67v) men ða leofestan, hu be-
aldlice spreceð þæt dioful to þam hælende, ond þa misdæda stæleð
110 on þa gæstas. He þonne ofer eaxe besyhð, se soðfæsta dema ond se
rihtwisa, to ðam forworhtum ond to ðam scyldegum, ond þus cwið
worda grimmost: “Nelle ic eow habban on minre geferrædenne, ac
ge fram me gewitað, wuldres bedælede, freondum afyrde, feondum
betæhte, in þam hatan wylme helle fyres, þær ge awirgedan sculon
115 sincan ond swincan in ðam hatan hellebrogan ond in þam witum
wunigan a butan ende”. Þænne bið dryhtnes word hraþe gehyred
þam synfullan strengest; bið se dema þearl (Scragg 101-110).

Habbað we þænne, men þa leofestan, micle nyðþearfe þæt we ne
syn mid þam scyldegum ac mid þam gecorenum ond mid ðam gede-
120 fum Cristes. We ðonne sculon his mildheortnesse geearnigan, þæt
we eft mildne deman hæbben. We wæron oft gemyndgode to ures
dryhtnes gehyrsumnesse, þæt we scoldon his willan wyrcan ond his

125 *bebodu healdan ond rummode bion rihtra gestreona ond þearfendum
arfulle ond wydevena helpend ond steopcilda frefrend ond earmra
retend ond wependra frefrend, ond gif we ðas weorc ongyrnæð ond
gelæstað, þonne bið we Godes dyrlingas in hiofenum. Nis urum
hælende nanuht behyddes ne gediglodes þæs ðe men wyrcað on þysse
worlde, for þan his eagan efer eall gesiðð (Scragg 111-121).*

130 *Swa sanctus Iacobus sæde, Cristes apostol, hu se hælend spræc to
sumum welegum men þe he mid glengo ond mid wiste gegodod
hæfde. Ac he wæs ormod ond swar, ond him wæs lað þearfendum
mannum aht to syllanne, ond him wæs unyðe þæt he for Gode aht
dælde, oððe þam sealde þe hit him ær eal forgeaf. Ac hyne se hælend
eft þara leana myndgode, ða he cwæð: “Ne gemundest ðu na Sa-
135 lomones cwiðe þe he cwæð: ‘Do ælmyssan under þæs þearfan sceat
se cliopað to me ond ic hine symle gehyre ond mine miltse ofer þone
sende?’ Emne hit bið gelice swa man mid wætere þone weallendan
wylm agiote þæt he rixian ne mote, swa man mæg mid ælmyssan
ealla synna gebetan ond þa gyltas gehælan. Þonne ðu, welega, hwi
140 noldest ðu mine bebodu healdan? Ac se min þearfa aswæmde æt
þinre handa. Hwi noldest þu gepencan hwa hit þe sealde? Þonne he
cliopade earmre stemne, ond þu wiðsoce þæt ðu hiene ne gehyrdest.
Ac ic his giomrunga gehyrde ond geseah hwæt ðu dydest minum
þearfan þam þe þe mildheortnesse bædon. Ond þu hie oferhogodest
145 ond geunrotsodest ond þinne andwlitan fram him awendest ond ne
gemundest no hwæt se witega cwæð: ‘Se ðe his andwlitan fram þam
þearfan awendeð þonne he hluddost cliopað, dryhten hyne gehyreð
þonne se man nele þone oðerne gehyran’ (Scragg 122-140).*

150 *Swa se hælend cwæð to þam wlanca: “To hwan wurd ðu swa he-
amul minra goda þe ic ðe dyde ond sealde? To hwan areceasodest
ðu ðære gife þe ic þe geaf? Ic þe nu afyrre fram mine sylene þe ic þe
ær forgeaf. Þonne bist ðu wædla in woruldrice. For hwan noldest ðu
geþencean þæt ic wille forgildan æghwylce gode dæde þe for minon
naman man gedeð? Mid hundteontigum fealdum ic hit forgilde
155 swa hit is on minon godspelle gecweden: ‘Swa lange swa ge hit doð,
ond swa oft swa ge hit syllað anum minum læstum, ge hit symle me
syllað, ond ic eow sylle ecne gefean in heofonum’. Þonne ðu, man, to
hwan eart ðu me swa unþancul (68v) minra goda ond minra gifa?
Hwæt, ic þe gesceop ond geliffæste, ond æghwæt þæs ðe ðu hafast,
160 ic þe sealde. Eall hit is min, ond þin ic afyrre fram þe. Ðu liofa
butan me gif ðu mæge. Þe ic hit sealde to ðan þæt ðu hit sceoldest
þearfum dælan. Ond ic swerige þurh me sylfne þæt ic eom se ilca
God se ðe weligne gedyde. Ond þearfendan ic geworhte mid minum
handum þæt ic wolde þæt ðu mine þearfan fedde þonne hie wæron*

- 165 þe biddende minra goda. Ðu him sylme tiðe forwyrndest. For hwan
noldest ðu hit geþencan, gif ðu him mildheortnesse an gecyðdest,
þonne ne sceoldest ðu ðæs naht forliosan ðæs ðu him dydest, ne me
mid þære sylene abelgan mines agenes? To hwan geagnedest þu þe
anum þæt ic inc bam sealde. To hwan feddest ðu þe ænne of ðam þe
170 ic inc bæm gesceop, to welan ond to feorhnere? To hwan heold ðu
hit þe sylfum ond þinum bearnum, þæt meahte manegum mannum
genihtsumian? Unyðe þe wæs þæt ðu hit eal ne meahtest gefæstni-
gan, ne mid insigelum eal beclysan. Wenst ðu ðæt hit þin sie þæt
sio eorðe forðbringeð, hio þe groweð ond bloweð ond sæd lædeð ond
175 onlifan bringeð? Eall ic nu afyrre minne fultum fram ðe. Hafa
æt þinum gewinne þæt ðu mæge ond on þinum geswince. Ic ofteo
mine renas þæt hie þine eorðan ne onhrinað, ond ic afyrre fram þe
mine mildheortnesse, ond þonne bið sona gecyðed ond ætiewed þinra
yrmða dæl. Gif ðu wene þæt hit þin bocland sie ond on agene æht
180 geseald, hit þonne wæron mine wæter þa ðe on heofonum wæron,
þanon ic mine gife dæle eorðwærum. Gif ðu mihta hæbbe, dæl re-
gnas ofer þine eorðan. Gif ðu strang sy, syle wæstm þinre eorðan.
Ic ahyrde mine (69r) sunnan ond hie gebyrhte; þonne forbærneð
hio ealle þine æceras. Þonne bist ðu dælleas mines renes, ond þe
185 þin eorðe bið idel ond unnyt goda gehwylces” (Scragg 141-176).
- “Mine þearfan lifiað bi me. Gif ðu mæge, wuna butan me. Mine
þearfan me ealne weg habbað, ond ic hie næfre ne forlæte. Mine
þearfan me lufiað, ond hie cygeað me hyra dryhten - ond hine ge-
lomlice nemnaþ ond lufiað, ond him ege to habbað swa men sculon
190 to hiera hlaforde. Þonne þu, welega, ne þu þinne dryhten lufast, ne
ðu him miltse æt hafast, ne ðu, yrming, ne most lifian naht lange.
Hwæt, wendest ðu, wlanca, gif ðu me sealde þines awiht þæt þe
þonne wære þin woruldgestreon a gelytlod? Eala, þæt ðu lyt hogo-
dest ymb þone ende þines lifes. To do! ðu wære, þa ðu wendest ðæt
195 þinra feohgestreona ende ne wurde. Ic wat, hwæðre, þæt þin lif bið
geendod þonne ðu his ne wenst. Ðu, welega, to hwan getruwedest
ðu in þine wlenceo ond in þine oferflownessa þinra goda, ond na
on me þe hit þe eal forgeaf þæt ðu on wære? (Scragg 177-189)”
- Onð he ða, dryhten Crist, cwæð to ðam welegan men: “Eawla, ðu,
200 dysega ond gedwealda, to hwy getruwedest ðu ðe on þine speda ond
on þine æhta? Þin sawl on þisse ilcan niht bið be minre hæse of
ðinum lichoman alæded. Ac hwa fehð þonne to þam þe þu lange
stryndest? Oððe hwam gearwodeþ þu þin botl oððe þine getimbro,
nu þine yrfewardas leng lyfian ne moton, for þan þu me noldest
205 nanne þanc don minra goda? (Scragg 190-196)”

Men þa leofestan, sceoldon þa word bion ealle cuðlice gelæste þe

se hælend cwæð. (69v) Sona þa on þone welegan mannon on þære
ilcan nihte dæp on becwom, ond on his bearn ealle. Fengon þa to
gestreorum fremde syþþan (Scragg 196-199).

- 210 Hwæt, we nu magon be þysan ongitan ond oncnawan þæt se
ælmhtiga God nele þæt his gifena man þanc nyte. Ne ðurfon we
þæs wenan þæt he us nelle þara leana gemanigan þe he us her on
eorðan to gode forgifeð. Emne swa he us mærlýcor gifeð, swa we
him mærlýcor þancian sculon, a swa þrymlycor ar swa mare ead-
215 modnes. Ðam þe dryhten mycel syleð, myceles he hine eac eft manað.
Ðam þe he micel to forlæteð, mycel he to þam seceð. Æghwylc heah
ham her in worulde bið mid frecennesse ymbseald. Emne swa ða
woruldgeþingu bioð maran, swa bioð þa frecennessa swiðran. Swa
ge magon bi ðan þa bysene oncnawan ond ongitan: þæt treow,
220 þonne hit geweaxeð on ðam wudubearwe ond hit hlifað up ofer
þa oðre ealle ond brædeþ, ond hit þonne se stranga wind þonne
gestandeð, hit bið swiðlicor geweged ond geswenced þonne se oðer
wuda. Swa bið eac gelic be ðam hean clifum ond torrum, þonne
hie feorran ofer ða oðre eorþan hlifað, ond hie þonne semninga
225 feallan onginnap ond ful heardlice hriosað to foldan. Swylce eac
be ðam micelum muntum ond dunum, þa þe hyhst standap ond
goriað ofer ealne middangeard, ond þeahhwæðere hi wite habbað
þæs ealdordomes þæt hie bioð geneahhe mid hatum fyre gepread
ond geþræsted, ond geslægen mid lige. Swa ða hean myhta her in
230 worulde hreosap ond feallað ond to lore wiorð, þysse worulde welan
wiorð to nahte, ond þas eorðlican wuldor wiorð to sorge. Þeah we
þysse worulde glenga tiligen swiðe ond we in wuldre scinan (70r)
swiðe, ond þeah we us scyrpen mid þam readdestan godewebbe ond
gefrætwigen mid ðam biorhtestan golde, ond mid þam diorwyrðan
235 gimstanum utan ymbhon, hwæðere he sceal in nearonnesse ende ge-
bidan. Ond þeah þa strengestan ond þa ricestan hatan him reste
gewyrcean of marmanstane ond of oðrum goldfrætwum, ond mid
gimcynnium ealne astened ond mid seolfrenum ruwum ond bed-
dum eal oferwreon, ond mid dieorwyrðum wrytgemengnessum eall
240 geseted ond mid goldleafum gepread ymbutan, hwæðere se bitera
deap þæt todeleð eall. Þonne bið sio gleng agoten, ond se þrym
tobroden, ond þa gimmas toglidene, ond þæt gold toscæned, ond
þa lichaman gebrosnode ond to duste geworden. For þan nis naht
þysse middangeardes wite ond þysse worulde wela; he is hwilendlic
245 ond yfellic ond forwordenlic, swa ða rican syndon her in worulde.
Hwær syndon þa rican caseras ond cyningas þa þe gio wæron, oððe
þa cyningas þe we io cuðon? Hwær syndon þa ealdormen þa þe
bebodu setton? Hwær is demera domstow? Hwær is hira ofermetto,

250 *butan mid moldan beþeahhte ond in witu gecyrred? Wa is worul-*
descriftum, butan hie mid rihte reccen. Nis þam leornerum na sel
þonne leornendum, butan hie mid rihte domas secen. Hwær coman
middangeardes gestreon? Hwær com worulde wela? Hwær cwom
foldan fægernes? Hwær coman þa þe geornlicost æhta tiledon ond
255 *oðrum eft yrfe læfdon? Swa læne is sio oferlufu eorðan gestreona,*
emne hit bið gelice rena scurum, þonne he of heofenum swiðost
dreoseð ond eft hraðe eal toglideð - bið fæger weder (70v) ond
beorht sunne. Swa tealte syndon eorðan dreamas, ond swa todæleð
lic ond sawle. Þonne is us uncuð hu se dema ymb þæt gedon wylle
(Scragg 200-245).

For þan nis naht ne selre þonne we lufigen urne dryhten mid ealle
260 *mode, ond mid ealle mægene, ond ofer eallum urum ingehiedum.*
Swa hit awriten is, ond he sylf cwæð: 'Se ðe hæfð minne lufan in
him ond his bene to me sendeð, ic hine symle gehyre ond mine miltse
ofer hyne sende. Ond þa þe to me cyrraþ fram hyra gyltum, ond
geandettaþ on minum naman, ond bote mid fæstenum doð ond mid
265 *tearum ond mid gebedum, þonne ic him forlæte mine miltse to, ond*
forgifenyssse sylle, ond min rice alyfe, ond heofonlicne weg tæce, þær
bið a god ond sio hea blis ond sio mycle med. For þam iorðlicum ic
sylle þa heofonlican, for þyssum hwilendlicum þa ecan, for þyssum
lænan life þæt unlæne, for þyssum uncorenan life þæt gecorene,
270 *for þyssum earmlican life þæt eadige. Gesælige bioð þa ðe þæt rice*
gemunað: unlæde bioð þa þe þam wiðsacaþ. Hwæt hylþeð þam men
aht, þeah þe he ealne middangeard on his anes æht eal gestrýne, gif
eft þæt dioful genimeð þa sawle? Ne him no þe bet ne bið, þeah he
her on life lifige þusend wintra, gif he æfter his deape bið læded on
275 *helle ond þær on wítum wunaþ a butan ende' (Scragg 246-262).*

Utan we þænne wendan to þam beteran ond gecyrran to þam
selran. Þonne we moton gesion soðne dryhten, ond on gefean faran
to fæder rice. Þær is sio hea ar, ond þær is sio fratewednes þæs æðe-
linges. Þær is cyninges þrym gesyne, ond þær is arwyrðnes witegna.
280 *Ond þær is gestæðþignes gioguðe (71r) ond þær is ar ond fægernes*
werum ond wifum, ond geswæsscipe engla, ond geferræden apostola
ond heahfædera ond witegena; ond eadige gefioð ond wynsumiaþ
on lisse ond on blisse ond on ecum gefean. Þær is sang ond swin-
sung ond Goðes lof gehýred, ond þæs hyhstan cyninges gehýrnes,
285 *ond sio biorhtu þara haligra sawla ond þara soðfæstra scinaþ swa*
sunne, ond þa men rixiað swa englas on heofenum. Ond we syn-
don þyder gelaðode ond gehatene to þan halegan ham ond to þam
cynelycan friðstole þær drihten Crist wunaþ ond rixað mid eallum
halegum a butan ende, amen (Scragg 263-275).

Qui dice in questi santi libri sulla parola di Dio Onnipotente, che Lui stesso attraverso la Sua Santa Grandezza ha agito per istruire e dare un esempio all'uomo. E Lui stesso ha detto con la Sua Santa Bocca: 'Se anche un solo uomo pronuncia la Parola di Dio, allora io sono nel mezzo'. Poi, sono perdonati i peccati a colui il quale la Parola di Dio ha detto e pronunciato, e i peccati sono perdonati a colui il quale ha ascoltato con attenzione nel nome del Signore. E miseria è sempre per coloro i quali hanno potuto pronunciarla e non hanno voluto, poiché gli uomini devono giungere alla vita attraverso i santi insegnamenti.

Noi, miei cari, noi spesso sentiamo dire a proposito del nobile ritorno di Nostro Signore, e come gli uomini hanno cominciato a essere con Lui riconciliati. Questo i patriarchi hanno comandato e annunciato, questo i saggi hanno profetizzato e detto, questo i salmisti hanno cantato e annunciato: che Lui sarebbe da quel regno e da quel trono venuto, e da quel Glorioso Regno qui su questa terra, e Lui avrebbe reclamato per Se stesso tutto il potere regale nella Sua Autorità. E tutto questo fu fatto così da aprire i Cieli, e la Grandezza del Signore potesse discendere su questo mondo; e lo Spirito Santo dimorò in quel nobile ventre e nel più puro seno, e nel più prezioso scrigno. E nove mesi ha dimorato in quel santo petto, e nella più gloriosa delle donne si manifestò così il Creatore, e Colui il quale conforta tutte le genti, e il Salvatore del mondo intero, e il Redentore di ogni spirito, e Colui il quale aiuterà ogni anima. Dunque così il Signore Onnipotente è venuto al mondo e si è incarnato in una sostanza umana in Maria che è Santa. Attraverso questa nascita [incarnazione] noi siamo stati dunque salvati, e attraverso questa nascita noi siamo stati liberati, e attraverso questa unione siamo stati liberati dal debito infernale, e attraverso questa venuta noi siamo stati nobilitati, resi ricchi e onorati.

E dunque Egli, il Signore Gesù Cristo, ha dimorato qui sulla terra con gli uomini, e molte meraviglie ha annunciato e compiuto di fronte agli uomini, e misericordiosamente ha concesso la Salvezza, e ha mostrato loro la Sua Misericordia. Prima l'uomo era duro di cuore [con cuore di pietra] e cieco, tanto che non poteva comprendere quel che qui ascoltiamo, né poteva conoscere quel che qui diciamo, ma il Signore Onnipotente lo ha liberato da quella malvagia ombra del suo cuore, e lo ha illuminato con una splendente conoscenza, così che egli potesse questo comprendere. E apprendesse come giungere alla salvezza in questo mondo, dato che Egli misericordiosamente qui lo ha concesso, e qui ha invitato alla

fede, e gli ha dischiuso la sua pietà, e gli ha reso conoscibile la Sua Gioia infinita.

Prima di questo noi eravamo diventati orfani, poiché eravamo stati esclusi da quel regno celeste, e noi eravamo stati cancellati da quel meraviglioso progetto originario nel quale in origine eravamo scritti in paradiso. Noi adesso siamo stati riammessi [nuovamente scritti] attraverso quel Creatore e quel Dio Vivente e quel Figlio a noi donato in quel gioioso Regno dei Cieli. Non permettiamo che l'orgoglioso avversario rallenti questo nostro cammino, né che a noi venga preclusa quella via beata, né che ci venga chiusa la porta che ora è aperta di fronte a noi, né a noi venga sottratta quella dimora attraverso le sue false lusinghe, né a noi venga tolto quel regno per il quale siamo stati creati. Né noi erriamo in quegli insegnamenti sacri nei quali siamo stati educati.

E noi difendiamo dunque il patto celeste, e il pacifico amore di Dio e degli uomini. Impegnamoci a non essere troppo avidi, smaniosi di possedere o lussuriosi, non bugiardi o traditori; a non essere poi ingannatori, a non commettere omicidio o fare giuramenti [falsi], a non avere inimicizie, né dire cose false, né commettere furto, né compiere maledizioni o peccati capitali. Non amiamo la magia, né pronunciamo incantamenti, né pratichiamo la stregoneria, né siamo facili all'ira, né serbiamo troppo a lungo la rabbia, né diventiamo arroganti. Ma proteggiamoci poi contro tutti quei vizi che sono in odio al Signore, e noi con questo e con la Grandezza di Nostro Signore mettiamo in fuga lo spirito maledetto.

Noi dobbiamo sempre essere attenti verso le necessità della nostra anima, e a fortificare i nostri cuori, e a renderci forti nella volontà di Dio, e pensare a quel Giudizio al quale siamo chiamati, e a quel Giudice che verrà a quel Giudizio. Lui giudicherà in modo giusto. Né lì vi saranno troni adorni di sovrani, eccetto quello del Re che governerà per sempre. Non saranno lì portati anelli dorati, o lì saranno corone, e non saranno portate ricchezze terrene a quel Giudice Glorioso. Ma in quella adunanza sarà [starà in piedi] l'anima di ogni singolo uomo. E lì saranno mostrate tutte le azioni che lei ha fatto, buone o malvagie. Se lì poi saranno maggiori le malefatte e poche le azioni meritevoli, dunque esulterà il diavolo nemico e lo spirito corrotto di fronte al Giudice Giusto. E dunque orgogliosamente si rivolgerà a quel grande Giudice e dirà:

“Pronuncia, Giudice, il giusto ed equo giudizio. Giudica coloro i quali hanno rifiutato i Tuoi Comandamenti, e la Tua Legge hanno infranto e continuamente si sono sporcati nel peccato, e hanno deviato dalla giusta condotta. Chiaramente vediamo quelle tre schiere

che sono lì nel mezzo, una è quella celeste che è venuta con Te e a Te si inchina, una è quella folla terrena che hai radunato e che viene al Grande Giudizio, la terza è quella grande schiera dei demoni che li giunge perché vuole sentire il Tuo Grande Giudizio, cosa hai voluto decidere per i peccatori. Tutta questa moltitudine che è qui venuta a questa adunanza sa che il tuo alto trono è colmo di ogni Gloria, ed è fondato sulla bontà e sulla giustizia.

Pronuncia, Giudice, il giusto giudizio, e concedi a me il mio giusto guadagno che io ho acquisito per me stesso. Cioè che sono stati miei coloro i quali non hanno voluto essere con Te. Mio diritto è tormentare con durezza coloro i quali hanno dimenticato di seguirti [di essere a Te ubbidienti]. Molto essi hanno risposto alla mia chiamata, per nulla al richiamo con il quale Tu li hai convocati a te. Essi sono stati non rispettosi in ogni tempo, pieni di orgoglio e molto attenti alle mie volontà. Quando hanno sentito leggere il Tuo libro, e pronunciare la Tua Parola, e le loro vite rendere giuste e la strada eterna a loro rivelata, essi hanno sempre chiuso le loro orecchie e non hanno voluto ascoltare. E quando io ho preso la mia arpa e ho iniziato a far muovere le mie corde, essi hanno ascoltato con smania: da Te si sono allontanati e si sono rivolti a me. E a loro ho insegnato i miei crimini, e loro mi hanno ascoltato con attenzione. Io li ho incitati al furto, e li ho mossi alla discordia e ai pensieri malvagi, quando volevo che essi male agissero. Oh, ma essi volevano stare con me [nel mio tesoro], e il Tuo regno tutto hanno dimenticato. Da me hanno imparato parole offensive, e false menzogne, e hanno dimenticato i Tuoi veri insegnamenti, e non hanno ricordato il Tuo Giudizio. E hanno desiderato essere miei seguaci e di Te si sono dimenticati.

Pronuncia il Giusto Giudizio, oh Signore e Re e Creatore di tutto il creato. Tu ti sei sacrificato per il loro amore e per privarli dell'ingiuria. La Tua vita per loro hai ceduto nella morte, e Tu ti sei elevato sulla Croce lì dove Tu per loro hai versato sulla terra il Tuo Sangue, e con il tuo Santo Sudore li hai redenti, e con il Tuo prezioso sangue li hai liberati e riscattati, e loro tutta la redenzione hanno dimenticato. Quindi essi si sono rivolti verso di me, mai io ho per loro fatto del bene o promesso nulla che avesse valore, ma hanno permesso che li conducessi nella sofferenza e li gettassi nel tormento, e che mostrassero quella disubbidienza che verso di Te hanno avuto.”

Miei cari fratelli, abbiamo dunque sentito con quanta ostentazione al Salvatore ha parlato il diavolo, e come egli abbia imputato i crimini alle anime. Dunque guarderà da sopra le Sue Spalle, il

giusto e saggio Giudice, verso gli impuri e i colpevoli, e dirà parole molto cupe: 'Io non voglio avere voi nel Mio seguito. Da me quindi, privati dello splendore, separati dagli amici, consegnati ai diavoli allontanatevi verso il turbine del fuoco infernale, e lì soffocati dovrete affondare e bruciare nel terrore infernale, e dimorare nel tormento degli inferi.' In quel momento le parole del Signore saranno udite ancora più forti dai peccatori: severo sarà il Giudice.

Dunque, miei cari, abbiamo grande necessità di non essere fra i colpevoli ma fra i prescelti e i graditi a Cristo. Noi dobbiamo la sua compassione guadagnare, così da avere dopo noi un più mite giudizio. Sovente a noi è stata richiamata alla memoria l'ubbidienza verso il Signore, come noi dovessimo seguire la Sua Volontà e rispettare i Suoi Comandamenti, ed essere liberali dei nostri giusti guadagni, e misericordiosi verso i bisognosi, e sostegno per le vedove e consolatori degli orfani, aiuto per i poveri e consolatori dei disperati. E se noi tutto questo cominceremo a fare e faremo, allora saremo cari al Signore nei Cieli. Nulla è nascosto al nostro Salvatore, e nulla è celato di quel che l'uomo fa sulla terra, poiché i Suoi occhi tutto vedono in modo chiaro.

In questo modo dice san Giacomo, apostolo di Cristo, a proposito di come il Salvatore ha parlato a un certo ricco uomo che Lui con onori e beni aveva arricchito. Ma lui era stato privo di speranza e malvagio, e a lui dare qualcosa ai bisognosi sempre era stato causa di fastidio, e per lui sempre era stato sgradito il dare qualcosa in nome di Dio, o che lui dovesse dare tutto quello che prima a lui era stato concesso. Ma poi a lui il Salvatore ricorderà tutte queste gioie, quando Lui dirà: 'Non ricordi tu il detto di Salomone che afferma: ponete l'elemosina sotto la veste di questi bisognosi che a me rivolgono il loro lamento, e che io continuamente ascolto, e su di loro mando la mia pietà? Allo stesso modo che un uomo che con dell'acqua indebolisca un incendio che non ha il potere di controllare, così con l'elemosina si può fare ammenda di ogni peccato e le guarire colpe. Perché tu, miserabile, non hai voluto tenere fede ai Miei Comandamenti? Ma i Miei bisognosi hanno languito nelle tue mani. Per quale ragione non hai voluto pensare a cosa ti è stato concesso? Lui [il povero] chiamava con voce bisognosa, e tu negavi di averlo udito. Ma io ho udito il suo lamento, e ho visto come tu hai provocato la morte di quel Mio bisognoso che chiedeva la tua pietà. Ma tu lo hai disprezzato, e il tuo volto hai celato a lui, e non ti sei ricordato quel che il sapiente ha detto: Colui che distoglierà la propria attenzione dal bisognoso quando questo chiama in modo

più disperato, il Signore udirà la sua voce anche quando l'uomo non vorrà ascoltare l'altro.'

Così poi dirà il Signore a quell'uomo orgoglioso: 'Per quale ragione tu sei stato così avaro con quei beni che io ti ho concesso e dispensato? Per quale ragione tu hai negato quei doni che io ti ho concesso? Io ora ti privo di tutti quei beni che ti avevo prima donato. Dunque, ora tu sei povero delle cose del mondo. Per quale ragione non hai voluto comprendere che io ricompenserò qualunque buona azione compiuta in Mio Nome? Cento volte io ricompenserò, così come è detto nelle Mie Scritture: Quanto a lungo voi questo farete, e quante volte voi darete questo a uno dei miei figli [coloro i quali mi sono cari], voi questo sempre darete a Me, e Io a voi darò la Gioia eterna nei Cieli. Dunque, uomo, per quale ragione ti sei dimostrato così ingrato dei miei beni e dei miei doni? Io ti ho creato e ti ho dato la vita, e tutto quello che tu hai posseduto, Io ti ho donato. Tutto questo è mio, e quel che è tuo Io lo riprendo da te. Vivi senza di Me, se riesci. A te dono quel che tu dovresti dare ai bisognosi. E giuro di essere quel medesimo Dio che ti ha reso ricco. E sofferente mi sono fatto con le Mie mani dato che io volevo che tu il Mio bisognoso sfamassi quando giungeva da te chiedendo i Miei beni. Ma tu in ogni tempo lo hai rifiutato. Perché tu non hai voluto comprendere questo, se tu avessi mostrato pietà verso di lui, nulla avresti perso di quel che avevi fatto per lui, né con quei doni avresti causato la mia ira. Per quale ragione hai rivendicato per te solo quello che io avevo dato per entrambi voi? Per quale ragione ti sei cibato tu solo di quel che Io per entrambi voi avevo creato, come ricchezza e sostentamento? Per quale ragione hai tenuto per te e per i tuoi figli quel che poteva essere abbastanza per molte persone? Difficile è stato per te mettere al sicuro tutto questo, né con sigilli chiudere in scrigni. Tu pensi che sia tuo quel che produce la terra, quel che cresce e soffia, e che porta la vita? Io ti privo di tutto il Mio aiuto. Hai tu come tuo risultato quel che potrai [produrre] con le tue forze. Io ti privo delle Mie piogge, di modo che non tocchino la tua terra, e ti privo della Mia pietà, e dunque sarà subito evidente e manifesta la tua misera condizione. Se tu pensi che questa sia la tua terra e ti sia stata data di diritto, quella era dunque la Mia pioggia che veniva dai cieli, e dunque i Miei doni dispense alle schiere degli uomini. Se tu ne hai il potere, dona pioggia alle tue terre. Se tu ne hai la forza, dispensa frutti alle tue terre. Io renderò più ardente il Mio sole e lui splenderà tanto da bruciare i tuoi campi. Sarai quindi tu privato delle mie piogge, e la tua terra sarà vuota e priva di ogni prodotto [priva di ogni bene].

Il Mio bisognoso vive in Me, se tu ne sei capace prospera senza di Me. Il Mio bisognoso in Me ha sempre una via, e Io mai li dimentico. Il Mio bisognoso Mi ama e Mi chiama suo Signore, e sempre invoca e ama, e Mi teme così come l'uomo deve temere il suo Signore. Dunque tu, misero, non hai amato il tuo Signore, né tu hai meritato pietà da parte Sua, né tu a lungo potrai vivere. Oh, misero, tu hai pensato che se Mi avessi dato qualcosa di tuo avresti reso per sempre più piccole le tue ricchezze terrene? Oh, così poco hai tenuto a mente la fine della tua vita. Sei stato tanto folle da pensare che le tue ricchezze non avessero una fine. Io so, poi, che la tua vita avrà fine quando tu non pensi. Oh misero, per quale ragione hai creduto nel tuo orgoglio e nell'abbondanza dei tuoi beni, non in me che ti ho concesso tutto quello che sei stato?'

E Lui, poi, Cristo il Salvatore, dirà all'orgoglioso uomo: 'Oh tu, folle e vittima dell'inganno, per quale ragione hai creduto nei tuoi beni e nelle tue convinzioni? La tua anima in questa stessa notte sarà per Mio comando separata dalla tua carne. A cosa dunque ha portato che tu per lungo tempo hai accumulato ricchezze? O ancora, per chi hai preparato le tue proprietà e i tuoi edifici, ora che i tuoi eredi non potranno vivere a lungo: per quale ragione dunque non hai voluto rendere a Me grazie per i Miei doni?'

Miei cari, le parole dette dal Signore saranno tutte chiaramente manifeste [le cose dette dal Signore chiaramente si dovranno avverare]. Presto dunque quell'orgoglioso uomo quella stessa notte ha trovato la morte, e anche tutti i suoi figli. Tutto fu preso da ladri stranieri.

Oh, questo noi dobbiamo comprendere e sapere che il Signore non vuole che non si renda a Lui grazie per i Suoi doni. Noi non dobbiamo supporre che Lui non voglia chiedere conto di quel che sulla terra ci ha concesso di buono. Quanto più splendidamente Lui a noi dona, tanto più largamente noi dobbiamo rendere grazie, sempre con maggiore splendore quanto più unilmente. Quanto più il Signore concede, tanto più dopo chiede a ciascuno. Quanto più semina, tanto più cerca. Ogni alta costruzione qui sulla terra è circondata dal pericolo. Noi dunque da questo esempio dobbiamo percepire e comprendere: quell'albero che è cresciuto nella foresta, e sopra tutti gli altri si erge e si innalza, ed si frappone poi al forte vento, è più fortemente colpito e toccato rispetto agli altri alberi. Allo stesso modo le alte montagne e le torri, quando esse di gran lunga al di sopra delle altre [cose sulla] terra si elevano, ed esse improvvisamente cominciano a cadere e molto pesantemente precipitano al suolo. E anche, in modo simile, alture e colli che dall'alto

osservano tutto il mondo di mezzo, e così esse hanno il tormento a causa della loro altezza maggiore sono più da vicino bruciate dal caldo fuoco e tormentate, e colpite dalle fiamme. Così come i potenti più alti qui su questa terra vanno in rovina e cadono, e vengono distrutti, le ricchezze di questa terra divengono nulla, e lo splendore terreno si tramuta in sofferenza. Se noi molto ci adoperiamo per gli onori di questo mondo, e molto brilliamo negli splendori terreni, e ci abbelliamo con i più preziosi tessuti purpurei e ci adorniamo con l'oro più splendente, e ci decoriamo con le più pregiate pietre preziose, comunque tutto ciò [egli] dovrà avere fine nel tormento. E sebbene i più ricchi e potenti abbiano per loro letti fatti di marmo e di altri pregiati materiali, interamente intarsiati e con gemme, e con drappi d'argento e con cuscini tutto ricoprono, e tutto hanno preparato con unguenti preziosi e stretto in foglia d'oro, comunque la amara morte cancella tutto questo. Dunque gli ornamenti svaniscono, e la gloria è dissolta, e le gemme disperse, e l'oro è rotto, e la carne corrotta e resa polvere. Per questa ragione non hanno alcun valore le bellezze di questo mondo di mezzo, e le ricchezze di questa terra: questo è passeggero, malvagio e corrotto, così come sono i potenti qui nel mondo. Dove sono i potenti imperatori e i re che un tempo sono stati, o i re che a noi un tempo erano conosciuti? Dove sono i potenti che un tempo hanno comandato? Dove è il tribunale dei giudici? Dove è il loro orgoglio, se non ricoperto dalla terra e trasformato in tormento? Miseria è per le leggi terrene, se esse non sono regolate con equanimità. Nulla è di meglio chi impara rispetto a chi insegna, se questi non cerca con giustizia il giudizio. Dove vanno le ricchezze del mondo di mezzo? Dove vanno le glorie del mondo? Dove vanno le bellezze terrene? Dove sono andati coloro i quali hanno smanciato per i beni più desiderabili, e li hanno poi lasciati agli altri in eredità? Così passeggero è l'amore smanioso verso le ricchezze terrene, esse poi sono proprio come una breve pioggia quando questa velocemente cade dal cielo e immediatamente dopo in modo completo sparisce, quando vi è bel tempo e il sole splende. Così fragili sono le gioie terrene, dato che corpo e anima verranno divisi. E a noi non è dato sapere come il Signore questo voglia fare.

Per questo nulla per noi è meglio che amare il Signore Nostro con tutto lo spirito, con tutte le nostre forze e sopra ogni altra nostra intenzione. Così è scritto e Lui Stesso ha detto: 'Chi ha il Mio Amore in lui, e a Me manda le sue preghiere, Io sempre lo ascolterò e invierò su di lui la Mia Pietà. E a colui che si rivolgerà verso di Me allontanandosi dalle sue colpe, e si confesserà nel Mio Nome, e farà penitenza con digiuno e con lacrime e con preghiere, allora

a questo io farò pervenire la Mia Clemenza, e darò il perdono, e ammetterò nel Mio Regno, e mostrerò la via che conduce ai Cieli, là dove è bene eterno e sublime beatitudine e immenso premio. Per ciò che è terreno, io dono lo spirituale [il celeste], per il caduco l'eterno, per questa vita passeggera quella perpetua, per questa vita di scarso valore io dono quella eletta, per questa misera vita quella benedetta'. Beati sono coloro i quali tengono a mente quel regno, miserabili coloro i quali lo rifiutano. In che cosa sarebbe di aiuto all'uomo, seppure esso potesse possedere la intera terra di mezzo [la terra degli uomini] come suo esclusivo patrimonio, se poi lui consegna l'anima al demonio? Né per lui sarebbe in alcun modo meglio, se qui in vita vivesse mille inverni, se lui dopo la morte è condotto all'inferno, e lui dimora nel tormento per sempre senza una fine.

Rivolgiamoci dunque al meglio e a quel che è migliore. Rivolgiamoci dunque alla giusta gioia, e nella gioia incamminiamoci al Regno del Padre. Là c'è alto onore, e lì è onore per i nobili di spirito, lì è gloria evidente dei re, e dignità dei profeti. E lì è giovinezza eterna, e lì è magnificenza e bellezza per gli uomini e le donne, e l'amicizia degli angeli, e la compagnia degli apostoli, e dei patriarchi e dei sapienti, e perfetto esultare, e gioire nella grazia, nella beatitudine e nell'eterno diletto. Lì è canto e melodia, e udire lode verso il Signore. E ascoltare i più grandi dei Re, e i più splendidi dei santi spiriti e dei più giusti lì brillano come il sole. E gli uomini regnano come gli angeli nei Cieli. E lì siamo riuniti e chiamati in quella santa casa e in quel regale santuario dove Cristo dimora e regna con tutti i santi per sempre senza fine. Amen.

7. Vercelli XIII e la tradizione insulare del Discorso delle Ossa

Breve sermone, lacunoso per la perdita di un foglio fra i ff. 75 e 76, *Vercelli XIII*¹ è componimento dalle forti componenti escatologiche. Posizionato dopo due testi omiletici di contenuto parenetico (*Vercelli XI* e *Vercelli XII*), il sermone chiude idealmente il primo trittico rogazionale del codice vercellese.

Meno complesso rispetto alla seconda triade di testi rogazionali (*Vercelli XIX - XX - XXI*)², tale gruppo di sermoni

1. Così come i due componimenti che la precedono, e quello che la segue, *Vercelli XIII* presenta un titolo vergato in inchiostro rosso, *spel to priddan gangdæge*. La presenza di tale titolo, così come alcune consonanze contenutistiche e stilistiche, farebbe pensare a una origine comune dei quattro componimenti, così come confermato anche da Scragg e da Wright (cfr. Scragg 1973, p. 324; e: Wright 2002, pp. 207-209). Il breve sermone vercellese è stato edito in: Wülker 1882; Szarmach 1981, pp. 27-28; Scragg 1992, pp. 233-236.
2. Contenutisticamente meno coesi, e stilisticamente meno curati, rispetto a quelli che compongono il lungo e complesso secondo trittico rogazionale, i sermoni *Vercelli XI - Vercelli XIII* possono essere considerati opera di un singolo predicatore, seppure non sia del tutto possibile escludere che alla base del trittico possano esserci componimenti redatti da diversi autori: originariamente pensati come componimenti singoli, essi sarebbero stati rivisti e uniti in un trittico coeso solamente in un secondo momento. Una interpretazione che, seppure certamente plausibile, non sembra tenere conto di alcuni elementi comuni ai tre componimenti: così come dimostrato da Wright, infatti, una certa continuità nei temi trattati (uno su tutti, l'uso delle rogazioni come risposta ai culti pagani) e un uso comune delle fonti e delle Scritture (come dimostrato dai richiami comuni a passi

sembra però presentare un impianto parenetico-escatologico del tutto simile al secondo blocco rogazionale vercellese. Se, infatti, i primi due sermoni risultano esplicitamente dedicati a tematiche esortativo-parenetiche come il richiamo alla pratica del digiuno e della carità o alla preghiera quale fonte di Salvezza³, di tono opposto si configura il componimento che chiude il trittico: incentrato su tematiche tipiche del canone escatologico, *Vercelli XIII* (così come era stato per *Vercelli XXI*) pone l'attenzione infatti sul destino che attende l'anima dopo la morte⁴, più che sulla necessità di praticare una data virtù o seguire un determinato comportamento salvifico.

Testo che (come i due che lo precedono) costituisce un *unicum* nella tradizione insulare, tale sermone appare di notevole interesse in quanto portatore di una breve versione del motivo escatologico del *Discorso delle Ossa*, motivo che trova la sua più nota espressione in un breve passo del *Sermo XXXI* di Cesario di Ales⁵. Tematica quest'ultima mostra strette connessioni non solo con quella del *Discorso dell'Anima al Corpo*, ma anche con un secondo motivo di

simili del Vangelo di Matteo) farebbe propendere per la presenza di una mano comune ai tre sermoni. In merito, si vedano: Scragg 1992, p. xl; Wright 2002c, pp. 207-209.

3. Brevi testi fortemente improntati all'invito al pentimento e alla preghiera, i due primi componimenti del trittico rogazionale presentano quale tematica comune quella delle celebrazioni liturgiche e dell'ascolto della Parola come risposta ai culti pagani e alle menzogne del demonio, esortazioni che vengono accompagnate da reiterati inviti a tenere una corretta e generosa condotta terrena (specie in *Vercelli XI*) o a farsi guidare dalle virtù che il Signore considera più preziose (*Vercelli XII*). Non secondario, in questo contesto, appare l'esplicito riferimento alle avversità e alle ingiustizie nelle quali si trova a dover vivere la comunità dei cristiani per mano di re corrotti e ingiusti: situazione di profonda prostrazione e sofferenza che, nella sezione finale di *Vercelli XI*, viene considerata dal predicatore una prova alla quale i fedeli devono sottoporsi con virtù e costanza. Un quadro della cristianità inglese nel quale, come noto, si è tentato di leggere un esplicito riferimento alle conseguenze immediate della applicazione della Riforma Benedettina o, ancora, alla condizione di insicurezza vissuta per lunghi periodi dall'Inghilterra Anglosassone nel corso del secolo x. Cfr. Wright 2002c. Per quanto concerne contenuti e struttura dei primi due sermoni del trittico rogazionale e, più in generale, per quanto riguarda il significato parenetico di tale triade di componimenti, si vedano: Damiani 1977; Scragg 1992, pp.; Wright 2002c. Per quanto concerne i contenuti e le tematiche trattate in tale trittico, si rimanda anche a: Cioffi 2019, pp. 140-158.

4. Se, però, elemento fondante di *Vercelli XXI* era stata la descrizione della fine dei tempi, il tredicesimo sermone vercellese, come si avrà occasione di valutare, pone in primo piano quel tema della caducità delle cose terrene tanto significativo in altri componimenti del codice, quali *Vercelli IV* o *Vercelli X*.

5. Tale omelia, dedicata alla virtù della carità come viatico di salvezza, è edita in: Morin 1953, pp. 134-138.

grande portata nella tradizione omiletica insulare, quello dell'*ubi sunt*⁶.

La struttura del componimento

Idealmente diviso in due parti dalla lacuna, *Vercelli XIII* è componimento dalla struttura piuttosto lineare: la prima parte del testo omiletico appare interamente costruita su di una esortazione alla virtù e al raggiungimento della Salvezza (ll. 1-9), invito alla purezza che ha un suo momento centrale proprio nella preparazione alla festa dell'Ascensione (ll. 9-18). Immagine con la quale si chiude la breve parte del sermone che precede la lacuna. Di tono differente appare di contro la rimanente parte del componimento (ll. 19-49): incentrata su tema della caducità delle cose terrene, la seconda parte del sermone presenta infatti le dure e dirette parole rivolte dalle ossa agli uomini che sono giunti in visita alle tombe dei defunti (ll. 22-34). Motivo escatologico che funge da elemento di connessione con un secondo invito a ricordare la transitoria sostanza della vita umana (ll. 35-40), e la grandiosa durezza del Giudizio Finale (ll. 40-45). Invito che, insieme a un secondo sprone all'ascolto della Parola divina, chiude il sermone (ll. 45-49).

7.1. *La necessità del pentimento*

Il tredicesimo sermone vercellese è aperto da una riflessione sull'importanza del tempo di preparazione alla festa dell'Ascensione (ll. 1-3)⁷, e sulla necessità di perseverare nelle azioni virtuose (ll. 4-9). Di carattere fortemente esortativo, la prima parte del componimento appare fin dal suo esordio costruita sul tema del pentimento in vita, necessario in vista del Giudizio Finale. In consonanza con questo carattere parentetico, l'omelista mette in risalto come i giorni santi delle rogazioni debbano essere dunque momento per rivolgere preghiere al Signore, così che

6. In merito, si veda infra, cap. 6, pp. 380-391.

7. La esplicita destinazione del sermone e del suo contenuto quali parti della liturgia del terzo giorno delle Rogazioni risulta chiaro dallo stesso incipit del componimento, che fa riferimento al terzo giorno del santo tempo che la comunità sta vivendo (*se pridda daeg [...] bysse halgan tide*). Un richiamo al tempo delle rogazioni che, nel medesimo codice vercellese, non accomuna *Vercelli XIII* con il componimento che chiude il secondo trittico rogazionale, l'escatologica *Vercelli XXI*. Come si è avuto occasione di osservare, infatti, nel ventunesimo sermone vercellese tale riferimento appare quasi del tutto assente (cfr. supra, cap. 2, pp. 71-72).

assista le anime e le conduca nella purezza verso l'incontro con il Signore (ll. 9-18). Una purificazione che deve essere raggiunta con il pentimento e il sacrificio, in vista delle imminenti celebrazioni della festa dell'Ascensione (*þære halgan dryhtnes upastignestide*; ll. 15-16). Proprio la Venuta del Signore, nel Corpo e nel Sangue consacrato nell'Eucaristia ([...] *Cristes sylfes lichoma ond his blod þæt we nu nemnaþ husl*), costituisce l'ultimo elemento testuale tramandato prima della lacuna⁸.

7.2. *Il discorso delle Ossa*

Di tono del tutto differente appare la successiva sezione del sermone, incentrata sui temi della caducità delle cose umane e dell'ineluttabilità della morte. Primo elemento a noi giunto di tale seconda parte del componimento è una frase, resa acefala dalla lacuna (ll. 19-20): ancora leggibile è però un elenco di peccati e vizi (*unmyttan lustas, druncennesse ond fyrenlusta gytsung ond unrihtgestrodu*; it.: desideri impuri, ubriachezza, lussuria, avarizia e ricchezza ottenuta con l'inganno)⁹. Vizi e peccati dei quali l'omelista domanda alla comunità cosa rimanga nelle tombe e nei sepolcri (ll. 20-22). Essi, così come della gloria dei grandi uomini, sono svaniti in modo non dissimile dalle ombre (*gewiteð swa swa glidende scuwa*; l. 22)¹⁰. Da tale constatazione prende infine sostanza

415

8. Il testo del tredicesimo sermone vercellese costituisce come detto un unicum nella tradizione inglese antica, condizione che rende pressoché impossibile ricostruire il contenuto della sezione del sermone andata perduta: vista la presenza di un esplicito riferimento all'Eucaristia quale ultimo elemento del folio 75v, parimenti possibile appare che la successiva sezione del sermone potesse essere incentrata sul significato del Sacrificio di Cristo per l'umanità (nucleo che torna, fra gli altri, in un passo del sermone *Vercelli VIII*), o su contenuti di più evidente escatologia come le parole di Cristo ai peccatori (nucleo ancora una volta leggibile in *Vercelli VIII*). Non è improbabile, ancora, che almeno parte della lacuna dovesse contenere un invito alla carità e alla cura del prossimo, nuclei tematici che risultano portanti della prima parte del *Sermo XXXI*, e che risultano elementi introduttivi appunto del *Discorso delle Ossa*.

9. La lacuna, naturalmente, impedisce di comprendere in che tipologia di contesto fosse inserito tale elenco di peccati. Appare possibile che, visto il seguito del sermone e l'utilizzo che di questo elenco viene fatto dall'omelista, esso potesse fare parte di un richiamo alla virtù e a tenersi lontani dal peccato o, cosa più probabile, dalle glorie terrene.

10. Così come messo in rilievo da Cross, tale riferimento alla gloria e all'esistenza umane che svaniscono come ombre andrebbe presumibilmente riferito a un passo della sezione introduttiva che precede le parole delle ossa nel *Sermo XXXI* di Cesario di Arles: riferendosi alle ricchezze terrene, infatti, viene affermato come esse "[...] *certe transierunt omnia tamquam umbra*" (cfr. Morin 1953, p. 135). In maniera non dissimile, poi, Cross ipotizzerebbe una derivazione del riferimento al vizio dell'ubriachezza da un duplice

l'immaginario discorso pronunciato dalle aride ossa a un vivente (ll. 22-34). Costruito sulla ripetizione della formula interrogativa *to hwan*, il primo spezzone di tale breve discorso (ll. 24-28) presenta una ritmata serie di accuse rivolte dalle ossa all'uomo¹¹, accusato di aver avuto a cuore in modo eccessivo e immotivato il mondo degli uomini (ll. 24-26), così come di aver con poca saggezza esaltato sé stesso nel potere e nella lussuria (ll. 26-27). Tacciato di essersi fatto ospite in più di una occasione dell'impudicizia e del vizio (ll. 27-28), l'uomo viene invitato a riflettere sulla propria avarizia e sulla lussuria che lo anima (ll. 28-29): le aride ossa sono infatti state in passato quel che l'uomo è adesso, e sono quel che l'uomo sarà (l. 30).

Meno duro appare, di contro, il tono della seconda parte del *Discorso delle Ossa* (ll. 31-34). Una doppia occorrenza di *þeah þe/ðe* introduce infatti un duplice sprone rivolto dalle ossa all'uomo: egli viene invitato a non comportarsi come le ossa hanno fatto in vita (ll. 31-32), e a tenersi dunque distante da frivolezza e lussuria (ll. 32-33). Un ultimo invito a osservare la putrefazione nella quale la morte ha precipitato le ossa, e a scacciare vizio e peccato, chiude infine la breve sezione del sermone (ll. 33-34).

Con la conclusione delle parole delle ossa, l'omelista vercellese torna a invitare alla riflessione sulla triste condizione delle spoglie dopo la morte (ll. 35-38)¹². Essa dovrebbe infatti spingere ad abbandonare il male (ll. 38-42): la morte e la sua azione sulla carne divengono quindi, nel contesto dell'ultima sezione del sermone, elemento di sprone alla

riferimento all'ebbrezza, contenuto nella sezione precedente del *Sermo* latino (cfr. Cross 1957, p. 435). Tale immagine sarà poi centrale anche nel più esteso quadro della decadenza umana tracciato all'interno del tema escatologico dell'*ubi sunt*; in merito, si veda infra, cap. 6, pp. 383-392.

11. In maniera certamente significativa, le ossa si rivolgono all'uomo definendolo misero e infelice (*earn ond ungesælig*), chiara indicazione della scarsa lungimiranza delle scelte da lui compiute in vita. In tali espressioni potrebbe trovare corrispondenza quell'aggettivo *miser*, utilizzato nel sermone latino per descrivere la condizione di coloro i quali si affannano inseguendo le cose terrene (*O miser, et iste aliquando pro cupiditate currebat* [...]); cfr. Morin 1953, p. 135).

12. Come vedremo, il sermone vercellese si allontana dai contenuti di quello latino, così come si differenzia dalle scelte compiute dagli anonimi autori dei due altri sermoni anglosassoni che contengono versioni del *Discorso delle Ossa*: se infatti il *Sermo XXXI* torna a occuparsi della necessità di essere prodighi verso il prossimo, le omelie *Blickling X* e *Irvine VII* concentrano rispettivamente l'attenzione dei fedeli sulla necessità di giungere alla conversione degli animi alla Parola di Dio e sul Giudizio Finale.

virtù in vista del Giudizio. Al pentimento in vista della Fine, e alla necessità di farsi trovare pronti dalla morte, risulta infatti dedicata l'ultima parte del componimento (ll. 43-49). Il Signore infatti giudicherà ciascuna anima secondo le azioni compiute in vita (*swa he nu her on worulde geearnigan wile*; l. 45), in ottemperanza a quella Parola che la comunità sta in quel momento ascoltando (ll. 46-47)¹³: una Parola che invita l'uomo a essere virtuosi in entrambe le vite (*bæm lifan*), in maniera particolare in vista di quella che vedrà i virtuosi godere della Grazia del Signore, in compagnia del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo (ll. 47-49). Chiusa sintetica con la quale si conclude il sermone.

Nucleo portante della sezione a noi giunta del tredicesimo sermone vercellese è, come detto, una versione del tema escatologico del *Discorso delle Ossa*, motivo che vede in ambito insulare la presenza di due ulteriori attestazioni omiletiche, tramandate dai sermoni *Blickling X* e *Irvine VII*.

Degne di nota appaiono proprio le differenti declinazioni assunte da tale motivo escatologico proprio in ambito insulare. Tono e immagini in parte differenti rispetto al sermone vercellese appaiono evocate da una seconda attestazione insulare del medesimo motivo, tramandata all'interno del sermone escatologico anonimo *Blickling X*¹⁴: esso appare infatti inserito nel sermone quale elemento conclusivo della descrizione della morte di un ricco uomo. Proprio le spoglie del defunto divengono portatrici di un invito alla redenzione, pronunciato alla presenza di un amico in visita alla tomba:

*Forhwon come þu hider us to sceawigenne? Nu þu miht her geseon
moldan dæl and wyrmes lafe, þær þu ær gesawe godweþ mid golde gefagod.
Sceawa þær nu dust and dryge ban, þær þær þu ær gesawe æfter
flæsclicre leomu on to seonne. Eala þu freond and min mæg, gemyne þis*

13. Notevole appare l'utilizzo, nelle sezioni che vedono l'omelista rivolgere un invito alla comunità, del pronomine personale *we*: una scelta che, come già valutato in precedenza, amplifica il senso comunitario del sermone e dei suoi contenuti.

14. Tale sermone, ideato come parte delle celebrazioni del terzo giorno delle rogazioni minori, risulta strutturato su di una reiterata riflessione sull'ineluttabilità della morte, presentata come evento al quale l'uomo deve presentarsi preparato spiritualmente in vista del Giudizio. Proprio l'invito a considerare l'approssimarsi della morte, così come a non rendere sterili e freddi i pensieri verso il Signore così da farsi trovare pronti nel momento del Giudizio, quando ogni uomo sarà trasparente come vetro. Insieme di riflessioni che appaiono seguite dalla breve descrizione della caducità delle cose umane, dall'episodio della morte del ricco uomo e infine da un invito a guadagnare le beatitudini celesti.

*and ongyt þe sylfne, þæt þu eart nu þæt ic wæs io; and þu bist æfter fæce
þæt ic nu eom; gemyne þis and oncnaw þæt mine welan þe ic io hæfde
syndon ealle gewitene and gedrorene, and mine herewic syndon gebrosnode
and gemolsnode. Ac onwend þe to þe sylfum and þine heortan to ræde
gecyr and geearna þæt þine bena syn Gode ælmihtigum andfenge.*¹⁵

In parte differente dalla versione tramandata nell'omelia *Blickling X* è quanto leggibile in una terza attestazione del motivo in oggetto, testimoniata all'interno di una lunga sezione del sermone *Irvine VII*¹⁶. Immediatamente dopo aver invitato a riflettere sulla rovina che attende le glorie umane, l'omelista introduce una interessante versione delle parole pronunciate dalle spoglie terrene:

15. Cfr. Morris 1967, p. 113 ("Per quale ragione tu sei venuto qui per vederci? Ora tu puoi vedere qui solamente un po' di terra e quel che i vermi hanno lasciato, dove prima vedevi una veste intessuta in oro. Vedi qui adesso polvere e ossa aride, dove prima vedevi nella carne membra belle a vedersi. Oh amico e mio congiunto, ricorda questo e persuaditi: quel che tu sei adesso, io sono stato un tempo, e tu sarai quel che io sono. Ricorda e sappi che le ricchezze che io un tempo possedevo sono passate e disperse, e che i miei possedimenti sono abbandonati e in rovina. Rivolgi dunque te stesso e il tuo cuore ai giusti insegnamenti, e guadagna che le tue ossa siano bene accette al Signore Onnipotente"). Il discorso pronunciato dalle ossa, così come descritto nella breve sezione successiva del sermone, condurrà alla conversione e al pentimento dell'amico giunto in pellegrinaggio alla tomba del defunto, dando vita a quello che Cross ha definito una sorta di finale felice della vicenda narrata nel sermone. Tale conversione costituisce inoltre elemento dal quale si snoda l'ultima sezione del componimento, come detto incentrata su un nuovo richiamo alla rettitudine in vista del premio eterno. In merito alla conversione finale, e alla portata parenetica dell'episodio del *Discorso delle Ossa* vergato nel sermone *Blickling X*, si vedano: Cross 1957, p. 437-438; Dalbey 1969, pp. 646-647 (di notevole interesse appare la posizione di Dalbey che, smentendo la lettura negativa di Cross, sottolinea come l'insistenza su tale conversione costituisca un elemento che rafforza la parentesi del sermone stesso).

16. L'omelia composita *Irvine VII*, dedicata forse al secondo giorno delle Rogazioni o al periodo quaresimale, è stata edita in: Belfour 1904, pp. 124-135; Irvine 1993, pp. 197-202 (edizione alla quale il sermone deve la sua denominazione). *Irvine VII* appare costruita sulla giustapposizione di almeno due differenti sermoni volgari, riconoscibili in un testo piuttosto prossimo a *Vercelli X* e in un secondo componimento presumibilmente più tardo. Come messo in evidenza da Irvine, essa presenta una commistione di registri stilistici differenti, risultato di una composizione non eccessivamente curata ma portatrice di una buona coerenza interna nella disposizione degli argomenti. La prima metà del testo risulta strutturata sulla giustapposizione di tre filoni tematici di grande impatto escatologico: a una prima parte incentrata sul motivo cesariano del *Discorso delle Ossa* (e contenente una prima attestazione, indipendente da quella vercellese, dell'*ubi sunt*), segue una dettagliata descrizione del Giorno del Giudizio e delle parole rivolte dal Redentore alle anime virtuose e a quelle peccatrici (*Ego te homo*), sezione che presenta elementi comuni a quelle tramandate in un lungo passo del sermone *Vercelli VIII*. Tale immagine costituisce elemento di transizione verso l'ultimo dei tre nuclei tematici, incentrato su un lungo richiamo a riflettere sulla fragilità della natura umana e contenente una seconda versione del motivo dell'*ubi sunt*, più prossima per contenuti a quella vercellese. Per una dettagliata analisi della struttura del sermone, si veda: Irvine 1993, pp. 179-195). In merito alla rielaborazione dei temi dell'*ubi sunt* contenuti nel sermone *Irvine VII*, si veda: cap. 6, p. 385 (nota 109).

*Penne magon ða þyrle ban us læren, and þæs deaden dust of þare bu-
rignes to us cwædon wolden, gif heo sprecaen mihten: ‘To hwan, þu earme,
on þisse worlde gytungum swinces? Oðer to hwan þu on oferhydo þe sylf
up ahæfst on ofermetto, and on unþeawas, and sunne to swyðe fyligedest?
Beheald me, and onscyne þine yfelæ þoncæs, and ongyt þe sylfum! Sceaawe
mine ban her on þissere molde, and biþeng þe sylfen! Iu ic was swylc þu
nu eart, and git þu iwardæst swulc ic nu eom. Geseoh mine ban and mi
dust and forlæt þine yfele lustæs.’¹⁷*

Anche a una prima lettura, le consonanze e le differenze fra le tre versioni omiletiche insulari risultano evidenti. Di un certo interesse appare la formulazione che tale l’immagine della decadenza dei sepolcri assume nei periodi che fungono da premessa alla formulazione latina del discorso pronunciato dalle ossa:

*Considerate diligentius et uidete superbiorum sepulchra, et agnoscite quia nihil in eis aliud nisi soli cineres et foetidae vermium reliquiae remanserunt. Haec ergo, homo, diligenter attendae, et dic tibi, tu ipse loquere tecum: O miser, et iste aliquando libidini seruebat; et ecce nunc nihil ex illo nisi foetidi et horribiles pulveres remanserunt.*¹⁸

Del tutto assente appare nel testo vercellese la ricchezza di dettagli con la quale viene nel passo latino anticipata la decadenza e la putrefazione che attende l’uomo e le sue sostanze, così come assente risulta il successivo richiamo alla riflessione su cosa rimanga di coloro i quali si sono in vita preoccupati delle sole cose terrene e dei desideri carnali. Un insieme di elementi che, nel passo vercellese, appaiono ridotti alla sola constatazione di come beni e occupazioni terrene si dissolvano come ombre.

In tal senso, il particolare contesto nel quale il discorso appare posizionato nel sermone *Blickling X* comporta l’assenza del particolare della condizione di decadenza nella quale ricchezze e glorie umane si trovano nei sepolcri e nelle tombe. Tale sezione è invece presente nella prima parte del sermone *Irvine VII*: la breve apertura del sermone fornisce una descrizione del triste destino che attende coloro i quali hanno rincorso le cose terrene. Insieme

17. Cfr. Irvine 1993, p. 197: “Possono dunque le aride ossa istruirci, e la morta polvere potrebbe rivolgerci la parola, se essa potesse parlare: ‘Per quale ragione, o misero, hai perseguito con impegno il desiderio di questo mondo? O ancora, per quale ragione con orgoglio ti sei esaltato nella superbia, e nel vizio, e hai seguito la via del peccato con tale impegno? Guardami, e rifiuta i tuoi pensieri maligni, e guarda te stesso! Guarda le mie ossa su questo tumulo, e considera la tua condizione! Quel che io sono, quello stesso tu sarai, e quel che ora sei tu io sono stato. Guarda le mie ossa e la mia polvere, e dimentica i tuoi perdidi desideri’”. La conclusione del discorso pronunciato dalle ossa segna, nel sermone *Irvine VII*, l’inizio della lunga scena del Giudizio Finale, elemento che funge da premessa per la lunga versione del motivo dell’ *ubi sunt*.

18. Cfr. Morin 1953, p. 135.

di immagini che risulta costruita appunto sulla base del motivo escatologico del *quid profuit*, del quale l'omelia *Irvine VII* propone una versione abbreviata e parzialmente riletta¹⁹.

Di differente pregnanza appare il grado di connessione che lega ciascuno dei tre sermoni con quanto successivamente argomentato nel *Sermo XXXI*:

*Si velis, o homo, audire, ipsa tibi ossa arida poterint praedicare. Clamat ad te pulvis alterius de sepulchro: Ut quid, infelix, tantum pro saeculi cupiditate discurre? Ut quid superbiae vel luxuriae infelicia collis submittis? Ut quid te ad serviendum crudelissimis dominis, id est, vitiis et criminibus tradis? Clamat ad te mortuus de sepulchro: Adtende ad me, et agnosce te; considera ossa mea, et vel sic tibi horreat luxuria vel avaritia tua. Quod tu es, ego fui; quod ego sum, tu eris. Si in me permansit vanitas, vel te non consumat iniquitas; si me luxuria corruptit, vel te castitas ornet. Vide pulvere meum, et relique desiderium malum.*²⁰

Nel testo tramandato nel sermone vercellese appaiono leggibili gran parte delle immagini evocate da quello latino, dall'eccessivo attaccamento mostrato dall'uomo nei confronti delle cose terrene, alla volontaria sottomissione a superbia e lussuria, fino all'accusa di essersi fatto servo di padroni crudeli quali il vizio e il peccato. Del tutto conforme alla struttura del passo latino appaiono poi anche la seconda e la terza parte delle parole delle ossa, brani nei quale sono rilevabili l'invito a riflettere sulla gravità della lussuria e dell'avarizia, sia il successivo sprone a considerare che nessuno potrà sottrarsi alla decadenza e alla putrefazione, sia il duplice invito a non seguire l'esempio delle ossa e ad allontanarsi dal desiderio peccaminoso.

Simile a quanto narrato nel passo vercellese, e al contenuto del brano latino, appare poi il discorso pronunciato dalle ossa nella breve sezione del sermone *Irvine VII*: unica differenza che separa tale descrizione da quella vercellese e dal testo cesariano appare forse l'assenza del riferimento al crimine e al vizio, divenuti signori della vita dell'uomo²¹.

19. Cfr. Cross 1957, pp. 436-437. In merito ai contenuti del motivo del *quid profuit* e ai suoi legami con quello dell'*ubi sunt*, affine per stilemi e finalità, si veda infra, cap. 6, pp. 386-389.

20. Cfr. Morin 1953, p. 135.

21. Così come per il motivo del *quid profuit* che apre il sermone, le parole rivolte dalle ossa all'uomo appaiono una parziale rielaborazione dei modi e contenuti della fonte. Testo che l'anonimo omelista traduce, in parte sintetizzando o rielaborando gli originari contenuti latini. In tal contesto, di un certo interesse appare quanto messo in rilievo da Cross in merito a una rielaborazione che il motivo del discorso delle ossa presenta nel testo vercellese e in quello del sermone *Irvine VII*: entrambi i testi introducono le parole

Caratteri particolari assume infine il contenuto nel breve passo tramandato all'interno di *Blickling X*. Costruito quale elemento di una immaginaria visita di un uomo sulla tomba di un conoscente, da lungo tempo defunto, il discorso pronunciato dalle ossa appare nella sostanza piuttosto differente da quello vercellese: grande peso assumono in tale contesto i riferimenti alla gloria terrena e alla bellezza del defunto, così come alle ricchezze svanite e dissolte. Portanti in tale contesto non appaiono, né lo sprone a non macchiarsi di lussuria o di avarizia, né quello a non seguire l'esempio del defunto: l'intero discorso sembra, di contro, costruito sull'immagine della decadenza alla quale sono soggette le cose terrene, le glorie umane e le ricchezze. Una serie di elementi che, solo sul finire del discorso, si trasformano in un esplicito invito al pentimento²².

Nelle loro distanze, così come nei loro punti di contatto, le tre versioni omiletiche insulari del tema del *Discorso delle Ossa* costituiscono dunque differenti declinazioni di una medesima tematica escatologica, da esse rielaborata e sintetizzata (*Blickling X*) o in parte riletta, seppure mantenendo una certa fedeltà al contenuto e alle forme della fonte latina (*Vercelli XIII* e *Irvine VII*). Differenti interpretazioni del motivo della caducità umana, le tre versioni inglesi antiche appaiono esempio non solo dei tipici stilemi dell'omiletica composita anglosassone, ma anche dimostrazione della diffusione e dell'impatto avuto da tale tematica in ambito insulare.

aA

421

7.3. Omiletica rogazionale e tematiche escatologiche

Breve e lacunoso, *Vercelli XIII* è componimento apparentemente semplice e lineare. Impossibile appare comprendere quale fosse la sua originaria struttura argomentativa, così come in che modo il motivo del pentimento e della purificazione in vista della festa dell'Ascensione fosse connesso con il breve richiamo alla riflessione sulla decadenza terrena delle cose umane. Per quel che è attualmente leggibile, *Vercelli XIII* appare costruito sulla giustapposizione di due

delle ossa precisando, in maniera più o meno sintetica, come tale discorso sarebbe udito dall'uomo se le ossa potessero parlare. Una precisazione che, nel testo latino, appare del tutto assente. Cfr. Cross 1957, p. 437.

22. In merito alla struttura del tutto peculiare che l'episodio del *Discorso delle Ossa* assume nel sermone *Blickling X*, così come riguardo al suo finale, si veda quanto argomentato in: Dalbey 1969, pp. 641-649. Per quanto concerne la possibile vicinanza tematica e contenutistica che lega la sezione conclusiva del passo tramandato nel sermone *Blickling X* e una delle molte attestazioni latine del motivo dell'*ubi sunt* (*Sermo ad Fratres in Eremito LVIII*), si veda: Cross 1957, pp. 438-439. Per quanto concerne il *Sermo LXVI*, si veda infine: infra, cap. 6, pp. 381-382 (nota 97).

dei più diffusi motivi parenetici ed escatologici, quello del pentimento terreno e quello della caducità umana. L'uno presentato attraverso un sintetico invito a praticare i digiuni e le preghiere consuete nel periodo di preparazione alla festa dell'Ascensione, e il secondo facendo uso di un motivo escatologico di una certa diffusione, presente anche in un piuttosto noto sermone di Cesario di Arles. Se, poi, proprio l'attestazione del *Discorso delle Ossa* all'interno del sermone vercellese potrebbe costituire ulteriore conferma della diffusione del pensiero di Cesario in ambito insulare²³, la breve sezione che precede la lacuna appare di notevole interesse in quanto portatrice di una chiara testimonianza dell'uso liturgico e pratico del sermone. Elemento che inserisce *Vercelli XIII*, non solo all'interno del trittico che lo contiene, ma anche in maniera chiara nell'ambito liturgico e devozionale che lo ha prodotto.

23. A tal proposito, si rimanda a quanto tracciato in: Trahern 1976.

Appendice VIII

Il sermone Vercelli XIII

Dis is se þridda dæg, men þe leofestan, þysse halgan tide þe us on swiðe wel gelimpeð þæt we ealle eaðmodlice sculon dryhtne þeowian ond wel forðgelæstan þæt we nu ær on þyssum dagum lærde wæron. Bið þæt swiðe herigendlic þæt man on þone godan siðfæt Godes
5 *beboda freolice fere ond gange, ond ne læte hine aslacian haligra dæda, for þon þe dryhten ðus cwæþ ond gehet þam fæstrædan men ond þam þurh wunigendan in Godes willan: ‘Qui autem perseuerauerit usque in finem saluus erit. Se man se ðe þurhwunað in godum dædum oð lifes ende, he bið hal geworden’.* Swa þænne swiðe
10 *wel gelimplic is þæt we þysne dæg gedeflice begangen mid heofenlicum mægenum. Syndon þas þry dagas, toecan oðrum þingum, for þan us gesette þa hwile þe we lifende sien. Ond gif we mid ures lichaman lustum hwæt gimeleaslices dydon on þyssum feowertegum nihtum wið Godes willan, bete he þæt on þyssum dagum nu ond*
15 *clænsige hine, þæt he mæge beon þys mergenlican dæge æt þære halgan dryhtnes upastignestide clæne æt dryhtnes wiofode, ond þær onfon weddes þæs ecan rices, þæt is Cristes sylfes lichoma ond his blod þæt we nu nemnaþ husl. Se man se ðe [...]* (Scragg 1-17)

423

aA

(76r) [...] unnyttan lustas, druncennesse ond fyrenlusta gytsung
20 *ond unrihtgestrodu. Hwæt wunaþ þysses mid ðam men oferhydum in ðære byrgenne, nemþe ðas seonuwa ond þara bana dust in þære eorðan? -- gewiteð swa swa glidende scuwa. Þær þæt, la, gewiorðan meahte þæt ða drigan ban sprecaþ meahton of ðære byrgenne to ðam men þe hie swa giorne behealdeð, hie cwædon þonne ðus: ‘To hwan,*
25 *la, ðu earma man ond þu ungesæliga, gymest ðu þysse worulde swa swiðe, oððe to hwan begæst ðu ungesæliga þe in geweald oferhiede oððe fyrenlustum, oððe to hwan begæst ðu þe ðam wælhreowestan hlafordum þæt is hleahtum ond uncystum? Beheald me ond scaewa mine ban ond ondræd þe þinne fyrenlust ond þine gytsunge.*
30 *Þæt ðu eart nu, þæt ic wæs io; þæt ic eom nu, þæt ðu wiorðest eft. Þeah þe in me þurhwunode idelnes ond fyrenlust, ne fornim ðe næfre unrihtwisnes. Þeah ðe me fyrenlust gewemde, gefrætewa þe mid clænnesse. Geseoh ðu me in duste formolsnodne, ond þurh þæt forlæt ðu þinne þone yfelan lust’* (Scragg 18-32).

35 *Dus cleopedon þa ban to us gif hie sprecaþ meahton of þære byrgenne, ond we magon huru ongytan þa bysene, þeah þe hie swigien, on þam forðgewitenum ure agenre tweonunge: emne us gewiorðeð eft*

- 40 *se ilca deað, þæt he us adrifeð of eardunga usses lichoman. Utan we nu þy giornlicor hine geþencan, þone deað, þe we hine ær witon, ær þan þe he færinga cume. For þan he cumeð on us ungeþingod, for þan þe God wolde þæt þam men wære his ytemesta dæg uncuð, þæt he hine for þan to þan gegearwode butan ænigre ablinnednesse (76v). Þæt bið se egeslica dæg ond se ondrysenlica. On ðam dæge dryhten scrifeð manna gehwylcum ece lif, swa in heofena rices hyhðo*
- 45 *swa on helle witum, swa he nu her on worulde geearnigan wile. Tiligen we nu for þan, þanne us God forgife þæt we his þa halgan lare gehyren swa we nu dydon, þæt we syn þe beteran ond þe selran for bæm lifum, in ealra worulda world to widan feore, mid fæder ond mid suna ond mid þam halgan gaste in ecnesse, amen (Scragg 33-47).*

Sermone per il terzo giorno delle Rogazioni

Questo è il terzo giorno, miei cari, di quel tempo santo che a noi molto virtuosamente è chiesto di umilmente servire noi tutti il Signore, e seguire con cura adesso quel che in precedenza ci è stato insegnato su questo giorno. Degno di grande lode è che l'uomo in queste cose [buone] segua e rispetti con animo spontaneo i Comandamenti del Signore, e non si conceda di essere lento nelle azioni sante, poiché il Signore questo ha detto e promesso all'uomo di buona volontà [fermo] e a colui che vive nella Volontà del Signore: 'Qui autem perseverauerit usque in finem saluus erit; l'uomo che persevera nelle buone azioni fino alla morte, lui sarà salvo'. Dunque, davvero molto opportuno è che questo giorno opportunamente iniziamo facendo memoria delle virtù celesti. Sono questi tre giorni, insieme a tutte le altre cose, perché noi ci confermiamo [nella fede] fintanto che siamo in vita. E se noi, a causa dei desideri della nostra carne, abbiamo fatto qualcosa in modo negligente rispetto alla Volontà di Dio in queste quaranta notti, preghi adesso [lui] e si purifichi così che possa essere puro all'altare del Signore in quel giorno che verrà nell'ascensione dei santi di Dio, e lì ricevere la promessa di quel Regno Eterno che è la Carne e il Sangue di Cristo che ora noi chiamiamo Eucaristia. L'uomo che [...]

[...] impuri desideri, ubriachezza, lussuriosa concupiscenza e guadagni illeciti. Cosa resta di queste, insieme all'orgoglio umano, in quelle tombe a eccezione dei tendini e della polvere delle ossa nella terra? Comprendi quanto siano simili a ombra che si dissolve. Oh, poi, se accadesse che le ossa potessero parlare da quelle tombe all'uomo che le sta osservando con tale attenzione, esse così parlate-

rebbero: Per quale ragione, oh tu uomo misero e infelice, hai tenuto questo mondo in così grande considerazione, e per quale ragione tu misero ti sei piegato allo smodato orgoglio e alla lussuria, o per quale ragione ti sei piegato al quel signore crudelissimo che è il riso e il vizio. Osserva me, guarda le mie ossa e temi la tua lussuria e la tua avarizia. Quel che tu sei adesso, io sono stato un tempo. Quel che io sono adesso, tu diventerai dopo. Se tu in me conservi vanità e lussuria, le iniquità mai tu distruggerai. Se io ti seduco con la lussuria, adornati di purezza. Tu vedi me putrefatto nella polvere, e con questo abbandona dunque i tuoi impuri desideri’.

Così direbbero le ossa a noi, se esse potessero parlare dalle tombe, e noi dobbiamo cogliere il loro esempio, seppure esse sono silenziose, in merito alle nostre stesse esitazioni passate: allo stesso modo avverrà per noi la medesima morte, che ci strapperà dallo scrigno della nostra carne. Pensiamo dunque ora con animo attento a lei, alla morte, e a quel che di lei prima abbiamo compreso, prima che lei arrivi veloce. Per questo lei viene a noi inattesa, poiché Dio vuole che l'uomo sia ignaro della sua morte corporale, e che lui a essa si prepari senza sosta. Questo è il giorno orribile e spaventoso, in quel giorno il Signore stabilirà per ciascun uomo la vita eterna, o nell'altezza del Regno dei Cieli o nel tormento dell'inferno, così come ciascuno qui sulla terra ha voluto guadagnarsi. Impegnamoci dunque per questo, dato che il Signore ci permette di ascoltare i Suoi Santi Insegnamenti così come noi adesso abbiamo fatto, così che noi siamo i migliori e i più perfetti per entrambe le vite, nel mondo di tutti i mondi che sarà eterno, con il Padre, e con il Figlio, e con lo Spirito Santo in eterno. Amen.

8. Vercelli XV: un intricato sovrapporsi di temi escatologici

Il quindicesimo sermone del *Vercelli Book*¹ è uno dei sei componimenti in prosa del codice che presenta un titolo in lingua latina (*alia omelia de dii iudicii*)², elemento che potrebbe indicare come, nell'antigrafo, esso dovesse essere preceduto da almeno un altro componimento riguardante il Tempo del Giudizio. Una predica che, però, non è stata trascritta nel manoscritto vercellese³.

1. La lunga predica, vergata ai *folia* 80v-85v, è stata edita per la prima volta in Förster 1913, pp. 116-128, e successivamente riedita in Szarmach 1981, pp. 35-41 e Scragg 1992, pp. 249-265.

2. Gli altri testi omiletici che presentano un titolo in lingua latina sono: *Vercelli V* (ff. 25v-29v; *To middanwintra. Ostende Nobis Domine*), *Vercelli VI* (ff. 54r-56v; *Incipit Narrare Miracula Que Facta Fuerant Ante Aduentum Saluatoris Domini Nostri Iesu Christi*), *Vercelli XVI* (ff. 85v-90v; *Omelia Epyffania Domini*), *Vercelli XVII* (ff. 90v-94v; *De Purificatione Sancta[e] Maria[e]*), e *Vercelli XVIII* (ff. 95r-101r; *De Sancto Martino Confessore*).

3. Il lungo quindicesimo sermone vercellese è effettivamente il secondo componimento vercellese a occuparsi in maniera esplicita ed estesa del Giudizio Finale (tematica che è trattata anche all'interno di *Vercelli VIII*), ma appare improbabile che il titolo latino possa fare riferimento alla posizione del sermone nel codice vercellese. Ben più probabile appare che esso fosse (come gli altri titoli latini del codice) già parte del sermone quando è stato copiato e inserito nel manoscritto. Così come messo in evidenza da Scragg, il sermone è il primo di quattro componimenti linguisticamente molto simili, seppure differenti per argomento e per struttura, tratti da un medesimo esemplare di copia: se *Vercelli XV* è infatti testo dal forte impianto escatologico, le due omelie che seguono appaiono de-

Parti più o meno estese di *Vercelli XV* sono testimoniate all'interno di almeno altri sei codici manoscritti, seppure nessuno di essi ne tramandi copia completa. Dei contenuti della prima lunga sezione dell'omelia (ll. 1-145), traduzione in parte rielaborata dell'apocrifa *Apocalisse di Tommaso*, sono conservate tre distinte versioni indipendenti da quella vercellese, vergate rispettivamente all'interno dei ms. *Scheide 71* (B), *CCC 162* (G) e *Hatton 116* (T), e *CCC 41* (D)⁴. Una testimonianza in parte rielaborata dei contenuti della seconda sezione di *Vercelli XV* (ll. 149-217) risulta poi attestata all'interno di un lungo sermone escatologico⁵ tramandato nei ms. *CCC 41* (D) e *CCC 303* (H)⁶. Parte della scena del Giudizio vercellese (ll. 181-209), inoltre, appare attestata quale elemento conclusivo del breve sermone composito *Assmann XIV*, che tramanda una versione abbreviata della scena della chiusura degli Inferi molto prossima a quella vercellese⁷.

La struttura del sermone

Lungo componimento escatologico, *Vercelli XV* risulta composto da tre distinte sezioni principali, e appare diviso in due spezzoni dalla perdita di un singolo foglio, in corrispondenza del *folio* 83. La prima parte del sermone

dicata a due distinti momenti del calendario liturgico (l'Epifania e la Purificazione della Vergine), mentre il sermone *Vercelli XVIII* è narrazione di alcune delle vicende della vita di Martino di Tours. Cfr. Scragg 1973, pp. 194-195 e pp. 202-203.

4. Per maggiori dati in merito a tale gruppo di sermoni, strettamente legati dal punto di vista contenutistico, si veda infra, pp. 436-440.

5. Tale sermone (*Cameron B8.5.3.2*) si costituisce di differenti sezioni dalla forte impronta escatologica: dopo una apertura dedicata al motivo della *Discesa agli Inferi*, il sermone illustra gli eventi del Giudizio Finale, sezione i cui contenuti appaiono strettamente legati a quelli della tradizione vercellese. Tale parte del componimento appare aperta dall'apparizione del Cristo Giudice che, mostrate le ferite della Passione, rivolge ai peccatori uno strale che per contenuti e forma appare riconducibile alla tradizione dell'*Ego te homo*. Le parole di Cristo fungono da introduzione per la condanna dei peccatori, la loro cacciata agli inferi, e la scena della triplice intercessione in favore dei peccatori. La chiusura degli Inferi e l'entrata nei Cieli dei virtuosi costituiscono poi l'elemento che sancisce la conclusione del sermone. In merito alle connessioni non del tutto lineari che legano tale omelia a quella vercellese, si vedano: Clayton 1986; Scragg 1992, p. 251.

6. In merito a tali due codici, si vedano: cap. 2, p. 75 (nota 62); cap. 5, p. 276 (nota 25).

7. I sermoni *Vercelli XV* e *Assmann XIV* risultano contenutisticamente molto prossimi, seppure come si avrà occasione di valutare appaia del tutto impossibile stabilire se *Assmann XIV* sia stata tratta in maniera diretta dalla versione vercellese del sermone, o se sia di contro stata vergata a partire da un testo a essa molto prossimo (cfr. infra, pp. 485-487). In merito alla struttura e ai caratteri del sermone *Assmann XIV*, si veda anche: Scragg 1992, pp. 250-251.

è una descrizione dell'approssimarsi della Fine dei Tempi, secondo modi e contenuti dell'apocrifa *Apocalisse di Tommaso* (ll. 1-148). A essere narrati con dettaglio sono prima gli eventi che segneranno il tempo dell'Anticristo (ll. 1-82) e successivamente i fatti che caratterizzeranno gli Ultimi Giorni, a partire dal Lunedì fino ad arrivare al giorno di Sabato (ll. 83-148). Proprio in conclusione della descrizione del giorno di Sabato, la perdita di un folio originariamente posizionato dopo 83v priva della descrizione di quel che accadrà durante il settimo giorno.

Il testo del sermone riprende con una scena tratta dagli eventi del Giudizio Finale (ll. 149-209). Elemento centrale di tale scena è la triplice intercessione della Vergine Maria, di Michele Arcangelo e di San Pietro in favore delle anime meno virtuose (ll. 149-180), preghiera che consente a una numerosa schiera di peccatori di trovare la salvezza, poco prima che Cristo pronunci il Giudizio (ll. 181-192) e che Pietro chiuda per sempre l'accesso agli inferi (ll. 194-209). Al fragore provocato dalla caduta delle chiavi che hanno sigillato l'inferno e le urla dei dannati fa poi da contraltare la visione delle anime benedette assise nel Regno dei Cieli (ll. 209-214), luogo dove potranno godere della visione di Dio e della gioia eterna (ll. 213-217), immagine con la quale si chiude il componimento omiletico vercellese.

8.1. *L'Apocalisse di Tommaso*

Testo dal forte impianto escatologico, *Vercelli XV* descrive due diversi momenti del Tempo della Fine: l'approssimarsi del Giudizio e, in un secondo momento, il Giudizio dei Vivi e dei Morti. Fonte di ispirazione della lunga narrazione del tempo che precederà la Seconda Venuta del Signore è traduzione dei contenuti dell'apocrifa *Apocalisse di Tommaso*. Testo composto fra il secondo e il quarto secolo, l'Apocalisse pseudo-tommasea appare attestata in una triplice redazione: *breve*, *lunga interpolata* e *lunga non interpolata*⁸. Differenti per estensione e per ricchezza di immagini, le tre versioni

8. In merito alla classificazione dei testi in interpolati e non interpolati, attualmente accettata pressoché dalla totalità degli studiosi, va messa in evidenza la posizione di Dando, il quale considera l'interpolazione come parte del testo originario dell'apocalisse e non come aggiunta posteriore. Per tale ragione, Dando ha ipotizzato una definizione delle due versioni dell'apocrifo semplicemente come *breve* e *lunga*; per maggiori dettagli su tale ipotesi si veda: Dando 1977, pp. 3-58.

dell'apocrifo ci testimoniano descrizioni in parte molto simili dell'approssimarsi della Fine dei Tempi⁹.

Meno dettagliata, la *versione breve* tramanda la narrazione degli eventi che precederanno la fine del mondo, così come descritta da Cristo all'apostolo Tommaso. Guerra, fame e malattia saranno i primi segni rivelati all'uomo: questi eventi luttuosi verranno poi seguiti da segni e prodigi, visibili nei cieli nei sette giorni che precederanno la Venuta del Signore. Grande enfasi è in questo frangente dedicata agli avvenimenti del sesto e del settimo giorno, durante i quali gli spiriti dei defunti si riuniranno alle proprie spoglie mortali dirigendosi verso i cieli, si scatenerà la guerra fra gli angeli corrotti e quelli fedeli a Dio, e avrà inizio la ricerca delle anime degli eletti. Il testo della *versione breve* si conclude con l'annuncio da parte del Creatore della Venuta della Fine, e di quel Giudizio Finale che avrà luogo nell'ottavo giorno.

Più dettagliata e lunga, la *versione lunga* è in genere tramandata quale immaginaria lettera inviata da Cristo all'apostolo Tommaso: la narrazione dei giorni che condurranno alla *Fine dei Tempi* corre quasi parallela a quella della redazione breve, seppure la *versione lunga* presenti una prima sezione contenente una più estesa descrizione delle guerre, delle carestie e della decadenza che colpiranno il mondo degli uomini e la chiesa di Dio. Tale sezione risulta, in alcuni casi, seguita da una breve interpolazione, contenente la descrizione della salita al trono di quattro diversi regnanti, e delle conseguenze che il loro agire avrà sulla comunità cristiana. Una narrazione dei tempi che precederanno la Fine nella quale appare leggibile una reinterpretazione di eventi della cristianità tardo-antica. Tale passo narra, infatti, alcuni eventi riconducibili al quinto secolo dell'era cristiana, fra tutti le sofferenze che hanno segnato il regno di Teodosio I, trattandoli come contemporanei all'autore¹⁰. La fine

9. Le immagini legate all'approssimarsi della Fine dei Tempi appaiono nucleo tematico di grande diffusione: declinato spesso sotto forma di elenco di segni e di sconvolgimenti dell'ordine naturale delle cose, tale motivo in area insulare ha forse una delle sue espressioni di maggior successo nei *Quindici Segni dell'Apocalisse*. Per una analisi del possibile collegamento fra la tradizione dell'*Apocalisse di Tommaso* e la tematica escatologica dei *Quindici Segni dell'Apocalisse*, si vedano fra gli altri: Heist 1952; McNamara 1975, pp. 119-121; Lendinara 2003, pp. 98-101.

10. Per una breve introduzione in merito alle possibili connessioni contenutistiche e

dell'interpolazione segna, poi, l'inizio della narrazione da parte del Signore dei sette giorni che precederanno il Giudizio, come detto assimilabili per contenuti e forme a quelli della versione abbreviata¹¹.

8.1.1. *Alcuni elementi in merito alla ricezione latina*

Testo che nelle sue diverse redazioni deve avere avuto una buona diffusione in ambito mediterraneo e continentale, l'*Apocalisse di Tommaso* nel corso del v secolo appare citata quale testo non degno di fede all'interno del *Decretum Gelasianum*¹². Forse proprio a tale proscrizione è legata la pressoché totale assenza, in area mediterranea, di testimoni manoscritti precedenti al secolo ix. Piuttosto corposa risulta però la tradizione manoscritta posteriore testimonianza di una non trascurabile circolazione a partire dalla seconda parte del periodo alto-medievale. In area latina si contano, infatti, attualmente tredici testimoni, catalogabili secondo uno schema tripartito¹³:

stilistiche che legano l'interpolazione dell'*Apocalisse di Tommaso* con la ricca tradizione delle *Oracula Sybillina* e delle *Leggende sull'Anticristo*, si vedano fra gli altri: Sbaiffoni 1992, pp. 73-75; Peerbolte 1996, pp. 326-339; Lendinara 2003; Monaca 2008, pp. 5-39; per un interessante studio della tradizione sulla venuta dell'Anticristo si veda poi: Peerbolte 1996 (con particolare attenzione alla prima delle due lunghe sezioni che costituiscono il volume, dedicata appunto allo sviluppo di una tradizione cristiana dell'Anticristo come avversario di Cristo).

11. In merito, si rimanda alla schematizzazione fornita in Swan 1998, pp. 335-336. In virtù di questa consonanza di contenuti e del contenuto stesso dell'interpolazione, le versioni contenenti l'interpolazione potrebbero essere viste come una rielaborazione più tarda (posteriori alla prima metà del v secolo) di una originaria versione lunga (precedente di almeno un secolo e mezzo), che costituirebbe anche la base di quelle brevi, del tutto simili alle prime due ma prive della sezione profetica. Cfr. Wright 2009, pp. 153-155.

12. "Item notitia de librorum apocryforum, qui non recipiuntur: [...] *Evangelia nomine Thomæ; [...] revelatio quæ appellatur Thomæ apost. apog.; Revelatio quæ appellatur Pauli apog.; Revelatio quæ appellatur Stephani apog.; Liber qui appellatur transitus, id est assumptio Sanctæ Mariæ apoc.; [...]*" (PL 59, coll. 175-177).

13. Lo schema qui proposto appare tratto da quello redatto in: Wright 2009, pp. 152-156. A tale schematizzazione è stato da me aggiunto il riferimento al codice C, da Wright inserito all'interno della tradizione manoscritta dell'apocrifo nel 2015. Nel corso della breve trattazione della tradizione manoscritta latina, sarà mia intenzione soffermarmi solamente su alcune fasi della riscoperta e dello studio di tale tradizione, così come su alcuni dei codici manoscritti che la rappresentano: in modo particolare, saranno trattati quei codici che, per ragioni di prossimità geografica o per contenuto, risultano di maggiore significato per l'area insulare. Tale breve trattazione vuole anche fungere da presentazione delle diverse teorie in merito ai rapporti fra i codici latini dell'apocrifo, in seguito alle scoperte fatte da Swan e da Wright fra la fine degli anni novanta del secolo scorso e i primi anni del nuovo secolo. Per maggiori dati sul significato di ciascuno di

Versioni non interpolate

- B Napoli, *Biblioteca Nazionale Vittorio Emanuele III, lat. 2 (Vindoboniense 16)*, f. 60, scrittura sottostante del secolo v; frammento palinsesto
- C Kassel, *Universitätsbibliothek, Landesbibliothek und Murhardsche Bibliothek* 4° Ms theol. 10 (sec. VIII), ff. 135r-138v
- N Monaco, *Bayerische Staatsbibliothek Clm 4563* (sec. XI), f. 40

Versioni interpolate

- M Monaco, *Bayerische Staatsbibliothek Clm 4585* (sec. IX in.), ff. 65v-67v
- P Città del Vaticano, *Biblioteca Apostolica, Pal. lat. 220* (sec. IX in.), ff. 48v-53r
- V Verona, *Biblioteca Capitolare I (1)* (sec. VI-VII), 403v-404v; frammento
- W Wurzburg, *Universitätsbibliothek M.p.th.f. 28* (sec. VIII ex.), ff. 57r-58v

Versioni abbreviate

- A Monaco, *Bayerische Staatsbibliothek Clm 8439* (sec. XV), f. 191
- T Toronto, *Fisher Rare Book Library MS 45* (collazione di *folia* pergamene di diversa origine), pp. 24-25 (sec. IX, seconda metà); frammenti
- E Einsiedeln, *Stiftsbibliothek 319* (secolo X, metà), ff. 155-156
- O Vienna, *Österreichische Nationalbibliothek 1878 B* (sec. XII), ff. 161v-162r
- R Città del Vaticano, *Biblioteca Apostolica, Reg. lat. 49* (sec. X ex.), f. 52v
- H Oxford, *Bodleian Library, Hatton 26 II* (sec. XIII in.), f. 88r

Come testimoniato anche dalla sua tradizione manoscritta, il testo pseudo-tommaseo deve avere dunque goduto di

tali codici nell'ambito della tradizione latina dell'*Apocalisse di Tommaso*, così come per le connessioni di alcuni di tali codici con l'area tedesca e italiana, si rimanda a quanto dettagliatamente argomentato in: Wright 2003, pp. 29-41 e pp. 46-51 (tale sezione del saggio appare dedicata in particolare alla lettura millenaristica che in alcuni dei codici citati da Wright viene assunta dal testo dell'*Apocalisse*); Wright 2009, pp. 152-155; Wright 2015. In merito alla posizione dell'apocrifo pseudo-tommaseo all'interno della letteratura delle visioni e delle apocalissi non canoniche, si rimanda poi fra gli altri a: Faerber 2005.

una discreta circolazione fino alle soglie del periodo basso-medievale, andando poi verso un quasi completo oblio nel corso dei secoli successivi. Del testo dell'*Apocalisse di Tommaso* si è infatti tornato ad avere traccia certa solamente nel 1908, quando Dobschütz¹⁴ riconobbe, in un testo latino conservato nel manoscritto M pubblicato da Wilhelm¹⁵, un testimone proprio di quella "*revelatio quae appellatur Thomae Apocrypha*" a cui faceva riferimento il *Decreto Gelasiano*. Una scoperta che ha rappresentato il primo di una lunga serie di contributi allo studio della tradizione testuale dell'apocrifo. Al medesimo anno risale infatti l'edizione di Bick di due *folia* palinsesti viennesi del v secolo¹⁶ (il testimone B), da lui erroneamente considerati parte dell'*Epistola Apostolorum*, poco prima che Hauler ne ascrivesse uno dei due alla tradizione dell'*Apocalisse di Tommaso*¹⁷. Ai due anni successivi risalgono infine l'edizione di James del testo del frammento di Verona (V)¹⁸, quella di Suchier della versio-

14. La notazione di Dobschütz riguardo al lavoro di Wilhelm è rintracciabile alle colonne 437-439 del numero 33 (1908) della rivista "*Theologische Literaturzeitung*"; nei medesimi anni lo stesso Dobschütz curava una pregevole edizione del *Decreto Gelasiano*, pubblicata in: Dobschütz 1912.

15. Cfr. Wilhelm 1907, pp. 40*-42*; Wilhelm, non accorgendosi di trovarsi di fronte all'apocrifia *Revelatio Thomae*, battezzò il testo come "*Epistula Domini nostri J. Christi ad Thomam discipulum suum*": l'edizione si interrompe improvvisamente nel mezzo della descrizione del sesto degli otto giorni che precederanno il Giudizio Finale, a testimonianza delle difficoltà incontrate da Wilhelm, sia nel produrre una edizione critica, sia nella ricostruzione di un testo del quale non aveva alcun riscontro né mezzo di confronto in altri manoscritti da lui conosciuti. Il testo del codice M appare di primaria importanza nell'ambito della ricostruzione e dello studio dei contenuti delle diverse versioni dell'apocrifo in quanto unico testimone, insieme al codice P, a tramandare l'intera interpolazione. Il ms. *Munich Clm 485* è codice presumibilmente copiato a Regensburg negli anni di episcopato di Baturich (817-847), per poi transitare da Würzburg, luogo dove avvenne l'aggiunta al corpo testuale del manoscritto della *Passio Sancti Kiliani*, e da Benediktbeuren. In merito si vedano: Glauche 1994, pp. 140-142; Wright 2003, pp. 32-34.

16. Cfr. Bick 1908, pp. 90-100. Il frammento viennese, attualmente conservato presso la Biblioteca Nazionale di Napoli, presenta una scrittura che Löwe definisce quasi certamente come *italica* e fu reso palinsesto probabilmente a Bobbio; un facsimile del foglio 60r si veda: Beer 1910-1913, II, tav. 33.

17. Cfr. Hauler 1908, pp. 308-340; Hauler fornisce una edizione diplomatica di B basata sulla trascrizione del testo fatta da Bick, ricostruendo poi le sezioni più corrotte del testo di B affidandosi alle trascrizioni di P e M fatte da Dobschütz.

18. Cfr. James 1910; James, ignaro dell'edizione di B fatta da Hauler, si baserà su una erronea trascrizione del veronese V fatta da un bibliotecario della Capitolare di Verona, Antonio Spagnolo, inficiando così la qualità e l'attendibilità del testo da lui pubblicato; in merito si veda James 1910b, p. 569. Del testo vergato sul folio 403v è anche rintracciabile una trascrizione corredata da un *fac-simile* in: Carusi-Lindsay 1934, vol. II, p. 11 e tav. 24.

ne tarda dell'apocrifo contenuta nel testimone A¹⁹, e infine quella di N, unico esemplare completo non interpolato, da parte di Bihlmeyer²⁰. Nel medesimo periodo Dobschütz diede inizio alla realizzazione di una edizione critica dell'*Apocalisse di Tommaso*, che comprendesse anche il testimone P, di recente riscoperta. Opera che non vide però mai la luce, poiché interrotta, nel 1934, dalla morte dell'autore. Tale evento bloccò parzialmente l'evolversi della ricerca sulle differenti versioni del testo pseudo-tommaseo, tanto che i risultati del lavoro di Dobschütz verranno messi a frutto solo nel 1955 da Förster, all'interno di un importante studio comparativo sulle versioni inglesi antiche dell'apocrifo²¹.

Questa attività editoriale scarsamente coordinata e fortemente concentrata nei primi due decenni del secolo ha avuto come effetto immediato il proliferare di lavori di traduzione della fonte latina spesso non accurati²², con la conseguente perdita di interesse verso il lavoro di revisione e perfezionamento delle edizioni del testo latino. Una condizione rimasta pressoché invariata fino alla riscoperta, nella seconda metà del secolo scorso, di nuovi testimoni delle versioni lunghe (interpolate e non) all'interno dei manoscritti W, T, E, O, R, H: di grande interesse per l'ambito insulare sono i testi tramandati dal manoscritto W²³ e quel-

19. Cfr. Suchier 1910, p. 272; il manoscritto A (*Monaco, Clm 8439*) è un codice miscelaneo contenente, oltre al dialogo edito dal Suchier, opere attribuite ad Alberto Magno, Bonaventura e Giovanni Crisostomo, l'*Anticlaudiano* di Alano di Lille, il *De duodecim abusivis Saeculis* dello Pseudo-Cipriano, un trattato sulle tre virtù teologali, due omelie sulla Vergine e una spiegazione della Messa. In merito a *Monaco Clm 8439* si veda anche Halm 1868-1881, IV/1-28.

20. Cfr. Bihlmeyer 1911, pp. 270-282; l'opera di confronto e di collazione di N con altri testimoni condusse Bihlmeyer a riconoscere in N e B un ramo della tradizione del testo caratterizzato dalla mancanza del brano storico-profetico, permettendo in questo modo l'individuazione di un primo discrimine fra versioni interpolate e non interpolate. Sul manoscritto, presumibilmente redatto presso Benedicktbeuren intorno alla metà del secolo XI, si veda Glauche 1994, pp. 97-101.

21. Cfr. Förster 1955, pp. 6-36.

22. Fra queste traduzioni certamente la più valida è quella delle due versioni, interpolata e non interpolata, pubblicata in: James 1924, pp. 555-562.

23. Il codice W è conosciuto anche come *Omeliario di Burgardo*, ed è testimone nel quale l'*Apocalisse di Tommaso* compare come aggiunta a un omeliario più antico, non in forma di sermone. Il manoscritto contiene quarantasei testi, la maggior parte dei quali omelie attribuibili a Cesario di Arles, oltre che un *Epistola di Tito, discepolo di Paolo*, una versione mutila di un testo erroneamente attribuito a Girolamo, il *De septem ordinibus ecclesiae*, una versione spuria della redazione A degli atti del *Concilio di Cesarea*, due brevi note cronologiche redatte nel 604 e nel 659 (intitolate, rispettivamente, *Ratio Orbis* e *Ratio*

lo testimoniato all'interno del codice T²⁴, ascritto da Swan alla tradizione della versione abbreviata rappresentata dal codice A²⁵. Così come T, anche le versioni contenute nei rimanenti quattro manoscritti (E O R H) posso essere ricondotte al novero delle *abbreviate*²⁶. Particolare interesse destano, in una lettura della tradizione manoscritta funzionale allo studio dell'ambito iberico-insulare, i testimoni R e H. Il primo, di origine bretone, tramanda insieme alla versione dell'apocrifo anche un testimone della *Catechesis Celtica* e un corpo di testi anonimi e pseudonimi dei quali

mundi) e una *Passione di san Cristoforo*. Per quanto concerne il testo dell'apocrifo pseudo-tommaseo, W è ascrivibile alla tradizione lunga interpolata, seppure appaia privo di gran parte delle profezie inerenti i tempi dell'Anticristo (racchiuse nella sezione dell'interpolazione), sostituite da passi tratti dall'Epitome *Divinarum Institutionum* di Lattanzio. Non ci sono prove che il manoscritto sia in qualche modo collegabile al missionario insulare Burgardo, primo vescovo di Würzburg, né di quale possa essere lo *scriptorium* che lo ha prodotto: secondo il Löwe la presenza di caratteri insulari nella forma delle lettere e nel tipo di ornamentazione della pagina, affiancato alla presenza di glosse Alto Tedesche Antiche su di un sostrato presumibilmente bavarese indicherebbe la redazione del manoscritto appunto in area bavarese, presso un monastero di tradizione insulare; in merito al manoscritto si vedano: Bischoff-Hoffman 1952, pp. 10 e 100; Thurn 1984, pp. 19-21; Wright 2003, pp. 30-32 (in tale saggio, si segnala il riferimento a una ulteriore coppia di testimoni manoscritti del medesimo omeliario cesariano: frammentari, tali manoscritti potrebbero avere in origine ospitato parte o l'intero corpo di testi presenti nel codice W, compresa l'apocalisse apocrifa).

24. Il testo è conservato su due *folia*, acefalo e riportante nell'*incipit* una frase attestata solamente in A, dove è parte della struttura domanda-risposta del *Dialogo di Adrianus e Epictitus*; nei *folia* adiacenti è conservata anche una versione della *Disputatio Puerorum* di Alcuino. Il testo tramandato da T si differenzia rispetto agli altri appartenenti alla famiglia dei non interpolati in quanto presenta sia una frase derivante dal prologo delle versioni interpolate, nella quale Cristo richiama l'attenzione di Tommaso sugli eventi che accadranno prima della Fine dei Tempi, sia una confusa descrizione dell'arrivo degli angeli salvatori delle anime dei giusti: entrambe queste eccentricità rispetto alla tradizione non-interpolata sembrano richiamare una qualche parentela di T con le versioni interpolate PWN.

25. In merito, si veda: Swan 1998.

26. Il manoscritto E è un codice miscelaneo redatto presumibilmente a Einsiedeln nella seconda metà del secolo x, contenente un calendario e materiale computistico, annali, epitaffi di abati e necrologi, la *Periegesis* di Prisciano, il *De computo* di Rabano Mauro, due testi a carattere penitenziale e il più antico trattato occidentale sugli scacchi. Nell'ambito di tale codice, il testo dell'apocrifo appare presentato quale parte di una lettera, pseudo-epigrafa, di Agostino di Ippona. Più tardo è il codice O, risalente al XII secolo, contiene inoltre il *Micrologus* di Bernoldo di Costanza, una litania e il *Liber Ordinum Episcoporum*, insieme a una breve notazione sulla liturgia funebre, un frammento del *Sogno di Daniele* e una decretale papale del 1023. Nel contesto di tale codice, il testo dell'apocalisse è parte di un gruppo di componimenti aggiunti (spesso senza alcuna intestazione o titolo) al contenuto del codice O. Per maggiori informazioni sul manoscritto E, si rimanda a: Meier 1899, p. 289; Lang 1984, p. 12; Wright 2003, pp. 35-36. Per quanto concerne il manoscritto denominato O, si veda: Wright 2003, pp. 36-37.

si trova eco anche nell'omiletica volgare anglosassone e irlandese²⁷; nel secondo l'*Apocalisse di Tommaso* viene trascritta quale testo conclusivo della seconda parte del manoscritto, sezione quasi certamente redatta nelle isole britanniche all'inizio del secolo XIII: quest'ultima costituisce, con ogni probabilità, l'unica testimonianza in lingua latina dell'apocrifo prodotta presso un'ente monastico di ambito inglese²⁸. All'interno di H, l'apocrifo pseudo-tommaseo è preceduto da una serie di sermoni attribuiti a Maurizio di Sully e ad Abbo di St-Germain-des-Prés, dal *De Virtutibus et Vitiis* di Albuino, da tre gruppi di testi anonimi o pseudonimi di forte tradizione celtica o iberno-latina²⁹, oltre che da un sermone pseudo-isidoriano sul tema dell'*Anima e del Corpo* e da uno pseudo-agostiniano sul tema del Giorno del Giudizio. Pur essendo, come fatto notare da Wright, un esemplare latino redatto dopo la conquista normanna, la struttura e la tipologia dei testi scelti ricorda in maniera così significativa quella degli omeliari del periodo inglese antico, da poter essere considerato un valido esempio proprio di quel genere di raccolte che doveva circolare nell'Inghilterra anglosassone e che, presumibilmente, deve aver esercitato una forte influenza sull'omiletica di quel periodo³⁰. Di notevole interesse appare, infine, la riscoperta piuttosto recente del testimone C, testo che rappresenta la più antica attestazione completa della versione non interpolata dell'apocrifo. Conservato all'interno di un manoscritto miscelaneo contenente testi di natura piuttosto varia³¹, tale testimone dell'*Apocalisse di Tommaso* presenta

27. Il riconoscimento di una appartenenza del manoscritto alla tradizione irlandese si vedano McNamara 1994, pp. 185-237; Rittmüller 1992-1993, pp. 259-305. Per un'analisi approfondita del testo contenuto in questo manoscritto e dei suoi rapporti con quello tramandato dal codice H, si rimanda alla trattazione fattane in: Wright 2003, pp. 27-59 (di particolare interesse è la ricca bibliografia fornita dall'autore), mentre sul successo all'interno della letteratura vernacolare inglese e irlandese di alcuni dei testi contenuti nel manoscritto si veda: Wright 1993, pp. 80-99 e 236.

28. In merito, si veda quanto argomentato brevemente in: Wright 2003, p. 37.

29. Fra di essi è necessario ricordare una versione del sermone delle *Three Utterances*, un testo iberno-latino conosciuto come *Catechesis Cracoviensis*, un insieme di motivi omiletici ricollegabile con parte di un sermone della cosiddetta *Apocripha Piscillianistica* e una variante di un sermone di Colombano sulla vanità umana. Sulla derivazione di alcuni di questi testi dalla tradizione irlandese si veda, fra gli altri, Wright 1993, pp. 64-69.

30. A tal proposito, si veda: Wright 2003, pp. 37-39.

31. Tale codice, prodotto in un non meglio identificato *scriptorium* della Francia nord-

interessanti punti di contatto con un testo apocrifo della tradizione veterotestamentaria, 6 Ezra³². Gli oracoli e le visioni del Tempo della Fine contenuti in tale apocrifo, infatti, troverebbero interessanti punti di contatto proprio con i segni descritti nel testimone latino C. Tale testimone, poi, costituisce codice di importanza primaria, non solo nell'ambito delle versioni non interpolate, in quanto non presenta le lacune dei testimoni M e P, seppure di contro non tramandi la lunga chiusa del codice P.

8.1.2. *La fortuna dell'Apocalisse di Tommaso in area insulare*

A fronte di una notevole scarsità di attestazioni latine di ambito iberno-insulare, l'Apocalisse pseudo-tommasea sembra avere goduto di un successo notevole nel corpo della tradizione inglese antica, tanto da essere ancora attestata non solo all'interno del quindicesimo componimento vercellese, ma anche in altri quattro testi in volgare: l'*Omelia Blickling VII*³³, la terza omelia volgare del ms. *CCC 41 (D)*³⁴, la ventinovesima del codice *CCC 162* e la terza delle omelie tramandate nel manoscritto *Hatton 116* (versione battezzata per questo motivo *Corpus-Hatton*)³⁵. Tali tre testimonianze

orientale, contiene, infatti, fra gli altri alcuni sermoni ascrivibili a Cesario di Arles, una copia dell'inno *Ignis creator igneus* (tramandato fra gli altri nell'*Antifonario di Bangor*), e un breve trattato sui libri del Vecchio e Nuovo Testamento, il *Liber Sententiarum tam de vetere quam de nouo testamento*, opera che presenta interessanti punti di contatto con la trattatistica iberno-latina sui libri del Vecchio Testamento. Tale insieme di testi occupa nella sostanza la seconda parte del codice, la cui prima metà testimonia fra gli altri alcuni scritti di Isidoro di Siviglia dallo spiccato argomento scritturale (*In libros veteris ac noui testamenti prooemia; De ortu et obitu patrum; Allegoriae quedam Sacrae Scripturae*). Il testimone C dell'*Apocalisse di Tommaso* è stato edito e oggetto di un lavoro di analisi in: Wright 2015 (l'edizione del testo dell'apocrifo è leggibile alle pp. 39-55).

32. Sotto tale denominazione viene in genere individuato uno specifico insieme di capitoli (il 15 e il 16), aggiunti nella tradizione latina e greca ai 14 originari capitoli del *Secondo Libro di Ezra*. Testo risalente forse al terzo secolo dell'era cristiana, 6 *Ezra* costituisce una coda escatologica di tale libro Veterotestamentario. In merito alla tradizione greca e latina dell'apocrifo, si veda quanto riassunto in: Wright 2015, pp. 10-14.

33. Cfr. Morris 1967, pp. 82-97; *fac simile* del testo manoscritto reperibile in Willard 1960; manoscritto descritto in: Ker 382, art. 7.

34. Cfr. Ker 32, art. 12 (codice denominato D nella catalogazione teorizzata da Scragg; cfr. Scragg 1992, p. xxvi); questo componimento è stata pubblicata nella sua interezza in: Förster 1955, pp. 17-27; la sola sezione finale, fatta eccezione che per l'ultimo paragrafo, è ritrovabile anche in: Willard 1935b, pp. 4-6.

35. Per il codice *CCC 162* si veda Ker 38, art. 37; mentre per il manoscritto *Hatton 116* si veda Ker 33, art. 26. I due testi sono stati editi rispettivamente in: Förster 1913, pp. 128-137 e Förster 1955, pp. 27-33 (in questo secondo caso viene edita la sola parte dell'omelia contenente l'apocrifo tommaseo).

omiletiche, simili per contenuti ma distanti per stile e complessità dal sermone vercellese, risultano interessanti elementi di confronto e di studio della prima lunga sezione di *Vercelli XV*³⁶.

All'interno del sermone *Corpus-Hatton* il testo dell'*Apocalisse di Tommaso* appare affiancato a una descrizione del Giudizio, nel contesto di un acceso richiamo alla preghiera per l'intercessione dei santi e alla partecipazione alla liturgia del periodo pasquale (concetto peraltro comune anche a sermoni rogazionali del *Vercelli Book*). Gli eventi storici che precederanno la Fine sono descritti con una certa brevità, mentre maggiore dettaglio appare riservato ai segni cosmologici. Tale descrizione appare poi seguita da quella del Giorno del Giudizio, nella quale, alla resurrezione dei morti al suono della tromba, seguono l'adunanza di angeli e santi e la visione della Croce e delle ferite di Cristo. Il successivo Giudizio, e l'entrata delle anime nei regni che le ospiteranno per l'eternità, chiudono la sezione dedicata alla Fine dei Tempi. In generale, l'uso che *Corpus-Hatton* fa della versione non interpolata del testo pseudo-tommaseo appare in questo senso inteso a richiamare alla mente del fedele l'approssimarsi del Giudizio, del quale l'omelista legge i segni negli eventi del suo tempo, e la necessità del pentimento: in questo senso, i segni dell'approssimarsi del Giudizio, e la Seconda Venuta del Signore, vengono trasformati nel sermone in motivo di sprone alla redenzione.

In maniera non differente rispetto a *Corpus-Hatton*, *Blickling VII* fa un uso limitato dell'apocrifo: *Blickling VII* è infatti sermone composito per il tempo pasquale, costruito intorno alla tematica della salvezza come bene da proteggere in vista dell'approssimarsi della Fine. In tal senso, sia la narrazione della *Discesa agli Inferi*, sia l'apocrifo pseudo-tommaseo, fungono da elementi portanti di tale sprone a far buon uso della Redenzione, simboleggiata dalla Resurrezione e dalla discesa di Cristo agli inferi, così come da quella entrata nel Regno di Dio promessa a tutti i virtuosi. Anche *Blickling VII*,

36. In virtù di queste connessioni dei componimenti omiletici con la tradizione vercellese, i tre testi verranno qui di seguito brevemente presentati: i loro caratteri costitutivi e i loro contenuti, infatti, verranno più volte richiamati nel corso dell'analisi del quindicesimo sermone vercellese, e saranno elementi centrali nella chiarificazione di alcuni passi dibattuti di tale componimento.

come *Corpus-Hatton*, fa dunque un uso strumentale della fonte, rendendo la descrizione dei segni della venuta della Fine un tema a sostegno delle finalità parenetiche che muovono il sermone.

Il sermone tramandato all'interno di *CCC 41* (Cameron B.3.4.12) presenta di contro una maggiore libertà rispetto alla fonte latina; la parte iniziale del componimento risulta dedicata alla visione delle due città, la Gerusalemme Celeste e quella terrena. Solo dopo questa parte introduttiva, il sermone si dedica agli eventi e ai segni che annunceranno la venuta della Fine. Tralasciando la figura dell'Anticristo, e trattando piuttosto sommariamente gli eventi storici che precederanno la sua venuta, l'omelista traduce piuttosto fedelmente i *Sette segni dell'approssimarsi della Fine*. L'interesse primario del predicatore appare in questo caso quello di descrivere, più che la fine stessa del mondo umano, la natura del Regno dei Cieli. L'ultima sezione dell'omelia ha infatti come fonte l'apocrifo di tradizione gnostica dei *Sette Cieli*³⁷: nella parte conclusiva viene descritto il cammino di progressiva purificazione e punizione che le anime compieranno attraverso sette differenti Cieli, fino a giungere al Cielo ove risiede la Santa Trinità dove i dannati saranno separati dai beati, ingoiati da un drago e vomitati in un inferno circondato da invalicabili mura di ferro.

Nel contesto delle quattro varianti omiletiche, meritevole di una qualche attenzione è, infine, l'opera di adattamento che i differenti componimenti fanno della struttura in *otto giorni* dell'originale latino³⁸: dato che accomuna tutte le versioni anglosassoni è un tentativo di ridurre il numero di giorni da otto a sette, rendendo così possibile la caduta del giorno del Giudizio di Domenica, il giorno del Signore³⁹.

37. In merito a tale apocrifo, e alla sua presenza in ambito insulare, si veda quanto sostenuto in: Willard 1935b; e: infra: cap. 5, pp. 294-296.

38. Le diverse redazioni dell'apocrifo narrano infatti, come detto, gli eventi dei sette giorni precedenti la Fine dei Tempi e, successivamente, il Giorno del Giudizio, andando così a creare una struttura narrativa suddivisa in otto giorni.

39. Non va dimenticato come alcune delle tradizioni apocalittiche e dei commenti dei Padri della Chiesa facessero intendere come il Giudizio stesso fosse destinato a cadere proprio nel giorno consacrato a Dio, se non addirittura durante la festività della Pasqua, come accade in *Blickling VII*. Sulla differente disposizione degli eventi all'interno dei sette giorni, si veda anche quanto schematizzato in: Wright 2003, p. 42 (tabella 3).

Vercelli XV, così come B3.4.12, identifica i giorni attraverso il numerale corrispondente e il nome del giorno: particolarità del testo vercellese è però quella di iniziare la descrizione dei sette giorni, non dalla Domenica come la fonte latina e le restanti traduzioni inglesi antiche dell'apocrifo, ma dal Lunedì, creando così una non trascurabile differenza rispetto alla tradizione latina. La narrazione dei segni prosegue parallela alla fonte fino al Venerdì, quando l'omelista vercellese tralascia gli eventi del quinto giorno, saltando direttamente a quelli del sesto: la lacuna testuale purtroppo non ci permette né di sapere che tipo di trattamento abbia riservato a tali eventi, né se alcuni dei fatti originariamente posizionati nel quinto giorno possano avere trovato collocazione in quello seguente.

Il sermone *Blickling VII*, di contro, distingue i giorni solo attraverso i numerali e omette gran parte della narrazione del terzo giorno. Una scelta che conduce allo spostamento indietro degli eventi che caratterizzano i rimanenti giorni⁴⁰. *Corpus-Hatton* mantiene di contro la struttura in otto sezioni semplicemente accorpando gli eventi del settimo giorno con quelli del Giorno del Giudizio; del tutto particolare è infine l'espedito studiato dall'autore di B3.4.12: all'interno del sermone i momenti attraverso i quali si sviluppa la narrazione rimangono otto, identificati sia dal numerale che dal nome del giorno corrispondente, mentre l'unica modifica sostanziale che l'omelista apporta è quella di far cominciare la narrazione dalla Domenica invece che dal Lunedì, di modo da fare cadere l'ottavo giorno, e dunque il Giudizio Divino, in quello domenicale.

In definitiva, l'utilizzo che l'omiletica anglosassone fa di questa fonte è sia fortemente influenzato, dal contesto nel quale l'apocrifo è inserito: mentre i testi contenuti in *Blickling VII* e *Corpus-Hatton*, dedicandosi alla descrizione dei soli segni dell'arrivo della Fine dei Tempi, sembrano ispirarsi

40. L'anonimo autore di *Blickling VII* preserva probabilmente un ulteriore segno della terza giornata trasferendolo nella seconda; è probabile infatti che quando, riferendo dei fatti del Martedì, il sermone recita "and seo heofon bið gefeallen æt þem feower endum middangeordas" questa faccia esplicito richiamo al cielo che si ripiegherà su stesso, evento riscontrabile come caratterizzante del terzo giorno nella versione M; tale lettura è possibile accettando l'emendazione di *gefeallen* in *gefealden* proposta fra gli altri in: Förster 1955, p. 15. A proposito si veda anche: infra, pp. 454-455.

maggiormente alla versione abbreviata della fonte latina⁴¹, al contrario *Vercelli XV* e B3.4.12, pur nella brevità e nella selettività che permeano il seconda, appaiono trasposizioni più complete della versione interpolata. L'opera di traduzione dal latino, riscontrabile in ognuno dei testi, potrebbe in tal senso apparire come in parte influenzata anche dalla complessità del testo latino di partenza, che viene di volta in volta interpretato da ciascuno degli anonimo omelista: per quanto ognuna delle quattro attestazioni inglesi antiche possa essere a ragione considerata interessante saggio di tale operazione, e per questo essere certamente degne di divenire oggetto di un'indagine approfondita, per motivi di opportunità e di aderenza all'argomento da me trattato, dedicherò spazio all'analisi della sola omelia vercellese⁴².

8.1.3. Una nota di metodo

Prima di addentrarci nell'analisi della prima sezione di *Vercelli XV*, e dei suoi elementi comuni alla tradizione dell'*Apocalisse di Tommaso*, appare necessaria una breve ma doverosa premessa. La progressiva riscoperta della tradizione manoscritta, coniugata con la frammentarietà dei risultati desumibili dai lavori susseguitisi nel periodo 1910-1935, ha reso la ricostruzione e lo studio della tradizione testuale dell'apocrifo particolarmente complessa⁴³. Lo studio dei testimoni latini deve molto al lavoro sulle fonti condotto, prima da Förster e, successivamente, da Wright: quest'ultimo, anche facendo ampio uso dei lavori del primo e compendiando i contributi di studiosi a lui contemporanei, è stato in grado di fornire non solo un quadro esaustivo della tradizione manoscritta dell'*Apocalisse di Tommaso*, ma anche di tentare un primo breve lavoro di edizione comparativa delle diverse versioni latine dell'apocrifo⁴⁴. Una operazione

41. Secondo Wright tali testi possono essere considerati rielaborazione di una versione abbreviata quanto una de-interpolazione, funzionale al fine parentico e rogazionale dei due sermoni: una operazione che, forse, potrebbe essere rilevabile anche nei dei testimoni latini abbreviati e non interpolati con le versioni interpolate P e W. Cfr. Wright 2003, p. 43.

42. In merito al lessico e all'opera di traduzione messa in atto in ciascuna delle versioni anglosassoni del brano tommaseo si vedano: Förster 1955; Faerber 1993; Wright 2003.

43. In tal senso, si veda quanto sostenuto in: Wright 2003, pp. 29-30.

44. La stessa traduzione inglese pubblicata dal James, per quanto sorretta da una accurata collazione e analisi critica del testo latino, risente non solo dell'esiguità dei testimoni allora conosciuti, ma anche della involontaria reticenza dell'autore a fornire maggiori

che ha confermato come, delle versioni latine dell'apocrifo giunte fino a noi, nessuna possa essere considerata fonte diretta dei diversi testimoni anglosassoni⁴⁵.

I curatori delle diverse edizioni critiche di *Vercelli XV*, posti di fronte al problema, hanno affrontato tale assenza di un univoco esemplare di traduzione secondo metodologie differenti: Förster ha proposto, in calce al testo del sermone anglosassone, una prima ricostruzione del possibile testo latino di origine, basata sui testimoni latini M e N e interpolata con letture tratte da P e B⁴⁶. Un lavoro perfezionato nel primo dopoguerra con l'analisi dei testimoni A e V⁴⁷. Scragg ha dal canto suo scelto di fornire all'interno dell'apparato critico della sua edizione del sermone vercellese un testo definito come *composito*: tale lavoro di collazione, raccogliendo in un unico luogo i frutti del lavoro di Förster, ha

indicazioni sul lavoro di confronto da questo compiuto sui testi: un numero maggiore di indicazioni in merito alle diverse versioni utilizzate, per quanto non strettamente necessarie all'interno di un'opera di traduzione, avrebbe probabilmente fornito ai lettori del lavoro di James un utile strumento scientifico e metodologico sul quale fare affidamento, del quale Wright lamenta l'assenza. In tal senso, piuttosto significativo è il contributo dato dallo stesso Wright in un successivo saggio sulla tradizione insulare (latina e volgare) dell'*Apocalisse di Tommaso*, contenente la trascrizione e l'analisi di quei testimoni latini non inclusi nella sua prima analisi dei testi anglo-latini dell'apocrifo; in merito, si veda: Wright 2009.

45. Mi sento invece di escludere che alcuni brani delle versioni inglesi antiche più brevi possano derivare da testi che commentavano o parafrasavano tale apocalisse apocrifa, in primo luogo in quanto siamo di fronte alla totale assenza di testi latini che contengano parafrasi o commenti all'apocrifo tommaseo e che possano quindi sostenere una derivazione, anche se parziale, dei testi anglosassoni da commenti latini o in inglese antico. In secondo luogo, tale eventualità andrebbe esclusa in ragione della forte influenza esercitata dalle diverse versioni dell'apocrifo sul lessico e sulla struttura dei sermoni *Vercelli XV* e B3.4.12, oltre che sulla quasi totalità dei brani traditi dai rimanenti testimoni inglesi antichi.

46. Cfr. Förster 1913, pp. 116-117; «*Den lateinische Text der Thomas Apokalypse gebe ich, soweit das Fragment reicht, wesentlich nach der Münchener Hs. Clm. 4585, s. IX (=M¹) ed. Fr. Willhelm, Deutsche Legende und Legendare (Leipzig 1907) S. 40*- 42*. Doch korrigiere ich den sehr verderbten Text unter Zuhilfenahme von Clm. 4563 (=M²) ed. Bihlmeyer, Rev. Bénéd. XXVIII (1911) S. 272 ff. sowie des Cod. Vat. Pal. 220 (=P), in den mir E. v. Dobschütz hochherzig Einsicht gestattet hat. Stellenweise habe ich versucht die Textform zu rekonstruieren, die dem Angelsachsen vorgelegen hat. B= Wien Pal. 16*».

47. Non va in questo senso dimenticato infatti come, nella redazione del suo successivo lavoro sulla tradizione insulare dell'*Apocalisse di Tommaso*, Förster abbia integrato in maniera cospicua il già nutrito apparato di varianti edito nel 1913, dando in questo modo un quadro esauriente della tradizione manoscritta al tempo conosciuta e analizzata. E mettendo a disposizione della comunità scientifica un utile e completo strumento di analisi della tradizione latina e dei suoi rapporti con quella insulare. Cfr. Förster 1955, pp. 27-33.

l'indiscusso pregio di rendere questi ultimi più facilmente consultabili, ma di contro non indica chiaramente da quali esemplari siano tratte le singole letture⁴⁸. Differentemente da quanto fatto dai primi due studiosi, Szarmach, tenendo fede a quella che appare essere la sua metodologia di edizione, non fornisce alcun testo latino in nota, mentre si limita a indicare con precisione le fonti latine, dirette e indirette, e gli *analogae* all'interno della tradizione anglosassone, ciascuno corredato di rimandi ai lavori che le contengono⁴⁹.

Un lavoro metodologicamente differente dai primi tre, ma certamente molto prezioso, è quello compiuto da Wright sui testimoni latini più recentemente scoperti: in un contesto generale che si ripropone di dare un contributo allo studio dei rapporti fra testi latini e inglesi antichi dell'apocrifo, tale lavoro fornisce non solo un'analisi esauriente di ciascuno dei testimoni della tradizione latina, ma anche una prima edizione dei brani apocalittici contenuti nei codici WTHREO. In tal senso, quanto prodotto da Wright fornisce così un primo naturale completamento del lavoro di Förster⁵⁰.

Così come dimostrato dai tentativi di analisi comparativa condotti da Wright, la scelta di un solo esemplare latino sul quale basare l'analisi del testo di *Vercelli XV* appare non solo estremamente difficoltosa, ma soprattutto metodologicamente poco corretta; al contrario, a mio parere, ben più produttivo si rivela trarre informazioni dalle ricostruzioni del testo latino proposte da Förster⁵¹, e da quella pubblicata

48. Cfr. Scragg 1992, pp. 249-252. Nella sezione introduttiva al testo del sermone, questi così si esprime in merito ai rapporti dei testimoni anglosassoni con le loro possibili fonti latine: "*Differences of content and wording show that each of these is translated independently, and probably each drew upon a different version of the latin Apocalypse. It is evident that only limited knowledge of the Latin texts – which must have been in quite wide circulation in Anglo-Saxon England – is available to us now, and the latin text printed below as a source has to be seen as lying at some distance from the version translated in homily XV.*" (cfr. Scragg 1992, p. 250). Scragg rimanda inoltre al lavoro di Förster del 1955 per maggiori dettagli sui singoli codici manoscritti e le differenti versioni dell'apocrifo. Tale testo latino, proposto da Scragg in calce alla sua edizione, appare un preciso compendio di quanto presentato da Förster nel 1913 e nel 1955, seppure mancante dei singoli richiami ai testimoni dai quali appaiono tratte le diverse letture. Proprio per tali ragioni ritengo sia scelta migliore far riferimento alle due edizioni di Förster, e non alla sola ricostruzione di Scragg.

49. Cfr. Szarmach 1981, pp. 35.

50. Cfr. Wright 2003.

51. L'opera di ricostruzione messa in atto, sia da Förster, sia da Scragg, appare mirata a fornire al lettore il maggior numero possibile di dati tratti da una tradizione testuale

da Wright. Tali differenti versioni del testo latino potranno infatti fornire utili elementi di confronto e di analisi del sermone vercellese e, in maniera collaterale, dell'intera tradizione omiletica insulare a esso connessa⁵².

8.2.1. *L'approssimarsi del Giudizio: il tempo dell'Anticristo*
Aperto dalla formula *Men þa leofestan*, l'incipit del lungo quindicesimo sermone vercellese introduce immediatamente il fedele al primo nucleo tematico del sermone: la venuta dell'Anticristo e la Fine dei Tempi (ll. 1-2). Un evento che sarà dall'omelista descritto con le parole rivolte dal Signore a Tommaso, e dall'apostolo scritte in un santo libro.

Se, per struttura, l'esordio del sermone appare piuttosto sintetico, degno di una certa attenzione è il suo contenuto. La tradizione latina dell'*Apocalisse di Tommaso* generalmente tramanda, infatti, un *incipit* di tono differente: "*Incipit epistula Domini nostri Iesu Christi ad Thomam discipulum suum: Audi, Thomas, quae oportet fieri in novissimis temporibus.*"⁵³

Nel sermone anglosassone si può infatti rilevare la sostanziale scomparsa di quanto descritto nell'*incipit* latino, fattore provoca la variazione stessa del contesto nel quale viene inserita la *revelatio* fatta da Cristo a Tommaso. Eliminato ogni riferimento a una *epistula Domini Nostri Iesu Christi*, l'*Apocalisse* perde la sua forma epistolare per divenire un ipotetico dialogo fra i due personaggi⁵⁴.

piuttosto dispersa, oltre che un riscontro immediato e diretto nella tradizione volgare anglosassone. Proprio per queste ragioni, le due ricostruzioni di Scragg e Förster verranno utilizzate nel corso della mia analisi quali strumenti di confronto rispetto ai risultati del lavoro di Wright.

52. A tale lavoro di analisi comparativa delle differenti versioni dell'apocrifo e del testo del sermone vercellese, Wright ha recentemente aggiunto un ulteriore elemento di confronto in seguito all'edizione del testimone C, e al lavoro di comparazione condotto fra tale testo latino, i contenuti di alcune parti di *6Ezra* e di alcuni passi della descrizione della venuta della Fine dei Tempi all'interno dei sermoni *Vercelli XV* e *Cameron B3.4.12*. In merito, si veda: Wright 2015, pp. 17-32.

53. Cfr. Förster 1955, p. 27 (il testo pubblicato dallo studioso tedesco nel 1955 si basa, così come quello riportato in Förster 1913 e di conseguenza in Scragg 1992, principalmente su quanto tramandato all'interno del ms. *Clm 4585*, foll. 65v-67v).

54. Di un certo interesse appare poi quel riferimento diretto a un libro, non altrimenti identificato che dal dimostrativo *byssum*. Elemento non certo nuovo nell'ambito dell'omiletica insulare, e in particolare delle omelie vercellesi, tale richiamo a un volume dal quale l'omelista trae ispirazione (o chiede che i fedeli traggano insegnamento) appare in questo caso in parte svuotato da quella funzione di elemento di scansione delle differenti parti del sermone. Affascinante seppure non semplice da dimostrare risulta poi l'ipotesi che tale richiamo a un libro specifico (identificato appunto da un dimostrativo) possa fare diretto riferimento a un volume parimenti noto a chi scrive il sermone e a chi

Piuttosto peculiare è anche il riferimento che viene fatto all'*Anticristo*, personaggio che nella tradizione latina non compare⁵⁵ e che al contempo non verrà più nominato nel corso degli eventi che ne dovrebbero preannunciare l'arrivo. Una aggiunta che va, presumibilmente, ascritta a quel lavoro di amplificazione e rilettura compiuto dall'omelista sul testo latino⁵⁶.

Dopo avere messo in risalto la necessità di prestare attenzione alle parole del libro dell'apostolo Tommaso, il sermone anglosassone introduce i primi segni che caratterizzeranno il Tempo della Fine. Esso sarà periodo di violenza e di fame, ingiustizia e guerra fra i diversi popoli (ll. 3-6): la discordia fra giovani re, fra giovani papi e giovani vescovi sarà il preludio di quella fra due sovrani fratelli (ll. 6-11). La condizione di decadenza del mondo degli uomini non sarà solo motivo di rovina per re e nazioni, ma anche per il popolo di Dio: sacerdoti e inviati del Signore, infatti, dimenticheranno i propri doveri, si faranno corrompere dalla vanità e dalla ricchezza, e innalzeranno idoli d'oro e d'argento nelle chiese (ll. 11-17). I luoghi di culto andranno in decadenza e i ragni tesseranno le loro tele sugli altari (ll. 17-22), le preghiere e la Legge del Signore verranno resi silenti (ll. 22-25). Vittime della corruzione, i sacerdoti perderanno la beatitudine e il sacro verrà mutato in blasfemo (ll. 23-29)⁵⁷.

lo ascolta, forse perché in precedenza chiamato in causa durante la celebrazione se non fisicamente presente di fronte a chi sta recitando il sermone. Per quanto concerne alcuni altri esempi dell'immagine del libro come elemento di scansione del sermone e come strumento simbolico di veridicità dei contenuti del sermone, si veda: Thomson 2002.

55. Nella tradizione latina, Cristo rivolge a Tommaso un invito ad ascoltare le Sue parole (*"Audi Thomas quae oportet fieri in novissimis temporibus"*), procedendo subito dopo alla descrizione di ciò che dovrà avvenire come presagio della Fine dei Giorni.

56. Anche da una prima lettura, il testo vercellese degli eventi che precedono i sette giorni finali del mondo appare molto più esteso del suo corrispettivo latino. Se il brano ricostruito da Förster fosse stato vergato dalla medesima mano che ha redatto il *Vercelli Book*, avrebbe occupato poco più della metà dello spazio che il brano iniziale di *Vercelli XV* occupa sul codice vercellese, disparità di estensione che diviene ancora più evidente se quest'ultimo viene messo a confronto con il testo latino così come viene ricostruito da Scragg.

57. Così come messo in evidenza da Wright, l'intera descrizione della decadenza alla quale andrà incontro la Chiesa di Dio, dominata da papi e vescovi giovani, incapaci di guidare il popolo e di insegnare loro la Parola del Signore potrebbe contenere un esplicito richiamo alla condizione vissuta dalla chiesa in area inglese nel periodo della riforma monastica (identificabile con l'introduzione della *Regularis Concordia* a partire dal 970). Proprio alle figure del giovane papa Giovanni XII (955-964) e dei vescovi Dun-

Interessante appare il lavoro di rielaborazione compiuto dall'omelista sul testo latina. Il ms. M, infatti, in questo modo presenta i primi segni della imminente venuta dell'Anticristo sulla terra: "*Erunt fames et bellum, terræ motus per varia loca, gladius et siccitas magna, plurimæ dissentiones in populo, blasfemia, iniquitas, nequitia, odium, superbia, intemperantia [...]*"⁵⁸

Nel passo del sermone vercellese, l'intero corpo di sconvolgimenti naturali viene eliminato mentre i segni del caos e della decadenza dei costumi permangono quasi immutati. Un elemento che non trova alcun riscontro nei testi latini sembra essere poi la sequenza di giovani re, papi, vescovi e giovani che saranno motivo di discordia, odio e ingiustizia. Un elemento che inoltre potrebbe essere portatore di interessanti richiami alla realtà insulare del periodo della riforma monastica. Totalmente assenti sono poi le figure dei re fratelli la cui discordia insanguinerà gli Ultimi Giorni. Di contro, l'anonimo autore di *Vercelli XV* torna a essere maggiormente aderente al testo latino nella descrizione del comportamento tenuto in quei tempi dal popolo di Dio e dai Suoi inviati. Esso appare, infatti, così descritto nel ms. W dell'apocrifo tommaseo:

[...] *sacerdotes in terre pacem non habebunt, ficto animo sacrificabunt. Videbunt populum de domo Dei recedere. Erit enim turbatio populi; domus Dei erit in desertum et altaria eorum abhominabuntur; ita ut aranea intexeat in eis. Sanctitas conrumpitur; sacerdotium adulterabitur; agonia effracuntur; virtus deminuitur; letitia perit, gaudium recedit, malum habundabit, sacerdotium integrum minime invenietur.*⁵⁹

stan ed Æthelwold potrebbe fare in qualche modo riferimento l'omelista: in particolare gli ultimi due, con la protezione e l'aiuto di Edgard, giovane re, si faranno portatori di quella riforma profonda del monachesimo insulare, le cui conseguenze e il cui impatto potrebbe essere leggibile, in toni negativi e cupi, nel passo vercellese. In merito, si veda: Wright 2009, pp. 171-180 (in modo particolare, di notevole interesse appare quanto affermato da Wright in merito alla presenza di una seconda descrizione della spoliazione delle chiese, leggibile in un passo del componimento rogazionale *Vercelli XI*, portatore di interessanti punti di contatto con la tradizione del sermone in oggetto).

58. Cfr. Förster 1955, p. 27; come fatto notare dallo studioso tedesco, la forma vercellese *mycel preatnes* ha maggiori corrispondenze con la lettura del ms. B *necessitates magnæ* piuttosto che con *necessitas magna* del codice M. Ancora Förster, e di rimando Scragg all'interno della sua edizione di *Vercelli XV*, mettono in risalto come, all'interno del codice *Clm 4563* (N), alla parola *intemperantia* segua la frase "*Tunc erunt participationes in seculo inter regem et regem*", immagine che trova riscontro anche nella versione vercellese dell'apocrifo latino. Cfr. Förster 1913, p. 117; Scragg 1992, p. 253.

59. Di notevole interesse è la versione tramandata dal codice M, all'interno della quale la decadenza della casa di Dio e del culto al Signore così viene descritta: "[...] *et sacerdotes mei inter se pacem non habebunt et ficto animo mihi sacrificabunt [...]. Tunc videbunt homines sacerdotes de domo Dei recedentes [...]. Et erunt subiecta Cæsaris, sicut antea fuerunt, dantes capitularia civitatum aurum et argentum. Contemnabuntur priores urbium; thesauri regum implebuntur. Erit enim turbatio magna in omni populo. Domus Dei erit deserta; et altaria eius abhominabuntur; ut*

In questo caso, quella che *Vercelli XV* tramanda è una scena dai toni e dai contenuti non dissimili da quella latina: osservando come l'anonimo autore del sermone vercellese tratta la corruzione che si impossesserà del clero, è possibile apprezzare in che modo gli effetti di quest'ultima vengano descritti, oltre che la dovizia di particolari con la quale vengano tratteggiate la discordia, la vanagloria, l'abuso dell'oro, e quello dell'argento. Dove la fonte latina parla semplicemente di una santità che sarà corrotta, di un sacerdozio che sarà adulterato e quindi riscontrato come scarsamente integro moralmente, il testo vercellese amplifica la scena, rendendola portatrice di una rovina più evidente dei costumi dell'uomo. Quello che d'altra parte colpisce, ancora, è la forte somiglianza che può essere riscontrata nella insistenza sulle immagini dell'abbandono dei luoghi di culto: *Vercelli XV* ricalca perfettamente la struttura del testo latino, e sembra quasi parafrasare la descrizione delle cause e degli effetti immediati dell'evento, prediligendo però, ancora una volta, quelli riguardanti i soli appartenenti al clero.

Dopo aver introdotto la discordia fra i regnanti e la decadenza del culto del Signore, l'omelista concentra la propria attenzione su quelli che sono i temi centrali dell'interpolazione latina: a essere descritti sono infatti nuovamente sul caos e la guerra che si impossesseranno della nazioni. Una sofferenza che sarà accentuata dalla venuta di quattro sovrani, provenienti dai diversi angoli della terra (ll. 30-63). Il primo di essi sarà preceduto dall'ascesa di due governanti ingiusti, che con le loro azioni affameranno il popolo e lo condurranno alla guerra civile (ll. 30-32): re esperto e onorato (*sum swiðe weorð cyning*), il primo dei sovrani non migliorerà con le sue decisioni la condizione del popolo di Dio. Egli infatti comanderà che si elevino idoli dorati nelle chiese, e che il popolo li adori (ll. 32-35): tale decisione porterà al martirio dei molti puri di cuore che si rifiuteranno di macchiarsi di questa adorazione (ll. 35-37). Una scelta che riavvicinerà al Signore quella parte dell'umanità che si mostrerà disposta al sacrificio (ll. 37-40). Sotto il segno della benevolenza di Dio sarà il regno di un sovrano virtuoso proveniente da est (*sum swiðe mære cyning fram eastdæle*), amante della legge

araneæ intexant in eis. Sanctitatis corrumpitur; sacerdotium adulterabitur; agonia frangitur; virtus dominabitur; lætitia perit et gaudium recedit. In illis diebus malum abundabit [...]. Hymni de domo Dei cessabunt. Veritas non erit; avaritia abundabit. Sacerdotium integrum minime invenitur [...]". Cfr. Förster 1913, pp. 101-102.

divina (*lufigende Godes*) e portatore di prosperità (ll. 41-44). La medesima prosperità accomunerà il tempo di questo re e quello di un sovrano proveniente da sud (*sum oðer cyning fram suððæle*). Egli, nonostante l'abbondanza nella quale vivrà il suo popolo, commuterà il suo oro in grano e vino (ll. 44-51), e durante il suo regno molti troveranno sul mare una morte inspiegabile (ll. 51-53)⁶⁰. Tragico per il popolo di Dio sarà però il tempo dell'ultimo sovrano che, con la sua malvagità, offuscherà le menti degli uomini con la felicità terrena, conducendoli così alla distruzione (ll. 54-56). Dopo la sua salita al potere, una grande carestia colpirà Babilonia e una guerra lacererà la terra di Canaan (ll. 56-59), le acque dei fiumi e delle fonti saranno colme di sangue, le stelle cadranno, e il sole e la luna non doneranno più la loro luce, facendo precipitare l'umanità nell'oscurità (ll. 59-62).

Per quanto concerne la vicenda della venuta dei quattro re, e più i generale l'intera interpolazione, di grande interesse appare quanto testimoniato nel ms. M, proposto da Förster in calce alla sua edizione di *Vercelli XV*. Nel descrivere le malvagi azioni dei due governanti e l'idolatria del primo dei re, l'anonimo predicatore anglosassone sembra ricalcare da vicino quanto contenuto in buona parte delle versioni dell'apocrifo latino:

*Post ea exsurgent duo principes ad premendas gentes; sub quorum manibus fames nimia erunt [...] ut exsurgat gens super gentem et confinibus suis excludantur. Iterum exurget alius rex, vir versutus; et iubet fieri imaginem auream Cæsaris in domo Dei adorare. Tunc abundabunt martyria. Tunc revertitur fides in servis Domini, et sanctitatis abundabitur; et agonia increscit [...]*⁶¹

Se da una parte l'anonimo omelista anglosassone sembra non raccogliere l'esplicito riferimento a Cesare, emblema della Roma pagana, dall'altra ancora una volta segue piuttosto fedelmente quello che presumibilmente doveva essere l'originario contenuto della sua fonte latina.

Piuttosto simili a quanto narrato dall'anonimo predicatore sono, ancora una volta, le descrizioni degli atti compiuti dai due regnanti che verranno dopo il primo re:

60. Nell'immagine della morte inspiegabile dei marinai potrebbe riecheggiare uno degli eventi che seguiranno il suono della Seconda Tromba nell'Apocalisse di Giovanni, quello della sparizione di un terzo delle navi che viaggiano sul mare: "[...] ⁹ *Et mortua est tertia pars creaturæ eorum quæ habebant animas in mari, et tertia pars navium interiit.*" (*Ap. VIII, 9*)

61. Cfr. Förster 1913, pp. 102-103.

*Post paucum tempus exsurget rex ab oriente, amator legis [...]; donumque [...] præcipit; temporibus eius omnia abundabunt. Et post ea iterum exsurget rex a meridiano: orbis terrarum hic obtinebit imperium; paucum tempus sub cuius diebus; thesauri deficient a stipendiis Romanis militibus, ita ut omnis adquisitio maiorum natu iubeatur cum eodem rege dividi abundantia frumenti et vini et olei caritas. Autem pecuniarum, ita ut materia auri et argenti pro frumento dabitur, caritas nimia erit. Illo tempore navium adcessio erit in pelago, ut nemo nemini novum referat regi terræ [...].*⁶²

Se, per quanto concerne il regno del secondo sovrano, evidente appare come il predicatore abbia seguito la fonte latina, qualche incomprendimento, invece, deve avere destato nella mente dell'omelista la descrizione del regno dell'altro sovrano che "exurget a meridiano". Il testo latino infatti recita, in merito al suo agire in favore del popolo: "thesauri deficient a stipendiis Romanis militibus, ita ut omnis adquisitio maiorum natum iubeatur cum eodem rege dividi", facendo riferimento poco dopo alla "abundantia frumenti et vini et olei caritas". Questo passo viene reso dall'omelista con una duplicazione dell'atto di conversione dell'oro romano in grano e vino, compiuto prima dal popolo e dopo dal re (ll. 46-49): nella mente dell'autore, il fatto che l'esercito romano potesse in qualche modo impoverire la riserva aurea dell'intero impero potrebbe essere risultato incomprensibile, e per questo motivo nella sua traduzione sono prima il popolo, e poi il sovrano, a intaccare la riserva aurea romana in cambio di grano e vino⁶³. Il predicatore, infine, commette qualcosa di molto simile a un errore di interpretazione della struttura del periodo latino, quando rende "frumenti et vini et olei caritas" con una costruzione che connette caritas con olei, traducendo il tutto con "for eles lufan"⁶⁴.

La descrizione del regno del quarto sovrano, così come appare nel testo vercellese, rispecchia quasi perfettamente quel che ci narra la fonte latina:

Post ea exsurget alius rex, vir versutus, qui obtinebit imperium; paucum tempus sub cuius diebus. Omnia mala erunt; interitus generis humani. Ab oriente usque in Babylonia post ea autem intererit fames et gladius in terra Chanaan usque ad nona. Tunc omnes fontes aquarum et putei

62. Cfr. Förster 1913, p. 103.

63. Tale rielaborazione di quanto leggibile nel testo latino viene enumerata da Wright quale esempio del lavoro di adattamento e di chiarificazione compiuto dall'omelista di fronte a immagini inerenti una realtà storica lontana. Cfr. Wright 2009, pp. 160-161. In merito a tale immagine, e alla sua resa nel sermone vercellese, si veda anche: Gatch 1965, p. 153.

64. Cfr. Förster 1913, p. 103.

[...] *in sanguinem convertentur. Cælum commovebitur; stellæ cadunt in terram; sol mediabitur sicut luna; et luna non dabit lumen suum [...]*⁶⁵

Il sermone anglosassone ripropone dunque con fedeltà tutte le caratteristiche del dominio del *rex versutus*, tempo nel quale tutti i mali colpiranno il genere umano, e le piaghe, rappresentate da *fames et gladius*, sorgeranno in Babilonia e a Canaan, colpendo gli uomini: gli sconvolgimenti naturali che seguiranno a questi eventi, poi, vengono ripercorsi fedelmente dall'omelista vercellese, con l'unica differenza che la fonte latina lascia solamente presagire, senza soffermarsi, la condizione disperata nella quale sarà precipitata l'umanità poco prima del tempo dell'Anticristo.

Con la venuta dei quattro re, si conclude la descrizione dei segni premonitori dell'arrivo dell'Anticristo⁶⁶. Nel corpo del sermone vercellese, infatti, la narrazione del tempo che precederà la Fine cede idealmente il passo al compianto per coloro che vivranno quei tempi colpevolmente inconsapevoli di quello che dovrà accadere e, dunque, senza essere meritevoli della salvezza finale (ll. 64-74)⁶⁷. L'incedere ritmato del passo descrive con dettaglio la misera condizione dei peccatori, e di coloro i quali non avranno tenuto a mente l'inevitabile Giudizio Finale: miseri saranno quelli che avranno costruito case e messo al mondo figli (ll. 64-

65. Cfr. Förster 1913, p. 104.

66. In questo frangente, le versioni lunghe dell'apocrifo testimoniano una struttura argomentativa del tutto simile a quella riscontrabile nel codice vercellese. In *Vercelli XV* la sezione si conclude con “*ðis sindon þa foretacnu to þam dagum þe hit nealæcð to anticristes cyme*” (ll. 61-62); in W si legge “*haec sunt signa in finitionem seculi huius; tunc captivabuntur et cadent in mucrone gladii*” (cfr. Wright 2003, p. 53); in M “*in diebus illis adpropinquantem iam antecristum haec sunt signa. Vae illis qui habitant in terra*” (cfr. Förster 1913, p. 104). Quantomeno interessante appare come, nei testi latini non interpolati, l'assenza della descrizione dei quattro regni venga colmata da una narrazione delle violenze, della perdita di virtù e di quella di amore fraterno che colpirà l'uomo con l'avvicinarsi della fine: essa appare amplificata con la descrizione delle città trasformate in luoghi di guerra e messe a ferro e fuoco, e con quella dello stravolgimento del fluire del tempo, che provoca l'accorciarsi della durata dei giorni e dei mesi. Un segno che sarà seguito all'apparizione dell'anticristo sulla terra e all'adorazione che gli uomini riserveranno a esso. Per un esempio di tale differente narrazione degli eventi che precederanno la Fine dei Tempi si veda quanto tramandato all'interno del passo contenuto nel testimone W, pubblicato in: Wright 2003, pp. 52-53.

67. Il primo dei richiami alla triste prospettiva che attende i dannati costituisce un chiaro elemento morale e parenetico di invenzione dell'omelista: assente nella fonte latina, tale richiamo alla riflessione sul peccato troverà un perfetto richiamo nel triste lamento dei peccatori narrato successivamente come parte del giorno di Mercoledì (ll. 104-119), e nel grido di dolore pronunciato dai peccatori nel giorno di Venerdì (ll. 130-135). Cfr. Wright 2009, pp. 168-170.

66), e coloro che si saranno sposati o avranno lottato per cose terrene delle quali non potranno godere (ll. 66-68). Miseri poi saranno quelli che avranno accumulato ricchezze che saranno distrutte dal fuoco divino e con esse periranno (ll. 68-70), e soprattutto coloro i quali, pur avendo avuto l'opportunità di pentirsi, non lo hanno fatto al momento opportuno (ll. 70-72). Gli uomini e le donne che avranno tenuto tali comportamenti saranno spazzati via, e subiranno la peggiore delle condanne (ll. 72-74).

Notevole appare la consonanza rilevabile fra il testo vercellese e quanto leggibile nell'*Apocalisse di Tommaso*. Nella breve descrizione della miseria dei peccatori risulta evidente la reiterazione di un costruito *væ illis...quia*, reso dall'omelista con *wa ðam...þe þonne*, come del tutto simili appaiono le immagini da questi utilizzate:

*Væ illis qui habitant in terra in diebus illis magnæ parturitiones super eos veniunt; væ illis qui ædificant, quia non habitabunt; væ illis qui novellant, quia sine causa laborant; væ illis qui nuptias faciunt, ad famem et necessitatem filios generant; væ illis qui iungunt domum ad domum vel agrum ad agrum, quoniam omnia igne cremabuntur; væ illis qui non sibi prevident, cum tempus permittit, quoniam posterius in perpetuum damnabuntur [...].*⁶⁸

Del testo pseudo-tommaseo, *Vercelli XV* mantiene l'anaforica ripetizione della termine per dolore e sofferenza (*wa*), riservata a ciascuna delle categorie umane che saranno in vita in quel momento e che dovranno vivere quel profondo terrore che l'omelista anglosassone rende seguendo fedelmente lo schema fornito dalla fonte. Anche nel passo latino, infatti, miseri saranno coloro i quali costruiscono ma non abiteranno, o che piantano viti poiché lavorano senza motivo; e coloro i quali si sposano, poiché generano figli per dar loro fame e sofferenza; e quelli che sommano casa a casa e terra a terra, poiché tutto verrà bruciato; e, infine, coloro i quali, pur potendo, non si sono premuniti per tempo, guadagnandosi così la dannazione.

8.2.2. *L'approssimarsi del Giudizio: i segni della Fine dei Tempi*

La miseria che attende i peccatori costituisce elemento di raccordo fra il primo e il secondo nucleo escatologico del

68. Cfr. Förster 1913, pp. 104-105. A tal proposito, di notevole interesse appare come, fra le colpe imputate all'uomo nei codici M e P compaia anche quella di non essersi rivolti con cuore puro e caritatevole ai poveri, aspetto del comportamento dei peccatori che non appare colto dall'omelista vercellese; cfr. Förster 1955, p. 28.

componimento vercellese: evidente appare come il compianto per coloro i quali saranno trovati colpevoli quando la fine sarà vicina (ll. 64-74) segni la conclusione di una lunga sezione narrativa in sé conchiusa. Il passaggio fra l'interpolazione e la successiva descrizione della Fine dei Tempi è resa con uno stacco molto forte. Nel dare inizio all'elenco dei segni che precederanno il Giudizio (ll. 75-76), il Salvatore viene nuovamente presentato all'uditorio: Egli non è più solamente *Nostro Signore* (*urne dryhten*), come era stato all'inizio dell'omelia (l. 2), ma *Signore Onnipotente* (*ælmihtiga Dryhtnes*) e *Salvatore di tutte le anime* (*eallra gasta nerigend*).

I segni dell'approssimarsi della Fine saranno evidenti a tutta l'umanità (ll. 75-82): la terra sarà percorsa da una grande carestia e da una terribile epidemia, molti uomini cadranno per la violenza della guerra e altrettanti cadranno prigionieri. In tale sofferenza, però, la speranza in Dio non si spegnerà⁶⁹: affermazione questa che funge da premessa per l'elenco dei Segni che precederanno la Fine dei Tempi (ll. 83-148).

Nel corso del primo giorno, identificato esplicitamente come il Lunedì⁷⁰, inizierà a farsi chiaro l'avvento del Giorno del Giudizio (l. 83). I segni che allora appariranno all'umanità saranno cupi e inequivocabili: un grande lamento si udirà alla terza ora del giorno, seguito da voci provenienti dai Cieli (ll. 83-87). Una nuvola insanguinata celerà il cielo alla vista dell'uomo (ll. 87-89): essa porterà tuoni e lampi,

451

aA

69. Tale breve sezione introduttiva agli eventi che anticiperanno la venuta del Cristo Giudice trova una forte corrispondenza nella struttura e nel lessico dei testimoni latini: "Et scitote: Ego sum pater altissimus; ego sum pater omnium spiritum. Hæc sunt signa in fine sæculi huius. Erunt per universam terram fames et pestilentie magnæ, necessitate multæ. Tunc captivabuntur omnes homines per universas gentes et cadent in mucrones gladii, for þan in ða tid ealle men beoð gehergode þurh ealle þeode, ond hie þonne feallað in sweordes ecgum." (cfr. Förster 1913, p. 105); per quanto concerne gli epiteti di Cristo, l'*incipit* del secondo discorso del Redentore contenuto nel ms. M così recita: "Ego sum altipotentis, ego sum pater omnium spiritum" (cfr. Förster 1955, p. 28). Come messo in evidenza da Wright, l'omelista vercellese non traduce in maniera fedele le parole del Redentore, trasformando il latino *pater omnium spiritum* con l'anglosassone *eallra gasta nerigend* (it.: salvatore di tutti gli spiriti), evitando forse in questo modo una definizione trinitaria piuttosto complessa come quella di Cristo quale padre di ogni creatura spirituale. Nel far questo, l'omelista fa inoltre uso di una immagine, quella di Cristo come padre degli spiriti, che compare anche nel decimo sermone vercellese. In merito, si veda: Wright 2009, pp. 165-166.

70. Per una interessante ipotesi in merito alla numerazione dei giorni nel sermone vercellese a partire dal Lunedì e non dalla Domenica, si veda: Swan 1998, p. 345 (nota 20).

segno premonitore di una pioggia insanguinata che cadrà senza sosta.

Il testo della *versione lunga* dell'Apocalisse in questi termini descrive gli sconvolgimenti del primo giorno:

*Prima die primum signum iudicii murmur magnus erit; ora tertia diei erit vox magna et fortis in firmamentum, nubus sanguinea ascendet ab aquilone; et tonitrua magna et fulgora fortia sequentur illa nube et cooperiet totum caelum; et erit pluvia sanguinea [et ignis] super totam terram.*⁷¹

La versione latina e quella anglosassone degli eventi del Lunedì presentano, a una lettura attenta, indubbi punti di contatto e visibili differenze: la fonte latina non interpone, infatti, alcun segno fra la voce poderosa nel cielo e la venuta della nube sanguigna, mentre il sermone vercellese (ll. 84-85) ci testimonia anche l'avvento di "*mycel wanung ond granung ond murnung ond sworetung*" (poderoso urlare, gemere, lamentare e piangere)⁷². In tal senso, la formulazione latina potrebbe forse chiarire il senso dei segni tramandati nel passo vercellese: l'interpretazione che si potrebbe dare alla successione delle immagini è che la voce potente giunga effettivamente dal cielo, e che i lamenti risuonino sulla terra come risposta agli eventi sconvolgenti che stanno accadendo. Una distinzione fra i due luoghi di provenienza che però non compare nel testo vercellese.

Ancora in merito al susseguirsi dei segni del Lunedì, Wright mette inoltre in rilievo come, benché tutte le versioni inglesi antiche elenchino fra i primi segni quello della *voce potente nel cielo*, questa sia descritta come primo elemento solo all'interno di *Corpus-Hatton*: i rimanenti tre componenti anglosassoni, di contro, riportano quel *mormorio intenso* presente come primo segno nella tradizione latina nei codici AWTHREO, ma assente nella restante parte dei codici⁷³. Ragionamento simile vale, inoltre, per la piog-

71. Cfr. Wright 2003, p. 54 (il testo qui citato è quello tramandato all'interno del mss. PWH); interessante poi la tradizione M degli eventi del primo giorno, pubblicata in un primo momento da Förster e, successivamente, da Scragg: "*In prima die iudicii initium erit. Hora tertia diei erit murmur magnum. Erit uox magna et fortis in firmamento caeli. Et nubes magna sanguinea descendit de aquilone. Tonitrua magna et fulgora fortia sequentur illam nubem et operiet illa totum caelum. Et erit pluvia sanguinis super totam terram. Ista sunt signa prime diei*" (cfr. Förster 1955, p. 28; Scragg 1992, p. 256).

72. Tale formulazione appare fra quelle ascritte da Wright a quella operazione di abbellimento stilistico della propria traduzione compiuta dall'omelista anglosassone: essa costituisce infatti uno dei non molto numerosi esempi di accumulo per omoteleuto riscontrabili nella prima sezione del sermone. Cfr. Wright 2009, pp. 162-165.

73. Cfr. Wright 2003, p. 44; *All four Old English homilies list as one of the signs of the first day a 'great voice' (stranglicu word-micel stefn; Corpus 41 has the plural micela stefna). In Bazire-Cross*

gia che colpisce la terra: *Vercelli XV* sembra seguire la tradizione testuale che vede quale ultimo segno del primo giorno la sola pioggia di sangue, evento che nei manoscritti PWH si risolve in una pioggia di sangue e fuoco⁷⁴.

L'omelista vercellese richiama poi l'attenzione dei fedeli sugli eventi del Martedì. I segni che lo caratterizzeranno sono però descritti piuttosto brevemente, con un incedere privo di quella dovizia di particolari che aveva caratterizzato la narrazione dei primi eventi del Lunedì: il Martedì, infatti, una grande e poderosa voce si udirà nella parte orientale del cielo, grandi potenze verranno liberate dalle porte del Paradiso (ll. 93-95), e la vista del cielo sarà impedita all'uomo dal mattino fino alla sera (ll. 95-97).

Il testo dell'*Apocalisse di Tommaso* appare anche in questo caso foriero di interessanti elementi di raffronto. La fonte latina in questo modo descrive il secondo giorno:

*Secunda autem die erit vox magna in firmamento caeli. Et movebitur terra de loco suo; et portae caeli aperiuntur in firmamento caeli ab oriente; et potestas magna eructabitur per portas caeli, et cooperiet totum caelum usque in vespera. Ista sunt signa secundae diei.*⁷⁵

L'omelista vercellese esclude dalla sua descrizione degli eventi del Martedì sia lo spalancarsi delle porte del cielo, sia lo spostamento della terra dalla sua posizione, mentre conia l'immagine di una fitta coltre di nubi che copre la volta celeste durante il giorno (ll. 95-96): presente è poi l'immagine della *potestas magna* fuoriru-

3 this is the first sign, but in Vercelli XV, Corpus 41 and Blickling VII the great voice is preceded by a great mourning or lamentation (geomrung or gnornung). Only A among the previously published versions has a corresponding sign murmor magnum, but all the new texts also have the sign."

74. La tradizione anglosassone sembra raccogliere quasi *in toto* la prima delle due versioni del segno del primo giorno (identificato come Lunedì in *Vercelli XV*, e come Domenica nelle restanti versioni), con la presenza di una pioggia di solo sangue in tre casi su quattro: l'unico componimento a fare eccezione è B3.4.12 che parla di una pioggia di sangue e fuoco ("[...] *ond hit rineð blode ond fyre ofer ealle eorðan*"; cfr. Förster 1955, p. 21). La tradizione della pioggia di fuoco sembra anche tornare in *Blickling VII*, dove un segno del secondo giorno, non attestato nella tradizione latina, fa esplicito riferimento a una "blodig regn ond fyren". Infine, da non dimenticare è come di una pioggia di sangue misto a fuoco parli anche l'*Apocalisse di Giovanni*, descrivendo le conseguenze del suono della Prima Tromba: "7 *Et primus angelus tuba cecinit; et facta est grando, et ignis, mista in sanguine, et missum est in terram; et tertia parte terrae combusta est, et tertia parte arborum concremata est, et omne fenum viride combustum est.*" (*Ap. VIII, 7*).

75. Cfr. Förster 1955, p. 29 (il testo qui presentato è quanto da Förster ricostruito sulla base di M).

scita dalle porte del cielo. Di un notevole interesse appare però quanto leggibile in alcuni degli altri testimoni dell'apocrifo⁷⁶: tali codici, infatti, al posto di *portæ* riportano la lettura *partes*, suggerendo così una diversa interpretazione di quel che viene descritto nel testo latino. Non saranno dunque le porte del cielo a essere aperte, e a emettere le *potestates magnæ*, ma una parte del cielo stesso a essere strappata come un velo a oriente, lasciando così fuoriuscire quelle forze divine che oscureranno la vista dei cieli.

Volendo, a questo punto, cercare di individuare un ipotetico esemplare di copia latino per *Vercelli XV* dovremmo ricorrere alla collazione delle varie versioni dell'apocrifo: per rendere possibile una traduzione del passo in questione con “*ond swiðe mycle mihta þær uteðmiaþ þurh þa heofenes geatu*” (*una potenza molto grande verrà esalata attraverso le porte aperte del cielo*), tale esemplare latino avrebbe dovuto riportare il plurale *potestates magnæ* insieme a un verbo latino della famiglia di *eructare* (entrambi attestabili, fra gli altri, nel manoscritto W), affiancati però alla lettura per *portas celi*, riscontrabile in MNP. Non è dato sapere quale delle due possibili letture del passo possa essere considerata quella *seriore*, né è possibile esprimere un giudizio maggiormente circostanziato in merito a queste ultime: va però sottolineato come, da una parte, con la lettura *partes* l'intera scena evochi un'immagine fortemente giovannea, quella del velo del tempio che nel tempo del Giudizio si squarcia in due parti, e dall'altra *portas* veicoli un'immagine altrettanto forte e suggestiva, quella delle porte del regno dei cieli che fisicamente si aprono per la prima volta dopo la caduta di Adamo ed Eva.

Gli eventi del terzo giorno, il Mercoledì, saranno poi molti e spaventosi. Un primo segno apparirà nel cielo alla fine della giornata (ll. 98-99), un simbolo di vittoria inviato dai cieli (*sigebeacen of heofonum*): le fonti (*weallas*) emetteranno voci, e come grida proverranno dalle profondità della terra nei quattro angoli del mondo (ll. 99-101).

Il primo cielo, poi, si piegherà e dividerà (*gefealden ond tolesen*) così come avviene per le pagine di un libro (*swa swa boc leofa beoð*)⁷⁷, e questo cielo mai più tornerà visibile

76. Il primo di essi a essere stato scoperto è in una variante di P, che riporta un ablativo *parte celi* di difficile inserimento all'interno della costruzione logica della frase latina che lo ospita; il nominativo singolare *pars* compare in RHEO, mentre WT ci tramandano un plurale *partes*; altra differenza fra le diverse versioni latine del passo è il singolare *potestas magna* di MNP sostituito da un plurale *potestates magnæ* nei testimoni di più recente ritrovamento. Cfr. Wright 2003, pp. 44-45.

77. Nel sermone si leggono i verbi “*gefealden ond tolesen*”, la cui traduzione con piegati e

all'uomo (ll. 101-102), mentre un fumo sulfureo oscurerà le profondità della terra durante l'ora decima (ll. 102-104)⁷⁸. Gli uomini, divenuti consapevoli di quel che sta avvenendo, si pentiranno del proprio comportamento terreno (ll. 105-119). Tale breve sezione, per la lunga e anaforica ripetizione della formula “*we ðam*”, richiama alla mente la parte conclusiva dell'interpolazione (ll. 64-74). L'uomo, posto di fronte all'approssimarsi del Giudizio, non può che dolersi per non avere creduto a coloro i quali, fra i suoi maestri, avevano descritto questi eventi come segni inequivocabili della fine del regno umano (ll. 105-111), e ancora più miserabile per non avere rivolto la propria anima a Dio quando era loro possibile farlo (ll. 111-114): amando ricchezza, pienezza del ventre, menzogna e ruberia, egli ha perso la possibilità di liberarsi dalle pene infernali (ll. 114-118). Un grido di dolore che appare chiuso dal monito dell'omelista a tenere ben a mente penosa condizione dei peccatori al momento della Fine (ll. 118-119).

Lungo e ricco di dettagli, il quadro degli eventi del terzo giorno appare, fra i sei conservati, forse, il più distante dalla fonte latina. Le redazioni latine tramandano versioni degli eventi del terzo giorno al contempo piuttosto simili fra loro e, seppure a tratti, molto distanti da quanto narrato all'interno del sermone vercellese. Dalla lettura delle fonti latine emerge come la descrizione del terzo giorno venga risolta piuttosto brevemente, come attestato anche dal codice W⁷⁹:

divisi farebbe pensare che il cielo subisca un'operazione molto simile a quella di piegatura e fascicolatura dei fogli che componevano i codici manoscritti, proprio come la similitudine stessa nel testo ci suggerisce; per quanto riguarda *tolesan*, Förster lo fa derivare da un non attestato **tölesan, dividere*, a sua volta derivato dal verbo *lesan, unire*. Cfr. Förster 1955, p. 29; Wright 2003, p. 42.

78. Una corretta traduzione dell'intero passo che descrive la chiusura del cielo e lo scaturire di fumo dalle profondità della terra (ll. 101-104) è piuttosto ardua, a causa della cattiva interpretazione che l'autore dà del passo latino, oltre che di un testo anglosassone che ci appare fortemente scorretto grammaticalmente e sintatticamente. Scragg così ne commenta le particolarità: “*The translator misdivided this sentence from the previous one, and it is not clear what he thought it meant. Förster 1955 would emend to muðes, believing the word to translate 'abyssi'. But 'grundas' translates 'abyssi' here and in line 94. 'Muð' may represent the 'ore of putore' (the surviving manuscripts have 'pudore'). Perhaps in order to account for 'geopenade' we should assume he read some part of 'patere' (e.g. 'patuit') + 'ore'.*”; cfr. Scragg 1992, p. 263.

79. Generalmente, l'intera famiglia di testi analizzati da Wright presenta una versione del terzo giorno molto simile a quella di W, pur non essendo esente, come vedremo, da alcune significative variazioni rispetto a quello che Wright considera uno degli esemplari più importanti.

*tercia autem die ora secunda erit vox in caelo et abyssi terrae negabunt⁸⁰
de quattuor angulos mire voces; primum caelum plicatur velud liber, et
non apparebit continuo; [ab fumo et] putore sulphoris abyssi dies obscu-
rabitur usque in ora .x.; tunc dicent omnes: puto fines adpropinquabit
ut pereamus.⁸¹*

Se messa a confronto con la famiglia dei testi latini, la descrizione della terza giornata in *Vercelli XV* appare notevolmente più estesa, oltre che molto più complessa e articolata: di un certo peso in tale contesto appare poi la sostituzione dell'immagine della voce grande e potente con l'apparizione di un segno di vittoria nei cieli. Una immagine, quest'ultima, che spesso appare connessa con l'emblema stesso della Croce, e che però ben poco ha a che vedere con il risuonare di una voce tonante. In tal senso, potrebbe essere utile l'interpretazione che viene data del primo segno nei codici RHEO, all'interno dei quali si legge di un *signum igneum et sulphureum* o *flammeum*: in questo caso apparirebbe ancora più immediato il collegamento nella mente dell'omelista con l'immagine della Croce infuocata apparsa all'imperatore Costantino, il segno di vittoria che unisce virtualmente Roma e la fede in Cristo⁸².

80. La lettura *necabunt* è di difficile spiegazione. In qualche modo farebbe intendere che una voce uccida le creature che abitano in cielo e in terra, lettura per altro anche attestata nell'unico testo anglosassone a riportare testimonianza della *vox magna*: in B3.4.12 questa voce uccide, *acwelleð*, in tutti i quattro angoli della terra; va anche sottolineato come tale verbo non abbia una lettura comune in buona parte dei manoscritti latini, tanto da divenire in T *mugebant*, in R *rigabunt*, *rigabitur* in H e *regnabunt* in E e O.

81. Cfr. Wright 2003, p. 57; del tutto simili sono inoltre i segni pubblicati da Förster e di Scragg (basati su quelli testimoniati nel codice M, con letture tratte dai ms. PN e B). Tale descrizione ripercorrono nel medesimo ordine, e pressoché con identiche parole, la comparsa della voce grande e forte durante la seconda ora del giorno, le voci emanate dalle profondità della terra ai quattro angoli del mondo, il primo cielo ripiegato come le pagine di un libro, il fumo e l'odore di zolfo che fuoriuscendo dall'abisso oscurano il cielo all'ora decima e la presa di coscienza dell'uomo dell'avvicinarsi della fine dei tempi (*"tertia autem die hora secunda erit vox magna et fortis in caelo; et abyssi terrae dabunt de quattuor angulis mundi vocem; primum caelum plicabitur ut liber, et non apparebit; continuo [...] fumus et putore sulphuris, abyssi dies obscurabuntur usque in horam decimam; tunc dicunt omnes homines: puto finis adpropinquabit ut pereamus; haec signa sunt tertiae diei."*; cfr. Förster 1955, p. 29; Scragg 1992, p. 257).

82. Non va inoltre dimenticato come il primo segno del terzo giorno in *Corpus-Hatton* sia definito *fyrentacen*, traduzione letterale appunto del *signum igneum* latino, dato che potrebbe essere usato a sostegno della bontà della versione tramandata in *Vercelli XV*; mi sembra poi doveroso spendere alcune parole in merito al tentativo di spiegazione che Scragg dà dei due termini utilizzati appunto in *Corpus-Hatton* e *Vercelli XV*, *fyrentacen* e *sigebeacen*: il primo sarebbe sintomo di una errata interpretazione della tachigrafia con la quale le diverse parole erano abbreviate nell'esemplare latino di copia e il secondo di un errore di lettura che porterebbe alla confusione di *vox magna* con *vexillum ignis*. La spiegazione fornita da Scragg appare francamente debole, forse anche a causa dello scarso spazio che egli dedica al sostegno di una posizione che, per quanto concerne l'ipotesi fatta in merito alla lettura tramandata in *Corpus-Hatton*, appare davvero labile:

Inoltre, nel sermone vercellese l'apparizione del simbolo di vittoria nel cielo avviene a ora tarda durante il giorno (*æt þære æfteran tide þæs dæges*), mentre la *vox* latina tuona durante la seconda ora del giorno: nella versione vercellese, il primo segno subisce dunque uno slittamento in avanti nella giornata, divenendo l'elemento portante dell'intero giorno di Mercoledì. Forse proprio per tale ragione, nel sermone anglosassone lo svolgersi degli eventi che porteranno alla comparsa dei fumi sulfurei è molto veloce, pur rispecchiando quasi totalmente quanto testimoniato dalle fonti latine: a questo fanno eccezione i suoni provenienti dalle fonti, non attestati in alcun testimone della tradizione latina. Secondo quanto sostenuto da Scragg, poi, l'inserimento dell'elemento *weallas*, variante di *wiellas* o *wellas*, dovrebbe essere scaturito dalla confusione nata nel traduttore fra le parole latine *fortis* e *fontes*: una lettura di questo tipo sarebbe accettabile solamente nel caso in cui l'anonimo di *Vercelli XV* avesse di fronte un testo molto simile a quello ricostruito da Förster⁸³, dato che però andrebbe in contrasto con quanto poc'anzi affermato in merito alla possibile origine del primo segno premonitore del Mercoledì. Ancora una volta, l'analisi non può che rimanere nel campo delle ipotesi, scelta dettata non solo da una doverosa prudenza, ma anche da una certa ragionevolezza, vista l'assenza di dati certi e la relativa scarsità delle fonti latine e inglesi antiche giunte fino a noi: non ci è dato di sapere, né se l'omelista si sia confrontato con un testo già spurio o se sia stato lui stesso il responsabile dell'errore, né se il simbolo di vittoria e la fonte potessero essere coesistiti in una tradizione a noi non giunta. O ancora se egli, trovatosi di fronte a una versione riportante il primo ma non le seconde, abbia voluto aggiungere un elemento tratto da un testo forse letto in precedenza o sentito narrare da altri.

pur volendo ammettere un forte uso del sistema abbreviativo e tachigrafico all'interno dell'ipotetica fonte latina, davvero difficilmente poteva avvenire una confusione fra due espressioni così differenti. Da quel che ho avuto modo di maturare nel corso dell'analisi di questi passi, e tenendo conto anche del contesto stesso nel quale probabilmente le due traduzioni devono essere avvenute, mi sento di considerare maggiormente valide le teorie che vedono entrambi i termini avere le proprie radici nella traduzione e nella rilettura di una fonte latina che tramandi la presenza, come primo segno, di un *vexillum* [*ignis*] e non di una *vox*. Cfr. Wright 2003, p. 45.

83. Trovandosi di fronte una catena scrittoria che recitava, presumibilmente in *scriptio continua*, "*tertia autem die hora secunda erit vox magna et fortis [in caelo] et abyssi terræ dabunt de quattuor angulis mundi vocem [...]*", una lettura errata di *fontes* per *fortis* da parte di un copista o del primo traduttore non sarebbe così sorprendente: la versione spuria verrà a contenere in ogni caso frasi di senso compiuto, creando così la tradizione di un nuovo segno altrettanto miracoloso e inspiegabile come quelli che lo circondano. Cfr. Förster 1913, p. 106; Scragg 1992, p. 263 (nota alla riga 94 dell'edizione).

L'autore del sermone vercellese trasforma inoltre la breve presa di coscienza da parte degli uomini della imminente fine dei tempi del testo latino in un lungo atto d'accusa che l'umanità rivolge a se stessa, passo che come detto crea un interessante parallelismo con quanto leggibile in conclusione dell'interpolazione. A variare rispetto all'interpolazione sono il soggetto parlante, l'umanità stessa, e l'occasione nella quale il grido di dolore ha luogo. Esso non è profezia di sventura per chi arriverà impreparato al Giudizio, ma dolorosa ammissione di colpa nel momento della fine⁸⁴.

Il resoconto vercellese degli eventi del quarto giorno appare piuttosto breve (ll. 120-124). Il Giovedì sarà il giorno nel quale le profondità della terra si solleveranno e ruggiranno in maniera terrificante (ll. 120-122)⁸⁵, la devozione verso il diavolo sarà infranta e tutte le creazioni del male possano venire abbattute (ll. 122-124).

Le versioni latine dei segni del quarto giorno (qui rappresentate dal ms. M) tramandano eventi molto simili:

84. I fili conduttori di questo lungo atto di accusa sono, in sostanza, un compendio delle tematiche portanti della prosa parenetica. In tal senso, piuttosto simili risultano le accuse rivolte dall'anima al corpo nelle diverse versioni del *Dialogo dell'anima e del Corpo*, così come nel breve passo vercellese appaiono leggibili alcuni caratteri del motivo del confronto fra la confessione terrena e quella dopo la morte. In merito, si veda quanto affermato riguardo *Vercelli IV* e *Vercelli VIII*: cfr. supra, cap. 3 p. 153 e cap. 4, pp. 214-217.

85. Il testo da me qui riportato rispecchia quello, dal significato piuttosto criptico, contenuto nel manoscritto vercellese: l'espressione "*þæt bið þæt þonne ariseð eorðan frymðe fram norðdæle ond fram eastdæle*", se non emendata in alcun modo, descriverebbe la prima terra sollevarsi da nord e da est, evento di non facile comprensione. Proprio nel tentativo di ricostruire il senso di questo periodo Förster propone la correzione di *frymðe* in un non attestato **hrymðe*, sostantivo derivato da *hream* così come *frymð* deriva da *fruma* o ancora *þryfð* da *þeof*, ottenendo un passo dal senso meno complesso e più vicino alla tradizione latina. A parziale giustificazione di questa scelta viene citato anche l'esempio di B3.4.12 nella quale è possibile riscontrare l'uso di *hream* all'interno del medesimo passo, secondo una lettura del tipo "*fram norðdæle þisses middaneardes micel hream astihð hellegasta*". Con una emendazione di questo tipo non appare in accordo Scragg, che non si dice né convinto della ricostruzione del sostantivo *hrymðe* fatta da Förster, data la non probabile derivazione di un sostantivo astratto in *-iþo* da un nome e non da un verbo o un aggettivo, né dagli esempi portati da Förster a supporto della sua teoria, e neppure la solidità dell'esempio tratto da D lo convince del tutto. La teoria che egli porta in alternativa vedrebbe la possibile mancanza nella catena verbale del testo latino di copia della parola *hora*, evenienza che avrebbe trasformato il passo latino in "*quarta autem die hora prima terra oriente loquitur*", e che potrebbe dunque dare ragione della curiosa resa datagli in *Vercelli XV*. Cfr. Förster 1955, p. 24 e nota 54; Scragg 1992, p. 263 (nota alla riga 113 dell'edizione); Wright 2003, p. 44.

*Quarta autem die hora prima terra orientis loquitur; abyssus mugit.
Tunc movebitur universa terra a virtute terræ motus. In illo die cadent
idola gentium et omnia ædificia terræ. Ista sunt signa quartæ diei.*⁸⁶

Come si potrà osservare, in primo luogo l'omelista vercellese non specifica in quale periodo della giornata la voce si innalzi, eliminando per la prima volta ogni riferimento temporale dalla narrazione dei fatti; curiosa è poi l'espressione "*ond ealle eorðan mægen [bið] onhrered þonne*" (l. 121), forse più facilmente comprensibile in funzione del passo "*commovebuntur universæ terræ virtutes*", del quale appare essere una traduzione quasi letterale⁸⁷.

Qualche riflessione merita anche il sostantivo *geniðtimbernesse*, *hapax* di problematica interpretazione: così come si presenta scritto nel sermone vercellese, questo parrebbe essere sostantivo composto, costituito da un elemento *genið* (traducibile con oscurità) e da un elemento *timbernesse* (che indicherebbe invece un oggetto costruito, un manufatto). La traduzione più immediata a questo punto potrebbe essere *costruzioni oscure*, e per traslato *edifici pagani*, una resa che però non sembrava soddisfare Förster, e che ha spinto Scragg a ipotizzare che *edificia terræ* sia stato letto in maniera errata dal traduttore, e dunque interpretato come un *edificatio error*⁸⁸.

Una lettura più convincente potrebbe essere, secondo Förster, quella di *nidgetimbernesse*, sostantivo che subendo la metatesi della particella *ge-* e dell'elemento *nid* avrebbe dato origine all'*hapax* vercellese: l'unione del lemma *nid* (*male*) e del sostantivo sia

86. Cfr. Förster 1913, p. 108; la quasi totalità dei testimoni presi in considerazione da Wright (WTREO), invece, afferma in merito al primo segno "*terra aquilonis orientis loquitur*" oppure "*terra aquilonis orientis loquentur*", richiamando in questo modo più da vicino quanto contenuto nel sermone vercellese. L'unico dei manoscritti analizzati da Wright a non riportare una versione simile del primo segno del Giovedì, è il testimone H, il quale riporta una versione della quarta giornata ancora più breve, oltre che caratterizzata da una lettura molto eccentrica degli eventi: "*.iiii.ta die maria coomovebuntur et terre simul commovebuntur et abyssi mugient; omnia ydola gentium in ipso die destructa erunt.*" (cfr. Wright 2003, p. 58).

87. Cfr. Wright 2003, pp. 45-46 (di non secondaria importanza appare poi il riferimento alla conservazione del riferimento alle due direzioni dalle quali arriva la voce in *Vercelli XV* e B3.4.12, elemento non conservato in *Bazire-Cross III*).

88. Il punto di maggiore criticità in tale passo è l'attribuzione o meno di un genere concreto o astratto ai sostantivi *timbernes* e *getimbernes*, discriminante che avrebbe condotto alla traduzione di un sostantivo concreto latino, *edificia*, con un corrispettivo astratto sassone occidentale; tale problematica può essere come vedremo in altro modo affrontata Cfr. Förster 1955, p. 24; e: Scragg 1992, p. 263 (nota alla riga 116 dell'edizione). La formazione di composti in *nid* non è insolita nella prosa inglese antica, specie nell'ambito del linguaggio poetico: in tal senso, si vedano le attestazioni di sostantivi quali *nidcwalu* (dolorosa distruzione; *Christ III*, v. 1257), *nidgeweorc* (opere malvagie; *Beowulf* v. 683), *nidwundor* (prodigio del male; *Beowulf*, v. 1365)

concreto sia astratto *getimbernes*, darebbe origine alle *costruzioni del male e dell'odio*, a formare un composto che potrebbe quindi indicare, sia la dottrina degli adoratori del male, sia le loro opere in terra⁸⁹. Pur premettendo che non esistono prove che possano dimostrare alcuna delle tesi fino a ora espresse, va precisato come, sia le *costruzioni oscure* (*geniðtimbernesse*), sia le *costruzioni del male* (*niðgetimbernesse*) possano essere considerate immagini non estranee alla logica che soggiace al sermone vercellese, tanto più che, poco prima, questa rende gli *idola gentium* della tradizione latina con *diofulgild*, termine che potrebbe parimenti indicare l'adorazione portata al diavolo così come un idolo pagano. Il fatto che, al posto delle opere terrene e insieme agli idoli (o più in astratto al paganesimo stesso), vengano abbattuti i templi pagani o le macchinazioni del male, non deve a mio parere essere considerato sconvolgente. La scelta, come secondo elemento, di un sostantivo concreto come i templi non contrasta, né con la distruzione degli idoli, né con quella dell'adorazione del diavolo, e allo stesso modo pensare che a cadere siano proprio le macchinazioni del male non appare in alcun modo, né fuori luogo, né estraneo al tono generale del componimento.

Interessante appare quanto desumibile dalla narrazione dei segni del quinto giorno: quelli che *Vercelli XV* descrive come eventi del Venerdì sono, infatti, una trasposizione di quelli latini del sesto giorno⁹⁰. Andando più nello specifico, e stando a quanto testimoniato nel manoscritto vercellese, nel giorno di Venerdì i cieli di strapperanno come un tessuto da est a ovest, e le creature celesti potranno guardare dalle porte del Paradiso gli uomini (ll. 125-128). Colti dal terrore, uomini e donne fuggiranno per tutta la terra, chiedendo

89. Cfr. Förster 1955, p. 24.

90. Gli eventi che i testimoni latini ci descrivono come quelli del quinto giorno profetizzano un tuonare fortissimo nel cielo durante l'ora quinta o l'ora sesta, la perdita di vigore del Sole e la sua quasi totale sparizione dalla vista che causerà la discesa delle tenebre per tutto il giorno, fino a quando con la discesa della notte anche le stelle spariranno dal cielo, come se richiamate a non compiere più la loro funzione: in quel momento il genere umano maledirà il proprio vivere legato alle cose terrene e il tempo stesso nel quale vivono. In merito alla trasformazione nel codice vercellese dei segni del sesto giorno in quelli del Venerdì, Scragg ipotizza, oltre a un volontario accorciamento di un giorno al fine di far cadere il Giudizio nel giorno Domenica, anche che la perdita di una intera giornata sia avvenuta a causa di una errata copiatura della fonte latina, forse per omoteleuto: questo però non spiegherebbe perché successivamente il copista, pur trovandosi di fronte a eventi che sono definiti come parte del settimo e ottavo giorno, li inserisca comunque nel sesto e nel settimo. Cfr. Scragg 1992, p. 258 (nota all'apparato critico delle righe 118-128 dell'edizione).

alle montagne e alle colline di crollare su di loro, impendendogli così di assistere alla rovina delle cose terrene e di avere di fronte la prospettiva di un evento così terribile e tragico (ll. 128-135). Come era stato già per il terzo giorno, la descrizione dei segni è chiusa da un invito a riflettere sul destino che attende le anime malvagie (ll. 135-137)⁹¹.

Il testimone latino M dell'*Apocalisse di Tommaso* in questo modo descrive gli sconvolgimenti che caratterizzeranno il sesto giorno:

*Quinta autem die hora sexta [...] scinditur firmamentum caeli ab oriente usque in occidentem. Erunt angeli caelorum prospicientes super terram per aperturam caelorum. Et omnes homines videbunt desuper terram exercitum angelorum prospicientem de caelo. Tunc omnes homines fugiunt in speluncas montium et abscondent se a conspectu iustorum angelorum et dicent: 'Utinam terra aperiret et deglutiret nos. Fiunt enim talia, qualia numquam facta sunt, ex quo saeculum istud creatum est [...].'*⁹²

La corrispondenza con le fonti latine è senza dubbio molto forte: nel testo inglese antico trovano posto pressoché tutte le immagini descritte dall'apocrifo latino, a partire dallo squarcio nel cielo e dal manifestarsi delle creature celesti nei cieli⁹³, fino ad arrivare alla fuga dei peccatori nelle profondità della terra o nelle grotte. Per quel che concerne, la richiesta degli uomini di essere sepolti dalle montagne appare correttamente recepita nella sua drammaticità e tradotta dall'omelista vercellese, il quale però, a differenza di quanto fatto per il giorno di Mercoledì, non amplifica né drammatizza la scena. D'altra parte, poi, il confronto fra gli eventi "*talia, qualia numquam facta sunt, ex quo saeculum istud creatum est*" della tradizione latina e quelli, altrettanto terribili, che i peccatori di *Vercelli XV* lamentano di non avere mai né visto né sentito narrare dall'inizio dei tempi, non fa altro che mettere in risalto quel gusto tutto insulare per l'accumulo di termini appartenenti

91. "[...] *wa ðam þe ðæt eall sceal gebidan*".

92. Cfr. Förster 1913, pp. 108-109.

93. In questo caso il confronto del testo inglese antico con quello latino può forse aiutarci a dirimere la questione della curiosa espressione *ungewemmedan duru*: sebbene la porta di cui si parla sia quella del regno dei cieli, infatti non esisterebbe a mio parere una ragione per definire quest'ultima come pura, se non facendo uso di un forte traslato del tipo "*essendo il regno dei cieli un luogo senza macchia anche la porta che lo separa dal regno degli uomini dividerà la sua purezza*"; forse più semplice, anche se non del tutto convincente, sarebbe spiegare l'espressione inglese antica come derivante da un'errata lettura di una forma abbreviata di *caelorum* per *castam*, così come fatto da Scragg. Non esistono prove sufficienti a far propendere verso nessuna delle due ipotesi, e la strana immagine tramandataci dal testo vercellese rimane ancora senza un'origine plausibile. Cfr. Scragg 1992, p. 263 (nota alle righe 120-121 dell'edizione).

al medesimo campo semantico, in questo caso però funzionale all'incedere di un passo che parafrasa da vicino il contenuto della sua fonte latina.

Tono simile presenta poi la descrizione dei segni del Sabato, definiti dall'autore come *mihltican*, magnifici (l. 144). Dai quattro angoli della Terra giungeranno schiere di angeli di Dio e di creature infernali che riempiranno completamente i cieli (ll. 137-139), e i prescelti dal Signore, insieme con i più cari a Dio (*þam gecorenum ond his ðam leofum*), saranno richiamati dagli angeli per far parte delle schiere che affronteranno gli spiriti impuri (*ðam unclænum gastum*) e sconfiggerli (ll. 139-142). Gli angeli soverchieranno gli spiriti dannati e li soggiogheranno, concludendo così la giornata che precederà il Giorno del Giudizio del Signore (ll. 142-145).

Il confronto dei segni vercellesi con quelli tramandati dai testimoni latini per il sesto giorno rivela una maggiore libertà dell'omelista insulare rispetto alla fonte. Sono infatti molti i punti nei quali l'anonimo omelista si distacca dalla tradizione da una fonte che presenta questo tipo di descrizione:

*Septima autem die ora secunda per quattuor angulos cæli simul totum cælum implicabitur; chori iniquorum angelorum facientes bellum inter se tota die. Angeli sancti pernegabunt eos propter electos Dei. Tunc uidebunt omnes gentes quia perditio eis aduenit.*⁹⁴

Evidente è come *Vercelli XV* non rispecchi struttura e contenuti del passo latino, e narri una versione rivisitata del giorno antecedente al Giudizio. Infatti, dove l'*Apocalisse* pseudo-tommasea afferma “*septima autem die hora octava erunt voces ad quattuor angulos cæli*” e parla di una *moltitudine angelorum* che riempirà il cielo e battrà per tutto il giorno, *Vercelli XV* non dà alcun riscontro delle voci ed evoca un cielo sì riempito da angeli, ma anche da demoni (ll. 137-139): di fronte a una fonte latina⁹⁵ che fa riferimento a una

94. Cfr. Wright 2003, p. 61 (versione tramandata all'interno del testimone W); non dissimile da quanto narrato in W è la versione M pubblicata da Förster: “*Septimo autem die hora octava erunt voces in quattuor angulis cæli et movetur totus aer et implebitur angelis sanctis, et faciunt inter se bellum tota die; et in illa die inquirentur electi ab angelis sanctis ut liberentur de perditione sæculi. Tunc videbunt omnes homines, quia hora perditionis illorum adpropinquavit. [...]*” (cfr. Förster 1913, p. 109).

95. Lipotesi avanzata da Förster che la stessa fonte latina fosse in qualche modo corrotta non è da trascurare, ma solo se accompagnata da un doveroso distinguo: certamente è molto strano che nessuna fonte latina dia testimonianza di entrambe le schiere coinvolte

battaglia, ma che non specifica contro chi gli angeli si batteranno, l'autore vercellese aggiunge una controparte diabolica, elemento che comparirà peraltro anche in B3.4.12 e *Blickling VII*⁹⁶.

Ancora in merito alla battaglia che occuperà l'intero giorno di Sabato, i testimoni latini non fanno alcun riferimento ai prescelti dal Signore che combatteranno al fianco degli angeli: gli eletti vengono semplicemente richiamati dagli angeli al fine di essere liberati dalla folla dei destinati alla perdizione⁹⁷ e, anche quando compaiono nella descrizione della vittoria angelica sul male, sono inseriti in un contesto non facilmente assimilabile con quello vercellese⁹⁸. Forse più sorprendente, poi, è l'assenza nel passo sassone occidentale della presa di coscienza che la morte e la perdizione siano divenute inevitabili e prossime⁹⁹: quella stessa tematica del lamento dei colpevoli, che nei passi precedenti si era ritagliata uno spazio ben maggiore di quello che la tradizione gli aveva riconosciuto, appare in questo caso essere stata quasi sostituita da una scena altrettanto drammatica e di grande impatto, la grande battaglia nei cieli e la sottomissione del male.

Così come immediatamente affermato dall'omelista, la Domenica è il giorno del Trionfo del Signore e del Giudizio. In conclusione del sesto giorno l'omelista aveva richiamato l'attenzione dei fedeli sull'importanza di quegli eventi meravigliosi, della vittoria del Signore degli Eserciti che

nelle battaglia, cosa che ci mette nella condizione di ipotizzare una qualche corruzione del contenuto del testo originario, ma non siamo in alcun modo nelle condizioni di ricostruire da dove tale mancanza derivi. Il tono prudente di Förster è in questo senso significativo, in quanto ha avuto il pregio di lasciare aperta la discussione su di una sezione molto complessa dell'apocrifo latino che gli studi degli ultimi cinquanta anni hanno dimostrato essere soggetto a varianti contenutistiche anche molto significative. Cfr. Förster 1913, p. 109; Förster 1955, p. 15.

96. Il testo dei segni del settimo giorno tramandato all'interno di *Blickling VII*, presenta infatti un esplicito riferimento a un cielo "*mid awergdum gastum gefyllt*" (cfr. Morris 1880, p. 95), mentre il sermone B.3.4.12.1 descrive, in consonanza con il testo vercellese, una battaglia nella quale "*ða halgan heofonware ofercumað ða awyrgeðan gastas*" (cfr. Förster 1955, p. 26).

97. In tal senso, indicativa è la lettura di M che, dopo aver narrato dell'arrivo degli angeli e della battaglia nei cieli, si afferma "*tunc in illo die querent electi de toto animo ut liberentur de perditione*". Cfr. Förster 1955, p. 33.

98. Nel manoscritto T in merito alla vittoria degli spiriti divini su quelli maligni, "*angeli subnegabunt eos propter electos meos*". Cfr. Wright 2003, p. 61.

99. Tale passo non è però riscontrabile nell'intera tradizione manoscritta latina dell'apocrifo: è scarsamente attestato all'interno delle versioni abbreviate, mentre compare più spesso in quelle interpolate e non interpolate; a titolo di esempio vengono qui da me proposte le due versioni del passo come compaiono in P, "*tunc videbunt omnes gentes quia hora perditionis sue advenit*", e nel codice E che riporta la versione "*tunc videbuntur que aperienda erunt*".

avrebbe preannunciato l'imminenza del ritorno del Cristo Giudice (ll. 143-145). Proprio durante il giorno a Lui consacrato, il Signore riapparirà e la sua presenza sarà molto severa, terribile e fiera, come terribile sarà la vista delle sue ferite (ll. 146-148).

Non è possibile intuire a chi potesse in origine essere connesso il pronome *þam* che conclude 83v: la perdita di un *folio* interrompe la descrizione del Trionfo di Cristo. Tale lacuna appare difficile da colmare. Quanto tramandano dalle versioni latine dell'apocrifo non risulta infatti di aiuto: esse divergono infatti dal testo vercellese, non presentando in coda agli eventi del settimo né all'apparizione di Cristo né alla glorificazione dei segni della Sua morte¹⁰⁰. Ciò che invece può essere forse utile a porre rimedio, anche se in minima parte, al vuoto lasciato dalla lacuna nel manoscritto potrebbe risultare proprio il testo che la segue: se infatti la sezione di testo mancante appare con ogni probabilità perduta, individuare le possibili fonti della restante parte dell'omelia potrebbe esserci di appoggio per una ricostruzione di alcune delle tematiche trattate nel *folio* mancante.

8.3. *La scena del Giudizio*

La lacuna testuale vercellese priva dunque il sermone della sezione contenente gli eventi successivi alla comparsa del Redentore nel cielo (ll. 146-148), e della prima parte della Scena successiva: quella del Giudizio Finale. Una perdita che impedisce di apprezzare come l'omelista connetta i due diversi filoni narrativi del sermone composito¹⁰¹.

100. In genere le versioni latine fanno riferimento a una voce soave nel cielo e all'arrivo delle schiere angeliche che libereranno i giusti e con essi godranno dei frutti della Fine dei Tempi, senza dilungarsi sulla scena del Giudizio: in alcuni casi è la voce soave che pronuncia le parole tramandateci in *Mt. XXI, 41*, descrivendo l'atto con il quale verranno divisi i dannati e i beati senza far alcun riferimento alla figura del Cristo Giudice. Una ulteriore testimonianza della comparsa del Redentore durante il settimo giorno ci proviene invece da un altro dei testimoni in lingua inglese antica dell'apocrifo, il ms. *Hatton 116*, dove viene descritto il Signore che mostra la piaga del costato e le ferite provocate dai chiodi nelle sue mani e nei suoi piedi, sanguinanti come se fossero state appena inflitte.

101. Il testo a noi giunto si interrompe bruscamente nel momento della glorificazione dei segni della Crocifissione per riprendere con un periodo spezzato a metà, alle cui parole è davvero complicato dare una interpretazione solida e convincente; il periodo acefalo che segue la lacuna recita infatti "[...] *borene sceoldon bion ond to swylcum wundre sceoldon afre geweorðan*": cercare di attribuire un senso a queste parole è quantomeno complesso, siamo infatti completamente all'oscuro del contesto nel quale esse si inseri-

Primo nucleo testuale che segue la lacuna è la narrazione dei momenti che precederanno l'entrata dei beati nei Cieli e la cacciata dei dannati: elemento centrale di tale lunga sezione è una scena dal significato non univoco, l'intercessione di tre sante figure a favore delle anime peccatrici (ll. 150-180). Una triplice intercessione che viene presentata attraverso uno schema piuttosto lineare e fisso. Prima protagonista di tale scena è la Vergine: posta di fronte a una schiera di miserabili e peccatori, Maria sarà infatti mossa a pietà e si dirigerà verso il trono di Cristo (ll. 150-153). Caduta ai Suoi piedi, Lo implorerà come Sua madre terrena di non concedere al diavolo un così grande numero di anime (ll. 153-156), vedendosi concessa la terza parte di quelle anime (ll. 156-157).

Di fronte a una folla ancora immensa di miserabili (*swiðe mycel heap ond swiðe sarig ond dreorig*), Michele Arcangelo si alzerà poi dal suo scranno¹⁰² e striscerà fino ai piedi di Cristo, chiedendo clemenza nei confronti degli impuri (ll. 158-162): difensore delle anime morenti, e creatura alla quale il Signore ha dato un potere secondo solo al Suo (ll. 162-166), Michele otterrà la terza parte di quelle anime peccatrici (ll. 166-167).

Allo stesso modo, Pietro si getterà ai piedi del Cristo Giudice (ll. 168-173) e rivolgerà a Lui la richiesta di ottenere il perdono per quelle anime (ll. 173-180): discepolo al quale il Signore ha affidato le chiavi dei regni celesti e infernali, così che potesse legare o liberare chi volesse (ll. 173-178), Pietro ottiene il perdono della terza parte delle anime sofferenti (ll. 178-180)¹⁰³. Nonostante l'opera di intercessione dei tre

vano e non possiamo proprio per questo in alcun modo ipotizzare in che modo esse si colleghino con quanto segue nel testo del sermone.

102. La lacuna, privandoci dell'intera parte iniziale del Giudizio, impedisce di apprezzare in maniera completa la teatralità della scena: così come Maria, anche Michele si alza presumibilmente da uno scranno posto nella prossimità del Trono di Dio. Una immagine che potrebbe evocare quella di un Giudizio Finale descritto come un vero e proprio processo tenuto di fronte al re e alla sua corte.

103. Dal punto di vista strutturale, le tre intercessioni appaiono costruite sul medesimo schema argomentativo: posti di fronte a una schiera di anime immensa, i tre personaggi si avvicinano al trono del Signore, si gettano ai suoi piedi e chiedono di avere per sé una parte dei peccatori. Tale richiesta viene dai santi portata in nome di quello che ciascuno ha rappresentato per la storia della Salvezza: Maria come madre del Signore Michele come custode di Cielo e terra, Pietro come colui il quale possiede le chiavi del Cielo e degli inferi. Notevole in tale contesto appare la descrizione dell'immensa schie-

santi, di fronte al Signore rimane ancora una folla immensa di peccatori (ll. 181-182).

Sezione dai ritmi piuttosto incalzanti, la triplice preghiera in favore delle anime peccatrici è poi preludio della scena conclusiva del Giudizio (ll. 182-209). Facendo uso dei contenuti di due versetti del Vangelo di Matteo¹⁰⁴, l'omelista descrive prima l'entrata dei beati nel Regno di Dio (ll. 182-187) e, successivamente, la cacciata dei peccatori nel fuoco eterno del regno infernale (ll. 187-192). Proprio del destino di queste ultime l'omelista torna immediatamente a occuparsi: gli spiriti demoniaci raccoglieranno poi le anime disperate conducendole verso l'inferno, accompagnati da Pietro (ll. 193-209).

L'entrata dei dannati all'inferno segna, dal punto di vista stilistico, un interessante elemento di discontinuità: il racconto del Giudizio, infatti, appare interrotto dalle parole dell'omelista che, richiamando l'attenzione dei fedeli¹⁰⁵, invita a considerare la terribile sostanza dell'inferno (ll. 194-

ra di anime peccatrici per le quali i tre santi intercedono con il Signore. Inizialmente, prima delle parole di Maria, il numero delle anime è definito come una immensa schiera (*earman heap*), un numero che appare ancora vastissimo (*mycel heap*) agli occhi di Michele. Nonostante le parole dell'arcangelo, esso sarà percepito da Pietro come immenso e vasto (*swiðe mycel werod ond swiðe ofermetlice mycel*). Ancora più significativo appare, proprio in ragione di tale triplice descrizione, come tutte queste anime saranno portate in salvo. L'intera scena della triplice intercessione, così come della successiva condanna, sembra mostrare quei caratteri di teatralità e di schematicità che, nella sostanza, potrebbe avvicinare la sezione conclusiva del sermone vercellese a quel tipo di componimento denominato da Haines *courtroom drama*, definizione già attribuibile a sermoni come *Vercelli VIII* o *Vercelli X*. In questo caso, però, a essere leggibile non è l'intero processo a carico delle anime ma le sole arringhe difensive in favore di alcune di esse: le accuse e le parole di biasimo nei confronti dei peccatori erano, forse, contenute infatti in quella parte del sermone perduta a causa della lacuna. In merito alla presenza dello stilema in oggetto nel corpo dei sermoni vercellesi, si veda infra, cap. 4, pp. 243-260; cap. 6, pp. 351-380.

104. “³⁴ *Tunc dicit rex his qui a dextris ejus erunt: Venite, benedicti Patris mei, possidete paratum vobis regnum a constitutione mundi.*” (Mt. XXV, 34); “⁴¹ *Tunc dicit et his qui a sinistris erunt: Discedite, maledicti, in ignem aeternum, qui paratus est diabolo et angelis ejus.*” (Mt. XXV, 41). Dei versetti biblici, l'omelista fornisce non tanto una traduzione vera e propria, quanto una parafrasi ricca nella quale le immagini descritte nel passo delle Scritture appaiono in parte amplificate nella loro teatralità e nella ricchezza di immagini e dettagli.

105. Tale invito ai fedeli a prestare attenzione a quanto narrato non appare però veicolato attraverso una reiterazione della consueta formula (*men þa leofestan*) ma facendo uso dell'espressione *Eala broðor mine*, formula che nella sostanza scandisce l'incedere dell'intera ultima sezione del Giudizio. In merito alla presenza di tale espressione quale formula atta a scandire l'incedere di alcuni altri sermoni vercellesi, si veda: Gatch 1989; Zacher 2009, pp. 37-39.

200). Un luogo che accoglierà le anime e i diavoli, e che verrà immediatamente chiuso da Pietro (ll. 200-208).

Grande teatralità caratterizza viene quindi riservata alla scena che chiude il Giudizio Finale (ll. 200-208). Mentre si allontanerà dalla porta, il primo degli apostoli getterà le chiavi oltre i confini del regno immondo (ll. 203-205), atto che Pietro compirà voltato di spalle non essendo in grado di sostenere la vista della sofferenza eterna (ll. 205-208). L'invito a riflettere sul terribile rumore provocato dalla caduta di quelle chiavi all'inferno (ll. 208-209) funge da premessa per la sezione conclusiva del sermone (ll. 210-217).

La presenza della formula *Men þa leofestan* segnala infatti un ultimo invito a riflettere proprio su quanto dovranno affrontare peccatori e diavoli (ll. 210-212): sprone che funge poi ideale elemento di passaggio fra la descrizione della dannazione e quella della beatitudine celeste (ll. 212-217), concetto che non era stato trattato nella precedente descrizione del Giudizio. Le anime beate saranno infatti condotte nel Regno dei Cieli insieme agli angeli, ai santi e agli apostoli (ll. 212-214), e a loro sarà donato quel Regno Celeste nel quale potranno eternamente godere della Gloria e della Benedizione di Dio (ll. 214-217). Una breve descrizione della gloria celeste con la quale si chiude, in maniera piuttosto repentina, il quindicesimo sermone vercellese.

8.3.1. *Una scena del Giudizio dall'impianto piuttosto complesso*
Resa acefala a causa della lacuna, la lunga scena del Giudizio appare portatrice di contenuti di notevole interesse. Costruita sulla sequenza di eventi che, a partire dall'intercessione, porta al giudizio delle anime e alla loro entrata nei due regni ultraterreni, la parte finale del sermone vercellese è portatrice di contenuti di non semplice interpretazione, dal punto di vista non solo critico e filologico ma anche dottrinale.

In tal senso, un apporto fondamentale per la decifrazione di alcuni dei punti più controversi di tale passo potrebbe giungere da alcuni testi dello stesso ambito geografico che ha prodotto il *Vercelli Book*: la doppia tradizione dell'intercessione di Maria, Michele e Pietro e della chiusura dei dannati all'inferno da parte di quest'ultimo, se non trova

fonti dirette latine ha però degli interessanti *analogia* proprio all'interno dell'omiletica anonima anglosassone¹⁰⁶.

Entrambi gli episodi compaiono, infatti, come elementi conclusivi di uno dei sermoni vergati a margine del ms. *CCC 41* (folia 295-301; Cameron B8.5.3.2), risalente alla prima metà del secolo XI. Dedicato al tempo pasquale¹⁰⁷, tale componimento presenta una struttura tripartita, all'interno della quale la descrizione del Giorno del Giudizio occupa la posizione di terzo nucleo testuale, preceduto da una versione inglese antica della *Discesa agli Inferi* e da un resoconto dei segni premonitori della Fine dei Tempi.

In questo modo il sermone B8.5.3.2 descrive la scena dell'intercessione in favore dei peccatori:

Donne arist Sancta Maria and hio gæð forð and hio annihð to ussum hælende anod hio bideþ þæt he hire forgife þane þriddan dæl þæs forworhtan weredes; and he alifeð hire and hio gæð þonne and ascætð þane þriddan dæl þara saula and geset gode on þa swiðran healfe; þonne arist Sanctus Michael and he gæð forð and he nihð to ussum hælende and he biðeþ þæt he him forgife þonne ðriddan dæl þæs forwyrhtan weredes; and he alifeð hire and hio gæð þonne and scatð þane þriddan dæl þara saula and geset gode on þa swiðran hand; ðonne arist Sanctus Petrus and he gæð forð and he nihð to ussum drihten and he bideþ þæt he him forgyfe þane þriddan dæl þæs wyrhtan weredes; and he alifeð him and he gæð þonne and ascætð þane þriddan dæl þara saula and geset gode on ðæ swiðran healfe; and nimað þanne þa deofolo ða lafe and lædaþ

106. Nello specifico si farà riferimento a due testi omiletici contenuti, il primo nei manoscritti *CCC 41* e *CCC 303*, e il secondo nei codici *Cotton Faustina A. ix* e *CCC 302*; di quanto contenuto in *CCC 41* si può trovare una edizione in: Hulme 1904, pp. 610-614, mentre l'edizione completa del testo di *CCC 303* è a oggi non ancora disponibile.

107. Tale sermone anonimo, di tipo composito, è a noi tramandato in una duplice versione, vergata a margine del ms. *CCC 41* (edita in: Hulme 1904, pp. 610-614), e quale omelia indipendente nel ms. *CCC 303* (ancora inedita); in merito ai due codici in questione, si rimanda a quanto sostenuto: infra, p. 427. Di un certo interesse appare la posizione che il sermone B8.5.3.2 occupa all'interno del codice *CCC 41*: copiato dopo la traduzione dell'*Apocalisse di Tommaso*, e piuttosto distante per genere e contenuto, tale componimento è stato considerato testo distinto da quel che lo precedeva, e per tale ragione edito separatamente. Così come ipotizzato da Thomson, appare possibile però che i due componimenti potessero in origine essere parte di un unico sermone composito, per tale ragione non dissimile per struttura e contenuto a *Vercelli XV*. In merito, si veda: Thomson 2002, pp. 385-386 (il riferimento alle due prediche viene da Thomson utilizzato quale esempio di quella struttura argomentativa spesso contraddittoria che muove i sermoni escatologici, caratteristica che potrebbe far dunque propendere verso una originaria appartenenza delle due descrizioni del Tempo del Giudizio a un singolo sermone bifronte).

*hi to helle; and he gæð þonne æfter Sanctus Petrus and belicþ þa helle and wyrþð þa cæge on þane grund þa næfre siððan gode an geminde ne cumað.*¹⁰⁸

Il testo presenta forti somiglianze, sia strutturali che contenutistiche, con quello vercellese, seppure mostri di contro notevole sinteticità nella descrizione dell'intera prima parte della scena: assenti appaiono la ricchezza di dettagli che accompagna sia la triplice intercessione vercellese, sia la descrizione della schiera dei miserabili. Così come mancante è la teatralità dei gesti dei tre santi, delle anime peccatrici e dei diavoli carcerieri. Assente appare poi il reiterato riferimento alla condizione di miseria delle anime peccatrici: inoltre, non attestate sono le lacrime e la sofferenza che segna i volti degli intercessori, la loro umiltà nell'inginocchiarsi e strisciare ai piedi del Signore. Non posto in risalto è infine l'enfatico riferimento alla posizione di ciascuno dei personaggi nella via che conduce alla Salvezza. L'unico particolare che sembra far eccezione è la triplice consegna dei salvati nella mano destra del Signore, gesto che trova posto nel sermone in oggetto, ma non in quello vercellese¹⁰⁹.

469

Una valutazione simile può essere fatta per l'atto di Pietro di rinchiudere le anime nel regno infernale: B8.5.3.2 si limita a descrivere l'atto della chiusura dell'inferno e la sua incontrovertibilità, non soffermandosi né sull'incapacità di Pietro di sostenere la visione delle pene infernali, né sul terribile destino che attenderà i peccatori, né tanto meno sul rumore terribile che provocherà la caduta delle chiavi

108. Cfr. Hulme 1904, p. 613; “Dunque si alzerà Santa Maria, e avanzerà e si inginocchierà di fronte al nostro Salvatore e lei pregherà che Egli le conceda la terza parte della schiera peccatrice, e Lui la concederà a lei, questa poi andrà e separerà quella terza parte delle anime e la consegnerà a Dio nella mano destra; poi si alzerà San Michele e si farà avanti e si inginocchierà di fronte al nostro Salvatore, e pregherà che a lui conceda una terza parte di quella schiera peccatrice, ed Egli la concederà, lui (San Michele) poi si incamminerà e separerà quella terza parte delle anime e la consegnerà a Dio nella mano destra; poi si alzerà San Pietro e si farà avanti, si inginocchierà di fronte al nostro Salvatore e lo pregherà che gli conceda la terza parte di quella folla peccatrice, e Lui la concederà, egli poi si muoverà e separerà quella terza parte delle anime e la consegnerà a Dio nella mano destra; dopo il diavolo prenderà quello che rimane e lo condurrà all'inferno, poi San Pietro li seguirà e chiuderà l'inferno e getterà la chiave a terra, così che dopo mai uno di mente buona [saggio] non vada lì.”.

109. *Vercelli XV* in merito afferma semplicemente che Nostro Signore concederà prima a Maria, poi a Michele e infine a Pietro una terza parte dei peccatori, ma questi non faranno alcun gesto di riaffidarli al Cristo Giudice.

al di là del muro infernale. Ancora una volta sono dunque assenti tre delle immagini maggiore forza e di più spiccata teatralità contenute nel testo vercellese¹¹⁰.

Di interesse certamente notevole appare una seconda attestazione inglese antica dell'episodio della chiusura dei dannati all'inferno, pervenuta quale sezione conclusiva del componimento anonimo *Assmann XIV*¹¹¹. In questo caso, dopo che la sentenza di condanna è stata pronunciata e dopo che si è conclusa la raccolta delle anime dei dannati da parte dei diavoli¹¹², così ci viene descritto l'agire di Pietro:

*And þonne færð Sanctus Petrus mid eom and byrð on his handa helle cæge and nis nan deofol ne nan synful sawl þæt hi mæge behydan; and hi þonne scylan ealle to helle wite and hi man þonne in bescyfð and Sanctus Petrus þa duru bebycð and hine fram awendeð; and he þonne weorpeð þa cæga ofer his exle into helle, þis he deð þonne forðam þe he ne mæg locian on þæt sar and on þone micelan wop þe hi wepað mid helle deoftum; hlyd bið se cnyll ofer ealle eorðan þonne seo cæg fealleð innan helle.*¹¹³

470

La somiglianza del sermone vercellese con *Assmann XIV* è sorprendente, l'azione di Pietro mostra quella ricchezza di particolari della quale non si era avuto riscontro in B8.5.3.2: nel breve passo conclusivo del sermone in oggetto sono

aA

110. Di un certo interesse appare come, nel testo di B8.5.3.2., quel che segue la chiusura degli inferi sia una dettagliata parafrasi di *Mt. XXV, 25-40*, breve passo nel quale viene descritto il destino che attende peccatori e beati. In tale sezione, il sermone supera quella disparità di particolari che, di contro, caratterizza le due descrizioni vercellesi di quanto attende le anime nell'aldilà. Cfr. Hulme 1904, pp. 613-614.

111. Sermone risalente alla prima parte del secolo XI, ci è tramandato dai codici *Cotton Faustina A.ix* (Ker 153, codice ribattezzato J nella catalogazione fatta da Scragg degli esemplari manoscritti connessi con la tradizione testuale del *Vercelli Book*) e *CCC 302* (Ker 56, codice K nella catalogazione ideata da Scragg). Il testo del sermone è stato edito in Assmann 1889, pp. 164-169 (edizione alla quale il sermone deve la denominazione con la quale è conosciuto).

112. Della particolare formulazione della precedente sezione della scena del Giudizio si tornerà a parlare in seguito, ragionando sulla triplice intercessione vercellese e dei suoi analoghi insulari. Cfr. infra, pp. 486-488.

113. Cfr. Assmann 1889, p. 169.131-139; "E poi andrà San Pietro con loro e porterà nelle sue mani le chiavi dell'inferno, e non ci saranno né diavoli né anime peccatrici che potranno nascondersi, e lui li condurrà alle sofferenze infernali e li getterà dentro e San Pietro chiuderà le porte e da loro si allontanerà; e poi lui getterà dietro le sue spalle le chiavi dentro l'inferno, così lui farà poiché lui non potrà sopportare quella sofferenza e quel grande lamento che essi sollevano nell'inferno fra i diavoli; rumoroso [forte] sarà il frastuono su tutta la terra quando le chiavi cadranno dentro l'inferno."

evidenti molti dei motivi già evidenti in *Vercelli XV*, come l'indugiare sulla presenza delle chiavi nelle mani di Pietro, sull'impossibilità che i dannati abbiano scampo, o, ancora, sul fatto che il gesto finale di Pietro sia dovuto all'impossibilità di sostenere la vista delle pene infernali. Il risuonare sulla terra del rumore provocato dalla caduta delle chiavi, immagine che chiude il passaggio sia in *Assmann XIV*, sia in *Vercelli XV*, diviene emblematico probabilmente di un forte legame fra i due brani omiletici: una tipologia di connessione che ben appare leggibile per quanto concerne le diverse declinazioni dell'episodio della triplice intercessione¹¹⁴.

8.3.2. *L'intercessione dei santi, dottrina salvifica o eresia?*

Fra le tematiche escatologiche che caratterizzano la seconda parte del sermone vercellese, quella che forse desta maggiore curiosità è la salvezza dei peccatori garantita dalle suppliche dei santi Michele Arcangelo e Pietro, e della Vergine Maria. Una scena che, per contenuto, risulta quantomeno problematica¹¹⁵. Il motivo dell'intercessione in favore della anime sofferenti non costituisce certamente una innovazione. All'interno del vasto corpo degli apocrifi neotesta-

114. Come messo anche in evidenza da Scragg, il motivo di una intercessione dei santi in favore dell'umanità appare tramandato in due versioni della *Lettera Domenicale*, tramandate in *Napier XLV* (cfr. Napier 1883, pp. 226-232) e in un sermone contenuto nel codice *CCC 140* (cfr. Priebsch 1899, pp. 129-138). Tale coppia di sermoni tramanda una preghiera rivolta al Signore, per evitare la distruzione del mondo: "Ic sæcge, þæt on þam monðe, þe hatte nouembris, þæt ge scoldan ealle forweorðan, nære þære halgan Sancta Marian gebed and þæs heahengles Michahel and þara haligra apostola Petrus and Paulus and þurh heora bene ge wæron alyse of þam witum, ðe þe towearde wæron"; cfr. Napier 1883, p. 228.7-12 ("Io dico che in quel mese, che sarà di Novembre, che voi voi tutti perirete, salvo che Santa Maria preghi e l'arcangelo Michele e i santi apostoli Pietro e Paolo e attraverso la loro preghiera voi verrete sollevati da tali sofferenze, che sono prossime"). In parte simile a quanto narrato nel testo vercellese è poi un breve passo del sermone *Dominica II ebdomadæ Quadragessime (Fadda III; ms. Hatton 114, ms. O)*, nel corso della quale Maria invoca il perdono di un'anima peccatrice, e con essa di tutte quelle come lei macchiate dal vizio: "þonne clypað Sancta Maria to hyre suna urum Drihtne Hælende Criste, þæt is se Nazarenisca Hæland, and heo cwæð to him: 'Min Drihten, hwæt, þu wast þæt þu to þinum gingrum gecwæde þeah hwylce eorðlice menn fram ðe gewiten hæfdon, gyf hi eft gecyrran woldon to þe, þæt hi wurdon englum gelice."; cfr. Luiselli Fadda 1977, pp. 48-49 ("Allora Santa Maria griderà al Cristo, suo figlio, nostro Signore Salvatore, cioè il Salvatore di Nazareth, e gli dirà: 'Mio Signore, ecco, tu sai di avere detto ai tuoi discepoli che, anche se tutti gli uomini della terra si fossero allontanati da te, se poi si fossero voluti convertire a te, sarebbero divenuti simili agli angeli.'; la traduzione è da attribuirsi a Luiselli Fadda). Il componimento non indica se tale intercessione abbia successo, testimonianza forse di una corruzione del testo dovuta a un errore di copiatura: significativa è però la presenza di una ulteriore testimonianza di tale motivo in area inglese antica. Cfr. Luiselli Fadda 1977, pp. 40-53.

115. A tal proposito, si vedano fra gli altri: Clayton 1986, Cuthforth 1993; Cioffi 2013.

mentari, infatti, scene concettualmente simili a quella vercellese sono riscontrabili, fra gli altri, nella *Visio Pauli*¹¹⁶ e nella tradizione delle *Apocalissi della Vergine*¹¹⁷. Lo schema narrativo che soggiace a queste scene è poi nella sostanza costante: uno o più personaggi, impietositi dalla condizione delle anime che giacciono all'inferno, intercedono presso il Signore perché a esse venga concessa una tregua temporanea (*refrigerium*)¹¹⁸, di durata variabile di caso in caso.

Un motivo che, nella tradizione della *Visio Pauli*, appare in questo modo presentato¹¹⁹:

116. Per quanto concerne l'apocrifo pseudo-paolino, testo che grande diffusione e notevole influsso ha avuto sulla letteratura escatologica latina e volgare, si veda: supra, cap. 3, pp. 155-157.

117. Tre sono le versioni a noi giunte di tale apocrifo, due redatte fra il Tardo Antico e il primo Alto Medioevo e una terza molto più tarda (xv-xvi secolo), e dunque meno interessante se inserita nel contesto della nostra ricerca. La più antica delle Apocalissi ci è conservata in versioni siriane, greche, latine e irlandesi, ed è solitamente apposta quale brano conclusivo del *Transitus Mariae*, testo che compare fra quelli definiti non degni di fede all'interno del *Decreto Gelasiano*: la Vergine dopo l'Assunzione al Cielo, chiede a Cristo di essere condotta in visita all'aldilà, accompagnata dagli Apostoli e da San Michele Arcangelo, dove intercede per i peccatori. La seconda, conosciuta anche come *Apocalisse Greca della Vergine*, è invece solita inserire la visita ai regni ultraterreni durante la vita di Maria, rapita al Cielo mentre si recava in visita al Sepolcro: si tratta di un testo piuttosto stereotipato e fortemente influenzato dalla *Visio Pauli* e dalla più antica versione dell'*Apocalisse della Vergine*, spesso limitato alla sola descrizione delle pene infernali; la terza versione dell'apocrifo, conosciuta come *Apocalisse Etiopica della Vergine*, è tarda e ha poco in comune con il contenuto delle prime due: tale apocrifo è infatti lunga rielaborazione di una versione arabo-greca della *Visio Pauli*. In proposito, si rimanda a quanto argomentato in: Erbeta 1981, p. 447; Bauckham 1992; Mimouni 1993. Per quanto concerne l'importanza della tradizione del *Transitus Mariae* e delle *Apocalissi della Vergine* per lo studio della diffusione del motivo dell'interim fra morte e resurrezione, si veda poi quanto descritto in: Kabir 2001, pp. 30-36. Per quanto concerne i legami diretti fra la tradizione dell'Apocalisse della Vergine e il motivo della triplice intercessione di ambito anglosassone, così come riguardo ai possibili canali di diffusione dell'apocrifo in tale area, si veda poi: Clayton 1986 (in tal senso, secondo quanto sostenuto da Clayton, di una certa pregnanza per la diffusione in area anglosassone risulterebbe proprio la posizione di alcune versioni dell'*Apocalisse della Vergine* quali elementi conclusivi di versioni del *Transitus Mariae*, tradizione attraverso la quale questi componenti escatologici avrebbero fatto la loro comparsa in ambito insulare e monastico).

118. In questo particolare ambito, la tregua dalle pene inflitte ai peccatori assume appunto la denominazione di *refrigerium*, atto di pietà concesso dal Signore e dono dalla durata del tutto limitata. Tale sospensione della condanna non va però confusa con quel *refrigerium interim*, con il quale genericamente veniva indicata quella condizione di beatitudine temporanea che era concessa ai virtuosi e ai profeti in attesa del Giudizio Finale. In merito a tale condizione temporanea dei beati, e ai suoi legami con la condizione del tutto opposta che viene immaginata per gli impuri, si veda fra gli altri: Kabir 2001, pp. 14-48.

119. L'apostolo, condotto presso il regno infernale, assiste a una nutrita schiera di tormenti: preso dalla pietà nei confronti delle anime torturate, rivolge all'Arcangelo Miche-

Et peccatores qui erant in penis, uidentes Michaellem et Paulum, clamauerunt omnes una uoce dicentes: 'Miserere nobis, Sancte Michael; etsi tu, Sancte Paule, interpelle pro nobis Dominum!' Et Michael cum gemitu dixit: 'Flete omnes, et ego flebo uobiscum, et angeli omnes cum dilecto Paulo, si forte miserebitur uobis Dominus et det uobis refrigerium.' [...] Tunc ait Iesus: 'Plus ergo propter misericordiam meam et preces Michaelis et angelorum qui cum ipso sunt et Pauli dilecti Mei, et propter frater Meos qui in mundo sunt offerentes oblationes et preces pro peccatis hominum et animarum, dabo uobis refrigerium dominicis diebus et noctibus ab hora nona sabbati usque ad horam primam secunde ferie usque ad diem iudicii'¹²⁰. Clamauerunt omnes una uoce dicentes: 'Benedictus est filius Dei, qui dedit nobis refrigerium. Plus ualet nobis hoc refrigerium quam omne tempus uite nostre quod consupsimus super terram.'¹²¹

Non differente appare, per struttura e contenuti, quanto tramandato nelle due versioni più antiche dell'*Apocalisse greca della Vergine*. La Vergine, accompagnata da Michele (e in alcune tradizioni da Giovanni e Pietro o Paolo), si trova di fronte alle sofferenze riservate a coloro i quali non tengono fede al patto battesimale, decidendo di intercedere in loro favore. Una intercessione compiuta dall'intera comunione dei santi, che si getta insieme alla Vergine ai piedi del Si-

le (oppure a un generico angelo, suo accompagnatore), la richiesta di poter intercedere a loro favore presso il Signore. Cfr. Erbetta 1981, pp. 378-386.

120. In questo caso, così come nelle *Redazioni III e V*, l'estensione temporale del *refrigerium* è piuttosto significativa, anche in virtù della sua cadenza settimanale. Le diverse versioni dell'apocrifo, però, sono spesso in disaccordo sull'intervallo di tempo nel quale la sospensione avvenga, oltre che sulla durata stessa della tregua: essa può variare da un giorno e una notte alla settimana (solitamente la Domenica, come nelle *Redazioni I e VII*), al solo giorno di Pasqua (come nella *Redazione sangallese*, nella quale però il Cristo concede una sospensione della pena anche nel Giorno del Signore), fino a raggiungere, in qualche raro, caso il periodo di tempo che divide la Pasqua di Resurrezione dall'Ascensione al Cielo.

121. Cfr. Silverstein 1935, pp. 212-213; alcune fra le *Redazioni Lunghe*, poi, si prodigano in descrizioni ancora più dettagliate degli eventi che porteranno alla concessione del *refrigerium* da parte del Redentore: notevole è quanto in merito ci viene tramandato all'interno della versione sangallese della *Visio Pauli*. Durante la sua visita del regno infernale, l'Apostolo delle Genti si trova di fronte alla tremenda punizione dei negatori della resurrezione, e ne rimane colpito profondamente: le anime peccatrici, vedendolo affranto, invocano che la misericordia di Dio conceda loro un'attenuazione delle pene, provocando così la discesa dal Cielo prima dell'Arcangelo Michele e poi di Cristo. Il Salvatore, dopo averli pesantemente redarguiti a causa della loro dissolutezza, concede loro quella tregua (*refrigerium*) che essi chiedono, proprio in virtù dell'intercessione fatta presso di Lui da Michele, Paolo e la schiera degli angeli a Lui più graditi. Cfr. Silverstein 1935, pp. 145-147, 180-191, e 200-202.

gnore¹²². A tale richiesta, Cristo risponde con la concessione di una sospensione dei tormenti nei giorni di Pentecoste:

XXIX. [...] Τὸν ἐχθρὸν κατεπάτησα τοὺς ἐκλεκτοὺς μου ἀνέστησα, καὶ οὐδὲ οὕτως ἠθελήσατέ μου ἀκοῦσαι. νυνὶ δὲ διὰ τὴν δένσιν τῆς μητρὸς μου Μαρίας ὅτι ἔκλαυσεν δι' ὑμᾶς πολὺ, καὶ διὰ Μιχαὴλ ἀρχάγγελόν μου, καὶ διὰ τὰ πλήθη τῶν ἁγίων μουχαρίζομαι ὑμῖν τὰς ἡμέρας τῆς πεντηκοστῆς ἔχειν ἀνάπαυσιν εἰς τὸ δοξάζειν πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα.¹²³

Connesse dal punto di vista contenutistico e strutturale, le due intercessioni appaiono portatrici di contenuti di non semplice interpretazione. Difficile appare comprendere quale possa essere l'identità delle anime punite, e quale sia il luogo dove esse subiscono il tormento. Le anime protagoniste di queste vicende sono, infatti, sì punite per non essersi comportate virtuosamente in vita, ma al contempo patiscono torture e sofferenze in un momento precedente a quello del Giudizio Finale. Il fatto stesso che le pene a essi riservate possano essere soggette a una qualche sospensione deporrebbe, poi, a favore della lettura di queste ultime come una forma molto attenuata di quelle che caratterizzeranno l'inferno, per sostanza terribili ed eterne. Un insieme di dati che, come messo in rilievo fra gli altri anche da Kabir, non fornisce materia di chiarificazione in merito alla esatta sostanza di quanto descritto nei due apo-

122. La richiesta di Maria appare in questo modo presentata: "XXVIII. [...] Ποῦ ἐστὶν Γαβριὴλ, μηνύσας μοι τὸ Χαῖρε, ὅτι πρὸ αἰώνων συλλήψη τὸν συνάναρχον τῷ παρὶ, καὶ ἄρτι ἐπὶ τοὺς ἁμαρτωλοὺς οὐκ ἐπιβλέπει; ποῦ ἐστὶν ὁ μέγας ἀρχιστράτηγος; δεῦτε, πάντες οἱ ἅγιοι οὗς ὁ θεὸς ἐδικαίωσεν, καὶ πέσωμεν ἔμπροσ <θεν> τοῦ ἀοράτου πατρὸς, ὅπως ἐπακούσῃ ἡμῖν κύριος ὁ θεὸς καὶ ἐλεήσῃ τοὺς ἁμαρτωλοὺς. Τότε Μιχαὴλ ὁ ἀρχιστράτηγος καὶ ἅγιοι ἔπεσαν ἐπὶ πρόσωπον ἔμπροσθεν τοῦ ἀοράτου πατρὸς, λέγοντες 'Ἐλέησον, δέσποτα τοὺς ἁμαρτωλοὺς Κριστιανούσ.'. Cfr. James 1893, pp. 125-126 ("XXVIII. [...] 'Dov'è Gabriele? Lui che m'ha detto: Salve! Darai alla luce quegli che è coeterno al padre prima dei secoli. Come mai adesso non degna di uno sguardo i peccatori? Dov'è il grande archistratega? Orsù, o voi santi che Dio ha giustificati: prostriamoci dinanzi al Padre invisibile perché il Signore Dio ci ascolti e abbia pietà dei peccatori'. Michele e tutti i santi caddero bocconi dinanzi al Padre invisibile esclamando: 'Pietà, Signore, dei peccatori cristiani!'; cfr. Erbetta 1981, p. 453).

123. Cfr. James 1893, p. 126 ("XXIX. [...] Feci risorgere i miei eletti; ma neppure così mi voleste ascoltare. Ora tuttavia, per la preghiera della Madre mia Maria, la quale per voi sparse molte lacrime, e per amore di Michele, il mio arcangelo, e per la moltitudine dei miei santi, faccio a voi il favore seguente: nei giorni di Pentecoste potrete aver requie e lodare il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo.'; cfr. Erbetta 1981, pp. 453-454).

crifi¹²⁴: il loro contenuto potrebbe infatti condurre anche a ipotizzare che le pene descritte possano in qualche modo essere assimilate a una temporanea punizione, finalizzata all'espiazione postuma dei peccati. Una valutazione che è però, a ben vedere, piuttosto pericolosa. Tale lettura rischia di dare un giudizio troppo rigido di famiglie di testi che descrivono in maniera molto libera il possibile aspetto dell'aldilà: essi sono certamente strumenti di lettura e di analisi sia del pensiero che soggiace al componimento vercellese, sia di quello che ha condotto alla dottrina del Purgatorio, ma valutare come estremamente probabile che essi descrivano solamente un *interim* di purificazione, e non piuttosto una sorta di anticipazione della punizione infernale vera e propria rimane una eccessiva forzatura¹²⁵.

Tematica escatologica dai contorni non perfettamente definiti, e per tale ragione problematici, la salvifica intercessione dei santi in favore delle anime peccatrici è oggetto nel testo vercellese di una lettura che presenta una variazione contenutistica significativa. Caratteristica del sermone vercellese (e delle sue varianti) è infatti lo spostamento temporale dell'atto di intercessione da un non meglio identificato momento nell'*interim* fra morte e resurrezione dei corpi al Giudizio Finale: un ambito cronologico nel quale non ha più alcun senso parlare di momentanea sospensione di una pena. L'atto pietoso del Signore, da funzionale all'otteni-

124. In merito alla ambiguità terminologica e contenutistica di tali testi, e in generale del corpo delle visioni dell'aldilà apocriefe e non, si veda fra gli altri: Kabir 2001, pp. 14-110.

125. L'idea che il tempo che intercorrerà fra morte e resurrezione dei corpi possa essere utilizzato come periodo di perfezionamento e purificazione, ben si addice a una lettura origeniana o gnostica del cammino di progressivo perfezionamento dell'anima, ma d'altra parte non è certamente privo di fondamento leggere le descrizioni dell'aldilà come raffigurazioni di un vero e proprio inferno temporaneo contrapposto al luogo di momentaneo riposo dei beati preannunciato da alcuni passi biblici: in tale ottica l'atto di pietà di Cristo verso i peccatori potrebbe essere parimenti letto quale ulteriore dimostrazione dell'infinita benevolenza di Dio anche verso i peccatori o chi non ha avuto la forza di pentirsi per tempo. In merito a tale questione di non semplice lettura e risoluzione, del tutto coerente appare la trattazione fattane da Kabir che, seppure concentrando la propria analisi sul concetto di Paradiso temporaneo e di Seno di Abramo, ben mostra la mancanza di confini terminologici e concettuali ben determinati all'interno dell'intera tradizione patristica, prima, e latina medievale successivamente: un fattore che, se appare alla base della successiva nascita del terzo regno dell'aldilà, parimenti ne dimostra la complessità delle radici filosofiche e dottrinali. Cfr. Kabir 2001, pp. 14-48 e pp. 77-110.

mento di un *refrigerium*, diviene foriero di un vero e proprio riscatto dal peccato.

Il trasferimento di tematiche non esplicitamente connesse al Giorno del Giudizio verso tale contesto temporale, non è però estraneo alla mentalità anglosassone: non deve infatti sfuggire alla nostra attenzione la presenza in area volgare anglosassone di due versioni del motivo del *Dialogo fra Anima e Corpo*, testi che hanno una derivazione diretta dall'*Apocalisse di Paolo*, nei quali la scena viene ambientata proprio poco prima che venga pronunciato il verdetto finale, e non in un non meglio precisato interim *post-mortem*. In merito all'*Anima e Corpo*, prima Willard poi Gatch, hanno puntualmente fatto notare come la tematica del giudizio abbia evidentemente esercitato sull'omiletica anglosassone una cospicua forza attrattiva, dovuta certamente anche al significato stesso che tale momento ha per la storia della Salvezza¹²⁶.

Questo fenomeno di posticipazione degli eventi rende però non solo concettualmente differente il sermone vercellese rispetto alle sue fonti, ma è anche foriera di una questione delicata: se infatti a ognuno dei tre intercessori sarà garantita la terza parte della schiera dei peccatori, la conclusione logica non potrà che essere la salvezza dell'intero gruppo dei miserabili. Sappiamo, però, che anche dopo questa intercessione molti altri rimarranno e verranno dannati. Costoro devono dunque far parte di una schiera chiaramente distinta, sia dai beati, sia da coloro i quali verranno redenti dalle preghiere dei tre santi. Peccatori, e dunque assimilabili agli sgraditi al Signore, essi però devono in qualche modo essersi dimostrati abbastanza virtuosi da non meritare la condanna eterna.

In tal senso, significativa potrebbe risultare una riflessione di Agostino, contenuta in un breve passo dell'*Enchiridion*. Il Vescovo di Ippona, ragionando sulla virtù umana e sulla salvezza, divide le anime degli uomini non solo fra buoni e

126. Proprio in virtù di una lettura di questo tipo Gatch interpreta il trasferimento al Giudizio Universale della preghiera per i dannati come congenere a quello osservabile in *Anima e Corpo*, e probabilmente finalizzato anche a esaltare ancora maggiormente l'infinita Clemenza di Dio. In proposito, si veda quanto sostenuto in: Willard 1935, p. 979; Gatch 1965, pp 146-151 e pp. 156-157.

malvagi, ma propone anche la presenza di una categoria di anime che si trovano nel mezzo:

Tempus autem quod inter hominis mortem et ultimam resurrectionem interpositum est, animas abditis receptaculis continet, sicut unaquæque digna est uel requie uel ærumna pro eo quod sortita est in carne dum uiueret. Neque negandum est defunctorum animas pietate suorum uiuentium releuari, cum pro illis sacrificium mediatoris offertur uel eleemosynæ in ecclesia fiunt. Sed eis hæc prosunt qui cum uiueret hæc prosunt qui cum uiuerent hæc ut sibi postea possent prodesse meruerunt. Est enim quidam uiuenti modus, nec tam bonus ut non requierat ista post mortem, nec tam malus ut ei non prosint ista post mortem; est uero talis in bono ut ista non requierat, et est rursus talis in malo ut nec his ualeat cum ex hac uita transierit adiuuari.¹²⁷

Agostino sembra descrivere, nel breve passo dell'*Enchiridion*, una tipologia di anime che, volendo seguire l'interpretazione data da Le Goff, proprio per i suoi elementi distintivi potrebbe riconosciuta proprio in una doppia schiera di spiriti: i *non valde boni* e i *non valde mali*¹²⁸. Una categorizzazione bifronte, quest'ultima, che appare solamente intuibile però nel testo di Agostino: così come messo in evidenza da Kabir, il passo latino sembra infatti descrivere una unica categoria di anime, non abbastanza buone da essere ammesse alla presenza del Signore e non così corrotte da meritare la condanna eterna. Cosa più corretta sarebbe dunque individuare l'intero oggetto delle riflessioni di Agostino con la definizione di *non valde boni*¹²⁹.

Alla futura espiazione che attende i *non valde boni*, Agostino dedica poi nuovo spazio nel *Capitolo XXVI* del *XXI Libro* del *De Civitate Dei*¹³⁰: spiegando il senso del passo paolino

127. Cfr. *CCSL XLVI*, pp. 108-109 (il passo qui citato è tratto dal *Capitolo xxix*, paragrafi 109 e 110).

128. Cfr. Le Goff 2007, pp. 74-96.

129. In merito, si veda quanto sostenuto in: Kabir 2001, pp. 28-30 (in tale contesto, di non secondaria portata appare la lettura complessiva data da Kabir anche delle successive riflessioni di Agostino in merito alla preghiera in favore delle anime peccatrici, leggibili nei capitoli 24-26 del *XXI Libro* del *De Civitate Dei*).

130. Nel *Libro Ventunesimo* del *De Civitate Dei*, Agostino dedica largo spazio alla discussione di tematiche escatologiche, oltre che alla confutazione di dottrine eretiche inerenti il destino ultraterreno riservato ai peccatori e ai virtuosi. L'intento del vescovo di Ippona è quello di ribadire l'eternità delle pene infernali, seppure con il procedere dei capitoli sembri trovare ampio spazio sempre una distinzione fra le pene infernali e una diversa tipologia di afflizioni definita purgatoriale, finalizzata a punire le colpe degli uomini e a

del fuoco che proverà ciò che gli uomini hanno costruito in terra (*I Cor. III, 12-15*)¹³¹, Agostino sembra ipotizzare una distinzione fra coloro i quali vedranno resistere quel che hanno costruito e coloro i quali invece lo vedranno consumato ma si salveranno comunque. I primi saranno immediatamente beati, mentre i secondi dovranno subire prima un danno, la distruzione di quanto gli era caro, e solo dopo questa sorta di espiazione guadagneranno la salvezza:

*Post istius sane corporis mortem, donec ad illum ueniat, qui post resurrectionem corporum futurum est damnationis et remunerationis ultimus dies, si hoc temporis interuallo spiritus defunctorum eius modi ignem dicuntur perpeti, quem non sentiant illi, qui non habuerunt tales mores et amores in huius corporis uita, et eorum ligna, fenum, stipula consumatur; alii uero sentiant, qui eius modi secum aedificia portauerunt, siue ibi tantum, siue et hic et ibi, siue ideo hic ut non ibi saecularia, quamuis a damnatione uenalia, concremantem ignem transitoriae tribulationis inueniant: non redarguo, quia forsitan uerum est.*¹³²

In questo caso Agostino sembra porre esplicitamente tale prova del fuoco e successiva espiazione nel periodo che intercorrerà fra la morte e la resurrezione. Di contro non chiarisce a quale tipo di purificazione stia facendo riferimento: egli illustra infatti sia l'azione di un fuoco purifica-

correggere gli errori che essi hanno commesso in passato o nei quali ancora perseverano.

131. “¹² *Si quis autem superaedificat super fundamentum hoc, aurum, argentum, lapides pretiosos, ligna, fenum, stipulam,* ¹³ *uniuscuiusque opus manifestum erit; dies enim Domini declarabit, quia in ignem revelabitur; et uniuscuiusque opus quale sit, ignis probabit.* ¹⁴ *Si cuius opus manserit quod superaedificauit, mercedem accipiet.* ¹⁵ *Si cuius opus arserit, detrimentum patietur; ipse autem saluus erit, sic tamen quasi per ignem.*”

132. Cfr. Hoffmann 1900, p. 571 (PL 41, col. 745). Il medesimo tema era già stato ampiamente trattato, in un modo del tutto simile, nel *Capitolo XIII* del *Libro XXI*, capitolo nel quale il Vescovo di Ippona intende contrastare coloro i quali considerano temporanee tutte le affezioni terrene e ultraterrene. Così facendo la voce narrante si prodiga in una descrizione maggiormente approfondita proprio delle punizioni temporanee: “*Nos uero etiam in hac quidem mortali uita esse quasdam poenas purgatorias confitemur, non quibus adfliguntur, quorum uita uel non inde fit melior, uel potius fit peior; sed illis sunt purgatoriae, qui eis coerciti corriguntur. Ceterae omnes poenae, siue temporariae siue sempiternae, sicut unusquisque diuina prouidentia tractandus est, inferuntur uel pro peccatis siue praeteritis siue in quibus adhuc uiuit ille qui plectitur, uel pro exercendis declarandisque uirtutibus per homines et angelos seu bonos seu malos. [...] Sed temporarias poenas alii in hac uita tantum, alii post mortem, alii et nunc et tunc, uerum tamen ante iudicium illud seuerissimum nouissimumque patiuntur. Non autem omnes ueniunt in sempiternas poenas, quae post illud iudicium sunt futurae, qui post mortem sustinent temporales. Nam quibusdam, quod in isto non remittitur, remitti in futuro saeculo, id est, ne futuri saeculi aeterno supplicio puniantur; iam supra diximus.*” (cfr. Hoffmann 1900, p. 543; PL 41, coll. 727-728).

tore fisico attestabile nell'*interim* fra morte e Giudizio Finale, sia quello di un tormento morale, mezzo di espiazione in vita e di ricerca della virtù prima del sopraggiungere della morte. Quel che sembra trasparire dal pensiero di Agostino, dunque, è una netta e ben determinata distinzione fra i destini che attenderanno i malvagi (identificabili a questo punto con *i valde mali* così come forse anche con la categoria ispirata da Le Goff dei *non valde mali*) e i *non valde boni*: mentre i primi non avranno alcuna possibilità di salvarsi, al contrario ai secondi potrà essere concessa la salvezza, a condizione però di passare attraverso le prove di un fuoco purgatorio la cui natura non è chiaramente precisata.

In conclusione, non sarebbe forse privo di fondamento sostenere che la terza schiera vercellese possa essere costituita proprio da spiriti di questo genere: non vi è, infatti, alcun dubbio che si tratti di anime miserabili ed esecrate, portatrici però in sé di un qualche segno tangibile di virtù che ne giustifichi la presenza nei Cieli dopo il Giudizio. Difficile sarebbe ascrivere infatti la causa unica della loro salvezza all'intervento dei tre santi: mai potrebbe un malvagio entrare a godere della Luce di Dio, i peccatori della terza schiera devono averlo meritato in qualche modo¹³³.

Una interpretazione plausibile dell'identità di tali anime potrebbe essere quella data da Clayton, che non ha esitato a considerarle vere e proprie anime purganti, le uniche che potrebbero effettivamente essere oggetto di una intercessione in loro favore poco prima del Giudizio. In questo senso, Clayton ha basato gran parte della sua teoria sull'identificazione dei luoghi di punizione descritti nella *Visio Pauli* e nell'*Apocalisse della Vergine*, fonti principali di *Vercelli XV*, con una sorta di proto-Purgatorio: una distinzione che permette di dare una identità precisa non solo alle anime

133. In questo contesto, non secondario appare come nel medesimo codice vercellese si possa trovare traccia di una ulteriore schiera di anime esecrabili che, seppure solo in parte, ottengono la Salvezza dopo una purificazione attraverso il fuoco divino. L'ultima sezione del poemetto *Elena* (vv. 1277-1321), infatti, fornisce una immaginifica descrizione del Giudizio Finale, momento nel quale le anime verranno suddivise in tre diverse schiere che, immerse nel fuoco divino: solo due di tali schiere vedranno però il Regno dei Cieli. Se i virtuosi non avranno danno dal fuoco, la schiera intermedia verrà infatti purificata mentre i più impuri e i nemici di Dio mai potranno uscire da quella marea infuocata.

che vi risiedono in quei testi, ma anche alla schiera di miserabili del sermone vercellese¹³⁴. Nei suoi riscontri finali, una valutazione di questo tipo non può che essere in linea con quanto anche da me sostenuto fino a questo momento. Francamente non ritengo però del tutto convincente l'argomentazione sulla quale parte di tale ragionamento è basato: sostenere con certezza che i peccatori dei quali parlano le due fonti apocriefe siano delle vere e proprie anime purganti appare, a mio parere, essere una forzatura eccessiva rispetto al contenuto di testi che parlano certamente di una punizione che appare temporanea (perché destinata a concludersi col Giudizio Finale), ma non fanno alcun riferimento a una finalità espiatoria di tali sofferenze. Sia che essi siano assimilabili ai *non valde boni* agostiniani (e che quindi ne abbiano seguito il percorso di espiazione), sia che facciano parte di una differente tipologia di anime peccatrici, quel che appare certo è che esse in qualche modo devono aver riacquisitato l'Amore di Dio: proprio sulla dicotomia fra pentimento in vita ed espiazione dopo la morte, come sul concetto di intercessione dei vivi in favore dei morti, si costruirà, in una evoluzione durata per secoli e formalizzata solo nel Basso Medioevo, una vera e propria dottrina del Purgatorio¹³⁵.

Da tale dottrina, così come dalla complessità insita nelle conseguenze portate dai testi da lui utilizzati, l'anonimo autore vercellese sembra però volersi tenere più o meno consapevolmente distante: egli riutilizza alcune tematiche

134. Tale ipotesi risulta formulata all'interno di un breve saggio dedicato all'affrancamento dei dannati dalle pene infernali. Nel corso di questo saggio, Clayton riflette attentamente sulla distinzione fra *lintreg* (tormento) e *wite* (punizione), alla base della quale, secondo la sua ipotesi, potrebbe porsi una precisa struttura bifronte in grado di dare ragione sia delle pene purgatorie (e dunque solo temporanee), sia di quelle infernali, eterne per definizione. Di parere differente appare Gatch, il quale non si dice convinto della bontà di una lettura di questo tipo della distinzione terminologica fra *lintreg* e *wite*: essa, secondo Gatch, dovrebbe gettare le sue basi su di una solida e attenta riflessione linguistica (finalizzata appunto a rendere ragione di una dicotomia sentita come spinosa) del tutto assente dalla mentalità e dal gusto insulare del periodo. Cfr. Gatch 1965, pp. 162-163; Clayton 1986, pp. 97-100.

135. L'evoluzione del pensiero che porta alla creazione e alla stabilizzazione di un vero e proprio terzo regno dell'aldilà, come ben illustrato non solo da Le Goff ma anche da Kabir, risulta processo complesso e per lunghi tratti ben poco chiaro e lineare. Per una riflessione su alcuni dei risvolti che tale processo evolutivo ha incontrato in area insulare, si rimanda a quanto brevemente argomentato in: Gatch 1969, pp. 118-120; Gatch 1991, pp. 197-200.

dallo spiccato carattere escatologico in maniera del tutto funzionale al suo intento e, proprio grazie allo slittamento del riscatto dei peccatori al momento del Giudizio, sembra quasi involontariamente sottrarsi al problema del destino delle anime nell'*interim* fra morte e Fine dei Tempi. La sua finalità non è quella di trattare della presenza o dell'assenza di un aldilà temporaneo, ma di esemplificare ciò che attenderà ciascuno nel momento in cui si troverà di Fronte al Cristo Giudice, di modo da spronare ciascuno a riconsiderare la propria condotta terrena¹³⁶.

Il testo del sermone vercellese, a ben vedere, presenta però una lettura del Tempo del Giudizio che potrebbe nella sostanza risultare contrastante proprio con tale finalità parenetica: il fatto stesso che l'intercessione di un santo o della Vergine possa condurre alla Salvezza anche quando la virtù non ha trionfato in vita, potrebbe andare, infatti, a inficiare il richiamo alla rettitudine che soggiace all'intera descrizione del Giudizio Finale. *Vercelli XV* insomma pur evitando un esplicito riferimento al Purgatorio, potrebbe dunque farsi veicolo di un messaggio ancor più spinoso oltre che palesemente pericoloso¹³⁷.

Una preziosa testimonianza dell'esistenza, della grande diffusione, oltre che del forte e preoccupante successo del quale questa dottrina doveva godere in area insulare, ci viene da un violento ammonimento lanciato da Ælfric in un passo dell'omelia *In Natale Sanctarum Virginum (Omelia Cattolice, seconda serie)*. L'abate infatti, con parole secche e dirette mette in guardia sia i suoi sottoposti, sia il clero contro alcuni folli (*sume gedwolmen*) i quali osano affermare che:

[...] *seo halige Maria cristes modor and sume oðre halgan sceolon hergian æfter ðam dome ða synfullan of ðam deofle ælc his dæl. Ac þis gedwylð aprang of ðam mannum þe on heora flæsclicum lustum synle licgan woldon and noldon mid earfoðnyssum þæt ece lif geernian; Ne opige nan man to ðyssere leasunge. Nele seo*

136. In tal senso, si veda quanto affermato in: Gatch 1965, pp. 146-151.

137. A tal proposito, nodale appare il giudizio di Willard e Kabir in merito al tono e ai caratteri dell'omiletica anonima insulare: componimenti che descrivono con immagini forti e linguaggio immediato concetti centrali come la morte e la Salvezza, essi appaiono di contro del tutto distanti dai dibattiti teologici e da una controllata finezza terminologica. E in tal modo fanno uso dell'intero apparato di immagini e concetti tipici della descrizione dell'aldilà cristiano. Cfr. Willard 1935b, p. 2; Kabir 2001, p. 49.

*eadiġe Marian ne nan oðer halga lædan ða fulan and þa man-
fullan and ða arleasan þe æfre on synnum þurhwunodon and on
synnum geendodon into ðam clænan huse heofenan rices myrhðe.
Ac hi beoð deoflum gelice; and on ecnysse mid deoflum on helle fyre
cwylmiað; ne mæg eal middaneard anum ðæra geðingian þe Crist
þus to cwæð: Discedite [...].¹³⁸*

Il messaggio che l'abate vuole comunicare è in questo caso chiaro: il tempo dell'unico pentimento possibile è in vita. L'eresia che dopo il Giudizio un qualche santo, o addirittura la Vergine, possa strappare un peccatore alla dannazione è solo figlia delle menti di coloro i quali non vogliono guadagnarsi in terra la salvezza attraverso la virtù: quando Cristo avrà pronunciato il *Discedite a me*, neanche le preghiere dell'intero mondo potranno salvare chi si troverà fra i condannati. Una immagine che, nella sua sostanza, sembra richiamare quella evocata nel sermone vercellese, così come da B8.5.3.2. Un particolare dello strale di Ælfric, però, sembra differente in maniera sensibile da quanto testimoniato nel passo vercellese. L'abate, infatti, fa esplicito riferimento a una intercessione successiva al Giudizio Finale (*æfter ðam dome*), un dato temporale rimarcato dal riferimento al *Discedite a me*. Se la scena vercellese ci è giunta acefala, condizione che non impedisce di valutare come la sequenza degli eventi non collimi con quella descritta dall'abate di Eynsham: se si osserva attentamente la posizione nella quale compare in *Vercelli XV* il versetto del *Vangelo di Matteo*, si potrà notare come questo compaia dopo, e non prima della triplice intercessione dei santi. I tre santi perorano dunque la causa di anime peccatrici, ma che è ancora per loro possibile e lecito salvare¹³⁹.

138. Cfr. Godden 1979, II, p. 333; “[...] la Vergine Maria, madre di Cristo, e alcuni altri santi strapperanno i peccatori dal diavolo dopo il Giudizio, ciascuno [prendendone] una parte. Ma questa eresia ha origine fra quelle persone che desiderano rimanere per sempre nel peso della vita corporale e non vogliono guadagnarsi la vita eterna attraverso le asperità. Che l'uomo non abbia fiducia in queste menzogne. Non vorrà la beata Maria né alcun altro santo condurre gli impuri, i malvagi e i privi di onore che sempre nei peccati hanno perseverato e nei peccati hanno terminato [le loro vite] nella gioia di quella pura dimora del regno dei cieli. Ed essi saranno simili ai diavoli, e con i diavoli per l'eternità soffriranno nel fuoco infernale; non potrà tutta la terra li intercedere per qualcuno, quando Cristo dirà: 'Discedite [...]]'”.

139. Così come messo in risalto da Hill, un riferimento alla pericolosità della credenza che i santi possano intercedere per il bene e la salvezza delle anime sia riscontrabile anche nel *capitolo XVIII* del *Ventesimo Libro* del *De Civitate Dei* di Agostino (“*De his qui*

Prestando attenzione invece alla cronologia degli eventi del Giorno del Giudizio, così come sono riportati all'interno del sermone Cameron B8.5.3.2., appare evidente come quanto narrato in tale sermone sia differente in modo sorprendente. In tale componimento, il Giudizio appare scandito da differenti scene: ad aprire il Giudizio è il discorso di Cristo ai peccatori (*Ego te homo*)¹⁴⁰, al quale seguono il *Discedite a me* e la triplice intercessione dei santi. Solo dopo questa scena vengono quindi narrate la chiusura degli inferi per mano di Pietro e l'entrata dei virtuosi nel Regno dei Cieli. Rispetto alla versione vercellese è dunque avvenuta una pericolosa inversione cronologica degli eventi, che ha trasformato l'azione dei santi a vantaggio dei peccatori in quella preghiera in favore dei dannati, che agli occhi di Ælfric era immediatamente apparsa folle e pericolosa. Intento dell'abate doveva esser dunque quello di estirpare una credenza del tutto simile a quella contenuta in B8.5.3.2.: se la presenza dell'episodio in questione sembra, da un lato confermare la sua preoccupante diffusione in ambiente insulare, mentre, dall'altro, appare essere una secca smentita dei dettami dell'abate stesso. I testi vergati a margine del ms. CCC 41 sarebbero databili intorno al secondo-terzo decennio del secolo XI, quindi dopo la composizione delle *Omellie Cattoliche* e in un periodo forse posteriore alla morte del loro autore¹⁴¹.

Come messo in evidenza da Cutforth, poi, una differente lettura del medesimo episodio appare tramandata all'interno di un componimento omiletico attestato nel ms. CCC

nouissimo iudicio, propter intercessionem sanctorum, neminem hominum putant esse damnandum"; PL 41, coll. 732-733), sezione nella quale Agostino in modo molto critico presenta la superstizione di coloro i quali pensano che nel Giudizio Finale la Salvezza possa giungere dalle preghiere dei santi. Cfr. Hill 1992, p. 76 (il saggio in oggetto appare di un certo interesse anche per l'esplicito riferimento alla presenza del medesimo motivo dell'intercessione al momento del Giudizio in un testo poetico di area norrena della seconda metà del secolo XV, ascrivibile al vescovo cattolico Jøn Arason).

140. Di tale acceso strale del Cristo Giudice alla folla dei peccatori radunata di fronte a lui, contenuto nel *Sermo LVII* di Cesario di Arles, si è già a lungo discusso nel corso dell'analisi dell'omelia *Vercelli VIII*: per maggiori dettagli in merito al suo contenuto e all'influsso che tale testo e la tematica in esso contenuta hanno esercitato sulla prosa escatologica insulare e non si rimanda a quanto sostenuto all'interno del cap. 4, pp. 244-264.

141. Cfr. Ker 1957, pp. 41-45.

303 (metà del secolo XII)¹⁴². Tale codice tramanda infatti un sermone contenutisticamente molto vicino a B8.5.3.2, almeno fino al momento del Giudizio dei peccatori. Questo episodio, infatti, appare narrato dall'anonimo omelista in questi termini:

Ic cweðe nu to eow: gewitað ge awyrgede fram me on þan ece fyr and ic be tyne nu to dæg heofonarices duru eow to geanes swa ge betyndan eowre duru togeanes þearfum þe on minum naman to eow clypodon. Nelle ic geheran nu to dæg eowre stefne þe ma þe ge woldon geheran þæs ærman stefne. Hi foð þonne þa deofla to þan sawlum and lædað hi to helle. Þonne gæð Sanctus Petrus forð æfter and belycð þa helle and weorpð þa cæge on þone seað þe næfre gode on gemynde ne cymð.¹⁴³

In questo caso, il Giudizio dei peccatori è dunque costituito di soli due momenti, quello della condanna e quello della cacciata. Completamente assente è di contro l'intera intercessione in favore dei dannati, andando in questo modo a costruire una descrizione del Giudizio dall'impianto dottrinale inattaccabile, e perfettamente rispondente ai canoni evocati da Ælfric ormai un secolo e mezzo prima. Se da un lato, come detto, ci troviamo di fronte a un codice miscelaneo contenente anche molti testi ælfriciani, cosa che potrebbe forse far propendere per una diretta influenza del pensiero dell'abate sull'operazione di censura del testo riscontrabile in *CCC 303*, dall'altro il brano mancante, così come fatto notare da Cutforth¹⁴⁴, appare delimitato, in Cameron B8.5.3.2, da periodi molto simili fra di loro, cosa che potrebbe far propendere verso una perdita accidentale causata da un salto da simile a simile nella lettura da parte del copista. Ritengo, però, che questa seconda ipotesi, per quanto non priva di un qualche fondamento, sia da

142. Cfr. Ker 57 art. 17; il codice è miscelaneo contenente omelie di varia origine, anonime e non: fra queste si nota la presenza di un corposo numero di testi ascrivibili a Ælfric.

143. Cfr. Cutforth 1993, p. 436; "Io ora vi dico: andate voi via da me, maledetti, nel fuoco eterno e io adesso chiudo di fronte a voi le porte del regno celeste così come voi avete chiuso le vostre porte di fronte ai poveri che in mio nome a voi si rivolgevano. Oggi io non voglio sentire la vostra voce più di quanto voi non avete desiderato sentire la voce del povero'. Poi i diavoli ghermiranno queste anime e le condurranno all'inferno. Poi San Pietro avanzerà e chiuderà l'inferno, e getterà le chiavi per terra, di modo che nessun uomo di mente assennata possa andare lì."

144. Cfr. Cutforth 1993, pp. 435-437.

considerarsi meno probabile della prima: la coerenza strutturale e sintattica denotata dal testo in questione, infatti, non possono, a mio parere, essere semplicemente ascritte a fortunoso effetto di un involontario errore di copiatura.

Un esempio, questa volta più evidente, di eliminazione dell'episodio dell'intercessione, ormai ritenuto sconveniente, è riscontrabile all'interno della già citata omelia *Assmann XIV*, testo nel quale la scena del Giudizio delle anime si limita alla descrizione di quello che attende i peccatori. La struttura dell'episodio è piuttosto semplice e schematica, mentre le descrizioni degli eventi sono piuttosto scarse e sintetiche. Il Redentore si rivolgerà ai peccatori con parole che riecheggiano ancora una volta quelle dell'*Ego te homo*, prima lasciare la scena a Pietro, che rinchiuderà i dannati all'inferno insieme ai diavoli:

*Ponne cwȳð drihten: 'Eala man, ic þe geworhte and ic for þe prowude and ic wæs a rode ahangen and mid swipum geswungen. Eala man, hwar syndon þa lean, þe þu me dydest for minre prowunge? Ne gemundest ðu na, hwilc hit bið on helle? Þar bið eaganan wop and to ða geheaw. Þar bið unwæsced fyr. Þær beoð egesfulle wyrmas, þa þe wundiað and slitað þa synfullan sawle, and þa deofla drifað þa sawle to helle.' And þonne færð Sanctus Petrus mid heom and byrð on his handa helle cæge, and nis nan deofol, ne nan synful sawl, þæt hy mæge behydan. And hi þonne scylan ealle to helle wite and hi man þonne in bescyfd, and Sanctus Petrus þa duru belycð and hine fram awendeð. And he þonne weorpeð þa cæga ofer his eaxle into helle. Þis he deð þonne, forðan he ne mæg locian on þæt sar and on þone micelan wop, þe hi wepað mid helle deoflum. Hlud bið se cnyll ofer ealle eorðan, þonne seo cæg fealleð into helle.*¹⁴⁵

145. Cfr. Assmann 1889, pp. 168.121-169.139; "Allora dirà il Signore: 'O uomo, io ti ho creato e io per te ho sofferto, e io sono stato sospeso a una croce e colpito con la frusta. O uomo, dove sono i segni di riconoscenza che tu verso di me hai mostrato per la mia sofferenza? Non ti ricordi forse cosa c'è all'inferno? Lì vi è pianto di occhi e digrignare di denti. Lì è fuoco inestinguibile. Lì vi sono terribili serpenti che feriscono e lacerano le anime peccatrici, e le anime trascinano le anime verso l'inferno.' E poi andrà San Pietro con loro e porterà nelle sue mani le chiavi dell'inferno, e non ci saranno né diavoli né anime peccatrici che potranno nascondersi, e lui li condurrà alle sofferenze infernali e li getterà dentro e San Pietro chiuderà le porte e da loro si allontanerà; e poi lui getterà dietro le sue spalle le chiavi dentro l'inferno, così lui farà poiché lui non potrà sopportare quella sofferenza e quel grande lamento che essi sollevano nell'inferno fra i diavoli; rumoroso [forte] sarà il frastuono su tutta la terra quando le chiavi cadranno dentro l'inferno." L'episodio della chiusura dell'inferno, seppure già citato in precedenza, è stato qui riportato di modo da rendere maggiormente evidente la differente organizzazione

In questo caso, a causa dell'assenza del *Discedite a me*, le parole di Cristo ai peccatori sembrano quasi fare le veci dell'atto di condanna e, ancora una volta, fra la prima e la seconda scena non compare alcun riferimento ad atti di preghiera in favore dei peccatori: da una riflessione dell'anonimo omelista si può forse cogliere il sentore che egli avesse ben presente in mente questa tradizione, e che forse la abbia volontariamente censurata. Poco prima della sezione dedicata all'*Ego te, homo*, infatti, l'omelista, spronando i fedeli a pentirsi prima della morte, afferma come sia impossibile il riscatto dalle pene infernali: “[...] *ne þearf nan man þæs wænan, þæt hyne ænig man mæge alysan fram helle wite, gif he sylf nele his synna betan ær his ende*”¹⁴⁶

L'insieme di dati e caratteri di tale corpo di varianti del motivo dell'intercessione in favore dei peccatori appare poi di non secondaria importanza anche per la comprensione e l'interpretazione della seconda sezione del sermone vercellese, e della sua lacuna. Se si osservano con attenzione *Vercelli XV*, *Cameron B8.5.3.2* e *Assmann XIV* evidente appare come questi facciano evidentemente parte di una medesima tradizione testuale: a favore di un legame piuttosto solido fra i tre sermoni depone, infatti, l'evidente comunanza di tematiche e di elementi narrativi, talmente solida da rendere pressoché sovrapponibile la struttura stessa di alcuni dei brani in esse contenuti. Due presentano versioni indipendenti dell'*Ego te, homo* (*B8.5.3.2* e *Assmann XIV*), e altrettante l'intercessione seguita dall'episodio di Pietro (*Vercelli XV* e *B8.5.3.2*), mentre la terza omelia (*Assmann XIV*) tralascia l'intercessione ma riprende fedelmente l'episodio della chiusura dell'inferno, traendolo da *Vercelli XV*. L'insieme di tali elementi ci conduce a ipotizzare che originariamente la descrizione del Giudizio contenesse sia il sermone cesariano, sia l'intercessione, seguita probabilmente dal *Discedite*

degli argomenti del sermone in oggetto rispetto a quella che caratterizza *Vercelli XV*, oltre che per dare risalto al probabile lavoro di rielaborazione e di riadattamento dell'episodio, messo in atto dall'anonimo omelista anglosassone.

146. Cfr. Assmann 1889, p. 166.49-51; “[...] né può alcun uomo sperare questo, vale a dire che un qualche uomo possa strapparli dalle pene infernali, se lui stesso non avrà voluto fare ammenda dei suoi peccati prima della sua fine [morte].”.

a me, e che essa si concludesse con la teatrale chiusura del regno infernale da parte di Pietro.

In virtù di questa generale comunanza di contenuti fra i tre componimenti, non è privo di basi supporre che anche il sermone vercellese dovesse contenere il brano tratto dall'omelia cesariana, probabilmente in una forma molto simile a quella attestata in *Assmann XIV*: secondo Scragg, l'anonimo autore di quest'ultima, così come ha tratto ispirazione diretta dal ramo vercellese della tradizione per l'episodio della chiusura dell'inferno, deve aver compiuto una scelta non dissimile per quanto riguarda l'*Ego te, homo*. Se l'ipotesi avanzata da Scragg di una parentela diretta fra il testo vercellese e quello collazionato da Assmann sembra solida e razionale, lo stesso non mi sembra di poter rilevare per quanto riguarda le valutazioni fatte a riguardo del legame fra *Cameron B8.5.3.2* e *Vercelli XV*: Scragg interpreta infatti i due sermoni come traduzioni indipendenti da una medesima fonte sconosciuta, considerando probabilmente come incidentali le evidenti differenze riscontrabili all'interno dell'episodio dell'intercessione (oltre che la sinteticità che connota l'intero passo all'interno dell'omelia *B5.3.2*), e evidentemente non dando un peso eccessivo allo slittamento dell'operato dei tre santi a un momento successivo al *Discedite*¹⁴⁷. Come abbiamo visto, però, tale slittamento causa lo stravolgimento del senso stesso dell'intera sezione, trasformando il sermone in testo eretico agli occhi dei contemporanei, operazione che un semplice traduttore difficilmente compirebbe e che rende, a mio parere, il componimento

aA

487

147. Di un certo interesse appare, in tal senso, quanto messo in evidenza da Campbell in merito alla struttura stessa del sermone: esso appare costituito da almeno tre differenti blocchi testuali (Discesa agli Inferi, Ego te homo, Giudizio Finale), ciascuno dei quali per caratteri e ricchezza di dettagli appare differente rispetto a quelli che li circondano. La prima sezione appare, infatti, traduzione piuttosto poco fedele del testo della Discesa agli Inferi come è tramandato nel Vangelo apocrifto di Nicodemo, mentre maggiormente aderente alla fonte latina è il successivo strale di Cristo ai peccatori: caratteri che avvicinano il terzo nucleo testuale del sermone, nella sostanza, più alla prima che alla seconda sezione. Il primo e il terzo elemento del testo composito andrebbero così considerati, secondo quanto argomentato da Campbell, come composizioni basate più che su di un testo fisico, sulla memoria del contenuto di qualcosa letto in precedenza, e reso in modo inaffidabile e piuttosto distante dal testo di partenza. In merito, si vedano fra gli altri: Campbell 1982, pp. 141-143; Clayton 1986, p. 96; Scragg 1992, p. 250.

in questione molto più simile a una reinterpretazione che a una traduzione¹⁴⁸.

8.4. Tradizione apocrifa e tematiche escatologiche

Il quindicesimo sermone vercellese è chiaro esempio di omiletica composita insulare, la cui struttura non è però possibile apprezzare nella sua completezza: la perdita di un folio non permette infatti di valutare come l'anonimo ometista abbia connesso fra loro due nuclei testuali escatologici (l'*Apocalisse di Tommaso* e una rielaborazione del Giudizio Universale) che, all'interno del sermone vercellese, vanno a costituire i due elementi portanti di un componimento piuttosto coeso¹⁴⁹. Una forte connessione tematica, solo in parte nascosta dalla lacuna, che potrebbe essere ascritta proprio ai caratteri dell'apocrifo: l'*Apocalisse di Tommaso* descrive infatti in dettaglio l'insieme dei segni e degli eventi che condurranno alla Fine, senza però trattare con la stessa dovizia di immagini il momento del Giudizio dei vivi e dei morti. Una conclusione di questo tipo, così repentina e dai toni solo marginalmente esortativi, potrebbe essere apparsa non sufficientemente incisiva o adatta alle finalità parenetiche del sermone vercellese. Forse proprio per questo motivo, al testo tommaseo viene affiancato un secondo nucleo testuale, contenente secondo alcuni anche una versione della *Discesa*

148. A una valutazione di questo tipo giunge anche Clayton, che sostiene in maniera sintetica ma completa, come le valutazioni di Scragg in merito a B8.5.3.2 siano da rivedere in funzione, non tanto delle somiglianze strutturali e tematiche con *Vercelli XV*, quanto delle indubbie differenze riscontrabili fra i due testi, oltre che del forte impatto che queste ultime hanno sul senso generale dei fatti narrati. In merito a B8.5.3.2 Clayton inoltre mette in evidenza come all'interno di un componimento estremamente composito, sia molto variabile l'atteggiamento che l'autore tiene nei confronti delle sue fonti: se, da una parte, la *Discesa agli Inferi* che apre il componimento non ha radici sicure, né nel *Vangelo di Nicodemo*, né in un componimento Pseudo-Agostiniano (il *Sermo 160*), ma sembra piuttosto una ricostruzione basata sull'insieme di dati fissati nella memoria e tratti da più di una fonte, dall'altra, l'intero episodio di Pietro sembra essere un frutto di poco dettagliati ricordi di un testo simile a quello vercellese. Cfr. Scragg 1977, p. 231; Clayton 1986, pp. 92-102 (con particolare attenzione alle pp. 95-96); Scragg 1992, pp. 251-252.

149. Quel che non può di contro sfuggire è come, nel codice *CCC 41*, i componimenti contenenti l'*Apocalisse di Tommaso* e la scena del Giudizio compaiano strettamente correlati, tanto da poter forse essere a tutti gli effetti considerati le due distinte parti di un lungo sermone composito. Anche se, di contro, non si volesse accettare questo tipo di interpretazione, la loro contiguità all'interno del codice rimarrebbe elemento di una certa importanza, in quanto segnale della percezione di tali testi quali componimenti tematicamente così vicini da essere vergati, non solo l'uno di seguito all'altro, ma anche nel medesimo ordine nel quale compaiono all'interno del sermone vercellese.

agli Inferi. Questo nuovo blocco escatologico, dai caratteri teatrali, doveva completare quanto descritto nella prima sezione del sermone: nelle intenzioni dell'anonimo omelista, le parole del Salvatore e i suoi strali ai peccatori ingrati, così come la preghiera dei santi e la terrificante chiusura dell'inferno, dovevano essere incisivo sprone al pentimento e alla redenzione¹⁵⁰.

Testo all'apparenza prettamente narrativo e lineare per sviluppo, *Vercelli XV* è sermone complesso, dal punto di vista strutturale così come dottrinale. Il sermone vercellese, nella sua progressiva descrizione del Tempo della Fine e del Giudizio rilegge e modella più di una fonte. Ad un primo testo latino, tradotto con cura e solo raramente rielaborato¹⁵¹, il predicatore affianca così un secondo blocco testuale, di spiccato carattere escatologico. Apparentemente nessun peso, in questa operazione, sembra avere la definizione di opera non degna di fede con la quale è stata designata la prima delle fonti del sermone, così come del tutto marginale è che l'intera seconda parte della predica sia basata su di un brano di dubbia affidabilità, se non addirittura portatore di dottrine lontane dall'alveo del canone cristiano.

150. Perfettamente indicativi di tale finalità appare la struttura fortemente teatrale dell'episodio del Giudizio, il linguaggio ricco di traslati e immagini dalla forte componente escatologica. Non portatore, se non nelle brevi descrizioni degli inferi e del Paradiso, di quella anaforicità che spesso anima la prosa escatologica insulare, tale lungo brano appare per tono e stile piuttosto coeso e solidale con quanto lo precede.

151. Il giudizio negativo dato da Scragg all'opera di traduzione che l'anonimo autore fa della fonte pseudo-tommasca è certamente ragionevole, ma a mio parere forse eccessivo: sebbene sia indubbio che in alcuni tratti il testo latino venga interpretato in maniera errata e in alcune sezioni la traduzione non risulti molto elegante, va anche valutato come il traduttore si sia trovato di fronte a un testo latino molto complesso, e forse già corrotto, sia dal punto di vista, sia grammaticale, sia contenutistico, ricco di immagini la cui resa corretta non è certamente semplice neanche per un moderno studioso della tradizione biblica. In proposito, si vedano: Scragg 1992, p. 252; Wright 2009, pp. 160-180.

Appendice X

Il sermone Vercelli XV

Men þa leofestan, sægð us on þyssum bocum hu se halga Thomas,
Godes apostol, acsode urne dryhten hwænne Antecristes cyme wære.
Da wæs dryhten sprecende to him ond ðus cwæð: 'Hit gedafenað
þæt hit sie on ðam nexstan tide. Þonne hungor ond sweorda gefeoht
5 bið, ond mycel þreatnes geworden bið, ond manigra folca gefehtha
beoð in ðam nehstan tidum, ond unrihtwisnesse ond niðas ond æfest
ofer eall middangeard, ond on iunge cyningas ond on iungan
pāpan ond on iungum bisceopum ond on iungum ealdormannum,
10 ond þurh þæt þonne ariseð unsehtnesse betweoh twam cyningum
ond twam gebroðrum, ond þæt gewyrðeð on þam dæge ær se mycla
dæg bio. Ond þæt eac þæt minra mæssepreosta cwemeð ælc oðrum
on his spræce ond hie þonne nabbað sybbe him betweonum, ac hie
me ðonne onsaçað mid swiðe mycle facne mode. Ond þonne gesyhð
15 þæt folc þæt þa mæssepreostas bioð mid unriht gefyllede ymbe hiora
welan, ond hie beoð on hiora castrum underðeodde (81r) swa hie
ær wæron, ðæt bið þæt þæt hie settaþ gyldene heafda ond seolfrene
on heora castrum. Ond manige men bioð þonne þurh þa þincg
geniðrade. Ond goldhord bioð þonne geopenode geond eall eorðan
ymbhwyrft, ond Godes æwe beoð gefylde, ond mycel folcgedrefnes-
20 se bið ðonne ær domesdæge, ond Godes hus beoð aweste ond þa
weofodu beoð to þan swiðe forlætene þæt ða attorcoppān habbað
innan awefene. Ond þa halignessa beoð þonne formolsnode, ond
þa mæssepreostas beoð þonne on unriht awende fram Gode, ond
heora ellen beoð gebrocene, ond heora blis ond heora lar bið eall
25 to tælnesse geþeoded, ond heora gefea gewiteð ond forwyrðeð. Ond
þonne bið eac on ðam dagum yfeles nihtsumnesse, ond æfensangas
bioð þonne gewitene ond oftogene of Godes huse, ond eall soðfæst-
nesse bið þonne onblunnen, ond leasunga ond gymeleasnessa Godes
beboda bioð þonne gemeted on ðam mæssepreostum (Scragg 1-28).
30 'Ond þonne arisað twegen ealdormen to þeoda werigum on heora
dagum. Þonne bið hungeres genihtsumnesse. Donne ariseð þeod wið
þeode, ond hie bioð þonne aytte fram heora gemærum. Ond þonne
ariseð sum swiðe þweorh cyning, ond se bebeodeð þam manncynne
þæt man wyrce gyldene anlicnesse ond hateð þæt settan in Godes
35 cyricean ond þærto gebiddan. Bið þonne on þa tid martyra ge-
nihtsumnesse, for ðam þingum þæt man cwelmeð þa mæran þe
nellað gebiddan to ðam hæðenan onlicnesse (81v). Ond æfter ðys-
sum geweorðeð manna geleafa to Gode gehwyrfed, ond hie beoð on

40 *his halignessa gebledsod, ond unrim haligra beoð gefylled mid þy
gewuldredan wuldorhelme (Scragg 29-38).'*

*'Ond þonne æfter fean tidum arised sum swiðe mære cyning
fram eastdæle, ond hwæðre se bið lufigende Godes æ ond him bið
seald ealle cynelice geofa, ond bið þonne mycel genihtsumnesse on
his dagum. Ond þonne æfter him arised eft sum oðer cyning fram
45 suðdæle, ond se hafað swiðe mycel on his gewealdum, ond fea tide he
bið on his dæge. Ond goldhord bioð asprungenne wið Romanisce
þeode. Ond þonne bebeodeð se ilca cyning þæt his mycla gestreon
man todæle wið hwætes genihtsumnesse ond wið wines ond for eles
lufan, for þy bið heora gold asprungan. Ond swa ðeahhwæðere
50 ðær bið ceapes genihtsumnesse, ond heora goldes ontimbernesse
ond hiora seolf for bið seald for hwætes lufan. For ðan on sæ bið þæt
scipliðendra cwalme swa mycel þæt nænig man ne wat to secganne
ne nænigum eorðcyninge be ðam scipliðendum (Scragg 39-50).'*

*Æfter þan arised oðer cynning swiðe þweorh, ond se hafað gewe-
55 ald ofer middangeard, ond fea tide he bið on his dagum, ond þæt
mennisce cynn bið a yfeled ond a in forwyrd gelæded. Ond þonne
æfter þan arised fram eastdæle, on ðam mycelan Babilonia ceastre,
swiðe mycel hungor ond sweorda gefeoht fram suðdæle on Cananea
lande. Ond þonne æfter þan bioð ealle wæteras (82r) ond ealle
60 wyllas on blode, ond steorran feallað of heofenum on eorðan, ond
sunne bið abystrad, ond se mona hire leoht ne syleð, ond eall hit bið
on þeostra gecyrrad. Ðis sindon þa foretacnu to þam dagum þe hit
nealæced to Antecristes cyme (Scragg 51-59).'*

*'Wa ðam mannum þe in ðam dagum eardiað ofer eorðan for ðam
65 brogum þe þonne cumað ond cuman sceolon ofer eorðan! Wa ðam
mannum þe þonne hus timbriað ond bearn gestrynað! Wa ðam
mannum þe þonne wifiað ond eorðlicum spedum tiliað ond strynað,
for þan hie ealinga on wog winnað ond swincað! Wa ðam mannum
þonne þe geþeodeð hus to huse ond land to lande, for þan hit eall
70 mid fyre forbærneð ond he sylf mid forwyrdæð! Wa ðam mannum
þonne þe hie sylfe ne woldon ær behealdan for heora synna þe hie ær
worhton ond hie gebetan noldon þa hwile þe hie þæt weorð hæfdon,
for þan hie þonne bioð forlætene þonne sio tid cymeð, ond hie þonne
æfre bioð geniðrade a in ecnesse! (Scragg 60-70).'*

75 *'Ðis is þonne þæs ælmihtigan dryhtnes sylfes muðes cwide, ond he
ðus wæs cweðende: 'Ic eom se ælmihtiga dryhten ond eallra gasta
nerigend. Þæt ðæt is soð þæt ic secge, þæt ealle þas tacenu bioð æt
þysse worulde ende geætywde, ond eac bið swiðe mycel hungor ond
swiðe micle adle ofer ealle eorðan' (Scragg 71-75).'*

80 *For ðan manegum men bið swiðe mycel nyðþearf ær þære tide þæt*

hie to Gode gehwyrfen, for þan in ða tid ealle men beoð gehergode
(82v) þurh ealle þeode, ond hie þonne feallað in sweordes ecgum'
(Scragg 75-78).

85 Ond þæt is þonne þy ærestan dæge þæt bið þæt æreste foretacn
ær ðam domes dæge. Þæt is þæt þær bið, æt ðære þriddan tide dægēs
on Monandæge, swiðe mycel geomrung, ond þær bið mycel wanung
ond granung ond murnung ond sworetung, ond swiðe stranglicu
word on heofenes roderum. Ond swiðe mycel blodig wolcn astigeð
fram norðwearðum of heofone, ond bioð þonne swiðe mycele þuner-
90 rade ond mycle ligitta. Ond þam folgað sum swiðe mycel wolcenn,
ond þæt wolcen bewyrgð ealne heofon. Ond þanon cymeð swiðe
mycel blodig regn of ðam wolcne ofer ealle eorðan. Þis syndon þæs
Monandægēs foretacnu (Scragg 79-87).

95 Ond þonne bið on Tiwesdæge swiðe mycel stefn gehyred on ea-
stwardum heofones roderum, ond swiðe mycle mihta þær uteðmiap
þurh þa heofonas geatu. Ond þonne bið se heofon mid micle wolcne
bewrigen fram ærnergen oð æfen. Þis syndon þæs Tiwesdægēs
tacnu (Scragg 88-91).

492 100 Ond þonne þy þriddan dæge, þæt bið on Wodnesdæg, æt þære
æfteran tide þæs dægēs þonne cymeð sigebeacen of heofonum. Ond
weallas bioð cymende ond eorðan grundas of feower hwommum
þysses middangeardes. Ond se æresta heofon bið gefealden ond to-
lesen swa swa boca leaf beoð, ond þæt he eft ne ætyweð. Ond þonne
æfter þam swiðe raðe bið þæt seo sweoflennesse þæt muð geopenade
105 ond grundas apystrode on þa teoðan tid dægēs. Ond þonne (83r)
cweðað ealle men: 'Wa us nu earmingas ond swa synfullan þæt we
æfre þis sceoldon gebidan. Wa us þæs þæt we æfre gestrynde wæron
oððe geborene. Ond nu we magon geseon ond witan witodlice ðæt
nu nealæceð ure endedæge, swa us oft sægdon ða ðe ure lareowas
110 ond ure boceras wæron, þæt ðas tacno sceoldon cuman þe we nu
geseoð ond gyt sceolon, ond we him dydon to bysmere ða hie us þillic
sægdon. Wa us nu earmingas þæt we nu lifiað to lange on swylcum
ege þæs we næfre ne wendon, þonne man us oft þyllic toeward
sægde ond lærde hu we sceoldon to Gode gecyrran ond ure earman
115 sawle alysan of helle wite. Ac we his ne rohton, ac we lufedon micle
swiðor ura wamba fylnesse ond on ure gold ond on ure glengnesse
ond on ure myclan gestreone ond on reaflacum ond on gitsunge.
Swiðor we þæt lufedon þonne we dydon Godes beboda, ond þyllic
þe we nu geseoð'. Wa ðam þe ðis eal sceal gebidan. Þis syndon þæs
Wodnesdægēs tacnu (Scragg 92-112).

120 Ond þonne on Þurresdæge þæt bið þæt þonne ariseð eorðan frymðe
fram norðdæle ond fram eastdæle, ond eorðan grundas bioð grime-

tiende, ond ealle eorðan mægen bið onhrered þonne. Ond diofulgild bið þonne tobrocen ond ealle geniðtimbernesse gefylled on ðam dæge. Dis sindon þæs feorðan dæges tacnu (Scragg 113-117).

- 125 *Onð ðonne on Frigedæge at þære systan tide þonne breceð heofones rodor fram eastdæle oð ðone westrodor. Ond þonne beoð (83v) lociende dryhtnes englas ufan on þas eorðlican gesceafta þurh þa ungewemmedan duru. Ond þonne ealle men æfter þan sona mid mycle egesan swiðe gepreade beoð, ond hie þonne fleoð to muntum*
130 *ond to denum hie to behyðanne, ond hie ðus cweðað: ‘We halsiað eow, muntas ond dena, þæt ge us oferfeallen ond bewrigen, þæt we næfre eft cwice sien. Ond us eorðe eac forswelge ond swiðe hraðe gegripe, þæt we næfre eft cwice arisan, for ðan þe we næfre geahsodon þyllic weorc ond þyllic egesa ond þyllic wite syððan we geborene*
135 *wæron ond ðeos woruld gesceapen wæs ond geworden’. Wa ðam þe ðæt eall sceal gebidan (Scragg 118-128).*

- Onð ðonne is þæs Sæternesdæges tacenu þæt fram þam feower sceatum middangeardes bið gefylled on heofones rodor mid hellegastum ond mid heofonlice campweroðe þære engelican gesceafta. Ond*
140 *þonne þær bið micel gefeoht betweoh englas ond deofla, ond hie gestefniað him betweonum wið ðam unclænum gastum for Godes þam gecorenum ond his ðam leofum. Ond þonne ða englas oferswiðað ða werigdan gastas, ond hie þonne mid ealle ofercumað. Broðor mine, þis sindon þæs Sæternesdæges tacno, ond þa mihhtlican þa þe*
145 *geweorðað ær ðam myclan dryhtnes domes dæge (Scragg 129-137).*

Onð þonne on Sunnandæge, soðlice in ðam dæge ures dryhtnes onsyn bið swiðe reðe ond swiðe egesful ond grim, ond sio wund bið swiðe grim þam [...] (Scragg 138-140)

- (84r) [...] borene sceoldon bion ond to swylcum wundre sceoldon*
150 *æfre geweorðan. Ond þonne gesyhð ure leofe hlæfdie, sancta Maria, Cristes moder, þone earman heap ond þone sarigan ond þone dreorigan, ond þonne ariseð heo mid wependre stefne ond gefealleð to Cristes cneowum ond to his fotum, ond heo swa cweð: ‘Min drihten hælenda Crist, ðu þe gemedomadest þæt ðu wære on minum innoðe*
155 *eardiende. Ne forlæt ðu næfre þa deofla geweald agan ðus myclan heapes þines handgeworces’. ðonne forgifeð ure drihten þryddan dæl þæs synfullan heapes þære halgan sancta Marian (Scragg 141-149).*

- Þonne bið þær gyt behindan swiðe mycel heap ond swiðe sarig ond dreorig þæs ðe hie æfre gewurdon gestrynde. Ond þonne ariseð*
160 *se halga Michael ond crypð mid handum ond mid fotum ond mid mycle wean ond fela teara ond luteð swiðe eadmodlice to dryhtnes fotum ond to his cneowe, ond he ðus cweð: ‘Min drihten ælmihtig,*

165 *ðu me sealdest ealdordom under ðe ofer eall heofena rice, þæt ic
moste bion þin gewitten eallra sawla andsfeng. Ond nu ic ðe bidde,
min drihten, þæt ðu næfre forlæte ðus myclan heapes geweald dioflu
agan þines handgeweorces'. Ond þonne forgifeð ure dryhten þam
halgan sancte Michael þone þriddan dæl ðæs synfullan heapes
(Scragg 150-159).*

170 *Ond þonne bið ðær gyt swiðe mycel werod ond swiðe ofermætlice
mycel behindan þara synfullra (84v) sawla. Ond þonne ariseð se
halga sanctus Petrus, his ealdorþegn, swiðe sarig ond swiðe dre-
orig ond mid miclan sarigan tearum, ond he ðonne mid myclum
eadmedum fealleð to ðæs hælendes fotum ond to his cneowum, ond
he ðonne cwæð: 'Min dryhten, min drihten ælmihtig, ðu me sealdest
175 swylcne gebindan on eorðan swylcne ic þonne wolde, ond swylcne
alysan swylcne ic wolde. Ic bidde þe, min dryhten, for þinum cy-
nedome ond for þinum þrymme, ðæt ðu me forgife ðysses earman
ond ðysses synfullan heapes þriddan dæl'. Ond þonne forgifeð ure
dryhten ðam halgan sancte Petre ðone ðriddan dæl þæs synfullan
180 heapes (Scragg 160-171).*

494 *Ond þonne bið þær gyt swiðe mycel werod behindan, ond þæt bið
Gode swiðe lað. Donne besyhð se soðfæsta dema on þa swiðran heal-
fe to his ðam gecorenum ond to his ðam halgum, ond he ðus cwæð:
'Unite benedicti patris mei, percipite regnum quod uobis paratum
185 est ab origine mundi'. He swa cwæð: 'Cumað ge nu, gebledsode,
ond onfoð mines fæder rice, þæt eow wæs gearuwad fram fruman
middangeardes'. Ond þonne gyt besyhð ure dryhten on þa wynstran
hand to ðam synfullan heape, ond he ðus cwæð to him: 'Discedite
[a me], maledicti, in ignem æternum, qui preparatus est diabulo et
190 angelis eius'. He swa cwæð: 'Gewitað ge, awyrigde, fram me (85r)
in ða neodemestan helle wite ond in ðæt ece fyr, ðe ðam diofle wæs
gearwod ond eow þe ge him hyrdon' (Scragg 172-183).*

195 *Ond þonne gesamniað ða dioflu hie tosomne, ond hie ðonne
drifað þa synfullan ond þa cearfullan sawla to helle. Ond se halga
Petrus gæð mid ond bereð hellecægan on handa. Eala, broðor mine,
hwæt, ðær mæg gehyran micel sorh ond mycel wanung ond mycel
sworetung ond mycel wop ond toða gristbitung ond þone hludestan
sarigcerm ond þone sarigestan stefn ond þone sarigestan wanunge
200 ond granunge. Ond þonne drifað ða deofla þa synfullan sawla ond
þa dreorigan in helle witu, ond hie sylfe gað mid in on þa helle.
Ond þonne wendeð sanctus Petrus þanon fram þære helle dura,
ond he beluceð þa helle duru syðþan þa earman sawla bioð in ða
ecan helle ond in ða ecan cwylmnesse, ond ða deofla mid him. Ond*

- 205 þonne wendeð him sanctus Petrus þanon fram þære helle dura, ond
he ðonne weorpeð ða ceafullan cæge ofer bæc in on þa helle. Ðis
he deð for ðam þe he ne mæg locian on ðæt mycle sar ond on ðam
myclan wanunge ond on ðam myclan woþe þe þa earman sawla
dreogað mid ðam deoflum in helle tintrego. Eala, broðor mine, hu
mycel ond hu hlud bið se cnyll þonne seo cæge fealleð in ða helle
(Scragg 184-199).
- 210 Men ða leofestan, siððan ne ðurfan þa synfullan ond ða sorhful-
lan sawla wenan, ne ða diofla þon ma, þæt hie æfre onfon syðþan
(85v) reste. Ond þonne dryhten færð him mid his englum ond mid
his apostolum ond mid his ðam haligra werode to heofena rice mid
myclan þrymme, ond þær syððan wuniað in ecum wuldre. Ond hie
215 habbað symle gefean syððan ond blisse mid urum dryhtne, ðam sie
symble wuldor ond wyrðmynd ond ece gefean a butan ende in secula
seculorum, amen (Scragg 200-206).

Miei cari, ci dice questo santo libro come san Tommaso, apostolo di Dio, ha domandato a Nostro Signore quando sarebbe venuto l'Anticristo. Così ha detto il Signore a lui, e così ha parlato: 'È necessario che questo accada nei tempi ultimi. Dunque sarà fame e scontro di spade, e sarà portata grande tribolazione, e sarà battaglia di molte persone nel tempo che verrà, e iniquità e rancore, e odio su tutta la terra, così come fra giovani re e fra giovani papi, e fra giovani vescovi e fra giovani governanti, e per questo poi sorgerà disaccordo fra due re e fra due fratelli. E questo accadrà nei giorni prima che sia il Grande Giorno. E insieme a questo poi, avverrà che i miei sacerdoti daranno soddisfazione ad altri nei loro discorsi e non avranno pace reciproca, ma essi poi mi rifiuteranno con atteggiamenti fraudolenti. E poi il popolo vedrà che i sacerdoti si sono ingiustamente colmati di peccati con le loro ricchezze, ed essi nelle loro città essi saranno schiavi come già prima erano stati, e così essi accumuleranno teste [idoli] d'oro o d'argento nelle loro città. E molti uomini saranno umiliati per questa cosa. E tesori d'oro saranno poi rivelati in tutta la terra, e il timore verso Dio sarà indebolito, e rivolte di popolo saranno prima del Giorno del Giudizio. E la casa di Dio sarà resa deserta, e gli altari abbandonati in tal modo che il ragno lì dentro tesserà la sua tela. E poi le cose sacre saranno corrotte, e i sacerdoti nell'ingiustizia si allontaneranno da Dio, e la loro forza sarà infranta, e la loro beatitudine [benedizione] e insegnamento saranno trasformati in menzogna, e la loro gioia indebolita e corrotta.

E inoltre in quei giorni sarà abbondanza di malvagità, e gli inni saranno resi silenti e strappati dalla casa di Dio, e ogni giustizia cesserà, e poi saranno trovate bugie e disubbidienza verso i comandamenti del Signore nei sacerdoti.

E poi sorgeranno due nobili uomini e sarà oppressione per le genti nei loro giorni. E vi sarà abbondanza di fame, e poi si sollevano le genti contro le genti, ed esse saranno condotte fuori dai loro confini. E poi sorgerà un re molto stimato, e comanderà che gli vengano erette statue in oro, e avrà queste posizionate nel tempio del Signore e lì riceveranno preghiere. Sarà poi in quel tempo abbondanza di martiri, poiché verranno tormentati coloro i quali non vorranno venerare tali immagini pagane. E dopo questo la fede degli uomini sarà rivolta al Signore, ed essi saranno benedetti nella Sua Santità, e innumerevoli saranno elevati con la gloriosa corona del martirio.

E dunque, dopo breve tempo, sorgerà da est un re molto famoso, ed egli sarà inoltre rispettoso della legge del Signore, e a lui saranno concessi tutti i doni regali, e vi sarà grande abbondanza nei suoi giorni. E dunque dopo di lui sorgerà poi un re dalle terre del sud, ed egli avrà grande potere, e poche stagioni avrà nel suo tempo. E scompariranno le ricchezze del popolo romano, e questo stesso re comanderà che i suoi grandi tesori vengano spartiti in abbondanza di grano e di vino, e per il [desiderio di] olio; e per questa ragione il suo oro si esaurirà. E quindi lì vi sarà abbondanza di cibo, e le sue scorte di argento e di oro saranno spese per il desiderio del grano. E poi sul mare vi sarà così grande distruzione di navi che nessun uomo saprà dire a nessun re della terra nulla riguardo di tali marinai.

E dopo di ciò sorgerà un altro re molto menzoniero, e avrà potere su ogni terra, e poche stagioni avrà nel suo tempo, e il genere umano sempre sarà reso malvagio e continuamente condotto alla perdizione. E poi, dopo questo, da est sorgerà, nella grande città di Babilonia, una grande carestia, e un cozzare di spade a sud nella terra di Cananea. E poi, dopo questo, tutte le fonti e le acque si coloreranno di sangue, e le stelle cadranno dal cielo sulla terra, e il sole sarà velato, e la luna non darà più la sua luce, e tutto sarà trasformato in oscurità. Questi sono i segni premonitori di quei giorni che precedono la venuta dell'Anticristo.

Miseri quegli uomini che in quei giorni dimoreranno sulla terra, per l'orrore che verrà e dovrà venire sulla terra. Miseri coloro i quali avranno costruito case e messo al mondo prole. Miseri coloro i quali si sposeranno, e inseguiranno i trionfi terreni e li otterranno,

poiché tutti nell'ingiustizia patiranno e troveranno dolore. Miseri coloro i quali accumuleranno casa su casa e terra su terra, poiché tutto questo sarà bruciato dal fuoco e loro stessi periranno. Miseri quelli che non si sono per tempo fatti carico dei peccati che prima hanno commesso, e non hanno voluto fare ammenda quando era possibile, poiché questi saranno perduti quando il tempo verrà, e poi umiliati per sempre ed eternamente!

Questo dunque è quello che ha detto la bocca del Signore, e Lui stesso così ha parlato: 'Io sono il Signore Onnipotente e il Salvatore di ogni anima. Veritiero è quel che Io dico, che tutti i segni saranno manifesti alla fine dei tempi, e che inoltre sarà grande carestia e grande malattia su tutta la terra.

Per questo, per molti uomini sarà grande necessità prima di quel tempo di tornare a Dio, poiché in quel tempo tutti gli uomini di ogni gente proveranno il dolore, e cadranno a causa di lame di spada.

E questo dunque è il primo segno del primo giorno prima della venuta del Giorno del Giudizio: e cioè che alla terza ora del giorno di Lunedì ci sarà un grande mormorare, e anche sarà un grande lamento e gemito e pianto e sospirare, e parole tonanti nel firmamento dei cieli. E molte nuvole insanguinate verranno da nord nel cielo, e lì saranno molti tuoni e molti fulmini. E poi seguirà una nuvola molto grande, e quella nuvola oscurerà tutto il cielo. E poi da quella nuvola verrà una grande pioggia insanguinata su tutta la terra. Questi sono i segni del Lunedì.

E poi il Martedì sarà udita una voce molto forte nella parte est della volta celeste, e una grande potenza lì si manifesterà dalle porte del cielo. E dunque il cielo sarà coperto con molte nuvole dal mattino fino alla sera. Questi sono i segni del Martedì.

E poi nel terzo giorno, che sarà Mercoledì, alla seconda ora del giorno apparirà nei cieli un segno di vittoria, e le fonti e le profondità della terra ai quattro angoli del mondo grideranno. E il primo cielo si piegherà e si muoverà come fosse il foglio di un libro, e dopo non apparirà nuovamente. E poi molto velocemente il fumo uscirà da quella bocca, e la terra sarà oscurata alla decima ora. E dunque tutti gli uomini diranno: Oh, miseri noi adesso, e peccatori, dato che prima avremmo dovuto pentirci. Oh miseri noi, che mai potessimo noi essere venuti al mondo o nati. Ora noi dobbiamo vedere e comprendere con sicurezza che ora si approssima il nostro ultimo giorno, come spesso è a noi stato detto dai nostri maestri e dai nostri libri, e che sarebbero dovuti venire i segni che noi vediamo adesso essere e giungere; e noi sempre abbiamo fatto blasfemia di quel che a noi era detto a riguardo. Miseri noi che tanto a lungo abbiamo vissuto

in tale miseria dalla quale mai ci siamo allontanati, in quanto a noi spesso si è detto riguardo a questo, e insegnato come avremmo dovuto rivolgerci a Dio e liberare la nostra anima dalle pene infernali. Oh, noi di essa non ci siamo occupati, ma abbiamo amato molto di più la pienezza dei nostri ventri, e il nostro oro, e la nostra discendenza, e le nostre ricchezze, e i nostri guadagni e la nostra avidità. Molto meglio sarebbe stato se avessimo provato amore nel fare i comandamenti del Signore, e quello che ora vediamo. Oh, noi avremmo dovuto redimerci. Questi sono i segni del Mercoledì.

E poi nel giorno di Giovedì avverrà dunque che si solleveranno le fondamenta della terra da nord e da est, e le profondità della terra ruggiranno, e tutte le potenze della terra poi si muoveranno violentemente. E gli idoli pagani cadranno, e tutte le false dottrine si infrangeranno. Questi sono i segni del quarto giorno.

E poi nel giorno di Venerdì, alla sesta ora, si infrangerà la volta dei cieli dal lato orientale fino ai cieli a ovest. E dall'alto guarderanno gli angeli del Signore le creature della terra, attraverso quella porta immacolata. E tutti gli uomini, immediatamente dopo questo, saranno presi da un molto grande terrore, e poi fuggiranno in valli e monti per nascondersi, dicendo: 'Vi imploriamo, monti e valli, di crollare su di noi e di nasconderci, così da non essere mai più vivi. E che noi la terra ancora ci inghiotta, e ci strappi via molto velocemente, così che noi mai possiamo risollevarci [sollevarci vivi], così che noi mai abbiamo provato tali sofferenze, e tali pene e tali tormenti da quando siamo nati, e questo mondo è stato creato e ha preso forma. Miseri noi che tutto questo dobbiamo sopportare.'

E poi segno del Sabato sarà che dai quattro angoli della terra si riempirà la cupola del cielo di spiriti infernali e della schiera celeste delle creature angeliche. E dunque vi sarà grande battaglia fra angeli e diavoli, ed essi chiameranno l'un l'altro i prescelti e coloro i quali hanno amato Dio per lottare contro gli spiriti impuri nel nome del Signore. E dunque gli angeli sconfiggeranno gli spiriti dannati, ed essi tutti supereranno. Miei cari, questi sono i segni del Sabato, e i più grandi che avverranno prima dell'arrivo del grande Giorno del Giudizio del Signore.

E poi nel giorno di Domenica, certamente in quel giorno l'aspetto di Nostro Signore sarà molto fiero e spaventoso e severo, e le Sue ferite saranno molto spaventose per loro [...]

[...] essi dovranno vederle, e grande meraviglia sempre ne dovrà venire.'

E dunque la nostra amata signora, Santa Maria madre di Cristo, vedrà quella misera schiera, triste e luttuosa, e dunque si alzerà

con voce piangente, e cadrà alle ginocchia di Cristo e ai Suoi piedi, e lei così dirà: 'Mio Signore e Salvatore, Gesù Cristo, Tu che Ti sei fatto umile con il dimorare dentro di me: non permettere mai che il diavolo abbia potere su una così grande parte di Tue creature'. E dunque concederà il Nostro Signore la terza parte di quella moltitudine di peccatori alla santa Vergine Maria [santa santa Maria].

E comunque dietro vi sarà una molto nutrita schiera, e triste e dolente per il fatto di essere nata. E dunque si alzerà il santo Michele, e si striscerà sulle mani e sui piedi, e con molto dolore e con copiose lacrime, e cadrà molto umilmente di fronte ai piedi del Signore e alle Sue ginocchia, e lui così dirà: 'Mio Signore Onnipotente, Tu mi hai concesso il comando sotto di Te su tutto il Regno dei Cieli, di modo che io fossi Tuo aiutante nella difesa di ogni anima. Ora io Ti prego, mio Signore, che tu non permetta che il diavolo abbia il potere su una così grande schiera di Tue creature'. E dunque concederà Nostro Signore a san Michele [al santo san Michele] la terza parte di quella schiera di peccatori.

E dopo lì sarà comunque una molto grande e immensa moltitudine dietro quelle anime peccatrici. E dunque si alzerà il santo san Pietro, Suo primo luogotenente, molto triste e molto sofferente, e con molte tristi lacrime, e dunque lui con grande umiltà cadrà ai piedi del Salvatore e alle Sue ginocchia, e così dirà: 'Mio Signore, mio Signore Onnipotente, tu che mi hai concesso e donato le chiavi del Regno dei Cieli e dei tormenti infernali, così che io sulla terra potessi vincolare coloro i quali io volevo, e potessi elevare coloro i quali volevo. Io ti prego, mio Signore, per il Tuo potere e per la Tua forza che Tu mi conceda la terza parte di questa schiera di miserabili e di peccatori'. E dunque concederà Nostro Signore al [santo] san Pietro la terza parte di quella folla peccatrice.

E nonostante questo dietro vi sarà ancora una grande folla di peccatori, e questa sarà molto invisibile al Signore. E dunque il Giudice Giusto guarderà verso la parte destra, in direzione di coloro i quali sono a Lui graditi e i Suoi santi, e così dirà: 'Venite, benedicti patris mei, percepite regnum quod uobis paratum est ab origine mundi'. Lui quindi dirà: 'Venite ora voi, benedetti, e ricevete il Regno di Mio Padre, che per voi è stato preparato dall'inizio del mondo [terra di mezzo]'. Poi guarderà Nostro Signore verso la mano sinistra, in direzione della schiera peccatrice, e così dirà: 'Discedite a me, maledicti, in ignem æternum, qui preparatus est diabulo et angelis eius'. Lui così dirà: 'Allontanatevi da me, maledetti, verso le basse pene infernali e in quel fuoco eterno, che è stato preparato per il diavolo e per voi che lo avete ascoltato'.

E dunque i diavoli li raduneranno insieme, e poi essi condurranno verso l'inferno le anime peccatrici e misere. E il santo Pietro andrà con loro, e porterà nella mano le chiavi dell'inferno. Oh miei cari fratelli, li sarà possibile udire grandi mormorii e grandi lamenti, e grandi sospiri e grande pianto, e digrignare di denti e sonoro lamentare, e la più triste voce, e il più triste lagnarsi, e il più triste gemito. E dunque i diavoli condurranno le anime peccatrici e sofferenti nei tormenti infernali, e loro stessi andranno con loro nell'inferno. E il santo Pietro poi si muoverà dalle porte dell'inferno, e lui chiuderà le porte dell'inferno di modo che le miserabili anime saranno [chiuse] nell'eterno inferno, e nel tormento eterno, e i diavoli con loro. E poi si allontanerà dunque il santo Pietro dalle porte dell'inferno, e poi getterà dietro le proprie spalle le tristi chiavi nell'inferno. Lui farà questo poiché non avrà la forza di vedere in quale grande sofferenza e quale grande lamento, e quale grande pianto dimoreranno con i diavoli nel tormento infernale.

Oh miei cari, quanto grande e quanto rumoroso sarà il suono quando le chiavi cadranno negli inferi. Oh miei cari, dopo non dovranno le anime peccatrici e sofferenti immaginare, né ancora di più i diavoli, che essi mai dunque troveranno riposo. E dunque il Signore con i Suoi angeli e i suoi apostoli e la schiera dei Suoi santi andrà verso il regno dei cieli con una grande moltitudine, e lì poi dimorerà nella Gloria eterna. Ed essi dunque avranno eterno gioia e benedizione con Nostro Signore, ed eternamente Gloria e celebrazione, ed eterno esultare per sempre senza fine, nei secoli dei secoli. Amen.

9. Vercelli XXII: l'invito al pentimento e alla salvezza dell'anima

aA

Componimento che costituisce un *unicum* nella tradizione omiletica inglese antica, *Vercelli XXII* è sermone dal forte impianto parenetico ed esortativo, nel quale i temi della salvezza dell'anima e del pentimento terreno fungono da elementi portanti¹. Testo che riserva alla tematica escatologica una posizione forse più marginale rispetto ad altri componimenti omiletici del codice², *Vercelli XXII* è infatti breve riflessione sulla condizione dell'anima umana, e sulle

501

1. Il ventiduesimo sermone del codice vercellese è vergato ai folia 116v-120v: il componimento non presenta nessun titolo, e appare caratterizzato dalla presenza di una iniziale non miniata in capitale quadrata, non dissimile per forma da quelle vergate ai folia 29v e 65r, in corrispondenza degli incipit di *Vercelli VI* e *Vercelli X*. Il ventiduesimo sermone vercellese è edito in: Förster 1913, pp. 137-148; Szarmach 1981, pp. 91-96; Scragg 1992, pp. 366-380.

2. Testo nel quale gli aspetti parenetici ed esortativi, più di molti altri fra quelli in questa sede analizzati, assumono una posizione di rilievo, *Vercelli XXII* appare sermone nel quale le tematiche tipiche del genere escatologico occupano una posizione comunque non secondaria: infatti, il reiterato riferimento ai motivi del destino ultraterreno dei peccatori e a quello della caducità umana risultano fattori costitutivi dell'impianto esortativo del componimento vercellese. Il sermone, per tali ragioni, può essere inserito nel novero di quelli escatologici in senso stretto, seppure presenti un impianto esortativo e parenetico tale da renderlo componimento di difficile collocazione all'interno di un unico filone.

differenti vie che possono condurla verso la salvezza o, di contro, determinarne la dannazione eterna.

La struttura del componimento

Aperto dal lamento di un'anima perseguitata dal male fatto in vita e dall'impossibilità di sfuggire al dolore che ne deriva (ll. 1-20), il sermone richiama l'attenzione del fedele, prima sull'incapacità di rispondere alla chiamata del Signore (ll. 21-28) e successivamente sull'opposta condizione che sulla terra caratterizza l'esistenza dei peccatori e di coloro i quali fanno scelte virtuose (ll. 29-38). Tale invito alla riflessione appare elemento di passaggio fra la sezione di apertura e una sintetica versione del motivo del *Discorso dell'Anima al Corpo*. Dopo un invito a tenere a mente la decadenza della carne e delle cose materiali (ll. 39-49), il sermone presenta infatti il lamento dell'anima peccatrice nei confronti della morte e dei diavoli torturatori (ll. 50-70). Il successivo blocco argomentativo (ll. 71-111) torna poi a concentrarsi sul senso dell'esistenza umana: in tale contesto, l'omelista elenca i motivi che dovrebbero spingere l'uomo a fare uso saggio e virtuoso della sua esistenza (ll. 70-77), ad accettare virtuosamente le sofferenze terrene (ll. 77-101), e a presentarsi di fronte al Signore puri e redenti (ll. 101-111).

Uno sprone a purificarsi dal peccato (ll. 112-121) e a tenere a mente il comune destino che attende ogni essere vivente (ll. 121-128) conduce a una breve descrizione del triste spettacolo rappresentato dalla vista delle tombe dove giacciono gli uomini del passato (ll. 129-135). Le dicotomie fra nascita e morte e fra terreno e divino (ll. 136-147) introducono l'elenco delle virtù e dei comportamenti che possono condurre l'uomo alla Salvezza (ll. 147-158). Una breve descrizione dell'opposto destino che attende peccatori e beati (ll. 158-165), nella sostanza, diviene poi elemento di passaggio verso un nuovo invito a riflettere su tutti quei peccati che possono allontanare dalla redenzione, e su quelle virtù che di contro possono rendere ciascuno più caro a Dio (ll. 166-184): se nessun uomo mai potrà presentarsi di fronte al Signore adornato delle sue ricchezze (ll. 185-195), grande beatitudine giungerà per coloro i quali saranno stati virtuosi (ll. 195-203).

Un ultimo invito ripagare i doni di Cristo ogni giorno della propria vita e al pentimento (ll. 204-211), funge infi-

ne da premessa per un secondo breve passo sul terribile e grandioso giorno del Giudizio (ll. 211-216): tale momento, confine fra il tempo dell'uomo e quello eterno della punizione e della beatitudine, dovrà essere ben presente nelle menti di coloro i quali vogliono meritare la Salvezza (ll. 216-230). Sprone alla redenzione che, insieme alla promessa della beatitudine celeste e all'invito alla preghiera sincera al Signore (ll. 230-234), chiude il componimento.

Sermone composito incentrato nella sua interezza sul tema della salute dell'anima, *Vercelli XXII* presenta una forte reiterazione di alcune frequenti tematiche escatologiche o parenetiche (la decadenza delle cose terrene, la salvezza dell'anima e la necessità di giungere al pentimento sincero), tra di loro collegate attraverso un costante richiamo alle parole e alla figura di Isidoro. Fonte primaria di una parte consistente del sermone appare una selezione di passi dei due *Libri* dei *Synonyma* di Isidoro di Siviglia³: dal serrato confronto delle opposte posizioni dei due protagonisti dell'opera latina (l'Uomo e la Ragione), l'omelista anglosassone trae i materiali per la sua lunga riflessione sulla condizione dell'anima dell'uomo, e il conseguente invito a seguire le vie che conducono alla salvezza. Non direttamente ascrivibile a nessuna fonte nota appare, di contro, l'ultima parte del sermone (ll. 185-233), parimenti dedicata ai temi della salvezza dell'anima, del pentimento terreno e della preghiera: costruita sulla base dei medesimi nuclei esortativi ed escatologici che muovono l'intera lunga parte di stampo isidoriano, tale sezione appare perfettamente in-

3. Breve trattato in due libri sulla salvezza dell'anima, i *Synonyma* si presentano come un dialogo ideale fra lo spirito peccatore e la voce narrante. In tal senso, se il *Libro Primo* appare completamente occupato dalla descrizione delle pene e dei dolori che affliggono l'anima, il *Libro Secondo* si costituisce delle riflessioni della voce narrante in merito alle pene che affliggono l'anima, e di una lunga descrizione di quali comportamenti potrebbero liberarla da tale condizione. Così come messo in evidenza con chiarezza già da Förster, e successivamente ribadito da Szarmach e da Scragg, il sermone vercellese mostra una diretta connessione con il contenuto dei paragrafi 5-51 del *Libro Primo*, e 1-16 del *Libro Secondo* dei *Synonyma*. Come si avrà occasione di porre in evidenza, appare possibile inoltre che la sezione conclusiva del sermone possa in qualche modo richiamare i contenuti della prima parte di *Synonyma I*, 67. In merito ai differenti gradi di contiguità fra il sermone anglosassone e le sezioni dei *Synonyma*, si vedano: Förster 1913, pp. 121-132; Szarmach 1981; Scragg 1992, pp. 368-380; e: Di Sciacca 2008, pp. 77-104. Per quanto concerne l'influsso dei brani conclusivi del *Libro Secondo* dei *Synonyma* (paragrafi 89-92) sul contenuto di *Vercelli X*, si veda infra, cap. 6, pp. 376-380.

tegrata e consequenziale, come vedremo anche dal punto di vista stilistico.

9.1.1. *Il lamento dell'anima peccatrice*

Privo di formula introduttiva⁴, il ventiduesimo sermone vercellese si apre con un esplicito riferimento alle parole di Isidoro (*hu sanctus Isidorus spræc*)⁵ in merito alle sofferenze che attanagliano anima e corpo (ll. 1-4): richiamo che, nella sostanza, introduce quello che costituirà l'argomento portante del sermone stesso. Protagonista della lunga sezione seguente (ll. 4-111) è un'anima peccatrice (*seo sinfulle sawl*). Infatti, paralizzata dall'angoscia e dal timore, l'anima si vede assediata da ogni male commesso in vita, prostrazione che sembra non poter concedere tregua (ll. 4-7). Inseguita dai suoi peccati e dalla miseria, essa è incessantemente perseguitata dalle opinioni e dai giudizi di coloro i quali la circondano: con i loro atteggiamenti ostili, questi la spingono verso pericolo e perdizione (ll. 7-14). Centrali nella breve apertura del sermone sono poi le domande che lo spirito inquieto rivolge idealmente a se stesso (ll. 14-16): isolato rispetto al resto del genere umano, che la guarda con sospetto e non può in alcun modo aiutarlo nelle sue pene, il malcapitato si domanda quali possano essere le vie che conducono alla pace e perdono, e verso chi possa rivolgere la propria fiducia. Impossibilitata a ricevere appoggio dal prossimo, l'anima disperata dunque di trovare sollievo (ll. 16-20). Con tale constatazione, resa maggiormente incisiva dalla forte paratassi del periodo

4. *Vercelli XXII*, così come l'ultimo dei sermoni vercellesi e il lungo *Vercelli X*, è in questo senso uno dei pochi componimenti in prosa del codice a non presentare la tipica formula *Men þa leofestan*: se però, come si è avuta occasione di valutare, *Vercelli X* presenta una sorta di doppio incipit, *Vercelli XXII* così come *Vercelli XXIII* appaiono di contro del tutto privi di sezioni introduttive e, come vedremo, anche di un explicit chiaramente delineato. Proprio l'assenza di tali due elementi strutturali, tipici della prosa omiletica, condurrebbe a considerare tali due componimenti non come due veri e propri sermoni, quanto come due rielaborazioni in chiave omiletica di materiali parenetici e agiografici. In merito, si vedano: Szarmach 1978; Scragg 1992, pp. 366-367; Di Sciacca 2008, pp. 77-78.

5. Così come già messo in risalto in merito, fra gli altri, all'ottavo e al decimo sermone vercellese, il richiamo a una autorità o alla saggezza leggibile su non meglio specificati libri appare finalizzata forse a dare immediato sostegno e solidità alle affermazioni dell'omelista, così come ai motivi escatologici o esortativi inseriti nel sermone che questi stava recitando. In merito, si rimanda a: Thomson 2002.

che la contiene⁶, idealmente si conclude la breve apertura del sermone vercellese (ll. 1-20).

Come anche messo in risalto dalle parole dell'omelista, fonte del primo dei lamenti dell'anima peccatrice sono alcune brevi sezioni dei *Synonyma* di Isidoro di Siviglia. Di un certo interesse appaiono, in questo senso, i contenuti in particolare del paragrafo 5 del *Libro Primo* dei *Synonyma*, passo nel quale viene appunto descritta la condizione di angoscia e prostrazione che attanaglia l'Uomo. Piuttosto prossima per stile e contenuti risulta l'immagine con la quale viene appunto delineata la condizione di inquietudine vissuta dalla voce parlante della prima metà dell'opera:

Anima mea in angustis est, spiritus meus aestuat, cor meum fluctuat, angustia animi possidet me. Angustia animi affligit me, circumdatus sum omnibus malis, circumseptus aerumnis, circumclusus adversis, obitus miseris, opertus infelicitate, oppressus angustiis, non reperio usquam tanti mali perfugium, tanti doloris non invenio argumentum, evadendae calamitatis iudicia non comprehendo, minuendi doloris argumenta non colligo, effugendi funeris vestigia non invenio, ubique me infelicitas mea persequitur, domi foris que mea calamitas me non deserit. (Synonyma I, 5)

aA

Se non distante appare il contenuto e il tono del passo vercellese, di non secondario interesse si rivela come l'omelista anglosassone attribuisca le parole in primo luogo a Isidoro, precisando poi come esse siano però pronunciate da un'anima peccatrice. Notevole in questo senso appare poi la resa della spiccata centralità dell'anima all'interno della struttura della frase: una posizione di preminenza che appare ben evidenziata dalla reiterazione del possessivo *min/mines* all'interno della traduzione inglese antica⁷. Rilettura dello stile isidoriano, strutturato su di una coordinazione per asindeto, il passo del sermone vercellese mantiene il serrato elenco dei mali che affliggono l'anima, significativamente connessi dalla reiterazione della congiunzione *ond*, elemento che

505

6. La breve constatazione della condizione disperata in cui versa l'anima è infatti contenuta all'interno di un periodo costruito sull'unione di tre frasi molto brevi (costituite in due casi della sola sequenza *soggetto+verbo*, e nel terzo caso arricchita dall'avverbio *naworn*, it.: *in nessun modo/in nessun luogo*), fra di loro coordinate attraverso l'utilizzo di *ond*, particella che come si avrà occasione di valutare avrà un peso notevole nella resa omiletica dello stile isidoriano.

7. A tal proposito, interessante appare, come della lunga serie di sventure dell'anima, l'omelista traduca il solo "*opertus infelicitate*", reso nel sermone vercellese con "*ealbre unsalignesse ic eom bewrigen*" (it.: *io sono sovrastato da ogni infelicità*). Tale rielaborazione del testo latino appare sintetico quanto chiaro esempio del lavoro di selezione compiuto dall'omelista sulla fonte latina, per lunghi tratti da lui utilizzata come fucina di materiali e di immagini, successivamente riorganizzate e rilette. Cfr. Di Sciacca 2008, p. 82.

come vedremo tornerà costante all'interno del componimento vercellese⁸.

Del tutto simile appare poi quanto segue nella fonte latina, con l'impossibilità per l'Uomo di trovare pace da quanto di male commesso, un insieme di immagini che trovano riscontro puntuali nel testo del sermone anglosassone: "*Ubicunque fugio, mala mea me insequuntur; ubicunque me conuertero malorum meorum me umbra comitatur; uelut umbram corporis, sic mala mea fugere non possum.*" (*Synonyma I, 6*)

Così come messo anche in evidenza da Di Sciacca, l'impossibilità di fuggire dal male commesso assume nel sermone vercellese maggiore rilievo nella struttura della frase. Tale concetto è posto in seconda posizione nello schema argomentativo del periodo ed è portatore dell'unica attestazione di *min yfel*, corrispettivo del latino *mala mea*, presente di contro nelle tre frasi che compongono il periodo nella fonte⁹.

Di un certo interesse risulta, poi, la complessità con la quale appare descritta l'ostilità dimostrata dall'intera comunità verso l'inquieto protagonista: "[...] *vitam meam omnes laedere nituntur, conserata manu in me pericula ingerunt, ad exitum me pertrahunt, ad periculum me adducunt, ad discrimen vocant meam salutem.*" (*Synonyma I, 6*)

Ponendo a confronto il passo latino con la sua resa insulare, degno di attenzione appare come il latino "*conserta manu in me pericula ingerunt*" venga forse in parte frainteso, tanto da essere reso e tradotto con '*Hie sendað hira handa on me*' (it.: *essi gettano le loro mani su di me*). Una formulazione che trasforma un originario atteggiamento di disinteresse e di passività in una aperta e non ben interpretabile minaccia nei confronti dell'anima¹⁰. L'atteggiamento di ostilità e di indifferenza mostrato da tutti verso l'anima appare parimenti evidente anche nel testo latino, così come centrale risulta la malizia occulta con la quale spesso lo spirito si trova

8. Per quanto concerne alcuni degli aspetti dello stile argomentativo tipico degli scritti di Isidoro, così come per quanto concerne la ricchezza sinonimica e la copiosità terminologica che lo caratterizzano, si vedano fra gli altri: Fontaine 1960; Cupiccio 2001; Di Sciacca 2008, pp. 23-34.

9. Cfr. Di Sciacca 2008, pp. 80-81.

10. Tale costrutto verbale, basato sull'utilizzo del verbo *sendan* seguito dalla particella *on*, risulta attestato anche nel verso 457 del poemetto *Elena* ("*on þone halgan handa sendan*"; it.: "*su quel santo mettono le mani*"), e riferito al momento della cattura di Cristo. Sezione del testo latino che appare in questo senso profondamente mutata dall'omelista insulare, essa appare ben illustrata nella sua resa vercellese in: Di Sciacca 2008, pp. 79-80 (passo del capitolo di Di Sciacca nel quale viene per la prima volta introdotta la possibilità che, alla base di alcune delle difficoltà interpretative del testo anglosassone, possano essere poste sia corruzioni nel testo latino di partenza, come errori di traduzione e di lettura del compilatore del sermone stesso); Zacher 2009, pp. 156-161.

a doversi confrontare¹¹. In tale contesto, non priva di interesse è una serie di domande retoriche, di contro assenti nel sermone anglosassone:

Velant malitiam fuco bonitatis, calliditatem simplicitate occultant, amicitiam dolo simulant, ostendunt vultu quod in corde non gestant. Cui credas? Cui fidem habeas? Quem proximum sentias? Ubi jam fides? Perit fides, ablata est fides. (Synonyma I, 7)

Compendiate forse nell'ultimo strale vercellese contro l'indifferenza del prossimo (ll. 16-20), le incalzanti domande del testo latino appaiono comunque percepibili nel senso di abbandono del quale l'anima lamenta l'insopportabile peso. Così come di grande interesse appare la resa anglosassone della breve frase "Perit fides, ablata est fides", dall'omelista trasformata in un periodo dalla struttura a tre membri nella quale la parola *geleafa* (corrispettivo del latino *fides*), seppure non ripetuta in ciascuna delle frasi, mantiene la sua centralità in quanto unico sostantivo.

9.1.2. Una esortazione al pentimento

Secondo quello che nel corso del sermone vercellese si rivelerà essere stilema fisso, un nuovo riferimento al pensiero di Isidoro apre il successivo nucleo argomentativo, che vedrà ancora una volta al centro l'anima e la sua condizione terrena (ll. 21-24). Di un certo interesse appare la presenza di un primo richiamo ai fedeli, reso attraverso una espressione (*mine þa leofestan bearn*; it.: *miei cari figlioli*) che si discosta parzialmente da quella fissa del canone omiletico¹²: tale richiamo alla comunità risulta poi accompagnato dalla prima occorrenza di una voce verbale appartenente al campo semantico del pensiero e della meditazione (*ongitaþ*; it.: *percepire/comprendere*), la cui presenza nel corso del sermone segnerà le sezioni del componimento dal carattere più profondamente esortativo¹³.

11. "Nullus mihi protectionem praebet, nullus defensionem adhibet, nullus adminiculum tribuit, nullus malis meis succurrit, desertus sum ab omnibus hominibus; quicumque me aspiciunt, aut fugiunt, aut fortasse me persequuntur, intuentur me quasi infelicem et nescio quae loquuntur in dolo verbis pacificis; occultam malitiam blandis sermonibus ornant, et aliud ore promunt, aliud corde volutant." (Synonyma I, 7).

12. Variante della formula canonica *Men þa leofestan*, l'espressione in oggetto appare attestata una sola volta nel codice vercellese, mentre non compare nel corpo delle omelie di Wulfisan raccolte da Napier prima e da Bethurum successivamente. Tale espressione non compare poi nelle *Blickling Homilies*, ulteriore conferma della notevole particolarità di tale richiamo ai fedeli.

13. Così come anche messo in risalto da Di Sciacca, la forte preminenza di voci verbali al

Come messo in risalto dall'omelista, la disperazione vissuta dall'anima peccatrice non è condizione lontana da quella che può provare ciascun fedele: motivo che deve spingere alla redenzione finché tale passo è possibile (ll. 23-24). Dando seguito a una struttura argomentativa fortemente dicotomica, che costituirà elemento narrativo centrale nel seguito del sermone, l'omelista introduce poi un sintetico quadro della condizione che le anime pie devono vivere sulla terra, oppresse e perseguitate dalle azioni dei malvagi che, vivendo nel peccato, prosperano senza timore di quel che li attende dopo la morte. Secondo un incedere costruito sulla opposizione fra l'empio trionfo dei peccatori e l'oppressione dei giusti (ll. 24-35), l'omelista pone infatti in risalto miseria e umiliazione incontro alle quali quotidianamente vanno le anime virtuose¹⁴.

Facendo uso di un argomentare fondato sulla giustapposizione paratattica di periodi molto brevi, l'anonimo predicatore traccia un preciso quadro della dicotomia fra oppressione dei virtuosi ed esaltazione dei malvagi. Se quindi sulla terra si giungerà a tormentare i giusti e ad assolvere i colpevoli, del tutto opposto sarà il destino dei peccatori dopo la morte, quando dovranno rendere conto al Signore di quanto fatto in vita (ll. 35-38): essi rimarranno silenziosi, poiché nulla avranno da dire in loro difesa. Condanna inevitabile con la quale si chiude la seconda delle brevi sezioni esortative del sermone vercellese (ll. 21-38).

Anche in questo caso, il contenuto del sermone anglosassone appare notevolmente influenzato da quello della sezione iniziale del *Libro Primo* dei *Synonyma*. Se l'invito a riflettere su quanto pros-

modo imperativo, e la presenza di verbi e sostantivi strettamente connessi con le sfere semantiche della riflessione, della percezione e del pensiero (più in generale) appaiono di notevole importanza per delimitare le sezioni più direttamente connesse con la pargnesi e l'esortazione al pentimento. In merito, si veda quanto brevemente argomentato in: Di Sciacca 2008, p. 87.

14. In tal senso, di notevole interesse appare la forte presenza di voci verbali e sostantivi riguardanti i campi semantici della sofferenza e del tormento, specie nella prima metà del sermone e in modo particolare in quelle sezioni riguardanti l'oppressione dei giusti e la gloria degli impuri di cuore. Così come poi messo in risalto anche da Di Sciacca, le medesime voci verbali e gli stessi sostantivi (piuttosto comuni per altro nei testi di genere escatologico) risultano utilizzati nelle descrizioni delle pene infernali che attendono i peccatori, così come in quelle dei tormenti che sono riservati ai giusti e ai bisognosi sulla terra. Cfr. Di Sciacca 2008, pp. 83-84.

sima a ciascun cristiano sia la condizione dell'anima peccatrice non trova corrispettivi diretti nel testo di Isidoro¹⁵, interessante appare il contenuto dell'incalzante descrizione dell'ingiustizia che colpisce i virtuosi:

Impunita manet male vivendi licentia, nemo peccantibus contradicit, nec scelus ulciscitur quisquam. Omne crimen inultum manet, iniqui salvi fiunt, innocentes pereunt, boni indigent, improbi abundant, scelerati potentes sunt. Justi egent, iniqui honorantur, justus despiciuntur, iniqui laetantur, justus in moerore et luctu sunt. Impius praevallet adversus justum, damnant mali bonos, honoratur iniquus pro justo, justus damnatur pro impio, innocentes pro nocentibus pereunt, nulla re impediende. (Synonyma I, 8)

Se confrontato con il passo latino, il brano omiletico vercellese presenta alcune interessanti caratteristiche dal punto di vista sintattico e morfosintattico: se il testo di origine appare infatti costruito sull'asindeto, il sermone vercellese presenta una coordinazione attraverso il reiterato uso della congiunzione *and*, funzionale anche a una parziale riorganizzazione dei contenuti stessi. Come messo in evidenza anche da Di Sciacca, infatti, l'intero passo vercellese (ll. 24-35), non solo evidenzia una struttura chiasmica nella presentazione dell'opposta condizione di peccatori e giusti, ma appare caratterizzato anche da una ultima sezione fortemente improntata sull'anafora: passo che si basa su un crescendo parinetico, la descrizione della sofferenza dei virtuosi si conclude con la condanna terrena dei giusti e il perdono dei colpevoli¹⁶. Immagine che ben riassume l'intero contenuto del passo, e la forte opposizione fra la giustizia terrena e quella divina.

Nessun corrispettivo trova, di contro, la conclusiva immagine della condanna dei malvagi (ll. 35-38), seppure così come messo in evidenza da Scragg il loro silenzio e l'incapacità di trovare un conforto potrebbe essere leggibile in quanto affermato da Isidoro

15. Nel testo dei paragrafi 10-13 del *Libro Primo* dei *Synonyma* infatti trova spazio una prima descrizione della decadenza alla quale è condannata la giustizia umana, incapace di riconoscere i colpevoli dagli innocenti, e così corrotta da divenire essa stessa elemento di oppressione per l'Uomo protagonista della sezione. Una serie di immagini che, nel testo del sermone vercellese, appaiono sostituite da una breve constatazione della miseria nella quale è precipitata l'anima, premessa dell'invito a riflettere su come essa sia oppressa dalle ingiustizie.

16. Così come messo in evidenza da Di Sciacca, poi, il medesimo breve passo vercellese presenterebbe una forte coesione interna anche dal punto di vista dell'utilizzo estensivo di figure retoriche quali omoteleuto e assonanza, e da alcune ripetizioni interne (*þa soðfastan; þa godan*), finalizzate a connettere in maniera diretta immagini all'interno della struttura del periodo. Cfr. Di Sciacca 2008, pp. 81-82.

in merito alla condizione di oppressione delle anime virtuose e alla corruzione dei falsi giudici:

Nemo ab illis dissentit, nemo discordat, nemo consiliorum eorum repudiat. Cui dicam? Cui credam? Cui loquar? Quem adeam? A quo consilium petam? In quo animum meum ponam? Quem potissimum quaeram?
(*Synonyma I, 11*)

Una condizione di smarrimento che, seppure distante dal contenuto del passo vercellese, ben rappresenta l'errore commesso dai peccatori, così come la completa mancanza di consolazione che li attende. In tal senso, il possibile riutilizzo di tale breve sezione di *Synonyma I, 11* costituisce un sintetico quanto puntuale esempio di quel lavoro di rilettura, parzialmente decontesualizzata, che in più di un caso verrà messa in atto dall'anonimo omelista vercellese: non più parte di uno strale contro la corruzione della giustizia umana, tale serie di domande risulta infatti trasformata nell'espressione tangibile della disperazione di una anima peccatrice.

9.2. Il discorso dell'anima al corpo: il peccato, la morte e i diavoli

L'invito al pentimento e alla riflessione su quel che attende i peccatori (ll. 21-38) costituisce il primo strutturato richiamo alla redenzione del sermone: tale invito rappresenta poi l'elemento che apre il primo nucleo fortemente escatologico del componimento. Quel che segue direttamente nella predica vercellese è un breve nucleo narrativo che contiene molti degli stilemi tipici del motivo del *Discorso dell'Anima e del Corpo* (ll. 39-70). Un nuovo riferimento alle parole di Isidoro introduce, infatti, un invito a tenere a mente le pene e l'orrore che aspettano corpo e anima dopo la loro separazione (ll. 39-49): ferito e putrescente, lo spirito sarà infatti scacciato e disprezzato come un lebbroso, mentre il corpo giacerà al suolo come incatenato in una prigionia dalla quale non sarà possibile liberarsi (ll. 39-44)¹⁷. Il det-

17. In tale descrizione della prigionia e della disperazione dell'anima, incatenata e vincolata dalla forza del male compiuto in vita, notevole appare la componente allitterativa (in modo particolare delle consonanti *-b- / -f-*), così come della coppia di espressioni *'mid bendum gebunden/mid fetrum gefæstnod'* (it., *'legata con legacci/bloccata in ceppi*), strettamente connesse proprio al concetto di prigionia dello spirito. In merito si veda anche: Di Sciacca 2008, pp. 87-88 (di particolare interesse appare la presenza, come segnalato da Di Sciacca, di una glossa *'gebunden bendum'* (*legata con bande/legacci*) per il latino *'uinca compeditibus'* di *Synonyma I, 16*, attestata nella copia glossata dell'opera conservata nel ms. *Würzburg, Universitätsbibliothek, M. p.th.f. 79*).

tagliato elenco dei tormenti che anima e corpo dovranno soffrire al momento della loro separazione appare, anche in questo caso, costruito sulla semplice quanto diretta giustapposizione di singole immagini, scandite dalla reiterazione dei costrutti *ond swa / ond mid*. La pena descritta non sarà minore di quella che attende l'anima all'inferno, così come ben indicato dalla presenza dell'avversativo *ac* (it., ma) quale primo elemento del successivo periodo (ll. 45-47): in un eterno tormento, infatti, i demoni castigheranno lo spirito peccatore facendosi forti delle molteplici pene che il diavolo concepisce e comanda (ll. 46-49). Un parallelismo fra la condizione di tormento dell'anima e quella del corpo, che ha agito con scarsa moderazione in vita ed è divenuto putrido in morte, chiude la prima parte del brano dedicato alla triste condizione che attende l'anima peccatrice.

Una variazione nella voce parlante¹⁸ segnala, poi, l'inizio del lamento dell'anima impura (ll. 50-70): sezione quest'ultima che vede, prima lo spirito illustrare la sua triste condizione (ll. 50-55), poi rivolgere accuse alla morte (ll. 55-59), e infine volgere la propria attenzione ai diavoli incaricati di tormentarla (ll. 59-70). Piuttosto vicino ai canoni tipici del motivo di *Anima e Corpo* appare il contenuto delle parole che aprono il grido di accusa dell'anima (ll. 51-54): misera per essere venuta al mondo e avere visto la luce, essa lamenta l'eccessivo tempo trascorso nella carne senza mai provare la volontà di salvarsi. Costituito di due brevi periodi, introdotti dalla formula '*wa la þæt ic*' (it.: *Oh misera io che...*), tale lamento pone al centro dell'argomentare proprio la singola anima, la cui posizione di rilievo appare ben rappresentata dai pronomi personali di prima singolare (*ic / me*) che scandiscono le varie parti delle quali si compone il lamento dell'anima: parimenti forte, in questo senso, è poi l'opposizione che l'anima presenta fra le sue istanze e quelle del corpo, ben riassunte dalla reiterazione dei pronomi personali di terza e prima singolare (*he / me*)¹⁹.

18. Nell'intera prima parte del sermone, l'omelista si è nella sostanza affidato alla voce narrante di Isidoro, spesso coincidente con quella dell'anima peccatrice. Una alternanza di voci e di narratori che sarà elemento costante del sermone.

19. In merito alla durezza delle accuse portate dall'anima e al silenzio nel quale il corpo resta per l'intera scena, motivi tipici del tema di Anima e Corpo, si rimanda a quanto sostenuto in: Hoek 1998; O'Dell 2015; Rieff 2015. Dalla lettura dell'incipit del lamento dell'anima, così come messo in risalto da Zacher, non appare chiaro chi sia l'interlocutore

Sul differente valore che il tempo assume per i virtuosi e per i peccatori risulta costruito il successivo appello alla morte (ll. 55-59), altro elemento tipico del motivo escatologico di *Anima e Corpo*: dolce per chi soffre e sollievo di chi è misero, la morte è però condanna e tormento per coloro i quali devono abbandonare sulla terra le loro gioie (ll. 55-57)²⁰. In tal senso, incisiva appare la definizione della morte quale conclusione di ogni male e dolore (ll. 57-59), invito alla riflessione che introduce una immagine piuttosto consueta in ambito escatologico, quella che lega la durezza delle sofferenze terrene allo splendore della beatitudine celeste²¹.

La terribile sostanza dei tormenti che attendono i peccatori appare di contro percepibile nella breve preghiera che l'anima rivolge ai suoi torturatori (ll. 62-70), elemento che chiude la sezione dedicata direttamente al lamento dello spirito peccatore: misera e derelitta per il dover soffrire una pena che mai avrà fine e per non poter mai più vedere la luce, l'anima domanda ai torturatori di mostrare pietà nei suoi confronti. Una compassione che, inevitabilmente, l'anima non potrà ricevere, così come ben messo in risalto dalle parole dei diavoli (ll. 68-70).

Dal punto di vista strutturale, l'appello dell'anima ai demoni si configura come costruito su una coppia di periodi dalla struttura piuttosto lineare, formati da frasi brevi e dai caratteri fortemente allitteranti: in tal senso, notevole appare la scansione del discorso con una duplice attestazione del nesso *for þam þe...*²², così come parimenti degna

dell'anima: lo spirito potrebbe infatti parimenti rivolgersi alla morte (sua interlocutrice nella sezione immediatamente successiva), o a quei diavoli che prenderanno la parola alla fine del lungo monologo dell'anima. Probabile risulta che l'anima sia dall'omelista ritratta nel mezzo di un discorso privo di un vero interlocutore fisso, risultato del riutilizzo in ambito omiletico del monologo latino pronunciato, nel testo di Isidoro, dal personaggio dell'Uomo. A tal proposito, si veda: Zacher 2009, pp. 162-168.

20. Un interessante analisi del motivo del discorso dell'anima alla morte, elemento che compare nelle sole due attestazioni omiletiche vercellesi del tema di Anima e Corpo, si veda quanto illustrato in: Zacher 2009, pp. 172-177.

21. In questo caso, l'anima non presenta però le sofferenze terrene come diretto viatico verso la Grazia celeste, quanto un esplicito invito a considerare tali vicissitudini materiali come preferibili alla sofferenza eterna.

22. Tale breve sezione del sermone costituisce il primo esempio di quello stile improntato sui parallelismi e i richiami interni, così come sulle figure retoriche di suono, che caratterizza molte parti del sermone vercellese: caratteri questi che lo avvicinano per alcuni aspetti a sermoni quali *Vercelli IV*, *Vercelli IX* o, ancora, *Vercelli X* e *Vercelli XXI*. In merito alla componente ritmica di tali sermoni, si rimanda a quanto illustrato in: Wright

di attenzione risulta, nella frase che conclude il lamento dell'anima (ll. 66-67), la presenza dell'allitterazione *m/n*. Nel complesso, poi, tale sezione presenta con brevità tutti gli aspetti della sofferenza infinita dei peccatori.

Notevole in questo senso, appare poi la breve risposta con la quale il diavolo nega l'attenuazione della pena: facendo uso di due domande retoriche (ll. 68-70), lo spirito demoniaco ricorda all'anima come essa abbia in vita rifiutato tutto quel che di buono Dio le ha indicato, erroneamente convinta che le pene eterne ben poca cosa fossero rispetto alle sofferenze terrene²³.

La breve descrizione della miseria e della decadenza alla quale andranno incontro anima e corpo appare, ancora una volta, frutto della rielaborazione (più che della traduzione) di una selezione di passi, tratti dai paragrafi 16-17 del *Libro Primo* dei *Synonyma*. In tale sezione del testo latino sono infatti descritte le pene e le sofferenze alle quali è sottoposto l'Uomo, scacciato da tutti e privato di ogni aiuto e consolazione da parte di coloro i quali incontra nel suo vagare:

Quicumque me intuentur, omnes ut ulcerosum contemnunt, ut fetentem expuunt, ut leprosum tangere horrent. Jacet caro astricta ferro, jacet pressa catenis, jacet ligata vinculis, jacet vincta compedibus, non desunt

513

1993 (con particolare attenzione a quanto sostenuto nei capitoli iniziali di tale lavoro); Wright 2001; Zacher 2004. In questo contesto, poi, di un certo interesse appare la connessione ipotizzata da Funke fra lo stile a due accenti principali di alcuni autori latini (fra i quali Isidoro di Siviglia), e quello fortemente allitterante e dalla spiccata componente accentuativa di parte dell'omiletica anglosassone precedente e successiva alla Riforma monastica; cfr. Funke 1962.

23. A una attenta lettura delle parole del diavolo tentatore, così come della domanda a questo rivolta dall'anima, appare evidente come l'intera scena non possa che svolgersi in un momento non ben definito fra la morte del peccatore e il Giudizio Finale. L'anima chiede infatti di essere risparmiata, anche in virtù della sua condizione davvero misera: una richiesta di clemenza che, quantomeno, presuppone che lo spirito sia già sottoposto alle pene infernali, o stia per essere punito. Probabile, dunque, è che egli si trovi in quella condizione di punizione temporanea che precede il Giudizio, periodo dai contorni e dai confini piuttosto sottili e sfuggenti (non solo temporali ma anche, come in precedenza messo in evidenza, dottrinali). Una immagine questa che, in sostanza, non sorprende: come detto, piuttosto comune è il grado di indeterminatezza con la quale le diverse condizioni temporanee vissute dalle anime (punizione, beatitudine, purificazione) vengono definite, e l'uso ampio che di esse viene fatto nell'omiletica anonima insulare. Del tutto sorprendente in questo contesto appare come, l'improbabile perdono e grazia, venga chiesta a un diavolo. Elemento che rende, al pari di altri precedentemente incontrati, certamente poco canonico l'episodio vercellese. In merito al tema della punizione temporanea e della sospensione del tormento, si veda quanto affermato: infra, cap. 8, pp. 471-475.

*tormenta, non desunt cruciamenta, non desunt mihi supplicia, quotidie
crudescit in me saevitia. Corporis mei carnefices novis me cruciatibus la-
cerant, inaudito genere poenarum viscera mea et membra mea dilaniant,
quidquid possunt super me crudele excogitant, non perimor nuda morte,
mille poenis extortus, mille subactus tormentis, mille laceratus suppliciis.*
(*Synonyma I, 16-17*)

La decadenza e la malattia di corpo e spirito, immagini portanti all'interno del passo latino, appaiono quindi nel testo anglosassone trasformate nei segni della caducità della sostanza umana. Decontestualizzati, essi divengono parte integrante di una sintetica elaborazione del motivo di *Anima e Corpo*: così come nelle sue versioni più estese, in essa il destino di dannazione che attende l'anima ricopre una posizione centrale. In tal senso, la dettagliata descrizione delle sofferenze che sono riservate all'anima del testo latino risulta fortemente semplificata, e trasformata nell'invito a considerare la grandezza delle pene che attendono l'anima e il corpo impuri (ll. 45-49). Dal punto di vista strettamente strutturale, poi, se la forte componente ritmica e la ricchezza di immagini del testo omiletico appaiono direttamente riconducibili al contenuto dei paragrafi isidoriani, differente è di contro la scelta compiuta dall'omelista nella presentazione delle pene riservate ad anima e corpo: se il testo latino risulta costruito su ipotassi e giustapposizione di immagini dal forte contenuto parenetico, il sermone anglosassone presenta, non solo una schematica coordinazione paratattica, ma anche la presenza di una più complessa struttura di frasi nel primo lungo periodo che compone la sezione dedicata alle pene di chi ha peccato (ll. 45-47)²⁴.

Piuttosto prossimo al testo latino appare il trattamento che nel sermone anglosassone viene riservato al motivo del rammarico per aver visto la luce (ll. 51-53)²⁵, mentre di un certo interesse appare il lavoro di rilettura messo in atto dall'omelista per quanto concerne il discorso dell'anima alla morte (ll. 55-59). Tale tematica, nella fonte latina, così è presentata:

24. In questo senso, la presenza dell'avversativa in apertura di periodo costituisce una deviazione evidente rispetto alla struttura argomentativa latina. Maggiore complessità viene inoltre data dall'uso di una proposizione secondaria, introdotta dal costruito *for þan þe* e contenente proprio quel tormento così centrale all'interno dell'intera sezione. Una frase secondaria, poi, che risulta elemento di connessione fra due distinti elenchi di pene riservate ai malvagi. In merito alla struttura della prima parte del lamento dell'anima separata dal corpo, si veda anche: Zacher 2009, pp 153-154.

25. "*Cur infelix natus sum? Cur in hanc miseram uitam prolectus sum? Ut quid miser hanc lucem uidi? Ut quid misero huius uitae ortus occurrit? Utinam uelocius egrederer a saeculo quam sum ingressus, quacunque jam ratione recederem? Sed heu! Miseris expectata mors tarde uenit.*" (*Synonyma I, 19*).

O mors, quam dulcis es miseris! O mors, quam suavis es amare viventibus! Quam jucunda es, o mors, tristibus tristibus atque moerentibus! Accedat ergo ad vitae magnum malum mortis grande solatium, sit vitae terminus finis tantorum malorum, det finem miseriae requies sepulturae, et si non vita, saltem vel mors misereri incipiat. Mors malorum omnium finem imponit, mors calamitati terminum praebet, omnem calamitatem mors adimit. Certe uel mors subuenit miseris, melius est bene mori, quam male uiuere [...]. (Synonyma I, 19-20)

Seppure i contenuti del passo latino appaiano sostanzialmente ripresi nel sermone inglese antico, quest'ultimo appare versione sintetica e, nella sostanza, meno incalzante, delle parole dell'anima: nel testo anglosassone, poi, la ritmata reiterazione dell'invocazione alla morte (*O mors*) e della formula '*melius est...*' risulta sostituita da una struttura costruita sulla coordinazione attraverso *ond*. Il tema della morte quale elemento conclusivo di ogni sofferenza, poi, nella struttura del sermone ricopre una posizione del tutto centrale, pressoché assente di contro nel testo latino: nel passo dei *Synonyma*, infatti, il lamento nei confronti della morte non si interrompe con la constatazione di quanto essa sia sgradita a chi ha vissuto nel lusso, ma contiene ancora lo sprone a riflettere su come una vita malvagia e lunga non valga una buona morte.

In tal senso, significativo potrebbe apparire come, nel testo insulare, sia stato eliminato quel confronto fra vivere male e morire bene, centrale nel passo latino. Una opposizione fra vita e morte che, nel sermone anglosassone, viene di contro resa attraverso un invito a riflettere come sia preferibile per il buon cristiano morire, sfuggendo così a una vita nel male e nel disprezzo dei comandamenti del Signore²⁶.

Assente, poi, risulta nel testo latino il breve appello alla clemenza rivolto dall'anima ai diavoli che la dovranno torturare, nei cui contenuti e nelle cui immagini potrebbe però essere colto l'influsso delle parole pronunciate dall'anima poco dopo la conclusione del suo discorso alla morte:

26. Assente nel testo anglosassone è poi il riferimento a un concetto di buona morte, ben espresso nel testo latino da quel '*melius est bene mori quam male uiuere; melius est non esse quam infelicitate esse*' che compendia alcune delle ragioni della richiesta rivolta alla morte dall'anima. Come messo anche in evidenza da Di Sciacca, l'assenza di tale aspetto della riflessione dell'anima sulla propria esistenza andrebbe forse ascritta alla eccessiva prossimità di questa affermazione alla dottrina stoica, la cui percezione della vita e della morte come comprensibile risultavano contrastanti rispetto a quelle del pensiero cristiano. Per quanto concerne tale aspetto del pensiero e degli scritti di Isidoro, e la loro presunta vicinanza al concetto stoico di vita e morte, si veda: Di Sciacca 2008, pp. 31-32 e pp. 98-99.

[...] *parcite dolori meo, quaeso: moerori meo, quaeso, ignoscite; angustiae meae veniam date, indulgete meis doloribus, in tanto dolore contra me commoveri nolite; [...] non valeo consolari miser, impatiens enim est dolor meus, infinitus est moerur meus. Nullatenus linitur vulnus meum, nullus lacrymis modus est, nullus dolorum finis est, jam nulla fiducia est animi, jam ferre non potest animus, jam victus miseris concidit animus.*
(*Synonyma I, 21*)

Anche in questo caso, le parole pronunciate dall'anima nel passo vercellese sono il prodotto di decontestualizzazione e riletture del testo latino di origine. Piuttosto differente appare la forma stessa assunta dalla preghiera al diavolo torturatore, passo nel quale la disperazione dell'anima peccatrice sembra ripercorrere la sostanza di quella latina, seppure parte della ricchezza delle immagini di quest'ultima appaia perduta. Di difficile individuazione nella fonte latina, infine, risultano le immagini che muovono la dura risposta del diavolo: così come messo anche in evidenza da Scragg, però, nelle parole e nella struttura delle parole del diavolo potrebbero forse leggersi alcuni echi delle tre domande che aprono *Synonyma I, 22*, anche in questo caso inserite in un ambito di carattere differente e attribuite in maniera emblematica a un diavolo²⁷.

9.3. *La caducità delle cose terrene e la sopportazione virtuosa delle sofferenze*

Le parole pronunciate dal diavolo segnano un nuovo cambiamento nella voce narrante del sermone vercellese: infatti, a descrivere nuovamente la caducità della vita terrena è l'omelista, facendo ancora esplicito riferimento a quanto affermato da Isidoro (ll. 71-72). Dopo avere infatti invitato a riflettere sulle pene che attendono i peccatori e quelli che non hanno avuto la forza di pregare e pentirsi, l'omelista sprona in maniera diretta l'uditorio a non attribuire peso eccessivo alle cose terrene, fragili e passeggera (ll. 72-76)²⁸. La duplice presenza della formula di richiamo ai fedeli (l. 71), così come dell'imperativo *ongitað* (it.: *comprendi/per-*

27. Cfr. Scragg 1992, p. 371; "O homo, qui tantum diffidis animo? Cur adeo mente debilitaris? Cur spem atque fiduciam omnem amittis? Cur animo tantum diffunderis? Quare tanta pusillanimitate dejiceris? Quare in adversis adeo frangeris?" (*Synonyma I, 22*).

28. Tale sezione del sermone presenta, nel suo incipit, la prima occorrenza della formula *men þa leofestan* e, in ragione del tono esortativo di quel che segue, appare caratterizzata da una forte presenza di pronomi personali di prima plurale (*we*). Tali forme pronominali vanno a sostituire quelle di prima e seconda singolare che, nella sostanza, erano state del tutto predominanti all'interno della precedente parte del sermone stesso.

cepisci), rende di immediata evidenza la componente esortativa della sezione seguente (ll. 76-111). In tal senso, nel breve invito alla riflessione (ll. 71-74), di notevole interesse risulta la presenza di una allitterazione dei suoni *-w/-s-*, alla quale sono strettamente legate sia la presenza della coppia di aggettivi *sceort / swicol* (it.: *breve/caduco*), sia il richiamo interno con essi creato dal verbo *beswican* (it.: *ingannare*). Una chiara opposizione fra eterno e terreno (o fra veritiero e ingannevole) che risulta poi perfettamente riassunta nella coppia dicotomica costruita sul sostantivo *ende* (it.: *fine*), accompagnato dalle forme verbali *habbað / nabbað* (it.: *ha/non ha*)²⁹.

Secondo una struttura ancora una volta fortemente dicotomica, basata sulla netta opposizione fra eterno e terreno, l'omelista traccia un preciso quadro di quegli aspetti ingannevoli della vita terrena che possono allontanare dalla virtù (ll. 76-87). Centrale nell'intera sezione del sermone è, in questo caso, proprio la caducità e la brevità delle cose umane, la cui durata non è mai così estesa da non poter concludersi improvvisamente e con dolore (ll. 76-78): necessario, poi, è per buon cristiano affrontare le avversità presentate dalla vita terrena, come dimostrazione della forza dello spirito e della fede (ll. 78-87)³⁰.

In tal senso, appunto la sopportazione paziente della sofferenza diviene per l'omelista viatico per conquistare l'amore del Signore: secondo una struttura ancora una volta binaria, viene quindi presentata la grandezza della beatitudine celeste che corrisponderà alla dimensione dei sacrifici compiuti in terra, così come la corrispondenza che

29. Tale sezione del testo vercellese è dunque significativa quale esempio di sintetica e diretta opposizione, anche terminologica, fra quel che è eterno e duraturo e quel che è destinato a finire: dicotomia che costituirà interessante quanto centrale elemento di interpretazione dell'intero sermone vercellese. In merito all'utilizzo di tali termini antitetici, all'interno del passo in oggetto così come in altre parti del sermone, si veda: Di Sciacca 2008, pp. 96-98.

30. A questo proposito, proprio la necessità di sostenere e affrontare la sofferenza appare centrale nelle parole dell'omelista che, spronando i fedeli a non allontanare le pene terrene così da non dover patire in eterno dopo la morte, parafrasa parte di un versetto degli *Atti degli Apostoli* ('[...] *et quoniam per multa tribulationes oportet nos intrare in regnum Dei*'; *At. XIV, 21*), versetto che come si avrà occasione di valutare, appare centrale anche nelle argomentazioni di Isidoro. Questo passo è poi connessione fra le riflessioni sulla caducità delle cose umane (che occupano la prima parte della sezione) e il reiterato sprone a temperare la propria virtù fra le avversità, che costituisce nucleo principale di quella successiva.

i virtuosi potranno godere fra l'oppressione terrena e il premio eterno (ll. 86-87). Indicativa in questo contesto è l'immagine dell'anima che, come l'oro, viene posta nella fornace, così da vedere la propria purezza messa in risalto e provata di fronte a tutti (ll. 87-88): metafora che, nelle sue probabili radici scritturali³¹, lega in maniera evidente il dato terreno (quello dello splendore e della purezza dell'oro) a un contesto spiccatamente escatologico.

Dal punto di vista argomentato, il legame stretto fra terreno e celeste, così come l'opposizione netta fra gioia terrena e salvezza, appaiono in questo contesto resi attraverso la reiterazione del sostantivo *earfeðnessa* (it.: *sofferenze*), posto di volta in volta in contrasto con termini indicanti più o meno genericamente l'amore del Signore (*lufan*), la Sua Grazia e la Gloria eterna (*wuldor*). Significativo nel medesimo contesto è poi l'uso di coppie di aggettivi quali *litel/micel* (it.: *piccolo/grande*) o *laenendlic/ece* (it.: *passaggero/eterno*): riferiti agli opposti poli della beatitudine celeste e dell'esistenza terrena, essi divengono elementi che pongono in diretto contrasto i diversi livelli della vita del fedele. In parte differente risulta il modo nel quale l'omelista rende l'ineluttabilità della morte e della sofferenza terrena (ll. 76-77), concetto centrale che appare evidenziato dalla reiterazione della particella *naenig* (it.: *nessuno*), costituisce la base per la componente anaforica e allitterativa della breve proposizione.

Tale senso di commisurazione e di proporzione fra ciò che è terreno e quel che sarà eterno appare poi fattore centrale di quanto segue direttamente. Se, infatti, quanto maggiore sono stati la sofferenza e il disprezzo incontrati in vita, tanto maggiore saranno la beatitudine e la pace future, degno di condanna sarà colui il quale si rivolge al Signore lamentando la grandezza delle sofferenze alle quali è sottoposto (ll. 88-90). Facendo ancora una volta uso di

31. Nelle parole, così come nelle immagini, del passo vercellese è infatti possibile leggere un eco piuttosto chiaro di un versetto del *Libro dei Proverbi* che, in maniera diretta, lega il giudizio dell'anima con la purezza dell'oro: '*Sicut igne probatur argentum et aurum camino, ita corda probat Dominus*' (Pr. XVII, 3). Questo traslato, insieme alla similitudine fra il Regno dei Cieli e la camera che attende gli sposi (l. 199), costituisce l'unico esempio di linguaggio metaforico all'interno del sermone vercellese, aspetto che mette in chiara evidenza il carattere fortemente esortativo ma (almeno in parte) più controllato del componimento in oggetto. Cfr. Zacher 2009, pp. 192.

una struttura costruita sulla opposizione di termini, per l'omelista da lodare di contro è colui il quale riconosce di fronte a Dio di aver peccato così tanto da non accorgersi di quel che il peccato aveva fatto di lui (ll. 91-92)³².

Centrale nel ragionamento dell'omelista è il concetto stesso di misura del pentimento, unica via per ottenere la protezione e la Grazia del Signore (ll. 92-94)³³. Proprio al completo pentimento appare poi finalizzato il reiterato invito a tenere ben presenti i comportamenti tenuti durante la vita, memori della pena eterna, e della possibilità di scegliere fra il piccolo sacrificio terreno e la condanna perpetua. Significativa in tale contesto appare la cospicua presenza di imperativi, in numero di quattro all'interno di tre frasi (ll. 94-98): tali voci verbali, con i loro inviti alla riflessione e alla redenzione, costituiscono nella sostanza l'elemento che, insieme alla particella avverbiale *þonne* (it.: *dunque*), fornisce una forte componente ritmica al passo vercellese.

L'esortazione al pentimento ha poi una sua immediata esplicitazione nelle successive riflessioni dell'omelista (ll. 98-111). Doppia malvagità sarebbe infatti temere così tanto le sofferenze terrene da non avere poi la possibilità di essere accolti dal Signore, e in Lui godere di una benedizione eterna (ll. 98-104). Di un certo interesse è in questo contesto l'invito a riflettere sull'influsso del corpo sul destino dell'anima. Il potere che la carne ha sull'anima è così grande da rendere necessario punire il corpo e controllarlo (ll. 104-106). Un invito al placare dei desideri del corpo che appare ancora una volta basato su di una esplicita opposizione binaria: costruita sulla reiterazione dei nessi 'oftost+verbo di terza singolare' e 'for þan he sceal...', tale du-

32. Interessante in questo contesto appare come l'omelista ponga in risalto l'evidente contrasto fra gli atteggiamenti del peccatore redento e del cattivo fedele citando le parole dell'uno e dell'altro personaggio, separate da una breve frase di carattere esortativo (*Ac ma ðu scealt cwæðan*; l. 91; it.: 'Ma tu uomo devi domandare'), aperta ancora una volta dall'avversativo *ac* (it.: *ma*).

33. Lo schema narrativo sul quale appare costruita tale diretta corrispondenza fra la misura del pentimento e del premio eterno è ancora una volta piuttosto semplice: tale invito alla redenzione è infatti costruito sulla giustapposizione di due brevi periodi, a loro volta formati da due distinte sezioni dalla struttura identica. Legati dalla congiunzione *ond*, ciascuno dei due periodi è infatti aperto dalla formula 'se ðe + verbo di terza persona singolare', e presenta nella seconda parte il richiamo alla misericordia e all'azione del Signore, ottenuto attraverso la presenza del sostantivo *God* seguito da un verbo di terza persona singolare.

plice esortazione ben descrive l'influsso negativo esercitato dalla carne sull'anima, così come la necessità di giungere al pentimento. Così come evidenziato dal predicatore, se si sarà fatta ammenda per i propri peccati mentre si è in vita, non si dovrà provare vergogna di fronte al Redentore: se, di contro, si sarà dato troppo potere alle smanie del corpo, inevitabile sarà vedere raffreddato l'amore verso le cose di Dio³⁴. Invito all'accostarsi con animo puro a Dio con il quale si chiude una delle sezioni esortative più articolate del sermone vercellese (ll. 71-111).

Ancora una volta, notevole appare la corrispondenza fra il testo latino di Isidoro e la struttura del sermone vercellese. Del tutto evidente in questo senso, risulta la prossimità contenutistica fra la descrizione della caducità terrena vercellese (ll. 71-76) e quella narrata nei *Synonyma*:

Transeunt omnia saeculi huius, nec permanent; omne quod venit stare non potest. Nihil est tandiu, nihil tam longum, quod non brevi finiatur; omnia sub coelo finem suum habent; impossibile est ut homo sis, ut non gustes angustias: dolor, et tristitia, omnibus communia sunt, omnia in hoc saeculo eventus simili sustinemus. (Synonyma I, 26)

Forte poi, specie dal punto di vista stilistico, è la somiglianza contenutistica che lega la misura fra sofferenza e premio nel testo vercellese (ll. 78-85) con la fonte latina:

Interpone ergo tibi rationem, particeps esto rationis, praevaleat tibi ratio, tempera animum ratione, animam ratio confirmat, vim tanti moeroris reprimat ratio; confirmato animo, nullum periculum pertimescit. 'Oportet nos per multas tribulationes intrare in Regnum Dei'. [...] Semper Deus hic vulnerat qui ad salutem perpetuam praeparat. In fornace probatur aurum, tu, ut sorde careas, tribulationis camino purgaris, ut prior appareas, persecutionis igneus conflagris, ut omnium peccatorum sorde purgeris, ad probationem sunt ista omnia quae sustines. (Synonyma I, 27-28)

Nel contesto di una sintetica e ritmata esortazione al pentimento, l'omelista insulare conserva quindi, non solo la sostanza, i contenuti e le immagini del passo latino, ma anche la duplice citazione delle Scritture del passo isidoriano: parimenti presenti

34. La forte opposizione fra i due distinti comportamenti appare nella sostanza evidenziata dal netto stacco evocato dal nesso 'ac we' che apre la seconda delle due proposizioni dedicate alla necessità di provare vergogna e desiderio di pentimento: aperte dai nessi 'gif we' e 'ac we' (appunto), e costruite entrambe su di una struttura fortemente paratattica, le due proposizioni appaiono in questo senso i due perfetti poli opposti della condotta salvifica e di quella impura.

appaiono infatti, sia il versetto degli *Atti degli Apostoli* (*At. XIV, 21*), sia il riferimento alle parole del *Libro dei Proverbi* (*Pr. XVII, 3*). Coppia di citazioni che vengono inserite poi in un contesto parenetico simile a quello della originaria fonte latina, seppure arricchito da un tono più escatologico di quanto percepibile nel testo isidoriano³⁵.

Se la breve sezione sulla misura che lega premio eterno e sofferenza terrena (ll. 81-85) mostra, dunque, una certa prossimità contenutistica fra il sermone vercellese e il testo latino di Isidoro, la successiva riflessione sulla pacifica accettazione delle avversità e sulla necessità di controllare gli eccessi del corpo (ll. 86-111) risulta il frutto di una maggiore rielaborazione e selezione da parte dell'omelista vercellese. Tale sezione appare, infatti, direttamente ispirata dai contenuti di tre capitoli dell'opera di Isidoro (*Synonyma I, 29-31*) che, con ricchezza di immagini, ribadiscono la centralità della virtuosa accettazione delle sofferenze e quella della lotta contro gli istinti del corpo³⁶. In tal senso, il contenuto dell'ultima parte del capitolo 29 del *Libro Primo* dei *Synonyma*, e la prima parte del capitolo successivo appare piuttosto simile all'invito vercellese a non lamentare le proprie sofferenze di fronte a Dio:

Non igitur murmure, non blasphemis, non dicas: 'Quare sustineo mala? Cur affligor? Ut quid mala patior?' Sed magis dic: 'Peccaui, ut eram dignus recipio. Aequalem vindictam peccati mei non sentio, minus percussus me quam merebar agnosco, juxta modo criminis minor est retributio ustionis, secundum meritum peccatorum dispar est causa poenarum, non sunt tanta supplicia quanta extiterunt peccata.' Qui enim in flagellis murmurat, Deum contra se plus irrat, furori Dei amplius provocat, iram Dei indignantis plus sibi exaggerat. Qui vero adversa patienter tolerat, Deum citius placat. (Synonyma I, 29-30)

521

Una selezione di passi tratti dai capitoli 30 e 31 del *Libro Primo* appare poi alla base dell'invito vercellese a riflettere su quel che attende ciascuno agli inferi o nei cieli, e sulla misura con la quale la pena e la beatitudine saranno percepibili per le anime:

35. Notevole in questo senso è anche la presenza nel testo anglosassone della similitudine fra l'oro e la purezza dell'anima, immagine che però assume un senso più strettamente legato alla misura con la quale il premio eterno verrà corrisposto al fedele.

36. I tre capitoli, nella sostanza, costituiscono invito a non indulgere nella debolezza d'animo, nei vizi della carne e in piaceri terreni: la via di Salvezza indicata da Isidoro è quella del pentimento terreno, della accettazione delle sofferenze terrene e nella sopportazione delle prove sottoposte all'uomo dal Signore, in vista di una redenzione completa (*Synonyma I, 29-30*). In questo senso, poi, forte appare l'invito a tenere ben presenti le sofferenze che la dannazione eterna porterà a chi morirà nel peccato (*Synonyma I, 30*), e a sottoporsi in vita al giusto castigo dei propri peccati in vista del premio eterno (*Synonyma I, 31*).

Cogita, o homo, quoslibet mundi cruciatus, intende animo quascunque saeculi poenas, quoscunque tormentorum dolores, quascunque dolorum acerbitates; compara hoc totum gehennae et leue est omne quod pateris; si times, illas poenas time; istae temporales sunt, illae aeternae; istae finem habent, illae perpetuae sunt; in istis moriendo tormenta recedunt, in illis moriendo aeternus dolor succedit. [...] His duplex damnatio est, gemina his percussio est, quia et hic habent initium tormentorum et illic perferio-num poenarum. Vide quia manus Dei te tradidit ad poenam. (Synonyma I, 30-31)

Non differente risulta, poi, quanto il grado rielaborazione della fonte latina che è possibile evidenziare nella breve descrizione vercellese delle pene che attendono coloro i quali avranno indugiato nel male (ll. 94-101), brano che sembra trarre gran parte delle sue immagini da una selezione di passi tratti dai paragrafi 32-34 del *Libro Primo* dei *Synonyma*:

Scito autem, o homo, potestatem aduersarius, nisi Deus potestatem dedisset; nec habuisset in te potestatem aduersarius, nisi permitteret Deus, uniuersa quae tibi accidunt absque Dei non ueniunt uoluntate, iniquorum potestas super te ex Dei datur licentia. [...] Indignatio Dei affligere iussit. Ipse iratus iussit te omnia mala experiri [...] et hoc ipsum tibi pro peccato tuo diuina iustitia irrogat, et ipsum pro culpa tibi diuina iudicium infertur sententia. [...] Secutus es carnem, flagellaris in carne, in ipsa gemis in qua peccasti, in ipsa cruciaris in qua deliquisti. [...] O homo, discute conscientiam tuam, intende mentem tuam, examina te, loquatur tibi cor tuum, considera meritum tuum; juste argueris, juste flagellaris, justo iudicio iudicaris, procella justa te conterit, iustitiae poena te premit [...]. (Synonyma I, 32-34).

Quanto composto dall'omelista anglosassone appare riadattamento dei contenuti della fonte latina, resa più sintetica e più breve nella sua illustrazione della dannazione che può giungere dalla dalla debolezza verso gli istinti della carne. In questo frammento, significativo appare poi come l'estensivo uso dell'asindeto, elemento tipico dello stile isidoriano, venga sostituito con un altrettanto copioso utilizzo della coordinazione ipotattica attraverso la congiunzione *ond* e, cosa più interessante, una subordinazione introdotta da *for þan*³⁷: una operazione che, nella sostanza, rende sintatticamente più complesso e articolato il periodo, allontanandolo dalla originaria forma di quello latino di Isidoro. Scelta questa che potrebbe testimoniare, non solo una certa indipendenza

37. In merito a tali stilemi e al loro utilizzo nel sermone vercellese, si veda quanto sostenuto fra gli altri in: Di Sciacca 2008, pp. 90-91.

stilistica dell'omelista insulare dalla sua fonte latina³⁸, ma anche fornire utili dati sulle metodologie e le tecniche di selezione e riadattamento del testo di partenza.

L'ultima parte dell'invito vercellese alla rettitudine (ll. 106-111), poi, ancora una volta appare rilettura dei contenuti di un singolo paragrafo, *Synonyma I*, 36:

[...] *flagras in terreno amore; congeris res perituras, nescit satiari cupiditatis tuae sitis; novis te quotidie peccatis inuoluis, novis facinoribus vetera auge, non diluis scelus, sed dilatas, nec satias unquam flammam libidinosae concupiscentiae.*" (*Synonyma I*, 36)

Seppure fortemente rielaborato rispetto alla fonte latina, il passo omiletico insulare presenta ancora ben evidenti quella dicotomia peccato / pentimento e quell'opposizione salvezza / tormento eterno, portanti nel passo dei *Synonyma*.

9.4. *La tentazione terrena e la necessità della redenzione*

Permeato da un forte tono esortativo e parenetico, il sermone vercellese appare scandito dal costante richiamo all'autorità di Isidoro, stilema che introduce via via i differenti nuclei parenetici o escatologici. Poco dopo aver descritto l'importanza di non vedere raffreddato l'amore verso il Signore, l'omelista invita quindi i fedeli ad abbandonare le tentazioni terrene prima che la morte sopraggiunga (ll. 113-114), evitando così che il diavolo renda impuri i cuori e trasformi la futura dolcezza in amarezza (ll. 114-116). La tentazione sarà infatti motivo di amarezza, e della perdita della dolcezza che può giungere da Dio. In un reiterato invito a tenere a mente l'avvento del Giudizio e l'importanza di non confondere il bene dell'anima con quello della carne (ll. 117-121), l'omelista conduce l'uditorio verso una seconda breve descrizione di quanto attende le anime peccatrici dopo il Giudizio Finale (ll. 121-128). Momento nel quale dalla luce della presenza di Dio i malvagi verranno condotti nella notte del peccato, e verso quei tormenti che in vita si è meritato di subire in eterno (ll. 121-125). Richiamo alla rettitudine e al pentimento che appare chiuso, in maniera

38. Una testimonianza di tale indipendenza stilistica, e delle capacità retoriche e compositive dell'omelista insulare, potrebbe giungere, non solo dalle modifiche apportate ai singoli passi latini, ma anche dalla struttura e dagli equilibri interni della sezione conclusiva del sermone, lungo passo escatologico e parenetico che, come si avrà occasione di valutare, non presenta diretti legami con i due *Libri dei Synonyma*.

emblematica, da un invito all'anima a tenere a mente la sostanza delle pene terrene, e a ricordarsi del Signore prima che la morte giunga a rapirla dal corpo (ll. 125-128).

Di un certo interesse appare come due brani, tratti da distinti capitoli dei *Synonyma*, costituiscano ideale compendio delle immagini con le quali il sermone vercellese tratta l'incapacità dell'uomo di giungere al pentimento, e la sua debolezza nel lottare contro i suoi tanti vizi (ll. 112-121):

*Cur in peccati sordibus manes? Cur in voluntate peccandi persistis?
Noli diu errare miser, de malo iam mutare in melius: pone peccato finem,
pone legem nequitiae, habeat culpa modum, habeat iniquitas terminum,
delictorum tuorum considera magnitudinem, culpas tuas saltem verberatus agnoscit. [...] Sed heu, difficile est prauam consuetudinem uincere,
prauum usus vix aboletur, assidua consuetudo in naturam conuertitur,
assiduo usu in naturam mutatur uitium, animus sceleribus astrictus diuelli ab eis uix potest; tanta sunt in me uitia, ut uix euelli possint, uix eredo peccata mea ullo spatio temporis exolescere. (Synonyma I, 38-43)³⁹*

Dalla lettura della prosa latina, evidente appare la conservazione di quella componente ritmica che sostiene le accuse portate all'anima, riscontrabile anche nell'allitterazione *-p/-ð- o -f-*, così come lo stesso schema ritmico che guida l'invito a riflettere sul destino che attende ogni anima e sulla pericolosa influenza del diavolo sui cuori degli uomini e delle donne.

Significativo del lavoro di traduzione e rielaborazione del testo di Isidoro messo in atto dal predicatore anglosassone appare, a ben vedere, il contenuto dell'intero paragrafo 46 e la seconda parte del paragrafo 47:

Relucta contra malam consuetudinem, contra consuetudinem peccandi tota virtute repugna, vince usum carnalem etiam cum dolore, perniciosam consuetudinem vince, quamuis cum difficultate, quamuis cum dolore usui male resiste. Propone tibi aduersus praesentis carnis ardores futuri supplicii ignem, superet aestum libidinis raecordatio aeterni incendii, memoria ardoris gehennae ardorem excludet luxuriam. [...] Uersetur ante oculos

39. I due passi qui citati sono tramandati all'interno di due capitoli distinti del *Libro Primo* dei *Synonyma*, se infatti il primo richiamo all'anima a riflettere sui propri peccati occupa l'intero capitolo 38, il successivo sprone a scacciare dal cuore l'influsso dei comportamenti ispirati dal peccato è tramandato nella seconda parte del capitolo 43. Quel che separa i due brani utilizzati in maniera più o meno fedele dall'omelista insulare è, nella sostanza, un reiterato atto di accusa nei confronti dei comportamenti tenuti dall'anima durante la propria vita terrena, condotta dalla quale appunto lo spirito dolente viene invitato ad allontanarsi prima che la morte possa strapparlo dalla sua esistenza terrena.

tuos imago futuri iudicii, provide quae postmodum eris passurus. Futuram Dei sententiam cogita, futura Dei iudicia super te formida torreat te gehennae metus, terreat te futuri iudicii sententia, revocet te poenarum terror a culpa. (Synonyma I, 46-47)

Anche in questo caso la struttura sintattica del periodo latino appare in parte variata, perdendo la coordinazione per asindeto, e assumendo una maggiore anaforicità e un ritmo in parte differente in ragione della presenza del coordinante *ond*. Immutata è di contro la componente esortativa del passo. Un invito al pentimento e alla redenzione che nel testo latino viene ulteriormente amplificato dalla gravidanza attribuita al tema dell'arrivo silenzioso della morte:

Nescimus quid nobis hodie contigat, nescimus quando extremum vitae tempus adveniat. Ignoramus si hac noctem animam nostram conditio mortis reposeat. Finis noster nobis absconditus est, venturis exitus ignorantia nobis incerta est. Improvisus est mortis occurus, incertus est euentus et finis omnium. Dum, nescimus repente mors uenit; dum non existimamus, improviso tollitur; dum ignoramus, repente subtrahimur. (Synonyma I, 49)

L'invito alla redenzione terrena (ll. 121-128) presenta, nella versione vercellese, interessanti particolarità. Notevole è il peso che nel brano omiletico esercita la scena del Giudizio e della successiva condanna delle anime peccatrici, immagini che nel brano latino appaiono, o assenti (il Giudizio) o solamente in parte rilevabili:

Spiritus, qui ad peccandum succendit, peccante saepe subito rapit; qui uiventes inflammat, morientes subito deuorat, qui inflectit ad uitia, pertrahit subito ad tormenta. Quantus ad poenam mortis improuisa calamitatis strauit? Quantus improuisos exitus rapuit? Quanti subito subtracti deficiunt? Quanti, dum mori non existimant, auferuntur? Quanti ad mortem subito rapiuntur? Quanti repente ad aeterna supplicia deducuntur? Aspice ergo, ex alieno tormento quod timeas. [...] Alieno casus fac tua esse pericula, morientis uocatio tua sit emendatio; aliorum perditio tua sit cautio. (Synonyma I, 50)

Il passo omiletico appare, nella sostanza, semplificato nei contenuti e nella sua componente ritmica. Assente nel passo in lingua inglese antica è la reiterata presenza di imperativi rivolti all'anima del fedele, spronato a lottare contro la carne e il peccato. Un invito che, seppure presente nel sermone vercellese, si risolve in una incisiva quanto limitata riflessione sulla necessità di opporsi alle macchinazioni del maligno. In parte assente, infine, è la componente metaforica del testo latino, la cui portata appare leggibile forse solamente nell'invito finale all'anima a giungere alla redenzione prima della fine dei giorni (ll. 126-128), passo nel

quale è possibile leggere forse una sintesi di quanto espresso da Isidoro nel paragrafo 51 del *Libro Primo* dei *Synonyma*:

Retrahat te a peccato impiorum interitus. Abstrahat te a culpa pe-reuntium poena, delinquentium finis te corrigit, reproborum interitus te adducat ad poenitentiam. Iniquorum poena ad tuam salutem proficiat; quod male fecisti dum potest emenda, dum potest a vitio et a peccato te reuoca, dum tempus est clamat, dum datur spatium luge, dum est licentia poenitere festina; dum potes, plange; dum adhuc anima versatur in corpore, dum adhuc vivis, remedium tibi futurum acquire, priusquam te dies mortis praeveniat, priusquam te profundum absorbeat, priusquam te infernum rapiat, ubi jam nullus est indulgentiae locus, ubi nullae poenitentiae patet libertas, ubi nulla correctionis datur licentia, ubi nullus est ad confessione recursus, ad veniam nullus regressus. (Synonyma I, 51)⁴⁰

9.5. *La visita ai sepolcri e l'evidenza della caducità umana*

Un invito alla riflessione su quanto appena udito (l. 129) segna l'inizio di una nuova breve sezione del sermone (ll. 129-135), ancora una volta incentrata sul tema del destino dell'anima: strettamente collegata con quanto affermato poco prima dall'omelista in merito all'approssimarsi della morte (ll. 120-121), tale riflessione è incentrata sul tema tipicamente escatologico della decadenza delle cose umane. Nel contesto del sermone vercellese, lo sprone a tenere a mente la sofferenza che attende le anime peccatrici è infatti premessa di una riflessione sullo spettacolo terribile rappresentato dalla visione delle tombe e dei sepolcri (ll. 129-130)⁴¹: in essi riposano infatti uomini e donne che, avvezzi ai piaceri e alle ricchezze terrene, hanno dato alle cose passeggero e carnali un valore eccessivo (ll. 130-133). Come inevitabile, essi sono stati infine strappati dalla vita

40. Di un certo interesse appare come proprio un breve passo sui tormenti infernali chiude il paragrafo 51 del *Libro Primo* dei *Synonyma*, passo che per tono e contenuti appare però piuttosto distante dal quadro del Giudizio Finale e della condanna eterna tracciato nel sermone vercellese: elemento di chiusura del lungo atto di accusa pronunciato nei confronti dei comportamenti dell'anima, l'invito a riflettere sull'impossibilità di sfuggire alla condanna eterna sembra non presentare diretti punti di contatto con quello (ben più lungo e complesso) del sermone vercellese. Non appare possibile però escludere che tale breve descrizione degli inferi, piuttosto prossima per posizione alle sezioni del testo latino selezionate dall'omelista vercellese, possano in qualche modo avere dettato la presenza di un richiamo alla Fine dei Tempi e alla dannazione in quello specifico punto del sermone.

41. Per quanto concerne il tema escatologico della visita ai sepolcri, già fondante della lunga *Vercelli X* e di quanto ancora leggibile del sermone rogazionale *Vercelli XIII*, si veda infra, cap. 6, pp. 383-387; cap. 7, pp. 415-421. Per una breve analisi di tale motivo nella tradizione latina si veda poi: Cross 1957.

materiale, senza alcuna possibilità di pretendere di avere tempo ulteriore da dedicare alle proprie attività terrene (l. 133). Come loro, nessuno potrà in alcun modo illudersi di avere una vita infinita (l. 134-135).

Aperta da una delle poche formule di richiamo ai fedeli presenti nel sermone vercellese, tale sezione appare idealmente divisa in due distinte parti: a una prima parte scandita dalla presenza di tre voci verbali al modo imperativo (*gehyrað*, it.: *ascolta*; *gangað*, it.: *vai*; *geseoð*, it.: *vedi*), segue infatti la descrizione delle somiglianze che legano coloro i quali giacciono nei sepolcri e la comunità dei fedeli. Tale passo, costituito di sole tre proposizioni, presenta caratteri di non secondario interesse: se i comportamenti tenuti da coloro i quali occupano i sepolcri presentano infatti una scansione attraverso il coordinante *ond*, notevole appare la componente allitterativa della breve proposizione (l. 133) introdotta dall'avversativa *ac*. Così come centrali nella proposizione conclusiva sono le due voci verbali (*beswican*, it.: *ingannare*; *wene*, it.: *supporre*) che, insieme all'allitterazione in *-s-* della prima metà della frase (*swa sylfne beswican*), sembrano porre in particolare risalto l'inganno e la conseguente disperazione di coloro i quali occupano le tombe.

Sintetico passo, incentrato su una delle tematiche escatologiche più diffuse (quella della decadenza delle cose terrene), il brano del sermone vercellese non appare direttamente connesso con la tradizione dei *Synonyma* di Isidoro di Siviglia. Esso costituisce una inserzione di materiali di differente origine all'interno di una selezione di brani dei *Synonyma* che, nella sostanza, si è dimostrata metodica e lineare⁴². Fra le possibili fonti di ispirazione delle immagini legate alla visione dei sepolcri di non secondaria importanza appaiono le descrizioni della decadenza umana leggibili in due distinti sermoni latini, lo pseudo-agostiniano *Sermo ad Fratres in Eremo 58* e il *Sermo XXXI* di Cesario di Arles⁴³.

42. Una inserzione, quest'ultima, che per caratteri e metodo appare del tutto in linea con la tipologia testuale dell'omiletica composita. Quel che rende in verità più evidente e degno di attenzione il breve passo sulla decadenza delle cose umane, e sull'insegnamento che può giungere dalla visione dei sepolcri, è forse la sua posizione di elemento intermedio che lega una lunga sezione di testo direttamente tratta dal *Libro Primo* dei *Synonyma* con una seconda e più breve parte del sermone tratta da alcuni capitoli del *Libro Secondo*.

43. Coppia di sermoni dei quali si è avuta occasione di discutere i precedenti, in quanto centrali nella analisi di due tematiche escatologiche portanti all'interno di alcuni sermoni

In tal senso, piuttosto indicativi appaiono alcuni passi della sezione centrale del *Sermo LVIII*⁴⁴ che, in questo modo, invitano a riflettere sulla condizione che attende l'uomo dopo la morte:

Ite ad sepulcra mortuorum et videte exempla viventium. Jacent ossa, perit homo, et tamen causa ejus reseruat in die judicii. Fuit et ipse nobis similis aliquando homo in uanitate uiuens, in saeculo student diuitis, multiplicauit agros, plantauit uineas, implens horreta sua in apothecis multis, et laudatus est in abundantia sua: et ecce subito ablata sunt omnia ab oculis ejus. Plaudebat sibi adhibens, epularium diuitias excolens, saltationes et jocos in ebrietate exhibens, prandia sua cum coena miscebat, et laetitiae suae uix dabat finem: et ecce ablata sunt omnia ab oculis ejus.
(PL 40, col. 1341)

Evidente appare come il passo del sermone latino costituisca un evocativo esempio del tema della visita dei vivi ai sepolcri, per ricchezza di particolari piuttosto distante dalla sintetica formulazione vercellese. Certamente significativa appare la presenza nel testo latino della formula *'et ecce ablata sunt omnia ab oculis ejus'* quale elemento di chiusura delle descrizioni dei piaceri terreni: nella sua struttura e nella sua posizione essa appare molto prossima alla incisiva *sententia* con la quale si chiude la breve descrizione dei sepolcri nel sermone vercellese (l. 133). Una prossimità stilistica che, seppure non possa confermare una diretta derivazione del passo vercellese dal testo latino, costituisce un indizio di un presumibile contatto fra il sermone inglese antico e la tradizione del testo pseudo-agostiniano, confermandone anche il grado di diffusione in ambito insulare⁴⁵.

Meno prossimo appare di contro il testo del sermone cesariano, componimento nel quale il tema dei sepolcri appare trattato in maniera piuttosto estesa, e parimenti significativa. In parti-

vercellesi (in particolare, *Vercelli X* e *Vercelli XIII*), tali componimenti appaiono portatori di interessanti quanto dibattute attestazioni dei motivi del *Discorso delle Ossa* e dell'*ubi sunt*, come comprensibile direttamente legati tematicamente e contenutisticamente al tema della visita alle tombe dei defunti. In merito si vedano: Cross 1957; Di Sciacca 2008, pp. 112-114, 124, 126-127.

44. Componimento omiletico piuttosto breve, il *Sermo LVIII* appare costruito quasi nella sua interezza proprio intorno alle tematiche della decadenza delle cose terrene e della redenzione dal peccato: aperto appunto da una sezione dedicata al tema della visita ai sepolcri dei defunti, quali emblemi del destino che attende ogni vanità umana, il sermone latino presenta una breve attestazione del motivo dell'*ubi sunt*, tematica direttamente connessa con quella della visione dei sepolcri. Nodali nella restante parte del componimento appaiono poi nuclei tematici piuttosto diffusi nell'omiletica escatologica, quali la riflessione sulla sostanza delle pene eterne, l'invito alla penitenza e alla redenzione, e l'amore verso Dio come viatico di Salvezza.

45. In proposito, si rimanda a quanto affermato: infra, cap. 6, p. 380 (nota 97).

colare, però, di un certo interesse risulta il breve invito rivolto all'uditorio a visitare le tombe dei superbi:

*Considerate diligentius et uidete superborum sepulchra, et agnoscite quia nihil in eis aliud nisi soli cineres et foetidae uermium reliquiae remanserunt. Haec ergo, homo, diligenter adtende, et dic tibi, tu ipse loquere tecum: O miser, et iste aliquando pro cupiditate currebat, et iste dum uiueret in saeculo libidini seruiebat; et ecce nunc nihil ex nullo nisi foetidi et horribiles pulueres remanserunt.*⁴⁶

Così come era stato per il passo del *Sermo LVIII*, centrale appare il riferimento al potere che le ricchezze hanno sull'anima dell'uomo, e la loro inevitabile dissoluzione⁴⁷: elementi che, parte integrante dei canoni tipici dell'escatologia cristiana, non possono che tornare anche nel passo vercellese.

9.5.1. *L'importanza del pentimento terreno*

Il riferimento al monito che può venire dalla visita ai sepolcri funge da ideale punto di transizione fra l'immagine della decadenza umana e un nuovo e reiterato invito alla cura della salute dell'anima.

Ad aprire il nuovo invito alla redenzione è ancora una volta un riferimento alle parole di Isidoro (ll. 136-138): rivolgendosi in maniera diretta a ciascun fedele, l'omelista invita in primo luogo ad astenersi dal peccato e dalla malvagità. In tale invito al pentimento, in modo evidente traspare la netta opposizione fra l'io parlante (segnalato dal pronome personale di prima persona singolare *ic*) e il destinatario dell'esortazione, indicato da un reiterato uso del pronome di seconda singolare (*pu*): una scelta che, nella sostanza, accresce la portata esortativa del passo, privandolo però di quella componente fortemente comunitaria che spesso è rilevabile nell'omiletica volgare e latina. Tale passo

529

46. Cfr. Morin 1953, p. 144.

47. Non secondario, in tale contesto, appare un secondo breve passo del medesimo sermone cesariano, elemento narrativo che idealmente chiude lo sprone a riflettere sulla caducità delle cose terrene: "*Sed hoc tunc optime fieri potest, si plus pro anima quam pro corpore solliciti sumus: ut cum caro nostra a uermibus devorari coeperit in sepulcro, anima ornata bonis operibus ab angelis eleuetur in caelum. Nam si nos deceperit concupiscentia carnis nostrae, duplicem ruinam animae et corporis sustinebimus, ut et caro nostra putrescat in sepulcro, et anima nostra torquenda tradatur in tartaro. Ecce quales ad nos praedicationes cotidie mortuorum cineres vel ossa proclamant*" (cfr. Morin 1953, p. 146). Più strettamente inerente il contrasto fra la sostanza terrena, e il suo destino, e la salvezza dell'anima, tale passo costituisce esempio di quel motivo della decadenza della carne nei sepolcri che, seppure in maniera solo collaterale, risulta presente anche nel breve passo anglosassone.

è poi costruito su di uno schema argomentativo paratattico, idealmente scandito non solo dal coordinante *ond*, ma anche (in modo evidente) dalla reiterazione della particella negativa *ne*, usata in modo indipendente così come affiancata al pronome personale *þu*.

Di portata e complessità più spiccata risulta il secondo invito rivolto a ciascun fedele, attraverso la reiterazione della formula '*ac þu, man*' (ll. 138-145), espediente retorico che contribuisce alla realizzazione di un periodare fortemente ritmato⁴⁸, scandito dalla reiterazione di voci verbali strettamente legate al campo semantico del ricordo e della riflessione (*gemynan*, it.: *ricordare*; *ongitan*, it.: *percepire*). Nell'ambito di tale breve esortazione al pentimento, al fedele viene domandato di tenere a mente per quale ragione egli sia venuto al mondo e quanta grazia possa risiedere nell'atto stesso della nascita di ciascuno per volontà del Signore (ll. 142-145)⁴⁹. Per questa ragione, ciascun uomo non dovrà dunque permettere che le dottrine e le parole dei malvagi possano allontanarlo dal suo Creatore (ll. 145-150): di contro, si dovrà sempre con zelo riflettere e parlare del Signore e delle Sue opere, così come a non pronunciare parole contrarie a Lui e alla Sua Volontà. Una necessità che, ancora una volta, è indicata da precise scelte stilistiche, quali la reiterazione dell'espressione '*ne nænig...*' e presenza della coppia *sprec/sprecan* (it.: *discorso/parlare*) a chiudere le due parti del periodo. Proprio la componente della Parola è centrale nel pensiero del predicatore: dovere del buon fedele sarà quello di rivolgere sempre il proprio pensiero al Signore, e di nobilitare le sue preghiere con una condotta di vita pura e rispettosa dei Suoi Comandamenti (ll. 150-152).

Fonte diretta di tale nuovo invito a tenere a mente le necessità dello spirito è nuovamente un breve passo dei *Synonyma* Isidoro di Siviglia: diversamente da quanto era stato per la prima lunga parte del sermone, le parole citate dall'omelista non appaiono

48. Il ritmo del periodare appare dovuto, nella sostanza, alla forte presenza di frasi coordinate attraverso la congiunzione *ond*, così come alla presenza di una nutrita serie di secondarie introdotte da *hwæt, for hwan* e *to hwylcum* (it.: *cosa, per quale ragione, a cosa*).

49. A questo proposito, proprio la reiterazione di forme verbali inerenti i campi semantici della riflessione e della memoria risulta conferma di quell'importanza ricoperta proprio da tali verbi all'interno della struttura del sermone vercellese. Cfr. Di Sciacca 2008, p. 87.

tratte dai capitoli iniziali e centrali del *Libro Primo*, ma dall'incipit del *Libro Secondo* del testo isidoriano. Una variazione che, però, non crea alcuna discontinuità all'interno delle argomentazioni del sermone⁵⁰. Così come il confronto, anche parziale, con il testo latino non mostra variazioni significative nel procedimento di selezione e traduzione scelto dall'omelista anglosassone. In tal senso, del tutto significativi appaiono i passi contenenti l'invito all'anima al pentimento e a rendere grazie al Signore per averla creata (ll. 142-145). Del primo, il sermone anglosassone sembra portare una versione fortemente sintetizzata che, nella sostanza, conserva i contenuti e (seppure solo in parte) l'impianto ritmico di un passo latino in origine più esteso e articolato:

*Quaeso te, anima, obsecro te, deprecor te, imploro te, ne quid ultra
leviter agas, ne quid inconsulte geras, ne temere aliquid facias, ne repeat
malum, ne renascatur peccatum, ne redeat iniquitas, ne recurrat malitia,
ne denuo exorietur nequitia, ne resumatur iniquitas.* (*Synonyma II, 1*)

Differente è di contro la tipologia di derivazione che è desumibile dal confronto fra il successivo passo vercellese (ll. 145-150) e il contenuto dei paragrafi 2-3 del *Libro Secondo* dei *Synonyma*:

*Scito, homo, temetipsum; scito quis sis, scito cur ortus sis, quare natus
sis, in quem usus genitus sis, quare sis factus, qua conditione sis editus,
aut quare sis in hoc saeculo procreatus; memento conditionis tuae, naturae
tuae ordinem serva. Esto quod factum es, qualem te Deum fecit, qualem
te factor condidit, qualem te creator instituit. Serva rectam fidem, tene
sinceram fidem, custodi intemeratam fidem, maneat in te recta fides. Sit in
te incorrupta confessionis fides, nulla te insipiens doctrina decipiat, nulla
religio perversa corrumpat, nulla pravitas a fidei soliditate avertat. Nihil
temere de Christo loquaris, nihil de Deo pravum, nihil impium sentias,
nihil perverse sentiendo in dilectione ejus offendas. Esto in fide justus,*

50. Il passaggio dal *Libro Primo* al *Secondo* quale fonte diretta dei contenuti del sermone ha in passato condotto Förster a ipotizzare la possibile perdita di un folio, originariamente posto fra gli attuali 118 e 119: il testo così perduto avrebbe dovuto contenere, forse, una selezione dei rimanenti capitoli del *Libro Primo*, rendendo così ragione del passaggio fra i due *Libri* dei *Synonyma*. Come detto, però, la struttura argomentativa del sermone appare del tutto lineare e comprensibile anche nella forma attuale, e nulla (dal punto di vista codicologico o contenutistico) permette di ipotizzare la presenza di una lacuna prima del breve invito a visitare le tombe dei defunti, passo che apre il folio 119r del codice. In tal senso, poi, di non secondaria importanza appare anche il contenuto della sezione del *Libro Primo* non incluso dall'omelista nel suo componimento: così come quel che la precede, essa risulta incentrata sul doppio tema del peccato dell'anima e della necessità di giungere alla redenzione. Una sezione che, costruita sulla descrizione dei comportamenti tenuti dal peccatore e dall'invito ad allontanarsi dal peccato, di poco si discosta dal contenuto dei paragrafi 1-51 del *Libro Primo* così come dalla selezione di passi che l'omelista farà del *Secondo Libro*. Cfr. Förster 1913, p. 128; Szarmach 1981, p. 95; Scragg 1992, p. 379 (nota alla riga 123 dell'edizione).

habeto fidem rectam, conversationem sanctam, quam invocas fides, non abneges opere, ab omnibus quae lex vetat abstinere, omnia quae Scriptura prohibet cave. (Synonyma II, 2-3)

Nel passo latino, evidente appare l'incidenza dell'aspetto ritmico e anaforico, elemento che risulta del tutto centrale anche nel sermone vercellese, proprio in ragione della struttura paratattica di quest'ultimo: del brano di Isidoro, il testo inglese antico conserva struttura e contenuti, mantenendo poi quasi immutate le proporzioni fra le diverse parti dell'invito all'anima a ricordare le proprie origini e i propri doveri. Del testo isidoriano, in questo senso, il brano anglosassone appare per lunghi tratti fedele traduzione, divenendo specie nelle frasi conclusive una sintesi in parte rivisitata⁵¹.

Un accorato invito ad agire secondo i comandamenti del Signore (ll. 152-153), e il successivo sprone a non farsi corrompere dai molti che non rispettano le leggi di Dio (ll. 153-154), conducono l'omelista a concentrarsi sulla cura dell'anima e sulla sua difesa contro gli eccessi della carne (ll. 155-158). Significativa appare la chiara opposizione delineata dall'omelista fra i costumi e gli esempi malvagi (*yfelra manna þeawas and hira bysna*) e quelli virtuosi (*godra þeawas ond bysna*): mentre attraverso i primi l'uomo viene corrotto (*wirð besmiten*), con l'aiuto dei secondi ciascuno può venire arricchito nella grazia di Dio (*wirð oft Gode gestryned*).

Oggetto delle attenzioni del predicatore torna quindi presto a essere la cura delle necessità dell'anima: solo limitando le pretese del corpo, ciascuno potrà giungere a presentare la propria anima pura e splendente di fronte al Signore (ll. 157-158). Dio è infatti giudice dell'umani-

51. In questo senso, di grande interesse appare la resa fatta dall'omelista del passo '*Nihil temere de Christo loquaris, nihil de Deo pravum, nihil impium sentias, nihil perverse sentiendo in dilectione ejus offendas*', reso nel brano omiletico con l'espressione '*Ne nænig þing þristlice be Criste ðu sprec, ne nænig wiht ðweorlices be him ðu gehyr sprecan*' (it.: *Non pronunciare nessuna cosa offensiva su Cristo, né nessuna dottrina che Gli sia avversa udirai dire*), certamente più sintetica e meno ricca di immagini ma che, per struttura e contenuti, appare perfetto corrispettivo del monito latino di partenza. A questo proposito, di non secondario interesse appare come l'invito a seguire i dettami delle Scritture e i comandamenti, e nel contempo a non rendere meno splendente la propria condotta terrena cedendo al peccato, costituisca elemento centrale anche del paragrafo di *Synonyma II, 4*, i cui contenuti risultano parimenti compendati in un più breve invito al pentimento contenuto nel sermone vercellese.

tà, e solo tenendo conto degli atti compiuti durante la vita ciascuno verrà salvato o dannato (ll. 158-161)⁵²: in questo senso, notevole è la sintetica precisione con la quale l'omelista riassume le varie fasi del Giudizio, momento nel quale ciascuno si presenterà di fronte al Signore, aprirà il proprio cuore e così verrà reso evidente quanto di malvagio in esso si nasconde (ll. 161-165).

A tal proposito, interessante è quanto nel sermone è affermato in merito al preciso rapporto di dipendenza che deve intercorrere fra anima e corpo: quest'ultimo non ha infatti il potere di agire senza l'apporto dell'anima, e per tale ragione dovere di ciascuno sarà quello di non lasciare che la carne comandi sullo spirito⁵³. Una consapevolezza dell'impotenza del corpo di fronte allo spirito che, a ben vedere, richiama alla mente la lunga attestazione omiletica vercellese del motivo dell'*Anima e Corpo*, e in modo particolare le parole dell'anima peccatrice, protagonista di *Vercelli IV*: colpevolmente subordinata ai desideri della carne, quest'ultima aveva infatti meritato la dannazione⁵⁴. Comportamento che l'omelista in questo caso invita a non seguire: un nuovo duro strale contro l'influsso della carne sull'anima con il quale si chiude il breve passo dedicato al tema del rapporto fra le necessità dell'anima e i desideri materiali (ll. 157-165).

52. Il sermone vercellese, nella forma nella quale è giunto ed è attualmente leggibile, presenta una versione piuttosto curiosa del tipo di giudizio che verrà messo in atto dal Signore sulle anime degli uomini, che Dio '*indica secondo i loro pensieri*'. Formulazione che porterebbe a ipotizzare che, alla base della forma verbale *maenð* (it.: *indicare*) possa esserci una qualche corruzione del testo latino di partenza o, come si avrà occasione di valutare, una cattiva interpretazione di quest'ultimo da parte dell'omelista. Cfr. Scragg 1992, p. 375.

53. Nel lungo sprone a non farsi guidare dalla carne, ma a mantenere il controllo dei propri istinti e dei propri pensieri, di notevole interesse appare la netta opposizione che, pressoché in ciascuna delle frasi che compone tale invito, pone su due livelli differenti la carne (*lichoma*) e quel che concerne l'anima (*gepohte, sawl, mod*; it.: *pensiero, anima, spirito*), l'una come sostanza deteriore e gli altri quali elementi che possono condurre alla moderazione. Cfr. Di Sciacca 2008, p. 86; Zacher 2009, pp. 155-156.

54. La subordinazione e la colpevole debolezza dell'anima peccatrice protagonista di *Vercelli IV*, come si è avuta occasione di rilevare, costituiscono esempio paradigmatico non solo di ignavia, ma anche di incapacità di pentimento: contraddittoria nel suo incolpare di ogni male il corpo, l'anima peccatrice incarna in questo senso un perfetto quanto ipotetico antecedente delle parole dell'autore di *Vercelli XXII*. In merito alle parole dell'anima peccatrice protagonista del lungo episodio vercellese, si veda infra, cap. 3, pp. 168-173.

Anche in questo caso, evidenti sono i punti di confronto fra il sermone vercellese e il senso generale dei paragrafi iniziali del *Libro Secondo* dei *Synonyma*. Molto prossimo all'originale latino appaiono l'invito alla rettitudine rivolto all'anima (ll. 152-155) e lo sprone a non corrompere con i propri comportamenti la salute dello spirito (ll. 155-160). Costruito sulla reiterazione di forme verbali all'imperativo, elemento che permea anche il brano omiletico anglosassone, il testo del capitolo 4 del *Libro Secondo* dei *Synonyma* presenta un lungo elenco di crimini e comportamenti impuri in grado di fiaccare la fede: azioni e vizi che, nel testo del sermone anglosassone, risultano riassunti nell'invito a resistere al peccato con la preghiera (ll. 152-153)⁵⁵. Parimenti fedele appare poi la resa anglosassone dell'invito finale a non cedere alle pretese della carne (ll. 155-165), fatta dall'omelista vercellese sulla base di un passo latino che in questo modo descrive il confronto fra anima e corpo:

Non des animam tuam in potestatem carnis, refrena mentem ab appetitu illius. Cor tuum quotidie discute, cor tuum quotidie examina, privata examinatione occultorum tuorum letebras discute. [...] Sit animus tuus ab omni pollutione purgatus. Sit mens tua pura, nullae ibi sordes resideant. Sic vitium absterge a te, ut nec animo quidpiam apud te remaneat. Scito te de cogitationibus iudicandum. Deus conscientias iudicat. Deus non solum carnem, sed et mentem examinat. Deus iudex et de cogitationibus iudicat animam. Quando titillat prava cogitatio, non consentias illi. [...] Quacunque hora venerit, expelle illam; ut apparuerit scorpio, continere eum. Calca serpentis caput, calca pravae suggestionis initium. (Synonyma II, 5-6)

Delle diverse peculiarità della carne e dello spirito, il testo vercellese propone una rilettura in chiave del tutto escatologica, e in parte sintetizzata. Degno di nota, infatti, risulta come nel sermone vercellese l'invito a non cedere agli istinti della carne sia inserito all'interno di una descrizione molto breve del Giudizio Finale, momento nel quale appunto l'anima sarà giudicata per quel che

55. “[...] uiue in bono, nullo adjuncto malo, bonos mores nulla conuersatio mala coinquinet, opera recta sinistra facta non maculent; non admisceas uirtutibus uitium, non adjungas bonis malum, malum mistum bonis contaminat plurima bona. Unum malum multa bona perdit. Qui in uno peccauerit, eum omnibus uitiiis subiaceret scito” (*Synonyma II, 4*). In tal senso, piuttosto prossimo appare il tono generale di *Synonyma II, 4-5*, capitoli incentrati sull'invito al pentimento e a dare il peso opportuno ai comandamenti del Signore. Sezione quest'ultima che funge poi da elemento di connessione con l'invito a purificare l'anima attraverso la virtù, del quale traccia evidente si trova anche nel passo vercellese. Di un certo interesse appare come nel passo vercellese non si trovi evidente traccia del possibile richiamo a un versetto della Lettera di Giacomo (“¹⁰Quicumque autem totam legem seruauerit, offendat autem in uno, factus est omnibus reus”; *Gc. II, 10*), con il quale si chiude il capitolo latino.

avrà fatto e non per come appariva in vita: l'intero invito poi a tenersi lontani dai cattivi comportamenti e a espellere l'influsso della carne dal proprio cuore viene riassunto in tre brevi frasi, dal tono diretto e incisivo (ll. 161-165).

Proprio nell'ambito della descrizione vercellese del Giudizio Finale, di un certo interesse appare come detto l'immagine latina del Signore nell'atto di giudicare ogni anima in base ai pensieri e ai desideri: in questo senso la peculiare resa *'be urum gepohtum he mænð ure sawle'* (it.: *indica le nostre anime a seconda dei pensieri*), di non facile comprensione, andrebbe forse intesa come una non corretta lettura di un originale forma latina *iudicat*, interpretata forse come *indicat* e quindi resa con il verbo *mænad*⁵⁶.

Un simile tono esortativo, nella sostanza, appare perfettamente leggibile anche all'interno del sintetico invito vercellese a non rendere il corpo unico arbitro dei destini dell'anima (ll. 163-164). Uno sprone che nel testo latino presenta una ricchezza di immagini che risulta però ancora percepibile nel passo anglosassone:

*Non enim potest corpus corrumpi, nisi prius animus corruptus fuerit.
Dum anima labitur, statim caro ad peccandum parata est. Anima enim
carne praecedit in crimine, nihilque potest caro facere, nisi quod voluerit
animus; munda ergo a cogitatione animum, et caro non peccat; si enim
volueris, te omnino superare non poterit. (Synonyma II, 7)*

535

Della complessità e della eloquenza del passo latino, il brano anglosassone mantiene certamente il senso generale, conservando poi in maniera diretta solamente l'affermazione *Anima enim carne praecedit in crimine, nihilque potest caro facere, nisi quod voluerit animus*, e forse parte dei contenuti dell'iniziale riflessione sulla stretta connessione fra la corruzione dello spirito e quella della carne.

9.5.2. *Le debolezze del corpo e le necessità dell'anima*

Fulcro delle successiva riflessione dell'omelista anglosassone, secondo un ragionare progressivo e piuttosto consequenziale, risulta essere proprio la cura di quelli che sono i veri bisogni del corpo (ll. 166-184): in tal senso, centrale nel ragionamento dell'omelista appare ancora una volta il confronto fra l'indulgere nelle debolezze della carne, incorrendo nella condanna eterna, e avere cura della salute dell'anima (ll. 166-169).

Affidandosi all'autorità di Isidoro (l. 166), l'omelista pone in relazione e in diretta opposizione due distinti approcci al mondo terreno, quello prono alla tentazione e quello

56. In merito, si veda quanto sostenuto in Scragg 1992, p. 375.

più rigido e attento. Se la curiosità verso le cose materiali (*fyrwetgyrness*) ha la capacità di allontanare dal Signore, la continenza (*forhæfedness*) non può che portare alla salvezza. In un procedere che evidenzia una netta contrapposizione proprio fra tali due sostantivi, e scandito nella parte iniziale dalla reiterazione del termine *selre* (it.: *meglio*), l'omelista invita dunque a comprendere come la curiosità eccessiva conduca verso la perdizione, segnando l'entrata delle anime agli inferi, mentre la continenza permetta di tenersi lontani da tale destino (ll. 166-183). Nessuna cosa terrena, infatti, può rendere meno gravi i peccati: unica via per fare ammenda è il pentimento sincero. Significativo in questo senso potrebbe essere come l'intero invito alla contrizione terrena si chiuda con due brevi frasi (ll. 183-184), costruite su una evidente allitterazione dei suoni *p/l*, così come su di un forte parallelismo interno creato dalla presenza di una duplice attestazione dell'avverbio di luogo *pær*, dei termini *lufu/lifes* (it.: *vita/amore*) e del sostantivo *tolysnesse* (it.: *dissoluzione*).

Notevole in questo caso appare la vicinanza del testo omiletico ai contenuti di una selezione di passi dei capitoli iniziali e centrali del *Libro Secondo* dei *Synonyma*. A questo proposito, significativa risulta la descrizione della necessità dell'anima di tenersi lontana dal peccato (ll. 166-169):

Audi, anima, quae loquor, ausculta quae dico, attende quae moneo; nulla jam immunditia polluaris, nulla libidine maculeris, ab omni te carnis corruptela suspende, ab omni carni corruptione te subtrahe. Luxuria in te ultra non invalescat. Libido ultra non te devincat. (Synonyma II, 8)

Simile per struttura e contenuti, il passo vercellese presenta quale elemento conclusivo un richiamo a proteggersi dai peccati che possono mettere in discussione il futuro dell'anima, richiamo alla rettitudine che sembra compendiare il duplice e più specifico riferimento latino alla corruzione che viene dalla sfera carnale e sessuale. Nel testo di Isidoro, proprio questi vizi costituiscono l'elemento di collegamento con il seguente invito a guardarsi da un terzo peccato legato alla carne, la *fornicatio*:

Grave peccatum est fornicatio. Fornicatio universa antecedit mala. Fornicatio gravior est morte; melius est mori quam fornicari, melius est mori quam libidine maculari, melius est animam effundere, quam eam per incontinentia perdere. (Synonyma II, 9)

Non distante dai contenuti del testo latino dei *Synonyma*, il passo del sermone vercellese sulla corruzione che giunge dall'indulgen-

za verso le smanie della carne presenta un'immagine di difficile interpretazione (ll. 168-169). La presenza di molti uomini (*manige men*), andrebbe forse intesa, ancora una volta, come una errata interpretazione di una singola parola della fonte latina (*mala*) che, confusa forse con il termine *multi*, ha condotto alla peculiare resa che essa ha nel testo vercellese⁵⁷.

Di un certo interesse è, poi, il trattamento fatto nel testo vercellese dell'invito latino a farsi scudo con le virtù della continenza e della castità, idealmente riassunte dall'omelista anglosassone in un'unica virtù, la continenza appunto:

Continentia hominem Deo proximum reddit, continentia hominem Deo proximum facit, ubi manserit continentia, ibi et Deus permanet. Castitas hominem coelo jungit, castitas homine ad coelum trahit. Castitati coeli regnum promittitur. Castitas haereditatem coeli suppetere facit. (Synonyma II, 9-10)

Se poi del tutto simili appaiono gli inviti a tenersi lontano dalla *fornicatio/fyrwetgyrness* e a tenere a mente il potere della *continentia/forhæfdness*, è assente nel passo vercellese (ll. 169-180) il forte invito a opporsi alle lusinghe della carne tenendo a mente il ricordo dei morti e della loro decadenza, così presentato nel testo di Isidoro:

[...] *si adhuc libido invitat, memoriam mortis tibi objice, diem exitus tui tibi propone, finem vitae tuae ante oculos adhibe; propone tibi futurum iudicium, propone tibi futura tormenta, propone tibi futura supplicia, propone tibi infernorum perpetuos ignes, propone tibi gehennae poenas horribiles. (Synonyma II, 11)*

Presente appare, di contro, il successivo richiamo a scacciare dalla mente il peccato (ll. 180-184), a non farsi ingannare dalle cose terrene, e al pentimento come unica via di Salvezza:

Planctum ei compunctionem fac tibi semper: planctum et lacrymas nunquam deseras. Tantum sis proutus ad lamenta quantum fuisti proutus ad culpam; [...] Pariter sint in te timor atque fiducia, pariter spes et metus; [...] Timor enim semper emendat, timor expellit peccatum, timor reprimat vitium, timor cautum facit hominem atque sollicitum; ubi vero timor non est, ibi dissolutio vitae est, ubi timor non est, ibi perditio mortis est; ubi timor non est, ibi scelerum abundantia est. (Synonyma II, 24)⁵⁸

57. In merito, si veda: Scragg 1992, p. 376 e p. 380 (nota alle righe 159-160 dell'edizione).

58. Tale invito a riflettere su quanto attende l'anima dopo la morte occupa i paragrafi 24-26 del *Libro Secondo* dei *Synonyma*: quel che separa il paragrafo 11 (l'ultimo a essere preso in considerazione dall'omelista nel suo sprone a tenere a mente la caducità dell'uomo nella morte) e il 24 è una lunga trattazione di alcuni vizi (lussuria, superbia, gola)

Il duro sprone a tenere a mente l'importanza del pentimento e della sofferenza appare però in parte decontestualizzato. Assente nel testo latino è quella componente spiccatamente escatologica che caratterizza il brano vercellese: inserito in un episodio nel quale viene evocato il Giudizio, il richiamo al pentimento assume un senso di urgenza e una centralità forse maggiore che nel testo di Isidoro.

Interessante a questo proposito appare come il testo latino reciti *'ubi vero timor non est, ibi dissolutio vitae est'*, avvertimento a temere la condanna eterna che, nel passo vercellese, appare resa in un senso quanto meno complesso da interpretare. L'omelista vercellese fa infatti riferimento all'assenza non del timore ma dell'amore (*lufu*) quale causa della dissoluzione della vita: una interpretazione che sembra variare non di poco il senso generale della chiusa latina. Probabile in questo senso risulta che, come anche messo in evidenza da Scragg, l'anonimo compositore del sermone (o colui il quale ha tradotto le sezioni di testo latine, e le ha poi riunite in un unico componimento) abbia erroneamente letto la parola latina *amor* con il sostantivo *timor*, introducendo così tale peculiare variante del testo originario. In tal senso, proprio questo errore di interpretazione dimostrebbe, secondo Scragg, come il sermone sia stato composto in almeno due momenti differenti: a una prima selezione e riadattamento in chiave omiletica dei diversi passi dei *Synonyma*, deve quindi essere seguita una traduzione dell'intero componimento in lingua inglese antica. Il compositore del sermone vercellese potrebbe quindi avere commesso l'errore di lettura *timor/amor* durante la fase di selezione dei materiali latini, errore che si sarebbe riverberato poi sull'opera di traduzione, avvenuta in un secondo momento e in maniera più meccanica di quella di selezione e composizione del testo⁵⁹.

9.6. *Redenzione e Salvezza*

Con lo sprone a prendersi cura della propria anima, in previsione del Giudizio e come via che conduce al Regno dei Cieli, si chiude la lunga sezione del sermone vercellese direttamente riconducibile ai *Synonyma* di Isidoro di Siviglia. La restante parte del componimento, infatti, seppure

e delle virtù a essi opposte (continenza, pazienza, moderazione), trattate come vere e proprie armi in grado di ferire l'anima dell'uomo. In questo contesto, interessante appare un esplicito riferimento appunto alla lussuria come una delle frecce nelle mani del diavolo, immagine che ricorda da vicino quella evocata nella sezione che chiude un altro dei sermoni vercellesi, *Vercelli IV*. In merito, si veda infra, cap. 3, pp. 184-186.

59. A questo proposito, si veda: Scragg 1992, p. 367.

incentrata sul medesimo tema della protezione dell'anima dal peccato, risulta infatti ascrivibile forse al solo omelista anglosassone⁶⁰. Come detto, simile per tono e contenuti a quanto la precede direttamente, la sezione conclusiva del sermone vercellese (ll. 185-233) risulta strettamente connessa, anche visivamente, al blocco di testo precedente. Tale lungo nucleo omiletico appare infatti privo di formula introduttiva, o di richiamo ai fedeli, elementi che in qualche modo potrebbero segnalare l'inizio di un corpo argomentativo indipendente. Non distante dal tono generale del sermone è, poi, il carattere fortemente esortativo di tale parte del componimento vercellese.

In stretto legame con l'invito a riflettere sui caratteri del Regno dei Cieli e degli inferi (ll. 185-188), l'omelista torna a occuparsi con incisività della necessità di abbandonare le bellezze illusorie del mondo terreno: pericolose per la salute dell'anima, esse infatti svaniscono e si dissolvono velocemente (ll. 186-188). Degno di attenzione, nel contesto di tale primo invito a liberarsi dei piaceri materiali appare la pregnanza che viene riservata ad alcuni sostantivi e voci verbali (*forwyrda/forwyrdan*, it.: *rovina/rovinare*; *forlæten*, it.: *soffrire*; *forwísnian*, it.: *imputridire*) che scandiscono la riflessione sul carattere passeggero della materialità: l'omoteleuto creato da questi lemmi, così come l'allitterazione di consonanti quali *p/w/f* accomuna in maniera evidente l'incipit della nuova sezione con il lungo elemento narrativo che lo precede. Indicativa poi del senso parenetico della sezione appare la presenza, in chiusura del breve passo introduttivo (ll. 185-188), della coppia di sostantivi, allitteranti, *welan/wuldor*. Emblematico poi è l'esempio di chi si fa ingannare dalle ricchezze (ll. 188-190). Privo di senno è infatti il comportamento dei ricchi: essi si impegnano nell'accumulo di

60. Come detto, il ventiduesimo sermone del codice vercellese è l'unico testimone (completo o parziale) del componimento in oggetto: l'assenza di attestazioni ulteriori del sermone e di elementi di confronto esterni al testo dello stesso rende difficile comprendere se l'ultima sezione del componimento possa essere ascritta alla sola penna dell'anonimo omelista o se, di contro, questi abbia in qualche modo utilizzato materiali prodotti da altri predicatori. La lunghezza della sezione in oggetto, e la completa assenza di sue attestazioni ulteriori, farebbe propendere per una sua originalità: lettura che, naturalmente, non può che risentire della relativa limitatezza del patrimonio manoscritto risalente al periodo anglosassone, così come della non ancora del tutto completa analisi stilistica del corpo delle omelie anonime in lingua inglese antica.

denaro e di beni, e confondono il falso bene con quello vero e salvifico. Essi, poi, si angustiano, non consapevoli di dover perdere tutto al momento della morte (l. 190).

Seguito di questa breve analisi della scarsa avvedutezza dell'uomo è, poi, una nuova breve descrizione del momento del Giudizio Finale: di fronte al Signore, ciascun uomo dovrà presentarsi nudo così come era quando è venuto al mondo, umile e impaurito dalla grandezza di quel che lo attende (ll. 191-193). Private di tutto quello che era stato di loro proprietà in vita, le anime dunque saranno giudicate per i loro soli atti e per le loro virtù. Degno di nota, in questo particolare contesto, risulta l'impianto ritmico e allitterativo della breve descrizione del Giudizio: fortemente paratattica, tale sezione del testo è idealmente costruita intorno alle due voci verbali *arisað* (it.: *alzarsi*) e *færað* (it.: *andare*), intorno alle quali viene delineata nei suoi vari aspetti la vergogna dei peccatori di fronte a Dio.

Una immagine questa che conduce l'omelista a riflettere nuovamente su di una evidente opposizione fra terreno e celeste. In maniera del tutto contraria rispetto a quel che avviene sulla terra, infatti, gli umili guadagneranno la beatitudine, e coloro i quali sono stati in terra falsamente beati in ragione dei loro beni, vedranno la condanna eterna (ll. 193-203). Notevole in tale descrizione appare l'immagine della camera nunziale celeste (*hefonlican brydbure*), promessa agli umili di cuore e ai virtuosi in opposizione alla vergogna e alla privazione che è decretata per i peccatori⁶¹: elemento

61. Tale immagine, utilizzata dall'omelista insulare come parte di quel premio celeste che attende chi avrà sofferto in vita, ha forse precise radici scritturali. Indicativo in questo senso potrebbe apparire un versetto del *Salmo XVIII* ("6 In sole posuit tabernaculum suum; et ipse tamquam sponsus procedens de thalamo suo"; Ps. XVIII, 6), così come alcuni passi dei Vangeli di Marco, Matteo e Luca. In due dei Vangeli, più precisamente in quelli di Matteo e Marco, l'immagine degli sposi è però utilizzata in chiave cristologica, mentre in quello di Luca assume una implicazione escatologica: "15 Numquid possunt filii sponsi lugere quamdiu cum illis est sponsus? Venient autem dies cum auferetur ab eis sponsus, et tunc jejunabunt" (Mt. IX, 15); "19 Numquid possunt filii nuptiarum, quamdiu sponsus cum illis est, jejunare? Quanto tempore habent secum sponsum, non possunt jejunare." (Mc. II, 19); "34 Ei ait illis Jesus: Filii hujus saeculi nubunt, et traduntur ad nuptias; 35 illi vero qui digni habebuntur saeculo illo, et resurrectione ex mortuis, neque nubent, neque ducent uxores; 36 neque enim ultra mori poterunt; aequales enim angelis sunt, et filii sunt Dei, cum sint filii resurrectionis." (Lc. XX, 34-36). Interessante poi è l'attestazione di una immagine molto simile in un passo di un sermone pseudo-agostiniano, il *Sermo CXX*, dedicato alla nascita del Signore e alla figura di Maria: "Nuptias Filio suo in tuo thalamo praeeparavit Deus, in ipsis sponsalibus gaudiis relaxavit quidquid eum offenderat mundus." (PL 39, col. 1986).

centrale della breve descrizione delle beatitudini che attendono coloro i quali si sono impegnati nel fare la Volontà del Signore, tale immagine costituisce il primo membro di una coppia di beatitudini che comprende anche la promessa delle ricchezze celesti in compensazione per l'umiltà terrena⁶².

Secondo una struttura circolare, l'omelista torna poi a richiamare i fedeli al pentimento (ll. 204-205), elemento fondante insieme al tema della salute dell'anima nell'intera predica. Significativamente, dall'inizio dell'ultima sezione del sermone, il tono del componimento risulta più accorato, in ragione anche di una maggiore incidenza di pronomi personali di prima persona plurale (*we*). In tal senso, del tutto esemplificativo è il doppio invito a rendersi graditi al Signore e alla preghiera, così da ottenere di essere ammessi fra i beati. Proprio tale invito a rivolgersi con sincerità a Dio costituisce elemento di passaggio verso un nuovo sprone a riflettere su quanto poco grato l'uomo si dimostri nei confronti del Signore: seppure ogni giorno Egli sostenga e protegga ogni uomo, spesso questo non lo ricambia con la giusta riconoscenza (ll. 206-210).

In un incedere fitto ma ordinato e consequenziale, proprio tale invito alla riconoscenza segna l'inizio di un ultimo sprone al pentimento e alla rettitudine, prima che la morte giunga a rapire l'anima dal corpo (ll. 210-218). All'interno di tale passo, a fianco del costante uso di voci verbali al modo imperativo tipico del genere esortativo e parenetico, centrale appare il tema della vergogna, già posto al centro dell'attenzione in precedenza: così come da stilema comune, il fulcro dell'invito al pentimento sembra risiedere in questo caso proprio nel concetto di vergogna e contrizione terrena. Notevole anche in questo caso risulta l'ampio utilizzo del pronome personale *we*, che lascia spazio a quello di prima singolare solo nel successivo richiamo alla rettitudine (ll. 216-218).

In un conclusivo invito alla redenzione terrena, così da non dovere vivere l'eterna tristezza dopo la morte (ll. 218-

62. Una componente terminologica e concettuale che appare ben rappresentata dalla pregnanza che i due aggettivi terreno e celeste, *eorðlican/heofonlican*, assumono all'interno dell'intero passo vercellese, e in modo particolare nel breve paragrafo contenente l'immagine del talamo celeste e del premio eterno (ll. 198-200).

222), l'omelista descrive per un'ultima volta la miseria di coloro i quali qui avranno scelto l'orgoglio e l'eccesso senza un pentimento sincero (ll. 222-225): essi, secondo quella ineluttabile opposizione fra terreno e celeste, dovranno piangere e dimorare in eterno con i diavoli e i corrotti. Un ultimo invito, ancora una volta rivolto a tutta la comunità, nel quale tornano a essere centrali quei verbi e quei sostantivi e verbi più strettamente connessi alla sfera della sofferenza e del tormento (*wop/tintrego*, it.: *pianto/tormento*; *cwelman/wepan/sorgan*, it.: *lamentare, piangere, soffrire*), di cospicuo utilizzo nella prima metà del sermone (e.g.: ll. 50-98).

Tale particolare scelta linguistica e lessicale, fortemente influenzata dal contesto parenetico ed esortativo della chiusa del sermone, appare poi elemento portante di un lungo invito al pentimento che, nella sua forte componente ritmica, appare costruita su precisi richiami interni, se non di un vero e proprio *envelope pattern*. Se nel suo insieme tale passo evidenzia l'utilizzo della congiunzione *for þan* quale elemento di scansione delle distinte sezioni dell'invito al pentimento⁶³. Composto da almeno due distinti inviti a evitare la dannazione, e da una serie di brevi descrizioni della disperazione eterna, l'intero passo risulta strutturato sulla reiterazione di termini strettamente legati alla punizione e al castigo (*þrowien, tintrego, hreowe, cwylman*; it.: *soffrire, tortura, patimento, tormentare*) e da un unico verbo inerente il pentimento (*winnan*; it.: *emendare*), che apre significativamente il passo⁶⁴. Voce verbale alla quale si richiamano, per opposizione, i numerosi termini riguardanti la pena eter-

63. Come evidenziato anche da Di Sciacca, tale congiunzione ha valore coordinante nel primo caso (l. 186), assumendo così la funzione di connettore logico diretto con il lungo precedente invito a tenere a mente l'approssimarsi del Giudizio, mentre nei rimanenti due casi assume un chiaro valore subordinante. Degna di nota appare anche la struttura dell'ultima parte del passo, formata da una frase più lunga delle precedenti e più spiccatamente costruita sulla coordinazione per asindeto. Stilema che non appare in sostanza distante da quelli più vicini alla prosa isidoriana. Cfr. Di Sciacca 2008, pp. 90-91.

64. In questo senso, proprio la presenza di tale *envelope pattern*, così come di un forte parallelismo interno nella disposizione delle immagini inerenti la sofferenza e la dannazione possono essere considerati fattori di non secondaria pregnanza nel giudizio dello stile dell'anonimo omelista. Se, infatti, le lunghe sezioni direttamente tratte dai brani dei *Synonyma* più o meno profondamente risentivano dello stile latino del testo di partenza (reso dall'omelista secondo le tecniche che si sono potute rilevare durante l'analisi qui condotta), la sezione conclusiva del sermone appare esempio dello stile del solo omelista insulare, autore in grado di comporre in maniera indipendente dalla sua fonte di ispirazione, mantenendo costanti stilemi e strutture retoriche. Cfr. Di Sciacca 2008, pp. 85-86.

na e, in modo particolare, l'ultima attestazione di *cwyلمان* (it.: *tormentare*), che chiude appunto la forte esortazione del predicatore (l. 227)⁶⁵.

Proprio quale conseguenza diretta della pena evocata in conclusione dell'invito alla purificazione, la chiusa del sermone è ancora una volta dedicata alla falsa nobiltà della carne, che è argilla e destinata a divenire cenere (ll. 227-230). Costatazione che precede un nuovo invito alla preghiera sincera, ancora una volta attribuito alla saggezza di Isidoro, e alla speranza di essere infine ammessi nel Regno dei Cieli (ll. 230-233). Elemento questo che conclude in maniera piuttosto sintetica il ventiduesimo sermone del *Vercelli Book*⁶⁶.

Ideale contraltare del lamento dell'anima che apre il sermone, la chiusa di *Vercelli XXII* appare piuttosto scarna e priva di quella anaforicità che caratterizza le sezioni di chiusura di altri sermoni vercellesi (due su tutti, *Vercelli IV* e *Vercelli IX*): una parte che, nella sostanza, non si discosta dai caratteri dell'incipit del sermone e che, insieme al tono stesso del componimento, rende *Vercelli XXII* un testo piuttosto distante dai caratteri tipici del genere omiletico.

Come detto non riconducibile a nessuna fonte riconoscibile, la sezione conclusiva del sermone appare articolato insieme di esortazioni al pentimento e di riflessioni sulla debolezza della carne: costruita su quella netta opposizione fra materiale e celeste che muove l'intero sermone, tale sezione alterna infatti forti richiami a tenersi lontani dagli eccessi terreni, brevi quadri del Giudizio Finale, cupe descrizioni della caducità del corpo, e richiami a mostrarsi riconoscenti verso il Signore. Tale sezione sembra richiamare gran parte di quei temi e di quelle esortazioni al pentimento che, con dettaglio e ricchezza, erano state trattate nel corso del sermone.

65. In merito, si veda fra gli altri: Di Sciacca 2008, pp. 84-85.

66. Il sermone vercellese si conclude a metà circa del folio 120v: come messo in evidenza nella sezione introduttiva al codice, la rimanente parte della pagina risulta priva di scrittura, eccezione fatta che per la presenza della parola latina 'uenite', vergata al fondo della pagina. Di difficile lettura, in quanto erasa e quasi del tutto scomparsa, tale parola latina potrebbe, così come ipotizzato da Sisam, richiamare forse un versetto del Vangelo di Matteo ('*Uenite, benedicti Patris mei, possidete paratum uobis regnum a constitutione mundi*'; Mt. XXV, 34), piuttosto noto anche in ragione del suo pregnante significato escatologico. Cfr. Sisam 1976, p. 31; Szarmach 1981, p. 96 (nota alla riga 175 dell'edizione); Scragg 1992, p. 378.

Interessante poi, in questo senso, risulta il parallelismo che viene creato dal conclusivo richiamo alle parole di Isidoro: così come il sermone era stato aperto da un richiamo alla saggezza di tale personaggio, e il suo nome aveva costituito ideale scansione degli argomenti all'interno dei primi due terzi del componimento, anche la sintetica chiusa della predica viene esplicitamente marcata con il richiamo a tale personaggio, fonte principale del contenuto del sermone. Non casuale potrebbe quindi apparire che, proprio alle sue parole, con un ultimo invito alla preghiera venga affidata la speranza di essere ammessi nel Regno dei Cieli.

Di contro, appare complesso stabilire se tale ultimo riferimento alla figura di Isidoro sia da ascrivere a un semplice stilema, finalizzato a creare appunto un esplicito richiamo alla figura che ha idealmente guidato la comunità (e in primo luogo il predicatore) nella lunga riflessione sul tema della salvezza dell'anima, o se al contrario nell'invito alla preghiera si possa leggere un rimando più o meno diretto a un passo dei *Synonyma*. Di un certo interesse è, in questo senso, come nella sezione finale del *Libro Primo*, esclusa dalla selezione di passi latini usati dal predicatore, sia presente un esplicito riferimento alla preghiera a Dio come viatico di salvezza dell'anima tormentata e peccatrice. Il paragrafo 67, infatti, così descrive il potere della preghiera sincera:

Orate pro me ad Dominum, omnes viri sancti; obsecrate pro me, plebs omnis sanctorum implorate pro me, omnis chorus justorum; si forte misereatur mihi Deus, si forte recipeat me, si forte deleat peccatum meum, si forte auferat iniquitatem meam, si misericordiam praestet mihi; [...].
(*Synonyma I, 67*)

Estrapolata dal suo contesto originario, quello di una disperata richiesta di clemenza nei confronti dell'anima protagonista dei *Synonyma*, l'immagine della preghiera comunitaria dei beati non appare distante da quella di una comunità terrena che chiede al Signore di essere ammessa a godere della Sua beatitudine. Elemento questo che farebbe propendere per un non casuale rimando finale alla figura e alle parole di Isidoro. E pone forse un ulteriore indizio in merito alla qualità del lavoro di selezione e di ricomposizione dei passi latini da parte dell'anonimo omelista. Di contro, tale ultimo rimando non contribuisce a chiarire se egli abbia lavorato sulla scorta di un epitome isidoriana (cosa non facilmente dimostrabile), su una rielaborazione omiletica precedente o, ancora, sulla base del testo originale dei *Synonyma*⁶⁷.

67. A questo proposito, non secondario appare come, proprio in quella prima parte del *Libro Secondo* dei quali l'omelista fa uso ampio e puntuale, siano presenti reiterati inviti

9.7. Omiletica composita e traduzione delle fonti latine II

Vercelli XXII, come già argomentato da Di Sciacca, è componimento omiletico dai caratteri molto particolari⁶⁸: privo di una vera e propria formula introduttiva, e pressoché privo anche di un *explicit*, tale sermone si presenta al lettore quale lunga riflessione su due tematiche principali, la condizione terrena dell'anima e la necessità del pentimento sincero. Temi che, a ben vedere, sono piuttosto comuni e portanti all'interno dell'omiletica parenetica ed esortativa. Testo che presenta una non secondaria componente escatologica, pienamente rappresentata dal reiterato invito a riflettere sul destino futuro dell'anima e sulla decadenza delle cose terrene (e in particolare, della carne o dell'oggetto dei suoi desideri): a rendere portante in tale componimento la componente escatologica non sono però la sola attestazione del tema di *Anima e Corpo*, in verità piuttosto sintetica⁶⁹, o il reiterato richiamo al Giudizio Finale e alla condanna dei peccatori, quanto la costante presenza di questi motivi quali elementi portanti del ragionare dell'omelista. Esse sono tematiche di fondo di un sermone che, per sua struttura, presenta un andamento ciclico, fatto di brevi argomentazioni parenetiche o escatologiche ciclicamente chiuse da incisive esortazioni al pentimento.

Scandito da un costante richiamo alla figura di Isidoro di Siviglia, fonte principale dei contenuti del componimento, il testo non presenta la classica tripartizione del genere omiletico: complesso è, infatti, suddividere il sermone in sezioni chiaramente distinte, così come individuare un preciso stacco fra il nucleo centrale della predica e il seppur breve *explicit*⁷⁰. In tal senso, poi, anche lo stacco fra i materiali tratti dal

alla preghiera sincera al Signore, non come viatico di salvezza quanto in funzione di protezione e di reazione alle tentazioni del diavolo: "*Ora lacrymis indesinenter; ora jugiter; precare Deum diebus ac noctibus, sit sine cessatione oratio, sit frequens oratio, sint orationis arma assidua, oratio non deficiat, insiste orationi frequenter, incumbere orationi assidue [...]. [...] Oratio continua diaboli tela exsuperat*" (*Synonyma II*, 12-13).

68. Cfr. Di Sciacca 2008, pp. 76-77 e pp. 103-104.

69. In questo senso, di grande interesse appare il giudizio espresso da Zacher in merito ai contenuti e allo stile della versione del motivo di Anima e Corpo contenuta nel sermone *Vercelli XXII*, brano che viene in questo contesto definito come sintetica quanto completa attestazione del discorso dello spirito alla carne; cfr. Zacher 2009, pp. 170-179.

70. La sezione introduttiva, anche in questo caso come detto breve e non facilmente isolabile, e il nucleo argomentativo centrale del sermone potrebbero di contro essere considerati più chiaramente separati in virtù della presenza di un doppio richiamo all'at-

Libro Primo dei *Synonyma* e quelli direttamente derivati dal *Libro Secondo* si presenta come piuttosto lineare, non solo in virtù della comunanza di tematiche che lega le parti dei due *Libri* selezionate dall'omelista, ma anche in ragione dell'inserimento del tema della visita ai sepolcri quale elemento di connessione fra i due blocchi di testo. Stilema dell'omiletica composita che, in questo contesto, assume una funzione in parte differente da quella che è la norma: esso non connette fra di loro due nuclei argomentativi tratti da fonti distinte, ma una serie di passi derivati da una medesima fonte⁷¹. Proprio il trattamento che di tale fonte viene fatto si configura poi come elemento non secondario nell'analisi del sermone vercellese: basato su di una selezione di passi tratti dalle due parti dei *Synonyma*, *Vercelli XXII* più che traduzione del testo latino è sua rielaborazione. Seppure alcune parti del sermone presentino una notevole vicinanza con brevi passi del testo latino, più spesso l'omelista non si limita a tradurre l'originale latino⁷²: di volta in volta, il predicatore seleziona, sintetizza e parafrasa i contenuti di passi piuttosto lunghi del testo di Isidoro, riadattando la fonte alle sue necessità di tipo parenetico, esortativo o escatologico⁷³.

tenzione dei fedeli. Elemento questo che potrebbe costituire il confine fra la prima e la seconda parte del sermone stesso, sempre tenendo conto dei caratteri eccentrici del testo vercellese.

71. In questo caso va però messo in risalto come la presenza di un passo tratto da uno dei *Sermones ad Fratres in Eremo* quale elemento di connessione fra materiali tratti da scritti di Isidoro di Siviglia sia di notevole interesse ma non sorprenda, proprio in virtù del legame mostrato da tale raccolta di sermoni pseudo-agostiniani e tematiche tipiche degli scritti di Isidoro, non ultimo *I ubi sunt* e il richiamo all'abbandono dei beni terreni e della gloria umana. Cfr. Di Sciacca 2008, pp. 112-114 e 126-127.

72. In merito all'atteggiamento di dipendenza e traduzione più o meno fedele delle fonti latine, riscontrabile nel corpo delle omelie vercellesi, e più in genere in parte dell'omiletica anonima anglosassone, si veda quanto argomentato, con ricchezza di rimandi, in: Thomson 2002 (con particolare attenzione alle pp. 401-408); Szarmach 2009 (saggio che tratta delle tecniche di traduzione rilevabili nei due sermoni dedicati a Martino di Tours e Guthlac di Crowland); Wright 2015b.

73. La coerenza stessa delle argomentazioni del sermone vercellese, così come la consequenzialità degli argomenti al suo interno, potrebbe forse suggerire la derivazione più o meno diretta del componimento, non da una copia completa dei *Synonyma*, ma forse da una epitome latina del testo isidoriano. Lettura che potrebbe spiegare la fitta connessione interna delle diverse unità tematiche del componimento vercellese: esso, in questo senso, non sarebbe dunque una opera originale, composta in latino e poi tradotta in lingua volgare, ma una più semplice traduzione di una sintesi latina precedente. Una ipotesi che, come messo in evidenza anche da Di Sciacca, seppure plausibile appare difficile da comprovare: nessuna delle epitomi latine a noi giunte mostra, infatti, evidenti punti di contatto con il sermone vercellese che, nella sostanza, appare piuttosto facilmente ri-

Significativo in questo senso è come, nel testo del sermone anglosassone, il numero delle voci parlanti si moltiplichi: dai due personaggi del testo latino, l'Uomo e la Ragione, l'omelista ricava almeno quattro voci distinte. Se elemento portante della struttura del sermone è proprio la voce di Isidoro, evocata all'inizio di ciascuna delle riflessioni dell'omelista, parimenti centrali sono infatti quella dell'anima peccatrice e dell'omelista: se la prima assume un ruolo portante nella prima parte del sermone, la seconda spesso si confonde con quella di Isidoro. Da essa forse si scinde solamente quando, specie nella seconda metà del sermone, il tono esortativo e comunitario della predica diviene più spiccato. Di peso minore sono infine le rimanenti due voci parlanti. Centrale nella struttura dei *Synonyma*, la voce dell'Uomo perde di contro di centralità, rimanendo però percepibile in almeno una parte del sermone, quella dedicata appunto al lamento dell'uomo schiacciato dal peccato. Assente nel testo latino è, in ultimo, la voce dei diavoli torturatori: il breve passo che li vede protagonisti, nella sua sintetica struttura, è chiaro esempio di quella capacità di riadattamento e di decontestualizzazione del testo latino. Nell'attribuire la consapevolezza della condanna eterna non al peccatore ma a un diavolo, l'omelista crea quella componente dialogica e teatrale così centrale nell'omiletica escatologica, e nel contempo costruisce una chiusa perfetta per l'appello dell'anima alla morte⁷⁴.

Stilisticamente, poi, il testo vercellese mostra parimenti un notevole grado di libertà dal suo antecedente latino: riletto e sintetizzato, il testo dei *Synonyma* subisce nella strut-

conducibile a una opera originale. In merito, si vedano: Szarmach 1992; Szarmach 1999 (saggio nel quale viene ipotizzato come il sermone vercellese possa essere stato tratto da una fonte intermedia, contenente lunghe sezioni dei *Synonyma*); Di Sciacca 2008, pp. 34-36 e pp. 70-78.

74. Dal conteggio delle voci parlanti sono poi escluse quelle del buon fedele che chiede perdono a Dio e del peccatore che lamenta la durezza delle avversità provate in terra, protagonisti di un breve passo del sermone vercellese (ll. 88-92): portatori delle opposte istanze dei virtuosi e degli impuri all'interno di un più complesso discorso riguardo la sopportazione delle sofferenze materiali, essi vengono dall'omelista utilizzati quali espedienti per fornire una maggiore portata esortativa alla sezione in oggetto. Così come desumibile dal testo di *Synonyma I*, 29-30, tali voci parlanti sono già parte integrante del lungo *exemplum* di Isidoro in merito alla virtù dei puri di spirito: immagine che, nella sostanza, l'omelista insulare riutilizza e rielabora, secondo un fine più spiccatamente, escatologico nel suo sermone.

tura dei suoi paragrafi e del suo periodare un processo di modifica degno di attenzione. In tal senso, proprio lo stile basato su coordinazione e asindeto (tipico degli scritti di Isidoro) subisce una interessante modifica che, seppur spesso mantenendo parte della componente anaforica e ritmica della prosa latina, lo porta a essere più vicino a quello omiletico insulare. A divenire centrali sono dunque una struttura argomentativa che privilegia una maggiore componente anaforica, richiami interni ed *envelope patterns*, allitterazione e omoteleuto: componenti che, seppure presenti nel testo latino, nel sermone vercellese assumono una pregnanza unica. Tanto da essere portanti nella lunga parte del componimento legata alla fonte latina, così come nella sezione finale, ascrivibile nella sua sostanza al solo omelista.

Pregevole in quanto ordinata e coerente selezione di passi isidoriani, adattati così da divenire elementi di una esortazione al pentimento (o, ancora, una riflessione sull'anima in forma di sermone), *Vercelli XXII* è componimento dunque tanto complesso quanto rappresentativo⁷⁵: esempio non del tutto canonico di omiletica composita anonima, il ventiduesimo sermone vercellese è infatti emblema di quel processo di reperimento e riutilizzo di materiali, che è alla base del genere composito, così come di rivisitazione stilistica (in chiave insulare) della tradizione latina.

75. A questo proposito, interessante è come Scragg consideri il sermone come il risultato di una semplice operazione di 'taglia a cucì' non esente da errori e distorsioni della fonte di partenza, seppure eseguito da un autore in grado di maneggiare la tradizione latina di riferimento con abilità così come di strutturare in maniera lineare le diverse parti del suo componimento. Cfr. Scragg 1992, pp. 348-350.

Appendice XI

Il sermone Vercelli XXII

Her sægð hu sanctus Isodorus spræc be ðære sawle gedale ond be þæs lichoman. He cwæð: 'Min sawl on nearunesse is geseted ond min gast me hatað ond min heorte is gedrefedu ond mines modes nearunesse me nætt'. Eallum yflum ic eom seald, cwæð seo synfulle
5 *sawl, ond eallre ungesælignesse ic eom bewrigen. Ne mette ic næfre on minum life swa mycles sares ne yfeles gemæccan swa ic me nu æt-foran geseo. For ðan þe swa hwyder swa ic fare, min ungesælignesse me færð mid, ond min yfel ic nahwær bestleon ne mæg, þa ic ær ne wolde. Swa hwyder swa ic me hwyrfe, hie me samod siðiað. Eala þæt*
10 *ic wæs þæs heardestan geþohtes mann ond þæs forcuðestan, þæt ic me mine dagas to nytte ne gedyde þa hwile þe ic on worulde wæs! Ac ða þe ic hira willan worhte, (117r) hie willað me nu gesceððan. Hie sendað hira handa on me, þæt hie me mid sare ut ateon ond to frecnessum utgelæden. Nænig minum yflum me gefultumað, þa*
15 *ic sylfa ær ne wolde, ac eallum ic eom læded ond ealle hie me mid searwe ond mid inwidde on lociaþ'. 'Wa la', cwæð sio synfulle sawl, 'hwam sceal ic gelyfan æfter me, oððe æt hwam sceal ic getreowða habban þa ic mine forleas. Nænig min þæra nehstena getreowne geleafan hafap. Eawla, se geleafa is geworden ond he is numen*
20 *ond he næs naworn gesund' (Scragg 1-19).*

Ongitap, mine þa leofestan bearn, cwæð sanctus Isodorus, ond æghwylc cristen mann smeage on him sylfum hu nearo se siðfæt bið þære synfullan sawle. For þan ne sceal næfre se cristena man beon orsorghleas. Cwæð sanctus Ysodorus, 'geþence nu ðu, man, ond
25 *ongyt gif ðu sylf þe nelt alysan þa hwile þe ðu miht. Hwi wenst ðu þæt oðres gastes hordfæt þe wile alysan gif ðu sylf nelt?'. 'Eawla', cwæð se halga Isodorus, 'hwæt, þæt is yfelic þeaw ond synlic, þæt nænig þam syngendum wiðcwid, ne nænig þam manfullan wreceð. Þa godan wædliap on þysse worulde ond þa manfullan gehyhtap'.
30 *Þa manfullan wealdap nu on heora rice ond hynað þa godan. Ða unrihtan synt geweorðode nu ond þa soðfæstan aweorþene. Þa unrihtan blissiað ond þa soðfæstan synt on gnornunge ond on heafe. Ond se arleasa gæð nu beforan þam soðfæstan ond se yfla wylt þam soðfæstan ond þam godum, ond þa unscyldigan beoð witnode, ond*
35 *þa scyldigan beoð forlætene. For þyllicum synnum ond oðrum beoð þa sawla witnode on Godes gesyhðe, ond hio nat, þonne heo synfull bið, mid hwam hio andswerige. Ac hio swigað, for þan þe heo nafap nane bylde on hire (Scragg 20-36).**

Se halga Isodorus cwæð: Eawla þæt sio sawl hiofeð þonne hio of

- 40 *ðam lichoman anumen bið. Ealle hie hie swa wundige hyrwað, ond swa fule stincende hie hie onscuniað, ond swa hreofe hie hie ascufað, ond se lichoma lið on eorðan isne gearærowod ond mid racentunge geðryd (117v) ond mid bendum gebunden ond mid fetrum gefæstnod, ond þære synfullan sawle ne beoð þa tintrego gelytlode.*
- 45 *Ac þa cwelleras unofstinnedlice cwelmað, ond hie unaseccgendlice gnornunge hire wite mænað, for þan þe ða deoflu swa hwæt swa hie magon wælhreowlices hie þencap be hire ond doð. Ond þusendfealdum witum hie hie tintregiað ond slitað, ond se lichoma on eorðan fulnessum tofloweð þe we ær mid wistum feddon (Scragg 37-46).*
- 50 *Eawla, cwæð se halga Ysodorus, þonne gyt geomrað seo sawl þe hire lif ær on receleaste lifde, ond cwïð: ‘Wa la þæt ic æfre swa ungesæligo geboren sceolde weorðan, ond þæt ic swa earm middangeardes leoht geseon sceolde. Wa la þæt ic swa lange on minum lichaman eardigan sceolde, þa he me reste gearnigan ne wolde. Unlust*
- 55 *meawas to lifianne, ond walic to sweltanne. Eawla, deað, swete eart ðu þam earmum ond þam wædliendum, ond wunsum eart ðu þam unrotum ond þam gnorniendum, ond biter eart ðu ðam weligum þisse worulde, for þan hie forlætan sceolon hira blissa ond onfoð unrotnessa’. Pe se deað ælces yfeles ond eges ende is. Selre bið men*
- 60 *þæt he swelte þonne he yfele lybbe mid synnum ond on Godes unwillan sy ond ungesæliglice drohtiende, for þan þe seo synfulle sawl cwïð to ðam deoflum þonne hie hie tintregiaþ: ‘Ic eow bidde: arisað minum sare to fultumme ond alysað me of þyssum nearonessum, for ðam þe ic swa earm ne mæg wesan afrefredu. For ðan ungeendedu*
- 65 *is min gnornung, ond mine wita ne synt gelihthe, ne min sar ende næfð. Nis me nænig leoht ne nænigo byldo on minum mode, for ðan þas witu ic ærest aberan ne mæg’. Ða deoflu hire þonne andsweriað ond cweðað: ‘Næfst ðu hiht ne byldu on þe eallra þara goda þe ðe God on eorðan geaf? Hwig þincað þe þas witu þy maran þe ðe ær*
- 70 *þa gewyrhtu þuhton?’ (Scragg 47-66)*
- Ongitað, mine þa leofestan, cwæð se halga Isodorus, hu mycel nearones þære sawle bið þonne heo hit gebetan ne mæg. For ðan ne lætað eow, men þa leofestan, (118r) þysse worulde welan beswican, for ðan heo is sceort ond swicol eallum þe hire fylgeaþ. Ealle*
- 75 *þas lænendlican earfeðnessa ende habbað, ac ða toweardan ende nabbap. Ne næniges mannes lif ne bið to þan lange þæt on sceortre ond on sarigre hwile ne geendige. For ðan sare ond eallum ðam unrotnessum on þysse worulde we beoð genætte. Nænig ne sie se ðe ne sarige his synna, ond weþan he sceal ond hreowsian þæt he*
- 80 *ne scyle on ecnesse heofan. Us gedafnað þurh manigfealde earfeðnessa to ganganne on heofena rice. Lytle synt þas lænendlican*

earfoðnessa þy we nu aræfnan magon for þæs lufan, ond mycle synt
þa meda ond þæt ece wuldor þe he us gehaten hæfð, gif we fullice
wiðstandaþ deofles larum. Swa mycle swiðor swa we nu beoð nætte
85 on þyssum life, swa mycle ma we feogað on ðam toweardan life.
For ðan symle God her wundað ond swingð ða þe he wile habban
ond to þam ecan life gelædan. Swa swa gold on ofne he hie syð ond
costað, ond swa onsægdnesse he hie onfehð. For ðan ne sceal nan
man gnornigan on his untrumnesse, ne cweðan: 'For hwan aræfne
90 ic ðas yfel oððe hwi eom ic næted? Wa la, to hwan þrowige ic þis?'.
Ac ma ðu scealt cweðan: 'Dryhten, þe ic syngode, swa mycel ic ne
gefele swa ic wyrðe eom'. Se ðe gnornað on his untrumnesse, God
he tyrgð ond his yrre he awecð. Ond se ðe hit gefyldlice abereð, God
liðe he awacað to him. Gepenc nu ðu, man, þonne ðu sie cwyldmed
95 on þyssum middangearde on þinum untrymnesse, beheald on þi-
num mode þa toweardan witu. Þonne þu gefele þæt sar, gemyne
þæt cwicsusles fyr. Gif ðu þe ondrædest þa toweardan witu, þonne
ne sargast ðu na þæs lænendlican. Þæt bið twyfeald yfel, þæt man
sarige his lichamlican earfoðnessa, for ðan he hie sceal þrowian
100 swa þeah, ond nafað his nane mede æt Gode, ac hafað þa ecan
geniðrunge. Wite ðu, man, butan Godes willan þe on becymed þæt
yrre, ac ðonne he yrre geworden bið ond for urum synnum gegre-
med bið, þonne set he us þrowunga on, for ðan þe he wolde us to
his willan gebigean. Þæs lichoman lustum we oftost fulgangað, for
105 ðan he sceal bion hwilum swungen. Se lichoma oftost gesyngað,
ond for ðan he sceal beon geuntrumod ond witnod. Gif we woldon
gesceawian us sylfe on ure heortan hwylce we wæron ond us þonne
deman be urum gewyrhtum, þonne næron we eft geniðrode on þam
ecan dome. Ac we ungesælige byrnað on þysse worulde lufan ond
110 on hire gitsunge, ond lætað us colian þa lufe þæs heofonlican rices
geleafan (Scragg 67-105).

Cwæð þæt se halga Ysodorus: 'Hu lange willað ge cristenan rece-
lease wunigan on þære fulnesse þæs lichoman fyrenlustes?'. Oflinnað
la, ær eow se deað ofercume. Ac eow þinceð swiðe earfoðlice þa un-
115 gefþwæran þeawas ond þa gescyndan to forletanne, for ðan þy ðæt
dioful bið on eowrum heortum, þy eow eft biter gedeð þa swetnessa.
Ac wiðstandað him nu þa hwile þe ge magon ond moton, ond settað
togeanes eowres lichoman lustum ond cwicsusles fyres bryne, ond
settað beforan eow þone egeslican dom, ond eowres deaðes dæg
120 gemunað, for ðan ælce dæg us nealæceð þære sawle gedal ond ðæs
lichoman. We witon hwæt we on þyssum dæge wyrrende wæron, ac
we nyton on þysse nihte þeah hio sie ut alædedu. Ond us þonne ðæt
deoful læde on his witu þe us ær on life mid þære synbryne onælþ.

125 *Mid unasecgendlican tintrego he us cwylmeð, se ðe we ær his wil-
lan worhton on worulde. For ðan us let God on þyssum life þæt
oðera manna forðfor sceolde bion ure gelicnesse. Eawla, sawl, ðu
ðe eardodest on þines lichoman tintregum, waca ond gebide þinne
dryhten, þe læs þe slæpende se deað ofercume (Scragg 106-122).*

130 *Gehyrað, men þa leofestan, ða ðe her syndon on þyssum folce dysige
ond recelease. Gangað to deadra manna bebyrigenesse ond geseoð
þær lifigendra bysene. Io hie wæron us gelice on þysse worulde
wynsumnesse lifigende ond him welena stryndon ond him mycla
æhta hæbbende wæron. Ac ðas ealle synt fram him anumen. Þy
hine ne scele nan man swa sylfne beswican þæt he him langes lifes
135 wene (Scragg 123-128).*

140 *Ac ðu, man, cwæð se halga Ysodorus, ic ðe bidde ond halsige ond
geornlice ic þe manige þæt ðu nanwiht leohtlices ne leaslices ne do,
ne ðu þine synna eft ne edniwa, ne þu þin yfel to eft ne hwyrfe. Ac
ðu, ma, bewite þe sylfne ond wite hwæt ðu eart ond for hwan ðu
145 sie ond hwæt ðu sie ond for hwan þu geboren wære oðþe to hwylcre
nytnesse þu acenned wære ond to hwylcum þinge ðu on þas wo-
ruld geacnod wære. Gemyne þinne scyppend ond gemyne ðæt ðu
geworht eart ond ongyt hwylcne þe God gesceop ond gemyne hwylc
wyrhta þe geworhte ond hu fægere scyppend þe sawle onrette ond
150 sende. He ðe bebead þæt ðu healde þinne rihtan geleafan ond þæt
ðu hæbbe bykwitne geleafan, ond wunige on þe se unforhta ond se
ungebrosnoda geleafa. Nænig þe mid unsnotre lare ðe beswice ne
nænig gepwornesse þysse worulde ðe ateo fram Godes willan. Ne
nænig þing þristlice be Criste ðu sprec, ne nænig wiht ðweorlices be
155 him ðu gehyr spreca. Ac ðonne ðu hine cigst on þinum wordum,
ne wiðsac ðu hine on þinum weorcum, ond fram eallum þam þe
sio æw forbyt ðe wiðbryt. Ond nanwiht wið Godes bebodu ðu do, ac
leofa on gode ond gebide þe to him, for ðan þe ðurh yfelra manna
þeawas ond hira bysna man wyrð oft besmiten, ond þurh godra
160 þeawas ond bysna man wyrð oft Gode gestryned. Ne syle ðu þine
sawle on þines lichaman geweald, ac geclænsa ðu þin mod fram
yfelum gepohtum ond gebrideligað eow fram þæs lichoman scionesse
þæt eowre þohtas syn clæne ond hlutre. For ðan we witon þæt be
urum gepohtum we sceolon beon demede fram Gode, nales þæt an
165 þæt he ure lichoman scaawað ac eac swylce ure gepohtas. God se is
dema; be urum gepohtum he mænð ure sawle. For ðan þonne hie
us cumað, utan him wiðstandan ond of ure heortan aweorþan ða
yflan gepohtas. For þan ne mæg se lichama nanwiht don butan hit
þæt mod wille. Utan clænsian ure geðohtas, þonne ure lichoma ne*

Gehyr ðu, mann, cwæð se halga Ysodorus, 'ond hlýst to þan þe ic þe lære ond ongyt þa ðe ic þe to manige: ne gewemmad eowre lichaman ðurh forhealdnesse; for eallum yflum hio ys wyrse ond manige men þurh hie forðcumað. Selre bið men þæt he swelte þonne
170 he his lichoman fyrwetgyrnessum gewenige; selre wære ðære sawle þæt hio hrædlice of ðam lichoman anumen wære ðonne he hie ðurh his synlustas forlure. Sio forhæfdnesse gedeð Gode þone mannan nealecan. Þær sio forhæfdnesse wunað þær wunað God, ond sio clænnes us gehæt heofona rice. Sio fyrwetgyrnes besencð þone mannan on helle ond sio fyrwetgyrnesse syleð þone mannan þam sweartan fynd ðe hine gelædeð to helle tintregum. Eala ðu, man, gif ðe nu gyt þines lichoman unednessa hrinen oðþe hie ðe cynsende fyrwetgyrnesse lære oððe nu gyt þin mod þe forhealdnesse myngie, gemyne þa toewardan ond þa unasecgenðlican witu, hu grimme hie
180 synt. Ond for þan sie ðe swa mycel geornfulnes þa synna to betanne swa ðe wæs ær hie to wyrçanne. Nænig þing on þysse worulde þe gedo þinra synna sorhlesne, ac ðurhwunige on þinre heortan ege ond fyrhtu. Þurh þone ege ðu gebetest þa synne. Þær lufu ne bið, þær bið ealles lifes tolysnese (Scragg 157-174).

185 Eala, hu unasecgenðlica synt þysses lifes idelnessa ond forwyrða. For þan þeah þe we hie forlæten, we ne sculon ure heortan eft to him hweorfan, for þam þe ða welan forwyrðað ond ðæt wuldor forwyrð ond sio fægernes forwisnað. God þone mannan to his anlicnesse geworhte, ond þonne hwæðere idellice he swincð ond on gewinne he bið drefed. He goldhord samnað, ac he ne wat hwam he hit samnað. For ðam þe we ealle nacode ond forlætene arisað swa swa we gebornene wæron, ond to þam andrysenlican dome we ferað nacode ond earme ond unrote ond gesworcene mid ege ond mid fyrhðu. Beforan heahsetle þæs ecan deman we beoð alædde ðonne we bioð aworþene
190 of þysses rices welan ond of þysse worlde gefean. Ond we ne bioð gedyrstige for urum synnum urne wealdend gesion. Ac ða ðe nu to swiðe ne blissiað on þysse leasan worulde welum, hie feoð þonne on þam toewardan dome. Ða ðe nu be sylfwille Gode þeowiað, hie gefeoð þonne on þam heofonlican brydbure, ond ða ðe nu forlætað þas eorðlican welan, hie onfoð þonne þa heofonlican. Ac ða earman ond þa synfullan to fyres tintregum hie beoð getogene. We graniað þonne, ond ne bið se ðe ure gemiltsie. We geomriað þonne, ond ne bið se ðe us hal gedo (Scragg 175-192).

205 Ac utan efestan, þa hwile þe we tide hæbben, to hebbanne ure handa to dryhtne, ond cweðan þæt us gehæle God, þæt we ne forwyrþen. La, hu lange we urne wealdend ond urne scyppend to hatheortnesse getihten. Ælce dæge he us gearwað ond we his bioð ungemyndige.

- 210 *Ælce dæge he us fedeð ond ælce dæge he us miltsað, ond we hira bioð
forgitende. He us fet ond he us scylt ond ealle ussa nydþearfa he
gesiehd, ond þeah ælce dæge his bebodu we hyrwað. La, hwi ne sce-
amað us? Utan sceamian ure ær þan þe sio tid cume ðe us nealæceð
þæt we sceolon ures lifes ond eallra ura dæda riht agildan. Ond for
ðan uton oflinnan þara unarimedra metta ond þara gescyndendra
gestreona ond þara oftrædra symla ond þara unrihtthæmeda. Utan
215 eac oflinnan þara tælnessa, ond uton us on gebedu gelomlæcan,
ond uton ure lif on rihtre gewendan, ær ðan us deað gegriþe. Ic
bidde ond halsige æghwylcne cristene mann þæt we lætan ðas lare
on ure heortan fæste wunian. Ond uton ne lætan hie diofol þurh
his searwa us fram animan. Ac utan sorgian on ðysse medmyclan
220 tide þæt we ne þyrfen weþan in ecnesse þone biterestan wop. Ond
utan winnan on þyssum lænan life þe læs we þrowien eft þa ecan
tintrego. Þeos tid is sceort ond sio is mycel ond ungeendod. For ðan
þæt is se wyrresta dæg se nænigne onlyst. Þær bið soht fram anra
gehwylcum hwæt he yfeles gedyde oðþe godes. Wa ðam þonne þe nu
225 bið wælhreow, for ðan he bið cwylmed on ecnesse. Wa ðam þe nele
nu his synna hreowe don, for þan he bið seald þonne ðam reðestan
feondum þa hine grimlice deaðe cwylmað. Ne sceolon we to swiðe
arian ussum flæsce þy læs hit eft in forwyrd forlæde. Se lichoma
læmen is, for ðam þe he of ðam geworht wæs ond he eft to duste
230 geweorðan sceal. Ac uton we, men ða leofestan, cwæð se halga Yso-
dorus, eaðmodlice biddan God þæt he us gehealde her on worulde
ond on þære towardan, se ðe leofað ond ricsað aa butan ende in
ecnesse (Scragg 193-220).*

Qui si dice come san Isidoro parlì a riguardo della separazione dell'anima e del corpo. Lui afferma: 'La mia anima dimora nell'infelicità, e il mio spirito mi odia, e il mio cuore è turbato, e le oppressioni della mia anima mi causano dolore'. Io sono ricoperta di ogni male, dice l'anima peccatrice, e sono oppressa da ogni miseria. Nella mia vita non ho conosciuto tante sofferenze e mi sono accompagnato a tanti mali quanti io vedo adesso di fronte a me. Poiché per quanto lontano io vada, le mie miserie vengono con me, e in nessun modo adesso posso allontanare quel mio male che prima non ho voluto rifuggire. Per quanto lontano io vada, esse mi accompagnano. Misero me che sono stato il più testardo e il più misero degli uomini, poiché io nulla ho fatto delle miei giornate mentre ancora ero sulla terra. E coloro per i cui voleri ho agito, essi solamente mi nuociono. Essi stendono le loro mani su di me così che mi allonta-

nano con dolore, e mi spingono verso il pericolo. Nessuno mi è di sostegno nel mio dolore, poiché io stesso prima non lo ho voluto, ma da tutti io sono disdegnato, e tutti loro mi guardano con malignità e disonestà. Oh, dice l'anima peccatrice, a chi devo credere, o in chi devo avere fede visto che ho perso la mia? Nessuno dei prossimi a me ha una veritiera fede. Oh, la fede è stata, è passata e non è completa in nessun luogo.

Comprendete miei cari fratelli, dice san Isidoro, e ciascun cristiano mediti in sé stesso quanto angusta sia la via di quell'anima peccatrice. Poiché mai deve essere il cristiano privo di cognizione. Dice san Isidoro, poi: 'Pensa adesso, uomo, e comprendi se tu stesso non vuoi redimerti mentre ancora puoi farlo. Perché credi tu che i ricettacoli delle altre anime vogliano pentirsi se tu stesso non vuoi farlo? Oh, costume malvagio e peccatore è che nessuno risponda a questo peccare, e che nessuno opprime il male. I buoni languiscono in questo mondo, e i malvagi prosperano. Il male domina ora in questo mondo, e opprime i buoni. Gli ingiusti sono celebrati e i giusti scacciati. Gli ingiusti gioiscono e i giusti sono nel lamento e nei dolori. E l'ingiusto supera il giusto, e il malvagio inganna il giusto e il buono, l'innocente è punito e il colpevole lasciato libero. Per questi e per altri peccati sarà punita l'anima di fronte a Dio, ed essa poiché ha peccato non saprà a chi rispondere. Ed essa sarà silenziosa, poiché non avrà orgoglio in quello.'

San Isidoro dice: 'Oh, miseramente quell'anima si lamenterà quando verrà separata dal corpo. Tutti la apostroferanno in modo blasfemo, e come cosa orrida verrà disdegnata, e così come un lebbroso verrà evitata, e il corpo giacerà a terra imprigionato dall'acciaio, e trattenuto in catene, e legato con vincoli, e immobilizzato con ferri, e per l'anima peccatrice il tormento non sarà minore. E i torturatori la tormenteranno senza sosta, ed essa per i loro tormenti si lamenterà con indicibili sospiri, poiché i diavoli per quanto essi possono pensano crudelmente e agiscono verso di lei. E con multiformi tormenti essi torturano e colpiscono, mentre il corpo in terra imputridisce, lo stesso che con abbondanza prima abbiamo nutrito.'

Oh, dice san Isidoro, poi si lamenterà l'anima in merito alla vita che prima senza saggezza ha vissuto, e dirà: 'Oh, misero me che sono dovuto venire al mondo così infelice, e che ho dovuto vedere la luce di questo così misero mondo. Misero me che ho dovuto così a lungo dimorare nella mia carne, che per me non ha voluto meritare il riposo. Disgustoso è stato vivere per me, doloroso morire. Oh morte, tu sei dolce per i miseri e per i bisognosi, e gradevole sei per coloro i quali soffrono e si struggono per il dolore, e amara sei

per i ricchi di questo mondo, poiché essi devono abbandonare i loro piaceri e trovare sofferenze. La morte è infatti la fine di ogni male e di ogni miseria. Meglio è per l'uomo che egli muoia piuttosto che egli conduca una vita malvagia nel peccato e contro la volontà di Dio e miseramente viva, in ragione di quello che l'anima dirà ai diavoli che la stanno tormentando: 'Io vi prego, ponete fine alle mie sofferenze, e liberatemi da questa prostrazione, poiché così misero io non posso trovare conforto. Poiché infinito è il mio dolore, e i miei tormenti non sono alleviati, e ma mia sofferenza non ha fine. Non è nella mia anima alcuna luce o alcun conforto, poiché io non posso in particolare sostenere questa sofferenza.' Dunque i diavoli le risponderanno e diranno: 'Non hai avuto gioia e conforto in tutti quei doni che Dio ti ha fatto in terra. Per quale ragione pensi che questi tormenti siano più di quelli che prima hai pensato di meritare?'

Comprendete, miei cari, dice san Isidoro, quale grande oppressione è per l'anima dato che essa non è stata in grado di fare ammenda. Per questa ragione, miei cari, non permettiamo che la ricchezza di questo mondo ci seduca, poiché essa è breve e falso quel che a lei segue. Tutte le sofferenze passeggiere hanno una fine, ma quelle future non hanno fine. Né la vita di nessun uomo non sarà così lunga da non finire in un tempo molto veloce e triste. Per questo noi sulla questo mondo siamo tormentati dalle sofferenze e da tutti i dolori. Non vi sarà nessuno che compiangano i suoi peccati, e che debba piangere e soffrire, che dovrà soffrire in eterno. Facciamo dunque noi in modo di meritare attraverso molteplici sofferenze di andare nel regno dei cieli. Piccole sono le sofferenze terrene che noi adesso dobbiamo sopportare per questa speranza, e grandi sono i premi e la gloria eterna che Lui ha invocato su di noi, se noi ci opponiamo strenuamente agli insegnamenti del diavolo. Quanto maggiormente saremo afflitti noi in questa vita, tanto più saremo allietati nella vita che verrà. Per questa ragione molto il Signore colpisce e ferisce coloro i quali vuole avere e condurre nella vita eterna. Così come l'oro nella fornace Lui pone e prova loro, così richiede sacrifici. Per questa ragione non deve nessuno lamentarsi per le sue debolezze, né dire: 'Per quale ragione provo io il dolore o perché sono io tormentato? Oh, misero me, per quale ragione devo provare questo dolore?' Ma tu devi dire: 'Signore, io ho così tanto peccato da comprendere di non essere degno.' Colui che si lagna delle sue miserie, Dio lo colpisce e suscita la Sua rabbia contro di lui. Chi pazientemente sopporta questo, Dio fa misericordioso verso di sé. Pensa ora, tu uomo, quando tu lamenti su questa terra le tue

sofferenze, considera dentro di te le pene infernali. Quando tu provi questo dolore, tieni a mente il fuoco eterno. Se tu temi il tormento futuro, dunque non lagnarti adesso per quello transitorio. Poiché è doppiamente male che l'uomo si lamenti delle sue miserie corporali, poiché lui comunque è obbligato a soffrirle, e non avrà alcuna consolazione in Dio, ma avrà la condanna eterna. Sii conscio, uomo, che l'ira giunge al di fuori della volontà di Dio, ma quando lui è in collera e irritato per i nostri peccati, allora Lui ci colpisce con le sofferenze, poiché vuole riportarci alla Sua Volontà. Noi spesso accontentiamo i desideri della carne, poiché essi dovrebbero qualche volta essere frenati. La carne troppo spesso pecca, e per questo dovrebbe essere fiaccata e punita. Se noi abbiamo voluto guardare noi stessi dentro i nostri cuori [dentro noi stessi] mentre noi eravamo in vita e dunque giudicare i nostri comportamenti, allora non saremo poi noi puniti nel Giudizio Eterno. Ma noi abbiamo bruciato ingiustamente nell'amore di questo modo e nei suoi desideri, e noi abbiamo consentito a noi stessi di raffreddare la fede del Regno dei Cieli.

Domanda san Isidoro: quanto a lungo noi cristiani vogliamo follemente rimanere nella pienezza della lussuria della carne? Smettiamo, prima che la morte ci sconfigga. Ma per noi è molto difficile pensare di abbandonare i pensieri immoderati e l'errore, poiché nei nostri cuori vi è quel diavolo che rende più amaro quel che era dolce. Ma opponiamoci a lui ora, quando ancora possiamo e ci è consentito, e rivolgiamo la nostra attenzione ai desideri della nostra carne e all'ardere del fuoco infernale, e poniamo di fronte a noi il terribile Giudizio, e teniamo a mente il giorno della nostra morte, poiché ogni giorno ci avvicina alla separazione dell'anima e del corpo. Noi sappiamo che in questo giorno siamo vivi, ma non sappiamo se in questa notte lei, l'anima, sarà tratta fuori [moriremo]. E il diavolo ci condurrà verso quei tormenti che noi in vita abbiamo acceso [meritato] con le passioni. Egli ci tormenterà con sofferenze indicibili, dato che noi prima nel mondo abbiamo fatto la sua volontà. Per questa ragione Dio ci mostra su questa terra come la morte degli altri uomini sia simile alla nostra. Oh anima, tu che hai dimorato nelle sofferenze della tua carne, svegliati e prega il Signore che permette a coloro i quali dormono di vincere la morte.

Ascoltate, miei cari, coloro i quali fra queste genti sono stolti e negligenti. Andate ai luoghi dove riposano i morti, e osservate i loro esempi ormai non più vivi. Essi sono stati simili a noi in quella morta bellezza terrena, e le sue ricchezze hanno perseguito e i suoi molti averi hanno posseduto. E tutte queste cose gli sono state strap-

pate. E poi nessun uomo deve ingannarsi in tal modo da credere di poter avere una vita lunga.

Ma tu, uomo, dice san Isidoro, ti prego, ti domando e in modo sincero ti ammonisco che tu nulla faccia in modo falso e ingannevole, che tu non commetta nuovamente i tuoi peccati, che tu di nuovo non faccia il tuo male. Ma tu, uomo, rifletti su te stesso, e comprendi cosa eri e per quale ragione sei, e cosa sei e per quale ragione sei nato, o per quale motivo sei stato fatto, o per quali ragioni tu sei stato messo al mondo. Ricorda il tuo Creatore, e ricorda che sei stato creato, e comprendi quale Dio ti ha creato, e comprendi quale creatore ti ha fatto, e quale dolce Creatore ti ha donato e concesso un'anima. Lui ha comandato che tu ricevessi una fede retta e che tu avessi una fede semplice, e che in te dimorasse una fede sincera e incorrotta. Nessuno ti inganni con insegnamenti menzionieri, né le ingiustizie di questo mondo ti allontanino dalla Volontà di Dio. Né alcuna cosa carica di falso orgoglio dirai riguardo a Cristo, né alcuna cosa contraria a Lui sentirai dire. Ma tu Lo invocherai con le tue parole, non Lo rifiuterai con i tuoi atti, e ti esimerai da tutto quello che la Sua Legge proibisce. E nulla farai contro la Legge di Dio, ma amerai il Signore e Lo pregherai, poiché attraverso i cattivi costumi degli uomini e i loro esempi spesso l'uomo è corrotto, e attraverso i costumi virtuosi e i loro esempi l'uomo spesso è guadagnato a Dio. Non concedere al tuo corpo il potere sulla tua anima, ma purifica la tua anima dai cattivi comportamenti, e resistiamo a quelle lusinghe del corpo così da rendere puri e casti i nostri pensieri. Poiché noi sappiamo che in base ai nostri pensieri dovremo essere giudicati dal Signore, poiché Egli non guarderà i nostri corpi ma i pensieri di ciascuno di noi. Poiché Dio è il Giudice, e discuterà delle nostre anime a seconda dei loro comportamenti. Dunque Lui verrà, poniamoci dunque di fronte a Lui e purifichiamo i nostri cuori dai pensieri malvagi. Poiché la carne nulla può fare che l'anima non vuole. Purifichiamo i nostri pensieri, così che la nostra carne non commetta peccati.

Ascolta, uomo, dice san Isidoro, e fai attenzione a quel che io ti insegno, e comprendi quel che io ti sprono a fare: non deturpiamo i nostri corpi con la mancanza di misura, poiché essa è il peggiore di tutti i mali, e molti sono stati distrutti a causa sua. Meglio è per l'uomo morire quando si rende impuro per le curiosità del suo corpo; meglio sarebbe per l'anima essere strappata velocemente alla carne che giungere alla perdizione per i suoi desideri impuri. La continenza avvicina l'uomo a Dio. Lì dove dimora la continenza, dimora Dio; e la castità promette a noi il Regno dei Cieli. La cu-

rosità immerge l'uomo all'inferno, e la curiosità consegna l'uomo a quel nero demone che lo conduce ai tormenti dell'inferno. Oh uomo, misero sei tu se già sei abbattuto dalle vicissitudini della tua carne, o se essa ti istruisce alla curiosità, converti tali pensieri o rendi conscia la tua mente dell'impudicizia: ricorda le sofferenze future e indicibili, quanto terribili esse sono. E per questo pentiti dei peccati che hai commesso con la medesima profondità d'animo con i quali tu prima li hai commessi. Nessuna cosa su questa terra ti rende sicuro dai tuoi peccati, ma nel tuo cuore rimangono terrore e paura. Attraverso questo timore tu sconterai i tuoi peccati. Là non vi è amore, lì vi è privazione di ogni vita.

Oh quanto sono oltre la nostra capacità di parola gli inganni di questa vita e la perdizione. Perciò dunque noi abbandoniamo questi, e noi non dobbiamo poi i nostri cuori rivolgere di nuovo a essi, poiché le ricchezze periscono, e lo splendore decade, e la bellezza svanisce. Dio ha fatto l'uomo a Sua somiglianza, ma lui comunque agisce in modo errato ed è tentato dalla corruzione. Lui accumula tesori, e non sa per chi li accumula. Poiché noi tutti ci alzeremo nudi e dimessi come quando siamo nati, e nudi andiamo a quel terribile Giudizio, miseri e tristi, e cupi con la paura nell'anima. Di fronte al trono noi verremo condotti dopo che saremo strappati dalle ricchezze di questo regno e dalle gioie di questa terra. E noi non saremo orgogliosi dei nostri peccati alla vista di Nostro Signore. Ma dunque ora non gioire troppo in queste false ricchezze terrene, esse sono infatti poi motivo di disprezzo nel Giudizio che ci attende. Colui il quale adesso volontariamente si sottomette al Volere di Dio, gioisce nel talamo celeste, e colui il quale adesso rinnega le ricchezze terrene, gioisce in quelle celesti. Ma i miseri e i peccatori sono scagliati nel tormento infuocato. Noi ci lamenteremo, e non ci sarà mostrata pietà. Noi poi soffriremo, e non verremo guariti.

Affrettiamoci dunque, fino a che ne abbiamo il tempo, a innalzare le nostre mani verso il Signore, e chiediamo che Lui ci guarisca e che non ci scacci. Oh, quanto a lungo abbiamo incitato all'ira il nostro Signore e Creatore. Ogni giorno Lui ci aiuta, e noi siamo ingrati verso di Lui. Ogni giorno ci sfama e si mostra buono verso di noi, e noi ci dimentichiamo di Lui. Lui ci sfama e ci protegge, e vede ogni nostro bisogno, e comunque noi ogni giorno disprezziamo i Suoi Comandamenti. Oh, per quale ragione noi non proviamo vergogna? Vergognamoci dunque noi prima che giunga il tempo che a noi si approssima, nel quale dovremo essere ripagati con giustizia per le nostre vite e i tutti nostri meriti [atti]. E per questo

cessiamo di curare gli innumerevoli eccessi, e le ricchezze ingiuste, e l'offesa continua e l'adulterio.

È abbandoniamo anche la calunnia, e applichiamoci nella preghiera, e convertiamo al giusto le nostre vite, prima che la morte ci prenda. Io prego e invito ogni uomo cristiano che permetta che questi insegnamenti rimangano ben fermi nei nostri cuori. E non permettiamo che il diavolo attraverso i suoi inganni li strappi da noi. E patiamo noi in questo breve tempo così che noi non dobbiamo piangere in eterno la più amara tristezza. E impegnamoci adesso nella vita transitoria per non soffrire dopo la pena eterna. Questo tempo è breve, quello è immenso e senza termine. Poiché quello è il più terribile dei giorni, dal quale nessuno può esimersi. Lì sarà stabilito per ciascuno se ha fatto il male o il bene. Misero colui che qui è crudele, poiché lui sarà torturato in eterno. Misero colui che qui non ha voluto fare ammenda per i suoi peccati, poiché dunque lui sarà consegnato ai più crudeli diavoli che lui castigheranno con la più amara morte. Noi non dobbiamo onorare in maniera eccessiva quella nostra carne che dopo ci conduce alla rovina. La carne è fatta di argilla, poiché essa da quella è stata creata e deve dopo divenire polvere. Ma noi, miei cari, dice san Isidoro, preghiamo Dio con sincerità che Egli ci protegga qui sulla terra e nel mondo che verrà, Lui che vive e regna per sempre, senza fine in eterno.

aA

I sermoni escatologici del *Vercelli Book* rappresentano una dei più interessanti esempi dell'omiletica anonima volgare di ambito inglese antico¹. L'insieme di questi sermoni dedicati al Tempo della Fine e al destino dell'anima è infatti costituito da testi dai notevoli caratteri allitteranti, dalle complesse strutture narrative e dall'impianto descrittivo fortemente simbolico. Essi presentano una molteplicità di particolarità stilistiche e compositive di origine spesso distante per tradizione e ambito culturale. La loro analisi, seppure in alcuni frangenti non di semplice schematizzazione, appare per questo motivo foriera di interessanti elementi di riflessione, utili a comprendere i rapporti di tali

561

1. Appare necessario precisare come i testi contenuti nel *Vercelli Book* rappresentino forse un caso emblematico delle tecniche di composizione e dello stile dell'omiletica insulare composita. Nella sostanza, i ventitré componimenti risultano qualitativamente e stilisticamente piuttosto curati: lo stesso non si può affermare di molti componimenti anonimi più tardi, meno lineari e coerenti nei contenuti e nello stile. Una discrepanza stilistica e qualitativa che, naturalmente, non può che apparire del tutto inevitabile, vista la molteplicità di redattori e di autori che sono alla base della tradizione composita anonima insulare. Ben poco spazio a fraintendimenti lascia in questo caso la definizione data alla prosa vercellese da Szarmach ('summary of the options for prose style'), così come quella utilizzata da Zacher ('a best of'). Cfr. Zacher 2007; Szarmach 2009, p. 40.

testi con la tradizione che li precede, così come la centralità dell'omiletica anonima all'interno della tradizione culturale dell'Inghilterra Anglosassone.

Omiletica anonima insulare e il confronto con la tradizione

In questo senso, utile appare ragionare in prima istanza sulla conservazione di alcuni degli aspetti fondanti del genere latino², fattore ben percepibile nella struttura argomentativa dei testi vercellesi. Immutato è l'uso di alcuni stilemi tipici del genere omiletico, quali la sapiente alternanza dei pronomi personali di prima e seconda persona plurale in particolari frangenti del sermone, così come quello delle formule quali elementi di scansione dei contenuti. Posizionate in genere nell'incipit e nell'explicit³, proprio le formule appaiono perfettamente integrate nel tessuto narrativo del sermone quali espedienti retorici finalizzati sia a raccordare le singole parti del discorso, sia a rendere di maggiore incisività l'invito alla riflessione rivolto ai fedeli⁴.

Al di là di tale aspetto formulare, inoltre l'omiletica anonima anglosassone è genere che fa della variabilità degli

2. Tale scelta appare naturalmente dettata dal maggior numero di dati che, proprio l'aspetto formale, può fornire all'indagine del genere omiletico anonimo insulare: meno labile di quello riguardante gli aspetti pratici del genere omiletico, tale ambito di indagine può facilmente fornire elementi utili per tracciare conclusioni in merito al pubblico e alle finalità dei sermoni e delle omelie in lingua inglese antica.
3. In questo senso, indicativa appare in tali formule, spesso costruite su di una fissità di schemi compositivi e di linguaggio, la preminenza di verbi inerenti la riflessione e la comprensione (e.g. *geþencan*, *þencan*, *ongitan*, *witan*), o del fare ammenda (e.g. *hreowan*). Piuttosto fisse appaiono in particolare le formule di chiusura dei sermoni escatologici, aspetto questo che li accomuna alla pressoché totalità delle omelie e sermoni in lingua inglese antica. Generalmente costruite intorno a periodi retti da verbi inerenti le sfere del pensiero e della riflessione, tali sezioni di chiusura lasciano spesso spazio a immagini di redenzione e salvezza, a brevi descrizioni del Regno Celeste e, nella maggioranza dei casi, a un invito a meritare la beatitudine al fianco del Signore. In merito alla presenza e alla portata di tali caratteri stilistici all'interno dell'omiletica fra tardo-antico e alto-medioevo, si veda fra gli altri: Hall 2000 (con particolare attenzione alle pp. 203-210).
4. Una funzione di connettore logico e di invito all'ascolto che tali elementi naturalmente presentano anche all'interno della ricca tradizione latina delle origini, e che diviene centrale in quella composita. In tal senso, si veda quanto sostenuto in: Hall 2000. Per un breve quadro del rapporto di tale omiletica con la tradizione precedente, si vedano anche: Clayton 1985; Lees 1999, pp. 27-32. In questo senso, appare necessario richiamare all'attenzione non solo la forte presenza di tali formule all'interno di sermoni come il nono o il ventiduesimo del codice vercellese, ma anche la precisa scansione dei nuclei parenetici che appare leggibile nel corpo dei sei componimenti rogazionali vercellesi o in uno dei sermoni dedicati alle virtù cristiane, *Vercelli VII*. In merito si veda anche, Zacher 2009b.

schemi narrativi e delle fonti uno dei caratteri fondanti, in perfetta continuità con quella che era stata la tradizione latina⁵. Del genere composito latino, l'omiletica anonima anglosassone è rielaborazione e rivisitazione. Forte in questo senso è il grado di libertà compositiva che spesso caratterizza l'agire dei predicatori: piuttosto comune è come alla base di un singolo sermone possa risiedere una molteplicità di testi (latini o volgari, omiletici così come in versi), rielaborati e riassemblati con risultati (spesso) non omogenei per cura e qualità⁶. Esito del carattere composito, tale ampio ventaglio qualitativo costituisce forse elemento che, nell'ambito della produzione anonima insulare, merita una particolare attenzione.

La mancanza di solidità metodologica nella composizione dei sermoni potrebbe infatti costituire, a ben vedere, uno dei punti di maggiore criticità dell'omiletica insulare, specie se letta in maniera contrastiva con la produzione dei grandi omelisti della prima parte del secolo XI. Non di rado additate quali componenti dalla struttura non pianificata, scarsamente scorrevoli se non privi di una coerenza interna⁷, i

5. A tal proposito, significativa appare la definizione data da Cross riguardo i caratteri dell'omiletica insulare (anonima e non) in lingua volgare e latina, descritta come genere che attraverso una lenta evoluzione ha trovato dei precisi aspetti stilistici senza però modificare in maniera significativa quella che era la tradizione di partenza; cfr. Cross 2000, p. 574 (in questo senso, utile appare mettere in risalto come Cross escluda la presenza di uno sviluppo vero e proprio dell'omiletica insulare anonima, inteso come un passaggio da un canone compositivo a un altro, e sottolinei come il genere omiletico abbia subito un evidente evoluzione nel passaggio da quella anonima a quella del periodo della Riforma, in particolare con la prosa di Ælfric e di Wulfstan).

6. Tale aspetto, naturalmente, non può che risentire della differente abilità compositiva dei predicatori, così come del loro accesso a un più o meno ampio numero di fonti e sermoni dai quali poter prendere diretta ispirazione. Il concetto stesso di autorialità appare, a ben vedere, di difficile applicazione a un corpo di testi che sono il prodotto di una combinazione di materiali preesistenti, per mano di predicatori dei quali non è possibile conoscere identità o provenienza. Nel solo manoscritto vercellese, infatti, appare possibile individuare la presenza di una molteplicità di possibili autori, ciascuno con un proprio specifico stile e una differente abilità compositiva: di ciascuno di essi, però, nulla ci è dato sapere. In merito a tale aspetto, si veda fra gli altri: Swan 2001; Wright 2007 (interessante in questo contesto è il riferimento al genere omiletico anonimo come tipologia di testo aperto, nel quale ogni sermone può essere soggetto a continue modifiche e rielaborazioni da parte di predicatori e copisti successivi, in virtù non solo della particolare percezione dell'autorialità tipica del medioevo, ma anche dei caratteri fondanti del genere composito).

7. A questo proposito, naturale appare riferirsi (come fatto in passato anche da Gatch) alla libertà con la quale nel corpo delle omelie escatologiche anglosassoni si faccia riferimento, spesso nel medesimo componimento, a concetti quali l'interim fra morte e

sermoni anonimi risultano spesso prodotto letterario di non semplice interpretazione e valutazione: disordinata, poco curata, disomogenea e non lineare nello sviluppo delle argomentazioni, tale omiletica appare per caratteri e cura ben distante dalla produzione in prosa di Ælfric o di Wulfstan⁸. In tal senso, proprio la figura di Ælfric è emblematica delle molte distanze che separano tali tipologie di componimenti omiletici: l'attenzione nella selezione delle fonti, la cura da applicare alla scelta degli argomenti e delle immagini, la semplicità del messaggio e lo stile controllato appaiono in evidente contrapposizione rispetto a un genere costruito su di una più libera (e forse ingenua) percezione delle fonti e delle Scritture⁹. In particolare, significativo appare non tanto il grado di attenzione verso le contaminazioni apocriefe, quanto il controllo applicato al contenuto delle fonti primarie, secondo una precisa volontà di fornire materiale di semplice comprensione a un uditorio privo dei mezzi per distinguere il vero dal falso¹⁰. Una omiletica dunque che,

Giudizio, l'eternità delle pene infernali e la loro sospensione momentanea o, ancora, la possibilità di una purificazione dai peccati dopo la morte: motivi diffusi nel corpo delle omelie vercellesi, così come più in generale nell'omiletica anonima, tali concetti appaiono utilizzati quali elementi utili a richiamare al pentimento, a impressionare l'uditorio e a spronarlo alla riflessione. Ben lungi dall'essere sottoposti al principio di non contraddizione, come evidenziato da Gatch, tali motivi risultano elementi costitutivi di una ben riconoscibile tipologia di componimento omiletico, più o meno criticabili dal punto di vista strettamente dottrinale. Gatch 1965, pp. 158-160 e pp. 163-165; Thomson 2002.

8. Il rapporto fra l'omiletica anonima (composita) anglosassone e la produzione di Ælfric e Wulfstan è questione di portata centrale nella critica e nell'analisi della prosa religiosa dell'Inghilterra Anglosassone: letta per lungo tempo come semplice contrapposizione fra due stili e due differenti percezioni del rapporto (critico o acritico) con le fonti, tale relazione appare forse più fluida e foriera di contatti e influenze reciproche. Per un quadro dello stile e dei modi della predicazione di Ælfric e Wulfstan, su temi escatologici così come scritturali, si rimanda a quanto descritto in: Gatch 1977.

9. In tal senso, piuttosto note e del tutto indicative delle posizioni chiare e nette di Ælfric sul rapporto che il predicatore (e, in genere, il pastore di una comunità) doveva avere con le fonti, così come rispetto alla selezione degli argomenti da includere nelle proprie omelie, appaiono le dure reprimende contenute nella prefazione alla prima serie delle *Catholic Homilies* contro la diffusione in molti libri scritti in volgare di dottrine folli e dannose. Realtà che avrebbe spinto Ælfric a comporre in volgare tale serie di omelie dedicate alle principali festività dell'anno liturgico. In merito, si vedano fra gli altri: Gatch 1977, pp. 40-59; Godden 1978 (di un certo interesse all'interno di tale saggio appare la prospettiva di analisi della figura e della produzione di Ælfric in funzione delle innovazioni da questi portate al genere omiletico, ponendo però attenzione maggiore ai suoi rapporti con l'intero corpo della letteratura volgare, da quella dell'epoca alfrediana fino all'omiletica anonima); Clayton 1990, pp. 217-260; Lees 1999, pp. 29-31.

10. Doveroso appare precisare come, tale attenzione alla distinzione fra vero e falso fosse elemento certamente centrale nella teoria letteraria e omiletica di Ælfric e (forse) delle

secondo una lettura forse troppo rigida¹¹, avrebbe dovuto sostituire con contenuti più chiari e lineari la teatralità tipica dei sermoni anonimi.

In ragione della netta contrapposizione che spesso caratterizza il rapporto dell'omiletica anonima con quella del periodo riformato, l'insieme delle prediche escatologiche vercellesi potrebbe rappresentare un interessante elemento di raffronto con lo stile e le soluzioni dell'omiletica riformata¹². I sermoni vercellesi appaiono qualcosa di più di una semplice e disordinata giustapposizione di materiali non sempre omogenei o consequenziali¹³. Dell'omiletica composita latina, la prosa anonima vercellese (e più in generale quella insulare) mantiene infatti una struttura idealmente circolare, costruita sulla giustapposizione di differenti nuclei argomentativi fra di loro connessi da ri-

prime generazioni di religiosi riformati: del tutto indipendente da tale aspetto appare però il reale grado di percezione che monaci e canonici dovevano avere di criteri quali la diretta consequenzialità (o contraddizione) fra due dottrine sulla salvezza dell'anima. Un discrimine che, naturalmente, non può che avere influenzato anche la ricezione e l'applicazione dei diversi canoni compositivi omiletici. Così come messo anche in rilievo da Godden, obiettivo primario delle critiche di Ælfric sarebbero non solo e non tanto le dottrine predicate, quanto l'uso di una prosa immaginifica e di una narrativa di dubbia attendibilità se non dai contenuti ben lontani dalla morale cristiana accettata; cfr. Godden 1978, p. 102. A questo proposito, si vedano anche: Clayton 1990, pp. 260-265; Hall 2000, pp. 561-579.

11. Come evidenziato fra gli altri anche da Clayton e Swan, probabile appare che la posizione di Ælfric rappresenti l'intransigenza di un eminente personaggio, più che la posizione diffusa di un ambito culturale: ipotesi, quest'ultima, che risulterebbe anche confermata dalla diffusione in epoca successiva alla riforma di componimenti affini al genere dell'omiletica anonima. In tal senso, di un certo interesse appare l'analisi condotta da Jones in merito alla posizione di Ælfric sui diversi aspetti della Riforma Benedettina e della sua applicazione (fra essi, la posizione stessa del monachesimo riformato rispetto alla tradizione precedente, il rapporto fra monaci e chierici, o l'opportunità che i monaci si dedicassero in maniera continuativa all'attività di predicazione). Cfr. Clayton 1985, pp. 33-40; Swan 2000; Jones 2009; Zacher 2009, pp. 46-47.

12. In questo senso, si richiama il significato a esse attribuito negli studi condotti da Gatch proprio sull'utilizzo delle tematiche escatologiche all'interno del corpo della prosa anonima anglosassone, così come nell'ambito dei suoi successivi lavori sulla tradizione omiletica del periodo successivo alla Riforma Benedettina. Cfr. Gatch 1965; Gatch 1977.

13. A questo proposito, significativo appare il giudizio negativo espresso da Whitbread in merito alle qualità dell'omiletica anonima composita, definita come il risultato di una mera operazione di "taglia e cuci". Posizione, quest'ultima, che ha nel tempo trovato forte opposizione nei numerosi studi che hanno messo in evidenza le qualità stilistiche di tali componimenti. In merito, si vedano fra gli altri: Whitbread 1957; Szarmach 1978; Wright 1993, pp. 1-49; Szarmach 2009; e Zacher 2009 (in questo contesto, di particolare interesse appaiono le riflessioni compiute nel primo e secondo capitolo da Zacher in merito alla molteplicità di fonti utilizzate dagli omelisti vercellesi, indice sia della ricchezza di materiali a loro disposizione, sia della loro abilità compositiva).

flessioni parenetiche o escatologiche¹⁴. Proprio la struttura tripartita (introduzione-argomentazione-conclusioni morali), tipica della prosa omiletica latina, appare sfruttata in maniera estensiva all'interno di quei sermoni che presentano una più articolata scansione dei nuclei argomentativi, legati fra di loro in modo più o meno diretto¹⁵: indicativi appaiono gli esempi vercellesi del quarto, del nono e della ventunesimo sermone, testi costruiti intorno ad almeno un doppio nucleo escatologico o dottrinale. Un carattere che, se in alcuni casi diviene motivo di frammentazione nell'incedere della prosa (come nel caso di alcune parti del sermone *Vercelli VIII*), trova in un sermone come *Vercelli X* un controllo stilistico e una selezione delle fonti forse non così distanti per modi e tecniche da quelli teorizzati da Ælfric¹⁶.

Quel che appare evidente dall'analisi dei sermoni vercellesi, è infatti una certa predisposizione alla rilettura delle fonti, e al loro inserimento all'interno di una struttura

14. Proprio tale circolarità costituisce, secondo Szarmach, una delle caratteristiche portanti dello stile omiletico vercellese, e più in generale, del genere composito anglosassone: una organizzazione dei contenuti che, scandendo i distinti richiami alla virtù e al pentimento secondo sezioni argomentative più o meno strettamente connesse, conduce l'uditorio progressivamente verso quello che è il tema portante del sermone, il suo centro ideale. Questa struttura, nella sostanza, viene a sostituire quella tipica delle omelie che, per il loro stesso contenuto esegetico, presentano una schematizzazione fissa degli argomenti: in tali componimenti, necessariamente all'introduzione del passo biblico segue la sua analisi e commento, prima della chiusura morale e l'invito alla preghiera. La componente fortemente esortativa dei sermoni escatologici anglosassoni, costituirebbe in questo senso una delle componenti portanti dell'omiletica insulare. In merito, si veda. Szarmach 1978, pp. 252-253; Lees 1999, pp. 48-55; Swan 2004; O'Dell 2018, pp. 33-37.

15. Nell'ambito proprio di questa struttura basata sulla giustapposizione di singole porzioni di testo, generalmente incentrate su di un singolo aspetto della morale cristiana, non secondario appare il ruolo recitato proprio da tali blocchi argomentativi quali canali di reiterazione di uno specifico concetto, ritenuto centrale dall'omelista: struttura quest'ultima che, nella sostanza, è di importanza centrale nel genere omiletico ma che, come comprensibile, diviene fondante di quello composito.

16. Se struttura e linearità del componimento risultano portatori di quella chiarezza e di quel metodo proposto proprio da Ælfric, del tutto differenti rimangono comunque linguaggio, stile e portata simbolica del sermone vercellese. Testo che risulta certamente meno posato rispetto alla controllata prosa dell'abate Ælfric, tenuto conto anche della sua forte componente dialogica e della teatralità stessa delle scene in essa descritte. Più lineare appare di contro il lavoro fatto dall'anonimo compositore del ventiduesimo sermone vercellese, testo che propone nuovamente la traduzione e il commento di alcuni passi della medesima opera latina, i *Synonyma* di Isidoro di Siviglia, ma inseriti in una struttura ben più semplice e priva dell'ampiezza di richiami alla virtù e al pentimento che caratterizzano *Vercelli X* e il suo stile.

più ampia e complessa¹⁷. Non secondari, in questo senso, appaiono numero e varietà delle fonti delle diverse omelie vercellesi: un ventaglio di opzioni a disposizione degli anonimi compositori che, dalla tradizione biblica e scritturale, giunge a comprendere non solo testi del cristianesimo orientale (uno su tutti, il *De Penitentia* di Efrem Siro)¹⁸ e della patristica, o di parti più o meno estese di omelie latine tratte da raccolte di tradizione carolingia e post-carolingia¹⁹, ma anche componimenti che mostrano dirette connessioni con l'ambito iberico-latino e con la tradizione volgare (e pagana) dell'area iberico-insulare²⁰. Un contatto, quello con l'area iberico-insulare, che si rivela proficuo e di grande portata

17. In questa sede, non secondaria è poi la struttura argomentativa che caratterizza nel complesso entrambi i trittici rogazionali del codice vercellese, così come la parenetica *Vercelli III*, testi che risultano traduzione di sezioni più o meno lunghe dell'*Omelario di St. Pére*, incastonate dall'omelista all'interno di una più ampia struttura argomentativa. Esse rappresentano, nella loro struttura lineare, esempi di una omiletica anonima più piana per composizione e registro linguistico. Per quanto concerne alcuni aspetti inerenti le diverse tipologie di rapporto con le fonti, desumibili dal corpo delle omelie anonime anglosassoni, si vedano: Swan 1988 (saggio che propone una interessante interpretazione non solo del riutilizzo di materiali di varia natura all'interno dell'omiletica composita anonima, ma illustra alcuni aspetti della dimensione orale e mnemonica della trasmissione di tale tipologia di testi); e Wright 2007 (di un certo interesse appare la panoramica proposta da Wright in merito alla percezione della fonte come testo da rielaborare e riadattare, percepibile dal corpo delle omelie anonime anglosassoni, e la stessa percezione che copisti e predicatori dovevano avere delle omelie come testi aperti e soggetti a modifiche e revisioni continue).

18. La diretta connessione fra una breve sezione del quarto sermone vercellese e alcuni passi del *De Penitentia* risulta piuttosto significativa anche nell'ambito dello studio sulla diffusione di alcune tipologie di fonti orientali nel contesto delle isole britanniche. A tal proposito, di grande interesse appare la diretta derivazione, messa in risalto da Zacher, fra i contenuti di una lunga sezione del sermone *Vercelli VII* e la traduzione di Mutiano Scholastico della *Omelia XXIX* sull'*Epistola agli Ebrei* di Giovanni Crisostomo, questo lavoro di indagine delle fonti dell'omiletica anonima insulare, non solo ha permesso di evidenziare l'ampiezza del numero dei testi riconoscibili all'interno delle diverse omelie vercellesi, e di chiarificare in maniera decisiva struttura e derivazione delle diverse parti del settimo sermone vercellese, ma anche di porre in primo piano la presenza in ambito insulare e anglosassone di opere riconducibili proprio a Giovanni Crisostomo. Cfr. Zacher 2009, pp. 47-51; Zacher 2009b.

19. Fra esse, spicca certamente l'*Omelario di St. Pére*, raccolta che come detto risulta fra le fonti primarie di un cospicuo numero di sermoni vercellesi, fra i quali anche l'escatologico *Vercelli XXI*.

20. Un aspetto della prosa e dei contenuti del nono sermone vercellese che, come noto, appare descritto in tutte le sue componenti in: Wright 1993. Riguardo la complessità e la varietà delle fonti, riconoscibili con certezza, che costituiscono la base per la composizione delle diverse omelie vercellesi, significativo appare che il numero di tali fonti più o meno dirette sia passibile di future revisioni e discussioni, come dimostrato dalle scoperte di Zacher in merito alla derivazione di lunghe sezioni di *Vercelli VII* da scritti di Giovanni Crisostomo. Cfr. Zacher 2009, pp. 47-48; Zacher 2009b.

anche per quanto concerne gli aspetti più strettamente legati allo stile e al linguaggio. I sermoni vercellesi²¹ (escatologici e non) appaiono infatti portatori di caratteri che superano spesso il confine fra prosa e poesia²²: un aspetto dello stile omiletico che ben si riconosce nel concetto di *poetic homily*²³ che viene loro spesso attribuito, e che deve forse averne favorito la lunga durata anche nel periodo successivo alla Riforma²⁴. La tradizione manoscritta del tardo periodo anglosassone e del primo periodo anglo-normanno, seppure rappresenti una percentuale ben ridotta rispetto a quella nel tempo andata perduta, testimonia infatti una radicata e (forse) inattesa diffusione dei sermoni vercellesi, così come più in generale della tradizione anonima di tipo composito²⁵. Basandosi su di un criterio semplicemente pratico, è

21. Come diretta filiazione dell'argomento del volume, anche in questo frangente si fa espresso riferimento ai soli testi escatologici in prosa della collezione vercellese, in quanto oggetto dell'analisi qui condotta: appare doveroso precisare come, al pari delle riflessioni sulla struttura, anche dal punto di vista dello stile e del linguaggio molte delle omelie parenetiche vercellesi risultino esempi di una produzione letteraria di non trascurabile importanza. Cfr. Wright 2002b; Zacher 2007; Szarmach 2009; Zacher 2009; Zacher 2009b; Wright 2015.

22. L'intero lavoro di studio e catalogazione dei diversi stilemi presenti nelle omelie e sermoni vercellesi e, più estesamente, nel corpo delle omelie anonime, è filone che molto deve alla convinzione che fra linguaggio poetico e prosa esistano rapporti di influenza biunivoci di notevole portata; in merito, si veda: Zacher 2009, pp. 55-56.

23. Definizione stilistica piuttosto calzante, l'espressione *poetic homily* è stata inizialmente utilizzata da Letson per indicare il contenuto poetico di alcuni sermoni vercellesi (due su tutte, *Vercelli II* e *Vercelli XXI*). Una componente poetica, riconoscibile non solo nella presenza di blocchi di versi più o meno lunghi all'interno della prosa omiletica, ma anche nelle scelte ritmiche e lessicali. Strettamente connessa a tale definizione risulta quella di *homiletic poetry*, etichetta che viene in genere attribuita a specifiche parti dei poemetti *Andreas*, *Elena* e *Dream of the Rood* che contengono lunghi monologhi sulla dottrina e la fede cristiana (nei casi di *Andreas* o *Elena*), o sulla condizione dell'anima peccatrice (come nel caso della chiusa di *Dream of the Rood*). Tali gruppi di versi risultano, per contenuto e linguaggio, brevi componimenti di carattere parenetico e catechetico, comparabili in questo a veri e propri sermoni poetici. Un aspetto che, per motivi di linguaggio e di stile, può essere anche attribuito a diverse sezioni più o meno estese dei sermoni vercellesi. Cfr. Letson 1978; Wright 2002b; Zacher 2003-2004; Zacher 2009, pp. 55-62.

24. Cfr. Zacher 2009, pp. 178-224 (in tale contesto, di notevole interesse è la schematizzazione dei differenti blocchi di testo caratterizzati da un forte linguaggio metaforico presenti nel codice, la contestualizzazione di alcuni di essi, e la loro analisi comparativa). In merito all'importanza del linguaggio metaforico e dei traslati all'interno della prosa del *Vercelli Book*, si vedano anche: Tristram 1979; Hall 2003.

25. In questo senso, del tutto indicativi sono i cataloghi di manoscritti redatti da Ker e da Gneuss, così come la panoramica dei codici contenenti omelie anonime proposta da Scragg per il periodo a cavallo della Riforma Benedettina. Tali studi mostrano come, non solo le omelie vercellesi, ma più in genere il patrimonio della prosa anonima insulare, sia oggetto di un lungo riuolo, fatto di conservazione dei sermoni nella loro interezza

forse possibile affermare che, se tali omelie anonime per lungo tempo hanno continuato a essere copiate, dovevano essere ritenute più che efficaci nella loro forma e nei loro contenuti²⁶. In caso contrario, sarebbero state sostituite nel tempo da altre più chiare o più lineari²⁷. In tal senso, ancora più significativo appare come tali omelie anonime trovino spesso posto in manoscritti miscellanei che, non raramente, contengono uno o più sermoni di Ælfric o di Wulfstan²⁸. O, ancora, come proprio singole sezioni di tali sermoni siano nel tempo entrati a far parte di nuovi componimenti omiletici che, per stile, ricordano più da vicino quelli della tradizione precedente alla Riforma che non quelli successivi²⁹. L'omiletica composita anonima doveva dunque avere avuto

o, più di frequente, di scomposizione e rielaborazione delle loro singole sezioni fino a creare varianti più o meno indipendenti dei componimenti di partenza. Cfr. Ker 1957; Scragg 1979; Gneuss 2001.

26. In questo senso, si veda quanto sinteticamente espresso in: Thomson 2002.

27. A tal proposito, appare necessario precisare come l'efficacia e la chiarezza (presunta o effettiva) di tali componimenti nella loro interezza, o delle singole parti che li formano, sia del tutto distinta dalla loro correttezza dottrinale o, per utilizzare criteri già citati da Ælfric, non dannosi o inadatti alle menti semplici dei fedeli. La reiterazione di singoli motivi o di interi componimenti, secondo un criterio puramente pratico, dovrebbe dunque condurci a ipotizzare solamente la misura nella quale essi erano ritenuti utili o rispondenti a criteri stilistici accettabili. Senza nulla aggiungere riguardo alla loro (poco) ineccepibile aderenza alla dottrina.

28. Indice di tale commistione di anonimo e non appare, a ben vedere, anche il contenuto del codice CCC 201: miscellanea che raccoglie testi in prosa e in poesia, il codice CCC 201 tramanda almeno un testo ascrivibile ad Ælfric, una ricca raccolta di componimenti riconducibili a Wulfstan, e un ricco corpo di omelie anonime; cfr. Godden 1978 (con particolare attenzione alle pp. 112-114). Parimenti significativo risulta il caso dei mss Junius 85-86, coppia di codici (un tempo uniti) al cui interno appare tramandata una omelia ascrivibile a Ælfric (*Domenica I in Quadragesima*; CH II, 7), copiata in prossimità di una versione omiletica del tema del *Discorso dell'Anima al Corpo* (*Omelia Fadda 8*), una traduzione della *Visio Pauli* e quattro incantesimi per la cura di malanni corporali; cfr. Swan 1996; Wilcox 2009 (interessante in questo contesto appare anche la lettura dell'insieme dei testi che circondano l'omelia di Ælfric quale parte di una predicazione forse popolare che tenesse conto di tematiche quali il destino dell'anima, la salvezza attraverso l'elemosina e la guarigione dai malanni del corpo e dello spirito).

29. Non secondario in questo senso risulta come, sezioni più o meno lunghe delle opere dei due autori vengano rielaborate, decontestualizzate e affiancate a testi che, senza dubbio, sarebbero apparsi come degni di scarsa fede da parte di Ælfric. Non secondario appare poi come, ai sermoni attribuibili a Wulfstan si affianchi un notevole numero di componimenti anonimi redatti in uno stile generalmente definito wulfstaniano. Cfr. Godden 1978, pp. 113-114 (seppure in questo contesto l'autore faccia riferimento al solo caso di Ælfric, le conclusioni alle quali giunge risultano ben applicabili anche alla produzione di Wulfstan); Clayton 1990, pp. 265-266; Wilcox 2009 (di un certo interesse appare in tale contesto la riflessione condotta in merito alla diffusione delle opere di Ælfric non solo all'interno di codici di qualità alta, ma anche all'interno di singoli booklets).

una diffusione e canali di trasmissione solidi e continuativi, proprio perché considerata valida dal punto di vista formale: un genere che, seppure passibile di modifiche e innovazioni stilistiche e formali, era ritenuto ancora consono alla funzione che doveva svolgere.

Una prosa antica (*old-style*) della quale la produzione di Ælfric e di Wulfstan costituisce, non un superamento quanto un perfezionamento o un affinamento. In tal senso, utile appare ricordare come stilisticamente la produzione wulfstaniana appaia per alcuni elementi prossima a quella anonima. Meno ricca di testi di carattere esegetico, e più concentrata di contempo sulla produzione di sermoni esortativi e di tipo escatologico, la prosa di Wulfstan è anche stilisticamente più prossima all'omiletica anonima, rispetto a quanto leggibile nelle raccolte di Ælfric³⁰. Se lo stile di quest'ultimo, seppure ritmato e scandito da studiate figure di suono e di significato³¹, appare infatti più posato e controllato, i testi di Wulfstan per ritmo, vocabolario e uso di figure retoriche risultano non dissimili (per alcuni aspetti) a quella tradizione ritmata e immaginifica ben rappresentata dalla prosa vercellese³². Per tali ragioni, volendo attribuire alla produzione omiletica insulare criteri tipici della retorica antica, più che alla prosa di tipo attico prodotta da Ælfric, Wulfstan sembra dunque accostarsi a una di tipo asiatico, prossima per caratteri a quelli della raccolta vercellese³³.

In merito al dibattito sull'attribuzione di parte delle omelie pseudo-wulfstaniane, si veda poi: Wilcox 1992.

30. A questo proposito, si rimanda a quanto sostenuto fra gli altri in: McIntosh 1949; Jost 1950; Bethurum 1957.

31. In merito ai differenti caratteri stilistici della prosa di Ælfric, si vedano: Pope 1967, pp. 105-136; Middleton 1973.

32. In tal senso, si veda fra gli altri: McIntosh 1949; Lees 1999, pp. 101-105; Orchard 1992.

33. Come comprensibile, tale distinzione non sarebbe facilmente attribuibile a testi dai caratteri piuttosto distanti da quelli della retorica classica, ed è sostanzialmente esito di una similitudine fra le caratteristiche fondanti degli stili attico e asiatico (o asiatico) e i differenti filoni dell'omiletica volgare anglosassone. Per quanto concerne il dibattito sui caratteri di tali stili della retorica classica, si rimanda a: Willamowitz Moellendorf 1900; Calboli 1987. In merito alle forme che, almeno in ambito poetico anglosassone, tali due stili assumono si veda: Derolez 1961. Proprio su tali aspetti dello stile di Wulfstan si è tentato di basare il criterio per distinguere i testi direttamente ascrivibili a lui da quelli di una scuola wulfstaniana. In merito, si vedano: McIntosh 1949; Wilcox 1992; Szarmach 2009, pp. 39-40.

La dimensione pratica dei sermoni

Centrali per la comprensione dei rapporti con la tradizione latina e con quella successiva in lingua volgare, la struttura e il linguaggio dei sermoni anonimi ricoprono inoltre una importanza non secondaria nell'indagine di questi testi quali strumenti di predicazione³⁴. Come già messo in luce, se tali omelie sono state per lungo tempo ricopiate, decostruite e riassemblate, probabile appare che esse dovessero rispondere in modo puntuale alle necessità di predicazione di chi le componeva o, più banalmente, le utilizzava: l'aspetto contenutistico e quello formale dovevano quindi essere in tali componimenti parimenti soddisfacenti, almeno a giudizio di coloro i quali hanno nel tempo copiato e utilizzato questi componimenti.

Il genere omiletico, per sua stessa natura e caratteristiche, presenta labili confini fra dimensione orale e scritta³⁵. Non è possibile sapere quanto pesantemente la componente vocale o la gestualità potessero influenzare la resa orale del testo scritto, come è del tutto impossibile comprendere in che misura la versione scritta potesse corrispondere a quanto effettivamente recitato di fronte ai fedeli³⁶. Appare del tutto probabile però che, proprio la versione scritta, dovesse rappresentare una rilettura maggiormente controllata di quanto recitato oralmente, come è parimenti probabile è che la dimensione orale dovesse conservare gran parte di quei caratteri stilistici (allitterazione, assonanza) e di quelle

34. Tornando a quelle categorie di analisi con le quali si è aperta l'introduzione, tali aspetti della produzione e dell'utilizzo delle omelie anonime insulari vanno a ricadere in quell'ambito inerente gli aspetti pratici e storico-sociali dell'omiletica, come noto difficilmente conoscibili e analizzabili in tutti i loro diversi fattori.

35. Piuttosto netta appare in tal senso la posizione di Cross che, tratteggiando i caratteri distintivi dell'omiletica anonima anglosassone, definisce tale genere come certamente efficace specie nella sua declamazione orale (o, marginalmente, in una lettura non comunitaria), seppure ben poco accurato nella selezione delle fonti scritturali, nella loro citazione e nella trasmissione della fede, spesso pesantemente influenzata da dottrine non canoniche e da una immaginazione 'esotica'. Cfr. Cross 2000, p. 576. A questo proposito, si rimanda anche a quanto sostenuto (e alla ricca bibliografia proposta) in: Gatch 1977, pp. 41-47; Bériou 2000, pp. 423-430; Kienzle 2000b. Di notevole interesse appare anche la riflessione sulla dimensione scritta dell'oralità proposta in: Doane 1994.

36. In questo senso, tale rivisitazione del sermone scritto poteva comportare parimenti l'aggiunta di sezioni non originariamente presenti, così come una sintesi di alcune parti non ritenute del tutto adatte a una data occasione, o ancora troppo estese per un dato contesto liturgico. In tal senso, si veda fra gli altri, la ricca bibliografia utilizzata all'interno di: Kienzle 2000b.

strutture argomentative (dicotomia, parallelismo) così evidenti nello scritto. Pena la perdita di efficacia del sermone stesso³⁷.

Seppure tale distanza fra dimensione scritta e orale non possa in alcun modo venire del tutto chiarita, proprio per i loro caratteri stilistici e per il loro linguaggio i nove sermoni escatologici vercellesi molto possono dirci sull'originaria funzione per la quale erano stati pensati, e molto possono rivelare più in generale in proposito al genere omiletico anonimo: l'uso di un linguaggio semplice, l'insistenza su immagini iperboliche e memorabili e la periodica reiterazione di concetti centrali (l'importanza di una data virtù, l'urgenza del pentimento, la grandezza del perdono di Dio) appaiono strumenti utili alla comunicazione nei confronti di un uditorio piuttosto largo³⁸. Dell'omiletica parentica ed esortativa, tali testi presentano minore interesse verso le questioni dottrinali, indice forse anche questo di una originaria destinazione popolare³⁹.

Estrapolate dal loro contesto di produzione originario e dalle raccolte nelle quali erano contenute, le omelie vercellesi (escatologiche e non) appaiono prive di ogni riferimento al loro primario ambito di utilizzo. Laico così come monastico potrebbe infatti essere il pubblico al quale si rivolgono: ben poco utili sono le formule *Men þa leofestan* e *Broðor mine*. Seppure di ambito più laico la prima e monastico la seconda, tali formule poco possono dirci in merito all'identità dell'ascoltatore, in quanto parte di un

37. A tal proposito, una certa curiosità desta la possibilità che, almeno i sermoni più lunghi, in genere non fossero recitati nella loro interezza: potrebbe dunque essere ipotizzabile che, come anche già fatto per la tradizione latina, la versione orale dei sermoni più lunghi si discostasse per estensione e contenuti in maniera cospicua da quella scritta. In merito, si veda: Kienzle 2000c, pp. 291-296.

38. L'uditorio ipotetico delle omelie vercellesi, escatologiche come parentiche o esegetiche, non si doveva forse discostare di molto da quel pubblico ingenuo e impressionabile del quale si preoccupava Ælfric, e alla cui cura indirizza le due serie delle *Catholic Homilies* e la raccolta delle *Lives of Saints*.

39. Anche in questo caso, l'interpretazione di tali testi potrebbe essere favorita dalla diretta connessione fra un sermone contenutisticamente semplice e una sua destinazione a una comunità laica. Un carattere dell'omiletica anonima che, nella sostanza, potrebbe poi venire confermato dalla forte presenza di traslati e dallo stile ricco di immagini dirette e iperboliche. Lettura che, naturalmente, risulta frutto di una eccessiva semplificazione della questione ma che appare indispensabile per avere una categorizzazione di base del genere omiletico nelle sue molte ramificazioni.

formulario fisso⁴⁰. Allo stesso modo, generici e universali appaiono i richiami al pentimento e alla virtù che sono alla base di tali componimenti: se, in tal senso, il reiterato invito alla pratica della carità (che anima, fra le altre, la prima parte di *Vercelli XXI*) potrebbe far propendere per un qualche riferimento a un pubblico laico, il contesto generale di invito alla riflessione e alla redenzione ben si potrebbe adattare a un contesto eminentemente clericale così come laico⁴¹. Non errata in questo senso apparirebbe quella definizione di 'indirizzo misto' (*mixed address*), data anche da Gatch per le *Blickling Homilies*: lettura quest'ultima che ben descrive la fluidità di caratteri e contenuti dei sermoni vercellesi⁴².

L'importanza dei componimenti escatologici nell'interpretazione del codice

Testi dalla forte componente orale, e adattati alla dimensione scritta, i sermoni escatologici vercellesi non possono dunque aggiungere nulla di certo in merito agli aspetti storico-pratici e autoriali: inconoscibili appaiono le identità degli autori e dei destinatari, così come la reale dimensione liturgica e catechetica di tali prediche. Destinati forse all'utilizzo in ambito laico, la maggior parte dei sermoni escatologici del codice vercellese risultano parimenti adatti a una lettura comunitaria di ambito monastico o a una riflessione personale da parte di un singolo monaco⁴³: a ben vedere, la lunghezza di alcuni di questi sermoni e la loro complessità

40. A questo proposito, si veda quanto sostenuto per l'ambito latino e per quello anglosassone in: Hall 2000, pp. 206-207; Zacher 2009, pp. 38-39. Per una differente lettura di tali formule, si veda poi quanto sostenuto riguardo a una possibile utenza femminile del codice e delle sue omelie in: Dockray-Miller 2004.

41. In tal senso, però, a un contesto eminentemente laico sembrano rivolgersi i due trittici rogazionali (*Vercelli XI-XIII* e *Vercelli XIX-XXI*), così come le esortative *Vercelli III* e *Vercelli VII*, testi nei quali il reiterato invito alla carità e al pagamento delle decime, così come alla moderazione nei costumi e nel cibo, si adattano più facilmente a un pubblico laico che a uno religioso.

42. Nella sostanza, così come quello della maggior parte dell'omiletica anonima inglese antica, il pubblico delle *Blickling Homilies* e di quelle vercellesi appare difficilmente circoscrittibile con precisione, una inconoscibilità che per la *Raccolta Blickling* bene viene messa in risalto in: Gatch 1989.

43. A tal proposito, occorre precisare come in questo frangente non si pone una precisa distinzione fra l'ambito clericale e quello monastico, in quanto entrambe riferite a un contesto religioso e privato, del tutto opposto a quello laico e comunitario delle altre due ipotesi di utilizzo dei sermoni vercellesi.

strutturale potrebbero apparire prove a favore, almeno nel contesto del codice vercellese, di un loro utilizzo privato e personale. Forse troppo lunghi per venire recitati nella loro interezza, tali testi appaiono per modi e struttura perfetti per una lettura solitaria e una riflessione di tipo ascetico o parenetico.

Proprio tale componente, ben si collega con le molteplici letture che nel tempo sono state date del codice vercellese: nel più ampio contesto della raccolta omiletica che le comprende, le prediche escatologiche vercellesi possono dunque forse aggiungere qualcosa in merito al possibile utilizzo pratico del codice. Composto da un personaggio forse differente da colui il quale lo ha copiato⁴⁴, il codice appare come detto fortemente improntato a una riflessione di tipo parenetico ed escatologico. Se, in questo senso, i sermoni escatologici possono confermare nella sostanza quell'utilizzo privato e meditativo del codice vercellese, molto sembrano contestualmente aggiungere alla lettura della sua struttura tematica data da Ó Carragáin⁴⁵. Non solo il numero e la disposizione stessa dei componimenti escatologici all'interno del codice, ma anche la loro spiccata componente ritmica e la ricchezza dei traslati, sembrano sostenere la preminenza proprio della componente escatologica all'interno dell'economia del codice vercellese, e nella sostanza la finalità del codice quale strumento di meditazione sul destino dell'anima e sulle virtù salvifiche⁴⁶.

44. In questo senso, ben si adattano a tale figura le definizioni di collazionatore e di editore a esso attribuite in passato da Gatch e Ó Carragáin; cfr. Gatch 1965; Ó Carragáin 1981. La reale possibilità che colui il quale ha composto il codice e colui il quale lo ha copiato siano persone distinte non è di facile dimostrazione. Parimenti possibile risulta che copista e ideatore del manoscritto siano una unica persona, monaco o canonico, che nel tempo ha raccolto e scritto le differenti parti del manoscritto. Una incertezza che non mi permette di aderire alle posizioni di Gatch e Ó Carragáin, e mi spinge a non esprimere una opinione su tale aspetto della storia del codice che, però, rimane di importanza primaria nel giudizio del manoscritto quale oggetto culturale.

45. In proposito, si veda quanto sostenuto ed espresso nella seconda parte del primo capitolo di questo volume; cfr. infra, cap. I, pp. 28-41.

46. A tal proposito, e proprio tenendo conto sia dell'impianto del codice, sia della lunghezza non trascurabile di alcune omelie e sermoni, difficile da giustificare appare la posizione espressa da Treharne in merito al possibile utilizzo misto del manoscritto: ipotetico esempio di miscellanea di carattere parenetico-escatologico a uso di un personaggio forse di spicco di una comunità monastica, il *Vercelli Book* dovrebbe contenere un insieme di testi parimenti utilizzabili come materiali di riflessione personale e strumenti di predicazione in particolari momenti dell'anno liturgico (e.g., le feste dedicate al Battesimo

Il codice appare poi composto da testi che, stilisticamente e contenutisticamente, costituiscono un esempio di quell'omiletica 'antica', il cui superamento non appare come detto mai del tutto avvenuto⁴⁷. Una caratteristica che potrebbe in qualche modo forse essere letta come un indizio della possibile identità del proprietario del codice: se tali testi sono stati scelti e copiati, essi dovrebbero rispondere anche stilisticamente al gusto di chi li ha selezionati, elemento che potrebbe far propendere per un personaggio forse già anziano o di formazione in un qualche modo 'antica' per modi e canoni. Se la lettura del manoscritto come prodotto avverso per canoni e contenuti a quelli della Riforma Benedettina⁴⁸

di Cristo, alla Presentazione di Gesù al Tempio o le celebrazioni nel giorno della festa di san Martino o di san Guthlac). Una lettura che, come indicato da Zacher, non troverebbe basi solide: è piuttosto complesso individuare specifici usi pratici per un codice che, per struttura e disposizione dei fascicoli, presenta una peculiare varietà di generi e di tipologie testuali, così come complicato è riscontrare uno specifico uso liturgico per i poemetti del manoscritto; cfr. Zacher 2009, pp. 36-37 (in tal senso, doveroso appare mettere in risalto come Treharne suggerisca possibili usi penitenziali e di preparazione alla Pasqua per poemetti come *Elena e Dream of the Rood*; cfr. Treharne 2007, p. 264). Di diverso tenore risulta, di contro, quanto sostenuto recentemente da Laneghan che ha visto nella selezione e nella disposizione dei testi del codice vercellese un possibile richiamo a quella vita di predicazione e preghiera teorizzata da Gregorio Magno (*Moralia in Iob*, 28. 13. 33; *Homiliae in Hiezechielem*, 2.2, 178-9, 189-96): in tal contesto andrebbe quindi letta la presenza di richiami alla vita ascetica e alla meditazione, così come quella di un numero non trascurabile di componimenti esortativi e parenetici. Il codice, per contenuto e struttura, andrebbe forse per questo ricondotto al periodo iniziale della Riforma Benedettina e, per il suo richiamo a una ascesi e una riflessione non comunitaria, a un personaggio estraneo agli ideali della *Regularis Concordia*. In merito, si veda: Laneghan 2013.

47. Nella sostanza, come anche messo in risalto da Zacher, la stessa definizione di 'antico' si dovrebbe basare su di una differente accezione di tale termine, non come qualcosa di superato o in procinto di essere sostituito da qualcosa di differente e innovativo, ma come qualcosa di legato a un certo tipo di tradizione e di ambito culturale, oggetto di discussione e di critica da parte di personaggi portatori di un diverso approccio alla prosa e al genere omiletico stesso. Cfr. Zacher 2009, p. 36.

48. Una lettura che, naturalmente, va interpretata con la giusta prudenza poiché legata a un codice che, come noto, ha caratteri del tutto unici, e appare difficilmente riconducibile a uno specifico *scriptorium* o monastero. Un riferimento al periodo della Riforma potrebbe però essere come detto letto nei passi che descrivono la decadenza e le spoliazioni delle chiese da parte di re e abati, elementi che potrebbero essere visti come stilemi tipici della letteratura inerente i Tempi Ultimi così come riferimento polemico a una realtà cruda e quotidiana. Lo stesso ragionamento potrebbe parimenti essere fatto per i riferimenti alla carità e alle decime contenuti nel primo dei tritici rogazionali, o alla percezione della ricchezza e dell'avarizia che permea molti dei sermoni vercellesi. In merito si veda quanto sostenuto, fra gli altri, in Lees 1999, pp. 78-105 (di notevole interesse appare quanto sostenuto in merito alla presenza o all'assenza nei sermoni e nelle omelie di Ælfric e Wulfstan di specifici riferimenti alla realtà storica che li circondava, così come agli ideali della Riforma Benedettina).

potrebbe poi forse trovare riscontri in alcuni singoli passi del sermone parentico *Vercelli XI* o dell'estratto della vita di Guthlac di Crowland (*Vercelli XXIII*), parimenti probabile è che questi testi, nelle intenzioni di colui che ha composto il codice siano stati scelti per i loro significati parentetici, e non per quelli più strettamente legati alle polemiche che serpeggiavano nelle comunità monastiche riformate. Particolare che nulla aggiunge però alla possibilità che si possa trattare di un monaco (o un canonico) avverso alla fazione riformata, così come non può smentire tale posizione.

Allo stesso modo di quella del pubblico della maggior parte delle omelie anonime, l'identità del primo proprietario del codice, o del suo compositore, rimane quindi del tutto sconosciuta. Un dato quest'ultimo, che però non deve in alcun modo porre in secondo piano quel che il codice testimonia delle scelte fatte da tale personaggio, e di quelli che presumibilmente dovevano essere i suoi interessi primari: il corpo dei sermoni e delle omelie vercellesi, e in modo particolare i testi escatologici, nella loro varietà e nei loro caratteri stilistici, non solo testimoniano la preminenza che tale tematica doveva avere nell'impianto tematico del codice, ma anche quella che essa ricopriva nell'ambito letterario anglosassone. Un fattore che consentirebbe di evidenziare, forse, la pregnanza e la centralità storico-letteraria della produzione anonima in inglese antico⁴⁹.

Lo studio sul corpo delle omelie vercellesi (escatologiche e non), così come su quello delle *Blickling Homilies* e più in generale sull'omiletica anonima, può dunque rivelarci molto in un ambito più generale: in esse è possibile cogliere ben più elementi di interesse di quanti, fino a qualche decennio or sono, si riteneva possibile⁵⁰. Nella tradizione anonima anglosassone, non sempre uniforme per stile o caratteri perché varia per epoca di produzione e capacità

49. In questo senso, risulta naturale far riferimento agli studi di Gatch e a quell'indagine comparata condotta sull'uso e lo sviluppo della prosa escatologica nella tradizione vercellese, in quella delle *Blickling Homilies* e nei sermoni di Ælfric e Wulfstan. Cfr. Gatch 1965; Gatch 1977.

50. A tal proposito, interessante è la posizione scettica in merito al valore letterario delle omelie anonime anglosassoni, espresso alla fine degli anni settanta da Wrenn, e già criticato pochi anni dopo da Szarmach, come detto fra i primi sostenitori di un più approfondito studio delle componenti stilistiche dell'omiletica in lingua inglese antica. Cfr. Wrenn 1967, p. 245; e Szarmach 1978, p. 267.

del singolo redattore, risiede senza dubbio un motivo di interesse storico-religioso e, cosa che non deve sorprendere, prettamente letterario. Non solo in quanto tali componenti appaiono esempi più o meno emblematici di un dato canone stilistico o dell'influsso di una certa tradizione retorica o culturale, ma anche in quanto testi che rappresentano qualcosa di più di un semplice momento di passaggio fra una tradizione di minore valore e una dai caratteri più ricercati. O, come esempio del progressivo passaggio da una produzione letteraria impostata su di un evidente carattere orale, a una dai toni e modi più posati, perché espressione di una nuova fase della cultura e della letteratura religiosa anglosassone. Le omelie vercellesi (escatologiche e non), così come le *Blickling Homilies*, appaiono portatrici di una cospicua quantità di elementi stilistici e di caratteri strutturali sui quali parte dell'omiletica successiva si innesterà, rivedendo e riformando, ma non superando mai del tutto o dimenticando completamente quella che era la tradizione precedente. Tali omelie, così come le raccolte che le tramandano, possono divenire interessanti strumenti di lettura del periodo e della cultura che le ha prodotte e che ha contribuito alla loro conservazione e diffusione, attraverso canali di trasmissione spesso condivisi con la tradizione riformata. Una letteratura, quest'ultima, che deve molte delle sue ramificazioni in volgare proprio allo stile e ai modi dell'omiletica e della prosa che la ha preceduta, e la cui comprensione appare ben più ardua se non si tiene conto del ricco corpo delle omelie anonime che ne costituisce l'ideale punto di partenza.



Bibliografia

aA

Letteratura primaria

579

Assemani 1737-1743

G.S. Assemani (ed.), *S. Patri nostri Ephraem syri Opera omnia quae extant graece, syriace, latine*, 6 voll., Roma, 1797-1803

Assmann 1889

B. Assmann (hrsg.), *Angelsächsische Homilien und Heiligenleben, Bibliothek der Angelsächsische Prosa in Kritisch Bearbeiten Texten* 3, Kassel, 1889

Bastiansen - Smit 1975

A.A.R. Bastiansen - J.W. Smit (ed.), *Vita di Martino, Vita di Ilarione, In Memoria di Paola*, in Mohrmann C. (a cura di), *Vite dei Santi, vol. 4*, Verona 1975

Bayless - Lapidge 1998

M. Bayless - M. Lapidge (eds), *Collectanea Pseudo-Bedae*, Dublin, 1998

Bazire - Cross 1982

J. Bazire J. - J.E. Cross (eds.), *Eleven Old English Rogationtide Homilies, Toronto Old English Studies* 7, Toronto, 1982 [repr. London, 1990]

Bethurum 1957

D. Bethurum (ed.), *The Homilies of Wulfstan*, Oxford, 1957

- Bischoff - Hoffman 1952
B. Bischoff - J. Hoffman (hrsg), *Libri Sancti Kyliani: Die Würzburger Schreibschule und Dombibliothek im VIII. und IX. Jahrhundert, Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg* 6, Würzburg, 1952
- Bihlmeyer 1911
P. Bihlmeyer, "Un texte non interpolé de l'Apocalypse de Thomas", *Revue Bénédictine* 28 (1911), pp. 270-282
- Büchner 1977
K. Büchner (hrsg.), *Anicius Manlius Severinus Boethius Philosophiae Consolationis Libri Quinque*, Heidelberg, 1977 [Dritte Auflage]
- Caie 2000
G.D. Caie, *The Old English Poem Judgement Day II*, Cambridge, 2000
- Carusi - Lindsay 1934
E. Carusi - W.M. Lindsay (ed.), *Monumenti paleografici Veronesi*, 2 voll., Roma, 1934
- Cook 1900
A.S. Cook (ed.), *The Christ of Cynewulf: a Poem in Three Parts (The Advent, The Ascension, and The Last Judgement)*, Boston-New York-Chicago-London, 1900
- Cross 1987
J.E. Cross, "Cambridge Pembroke College MS 25: A Carolingian Sermonary used by Anglo-Saxon Preachers", *Kings College London Medieval Studies*, London, 1987
- De Bruyne 1908
D. De Bruyne D. (éd.), "Nouveaux fragments de Actes de Pierre, de Paul, de Jean, de André et de l'Apocalypse d'Elie", *Revue Bénédictine* 25 (1908), pp. 149-160
- Delage 1986
M.J. Delage (ed. e tr.), *Césaire d'Arles, Sermons au Peuple, Tome III, Sources Chrétiennes 330*, Paris, 1986
- DES
Dizionario Enciclopedico di Spiritualità, Roma, 1990
- DiPaolo Healey 1978
A. DiPaolo Healey, *The Old English Vision of Saint Paul*, Cambridge, 1978
- Erbetta 1983
M. Erbetta (a cura di), *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento, vol. III (Lettere e Apocalissi)*, Casale Monferrato, 1983

Fontaine 1967-1969

J. Fontaine (éd.), *Vie de Saint Martin I-III, Sources Chrétiennes 133*, Paris 1967-1969

Förster 1913

M. Förster (hrsg.), *Der Vercelli Codex CVII nebst Abdruck einiger altenglischer Homilien der Handschrift, Studien zur Englischen Philologie 50 (Festschrift für Lorenz Morsbach)*, Halle, 1913

– 1932

M. Förster (hrsg.), *Die Vercelli Homilien: I-VIII Homilie, Bibliothek der Angelsächsische Prosa in Kritisch Bearbeiten Texten 12*, Hamburg, 1932 [rist. Darmstadt, 1964]

Geffcken 1902

J. Geffcken (hrsg.), *Die Oracula Sybillina*, Leipzig, 1902 [ristampato con la medesima impaginazione come: J. Geffcken (hrsg.), *Die Oracula Sybillina*, Berlin, 2016]

Gneuss 2001

H. Gneuss, “Handlist of Anglo-Saxon Manuscripts: a List of Manuscripts and Manuscript Fragments Owned in England up to 1100”, *Medieval and Renaissance Texts and Studies 241*, Tempe, 2001

Godden 1979

M.R. Godden (ed.), *Ælfric’s Catholic Homilies, Early English Text Society s.s. 5*, London, 1979

Halm 1868-1881

C. Halm (ed.), *Catalogus codicum latinorum Bibliothecae Regiae Monacensis*, Monaco, 1868-1881

Hoffmann 1900

E. Hoffmann (ed.), *Sancti Aurelii Augustini Episcopi De Civitate Dei Libri XXII, CSEL XXXX*, Pragæ-Vindobonæ-Lipsiæ, 1900

Irvine 1993

S. Irvine (ed.), *Old English Homilies from Ms. Bodley 343, Early English Text Society o.s. 302*, Oxford, 1993

James 1893

M.R. James (ed.), *Apocrypha Anecdota [First Series]: a Collection of Thirteen Apocryphal Books and Fragments*, Cambridge, 1893

– 1924

M.R. James (ed.), *The Apocryphal of the New Testament*, Oxford, 1924

Kemble 1848

J.M. Kemble, *The Dialogue of Solomon and Saturn*, London, 1848

- Ker 1957
N.R. Ker, *Catalogue of Manuscripts Containing Old English*, Oxford, 1957
- Koch 2000
L. Koch (a cura di), *Beowulf*, Torino, 2000
- Kornexl 1993
L. Kornexl, *Die 'Regularis Concordia' und ihre altenglische Interlinearversion, Texte und Untersuchungen zur Englische Philologie 17*, Munchen, 1993
- Krapp 1932
G.P. Krapp (ed.), *The Vercelli Book, The Anglo-Saxon Poetic Records (vol. II)*, New York, 1932
- Krapp - Dobbie 1936
G.P. Krapp - E.v.K. Dobbie (eds.), *The Exeter Book, The Anglo-Saxon Poetic Records (vol. III)*, New York-London, 1936
- 1942
G.P. Krapp G.P. - E.v.K. Dobbie (eds.), *The Anglo-Saxon Poetic Records, vol. VI (The Anglo-Saxon Minor Poems)*, New York-London, 1942
- Lehmann 1955
P.J.G. Lehmann (hrsg.), “Die ‘Admonitio S. Basili ad filium spiritualeum’”, *Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaft (Philosophisc.-philologische und historische Klasse 1955, Heft 7)*, Munich, 1955 [ristampata in *Eforschung des Mittelalters: Ausgewählte Abhandlungen und Aufsätze*, Stuttgart, 1959-1962, V, 200-245]
- Little 1908
A.G. Little, *Liber Exemplorum ad Usus Praedicatorum*, Aberdeen, 1908
- Logeman 1889
H. Logeman (ed.), “Anglo-Saxonica Minora”, *Anglia 12 (1889)*, pp. 97-120
- LTK
Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg, 1986-2000
- Luiselli Fadda 1977
A.M. Luiselli Fadda (ed.), *Nuove Omelie Anglosassoni della Rinascenza Benedettina, Filologia Germanica: Testi e Studi I*, Firenze, 1977
- McNally 1973
R.E. McNally (ed.), *Scriptores Hiberniae Minores, vol. I, CCSL 108B*, Turnhout, 1973

Bibliografia

- Menner 1941
R.J. Menner (ed.), *The Poetical Dialogues of Solomon and Saturn*, New York, 1941
- Moffat 1990
D. Moffat (ed.), *The Old English Soul and Body*, Woodbridge, 1990
- Monaca 2008
M. Monaca (ed.), *Oracoli Sibillini, Collana di Testi Patristici 199*, Roma, 2008
- Morin 1953
D. Morin (ed.), *Sancti Cesarii Arelatensis Sermones, CCL 104 vol. II*, Turnholt, 1953
- Morris 1878
R. Morris (ed.), *Old English Homilies of the Twelfth and Thirteenth Centuries*, London, 1878
- 1967
R. Morris (ed.), *The Blickling Homilies of the Tenth Century (3 Vols.)*, London 1874-1880 [repr. as 1 vol., London 1967]
- Muir 1994
B. Muir (ed.), *The Exeter Anthology of Old English Poetry. An Edition of Exeter Dean and Chapter MS 3501 (2 vols.)*, *Exeter Medieval Texts and Studies*, Exeter, 1994
- Napier 1883
A.P. Napier (hrsg), *Wulstan: Sammlung der ihr zugeschriebenen Homilien, Sammlung der Englischen Denkmäler in kritischen Ausgaben (4.er Band)*, Berlin, 1883 [rist. Dublin, 1967]
- Nicholson 1991
L.E. Nicholson (ed.), *The Vercelli Book homilies: translations from the Anglo-Saxon*, Lanham, 1991
- Omont 1890
H. Omont - A. Molinier - C. Couderc - E. Coyecque, *Catalogue général des manuscrits des Bibliothèques publiques de France. Tome XI: Chartres Paris*, Parigi, 1890
- Petschenig 1919
M. Petschenig (ed.), *Ambrosius Explanatio super Psalmos CXVII, CSEL 64*, Vienna, 1919
- Pope 1967-1968
J.C. Pope (ed.), *Homilies of Ælfric: A Supplementary Collection, Early English Text Society o.s. 259-260*, London, 1967-1968
- Pöschl - Gärtner - Heyke 1964
V. Pöschl - H. Gärtner - W. Heyke (hrsg.), *Bibliographie zur*

antiken Bildersprache, Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaften, Heidelberg, 1964

Ricci 1925

A. Ricci (ed.), *Cynewulf: Il Sogno della Croce-Cristo, Biblioteca sansoniana straniera 57*, Firenze, 1925

Rochais 1957

H. Rochais (ed.), *Defensor locongiacensis monachi Liber scintillarum, CCSL 117*, Brepols, 1957

Sauer 1978

H. Sauer (hrsg.), *Theodulfi Chapitula in England, Münchener Universitätschriften 8*, München, 1978

Sbaffoni 1992

F. Sbaffoni (a cura di), *Testi sull'Anticristo, secoli I-II, Biblioteca Patristica 20*, Firenze, 1992

Scarpa 1981

L. Scarpa (a cura di), *Macrobii Ambrosii Theodosii Commentariorum in Somnium Scipionii Libri II, Biblioteca di Cultura*, Padova, 1981

Scragg 1992

D.G. Scragg (ed.), *The Vercelli Homilies and Related Texts, Early English Text Society 300*, Oxford, 1992

Sedgefield 1899

W.J. Sedgefield (ed.), *King Alfred's Old English Version of Boethius De Consolatione Philosophiae*, London, 1899

Silverstein 1935

T.H. Silverstein (ed.), *Visio Sancti Pauli: the History of the Apocalypse in Latin together with Nine Texts, Studies and Documents 4*, London, 1935

Sisam 1976

C. Sisam (ed.), *The Vercelli Book, Early English Manuscript in Facsimile 19*, Copenhagen-London-Baltimora, 1976

Skeat 1881

W.W. Skeat (ed.), *Ælfric's Lives of Saints, Early English Text Society o.s. 72*, London, 1881

Strange 1851

J. Strange (ed.), *Caesarii Heisterbacensis monachi Dialogus miraculorum*, 2 vols, Cologne, 1851

Suchier 1910

W. Suchier (hrsg.), *L'Enfant Sage (Das Gespräch des Kaisers Hadrian mit dem klugen Kinde Epitus)*, Gesellschaft für Romanische Literatur 24, Dresden-Halle, 1910

- Szarmach 1981
P.E. Szarmach (ed.), *Vercelli Homilies: IX-XXIII*, *Toronto Old English Series*, Toronto-Buffalo-London, 1981
- Thorpe 1840
B. Thorpe (ed.), *Ancient Laws and Institutes of England*, *Great Britain Public Records Commission*, London, 1840
- Tristram 1970
H. Tristram (hrsg.), *Vier altenglische Predigten aus der heterodoxen Tradition*, Freiburg im Breisgau, 1970
- Tubach 1969
F. Tubach (ed.), *Index Exemplorum: a Handbook of Medieval Religious Tales*, Helsinki, 1969
- Vogel 1978
C. Vogel (éd.), *Les Libri Paenitentiales*, Turnhout, 1978 [edizione rivista e aggiornata nel 1985 da A.J. Frantzen]
- Wagner 1882
A. Wagner (hrsg.), *Visio Tnugdali lateinisch und altdeutsch*, Erlangen, 1882
- Willard 1960
R. Willard, *The Blicklilg Homilies, Early English MSS. in Facsimile*, X, Cøpenhagen, 1960
- Wilmart 1933
A. Wilmart (ed.), *Catéchèses celtique, Studi e Testi LIX (1933)*, pp. 29-112
- Zaffuto 1999
R. Zaffuto, *Edizione e analisi dell'omelia Ic bidde eadmodlice læren men þa leofestan (Ms. Cambridge, Corpus Christi College 201)*, Università degli Studi di Roma 3, 1999, tesi di dottorato non pubblicata.

Letteratura secondaria

- Barré 1962
H. Barré, *Les homéliers carolingiens de l'école d'Auxerre: Authenticité – inventaire – tableaux comparatifs – initia*, Città del Vaticano, 1962
- Bately 1986
J.M. Bately, "Evidence for Knowledge of Latin Literature in Old English", in P.E. Szarmach - V. Darrow Oggins (eds.), *Sources of Anglo-Saxon Culture*, Kalamazoo, 1986, pp. 35-51
- 1993
J. Bately, *Anonymous Old English Homilies: A Preliminary Bibliography of Sources Studies*, New York, 1993

- Batiouchkof 1891
T. Batiouchkof, "Le Débat de l'Ame et du Corps", *Romania* 20 (1891), pp. 1-55 e 513-578
- Bauckham 1992
R. Bauckham, "Virgin, Apocalypse of the", in D.N. Freedman (ed.), *The Anchor Bible Dictionary* (6 vols.), vol. VI, pp. 854-856
- Becker 1976
W. Becker, "The Latin Manuscript Sources of the Old English Translation of the Sermon "Remedia Peccatorum", *Medium Ævum* 45 (1976), pp. 145-152
- 1979
W. Becker, "The Manuscript Source of Ælfric's Catholic Homily II 7 – A Supplementary Note", *Medium Ævum* 48 (1979), pp. 105-106
- Beer 1910-1913
R. Beer, *Monumenta palaeographica Vindobonensia: Denkmaler der Schreibkunst aus der Handschriftensammlung des Habsburg-Lothoringischen Erzhauses*, 2 voll., Liegi, 1910-1913
- Bériou 2000
N. Bériou, "Les sermons latin après 1200", in B.M. Kienzle (ed.), "The Sermon", *Typologie des Sources du Moyen Age Occidental* 81-83, Turnhout, 2000 2000, pp. 362-447
- Bethurum 1942
D. Bethurum, "Archibishop Wulfstan Commonplace Book", *Publication of Modern Language Association* 57 (1942), pp. 916-929
- Bestul 1981
T.H. Bestul, "Ephraim the Syrian and Old English Poetry", *Anglia* 99 (1981), pp. 1-24
- Bick 1908
J. Bick, "Wiener Palimpseste, I", *Sitzungsberichte der Wiener Akademie, phil.-hist. Kl.159, Abh. 7* (1908), pp. 90-100
- Bischoff 1976
B. Bischoff, "Turning Points in the History of Latin Exegesis in the Early Irish Church: A.D. 650-800.", in M. McNamara (ed.), *Biblical Studies: The Medieval Irish Contribution*, Dublin, 1976, pp. 74-160 [traduzione in lingua inglese di: B. Bischoff, "Wendepunkte in der Geschichte der lateinischen Exegese im Frühmittelalter", in B. Bischoff, *Mittelalterliche Studien: Ausgewählte Aufsätze zur Schriftkunde und Literaturgeschichte*, 3 vol., Stuttgart, 1966-1981]
- Bloomfield 1952
M.W. Bloomfield, "The Seven Deadly Sins: an introduction

to the history of a religious concept, with special reference to medieval English literature”, *Studies in Language and Literature*, East Lansing, 1952

Boitani - Torti 1999

P. Boitani - A. Torti, *The Body and Soul in Medieval Literature*, Cambridge 1999

Brandes 1885

H. Brandes, *Visio S. Pauli: Ein Betrag zur Visionslitteratur, mit einem deutschen und zwei lateinischen Texten*, Halle 1885

Brent 2001

J. Brent, “From Address to Debate: generic Considerations in the Debate between Soul and Body”, *Comitatus* 32 (2001), pp. 1-18

Budny 1997

M. Budny, *Insular; Anglo-Saxon and Early Anglo-Norman Manuscript Art at Corpus Christi College, Cambridge: An Illustrated Catalogue*, Kalamazoo, 1997

Calboli 1987

G. Calboli, “Asianesimo e Atticismo: retorica, letteratura e linguistica”, in A. Pennacini (ed.), *Studi di retorica oggi in Italia*, Bologna 1987, pp. 31-53

Cameron - Frank 1973

A. Cameron - R. Frank, *A Plan for the Dictionary of Old English*, Toronto, 1973

Campbell 1982

J.J. Campbell, “To hell and back: Latin tradition and literary use of the ‘Descensus ad inferos’ in Old English”, *Viator* XIII (1982), pp. 107-158

Carozzi 1994

C. Carozzi, *Eschatologie et au-delà: Recherches sur l'Apocalypse de Paul*, Aix-en-Provence, 1994

Casey 1933

R.P. Casey, “The Apocalypse of Paul”, *Journal of Theological Studies* 34 (1933), pp. 1-32

Clayton 1985

M. Clayton, “Homiliaries and Preaching in Anglo-Saxon England”, *Peritia* 4 (1985), pp. 207-242

– 1986

M. Clayton, “Delivering the Damned: A motif in OE homiletic prose”, *Medium Aevum* 55 (1986), pp. 92-102

– 1990

M. Clayton, “The Cult of the Virgin Mary in Anglo-Saxon

- England”, *Cambridge Studies in Anglo-Saxon England* 2, Cambridge, 1990
- Clemoes 1960
P. Clemoes, “The Old English Benedectine Office, Corpus Christi College, Cambridge, MS 190, and the Relations between Ælfric and Wulfstan: A Reconsideration”, *Anglia* 78 (1960), pp. 265-28
- Collins 1984
R.L. Collins, “Blickling Homily XVI and the Dating of Beowulf”, in W.D. Bald - H. Weinstock (eds.), *Medieval Studies Conference Aachen*, Frankfurt, 1984, pp. 61-69
- Cross 1956
J.E. Cross, “Ubi sunt Passages in Old English- Sources and Relationships”, *Vetenskaps-societeten i Lund Årsbok* (1956), pp. 25-44
- 1957
J.E. Cross, “The Dry Bones Speak - A theme in Some Old English Homilies”, *Journal of English and Germanic Philology* 56 (1957), pp. 434-439
- 1990
J.E. Cross, “A Sermo de Misericordia in Old English Prose”, *Anglia* 108 (1990), pp. 429-440
- 2000
J. E. Cross, “Vernacular Sermons in Old English”, in B.M. Kienzle (ed.), *The Sermon, Typologie des Sources du Moyen Age Occidental 81-83*, Turnhout, 2000, pp. 561-596
- Cupiccia 2001
M. Cupiccia, “Clausole quantitative e clausole ritmiche nella prosa latina della Spagna visigotica”, *Filologia Mediolatina* 8 (2001), pp. 25-110
- Cutforth 1993
S. Cutforth, “Delivering the Damned in old english homilies: an additional note”, *Notes and Queries* 40 (1993), pp. 435-437
- Dalbey 1969
M.A. Dalbey, “Hortatory Tone in the Blickling Homilies: Two Adaptations of Caesarius”, *Neuphilologische Mitteilungen* 70 (1969), pp. 641-658
- Dando 1977
M. Dando, “L’Apocalypse de Thomas”, *Cahiers d’Études Cathares* 28 (1977), pp. 3-58
- Dawson 1967
R. McG. Dawson, “Two New Sources for Blickling Homilies”, *Notes & Queries* 212 (1967), pp. 130-131

Bibliografia

Derolez 1961

R. Derolez, "Anglo-Saxon Literature: 'Attic' or 'Asiatic'? Old English Poetry and its Latin Background", in G.A. Bonnard (ed.), *English Studies Today*, Bern, 1961, pp. 93-105

Di Napoli 1995

R. Di Napoli, *An Index of Theme and Image to the Homilies of the Anglo-Saxon Church: comprising the homilies of Ælfric, Wulfstan, and the Blickling and Vercelli codices*, Hockwolt cum Wilton, 1995

Dinzelbacher 1980-1981

P. Dinzelbacher, "Die Messersäule", *Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde (1980-1981)*, pp. 41-54

DiPaolo Healey 1990

A. DiPaolo Healey, "Visio Sancti Pauli", in F. Biggs - T.D. Hill - P.E. Szarmach (eds), *Sources of Anglo-Saxon Literary Culture: A Trial Version*, New York, 1990, pp. 66-67

Di Sciacca 2001

C. Di Sciacca, "I Synonyma di Isidoro di Siviglia nell'Inghilterra anglosassone", in V. Corazza - R. Gendre (a cura di), *Antichità Germaniche, I, Bibliotheca Germanica: Studi e Testi 10*, Alessandria, 2001, pp. 235-257

– 2002

C. Di Sciacca, "Due note a tre omelie anglosassoni sul tema dell'Anima e del Corpo", in V. Corazza - R. Gendre (a cura di), *Antichità Germaniche Parte II, Bibliotheca Germanica: Studi e Testi 13*, Alessandria, 2002, pp. 241-242

– 2003

C. Di Sciacca, "Il topos dell'ubi sunt nell'omiletica anglosassone: il caso di Vercelli X", in V. Corazza - R. Gendre (a cura di), *I Germani e gli altri, I, Bibliotheca Germanica: Studi e Testi 14*, Alessandria, 2003, pp. 225-255

– 2006

C. Di Sciacca, "The Ubi Sunt Motif and the Soul-and-Body Legend in Old English Homilies: Sources and Relationship", *Journal of English and Germanic Philology 105 (2006)*, pp. 365-387

– 2008

C. Di Sciacca, *Finding the Right Words: Isidore's Synonyma in Anglo-Saxon England*, Toronto Old English Series, Toronto-Buffalo-London, 2008

Doane 1994

A.N. Doane, "The Ethnography of Scribal Writing and

- Anglo-Saxon Poetry: Scribe as Performer”, *Oral Tradition* 9 (1994), pp. 420-439
- Dobschütz 1912
E. Dobschütz (hrsg.), “Das Decretum Gelasianum”, *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* 38/4, Liegi, 1912
- Dockray-Miller 2004
M. Dockray-Miller, “Female Devotion and the Vercelli Book”, *Philological Quarterly* 22 (2004), pp. 337-354
- Dudley 1909
L. Dudley, “An early homily on the Body and Soul theme”, *Journal of English and Germanic Philology* 8 (1909), pp. 225-253
- 1911
L. Dudley, *The Egyptian Elements in the Legend of the Body and the Soul*, Baltimore, 1911
- Elliot 2012
M.D. Elliot, “Wulfstan’s Commonplace Book Revised: The Structure and Development of ‘Block 7’, on Pastoral Privilege and Responsibility”, *Journal of Medieval Latin* 22 (2012), pp. 1-48
- Emmerson 1983
R.K. Emmerson, “From ‘Epistula’ to ‘Sermo’: The Old English Version of Adso’s *Libellus de Antichristo*”, *Journal of English and Germanic Philology* 82 (1983), pp. 1-10
- Étaix 1982
R. Étaix, “Textes inédits tirés des homiliaires de la bibliothèque capitulaire de Bénévent”, *Revue Bénédictine* 92 (1982), pp. 324-357
- 1985
R. Étaix, “L’ancienne collection de sermons attribués à Saint Augustin ‘De quattuor uirtutibus caritatis’”, *Revue Bénédictine* 95 (1985), pp. 44-59
- Faerber 1993
R. Faerber, “L’Apocalypse de Thomas en vieil-anglais”, *Apocrypha* 4 (1993), pp. 125-139
- 2005
R. Faerber, “Apocalypse de Thomas”, in P. Geoltrain - J.D. Kaestli (éds.), *Écrits apocryphes chrétiens II*, *Bibliothèque de la Pléiade* 515, Paris, 2005, pp. 1019-1043
- Ferguson 1970
M.H. Ferguson, “The Structure of the Soul Address to the

- Body”, *Journal of English and Germanic Philology* 69 (1970), pp. 72-80
- Fontaine 1960
J. Fontaine, “Théorie et pratique du style chez Isidore de Séville”, *Vigiliae Christianae* 14 (1960), pp. 65-101
- Förster 1942
M. Förster, “Zur Liturgik der Angelsächsischen Kirche”, *Anglia* 66 (1942), pp. 1-51
- 1955
M. Förster, “A New Version of the Apocalypse of Thomas in Old English”, *Anglia* 73 (1955), pp. 6-36
- Frantzen 1983
A.J. Frantzen, *The Literature of Penance in Anglo-Saxon England*, New York, 1983
- Freytag 1970
H. Freytag, *Kommentar zur frühmittelhochdeutschen Summa Theologiae*, München, 1970
- Friedman 1957
L.J. Friedman, “The ubi sunt, the regrets and effictio”, *Modern Language Notes* 72 (1957), pp. 499-505
- Funke 1962
O. Funke, “Studien zur allitterierenden und rhythmisierenden Prosa in der älteren altenglischen Homiletik”, *Anglia* 80 (1962), pp. 9-36
- Ganz 1999
D. Ganz, “Knowledge of Eprhaim’s Writing in the Merovingian and Carolingian Age”, *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 2.1 (1999) (<http://syrcom.cua.edu/Hugoye/Vol2No1/HV2N1Ganz.htm>)
- Gatch 1964
M. Mc. Gatch, “Two Uses of Apocrypha in Old English Homilies”, *Church History* 33 (1964), pp. 379-391 [ristampato con la medesima paginazione in: M. McC. Gatch, *Eschatology and Christian Nurture, Themes in Anglo-Saxon and Medieval Religious Life, Collected Studies Series 681*, Aldershot, 2000]
- 1965
M. McC. Gatch, “Eschatology in the anonymous Old English homilies”, *Traditio* XXI (1965), pp. 116-165 [contributo riedito, mantenendo la medesima impaginazione, in: M. McC. Gatch, *Eschatology and Christian Nurture, Themes in Anglo-Saxon and Medieval Religious Life, Collected Studies Series 681*, Aldershot, 2000]

- 1969
M. Mc. Gatch, "Some Theological Reflections on Death from the Early Church through the Reformation", in L.O. Mills (ed.), *Perspectives on Death*, New York, 1969, pp. 99-136
- 1977
M. Mc. Gatch, *Preaching and Theology in Anglo-Saxon England: Ælfric and Wulfstan*, Toronto - Buffalo, 1977
- 1978
M. McC. Gatch, "The achievement of Ælfric and his colleagues in european perspective", in P.E. Szarmach P.E. - B.F. Huppé (eds.), *The Old English Homilies and Its Backgrounds*, New York, 1978, pp. 43-73 [contributo riedito, mantenendo la medesima impaginazione, in M. McC. Gatch, *Eschatology and Christian Nurture, Themes in Anglo-Saxon and Medieval Religious Life, Collected Studies Series 681*, Aldershot, 2000]
- 1989
M. Mc. Gatch, "The Unknowable Audience of the Blickling Homilies", *Anglo-Saxon England 18 (1989)*, pp. 99-115
- 1991
M. Mc. Gatch, *Perceptions of Eternity*, in M. Godden - M. Lapidge (eds), *The Cambridge Companion to Old English Literature*, Cambridge 1991, pp. 190-205
- Gilson 1932
E. Gilson, "De la Bible à François Villon", in *Les idées et les Lettres*, Paris, 1932, pp. 9-38
- Glauche 1994
G. Glauche, *Katalog der lateinischen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München: Die Pergamenthandschriften aus Benediktbeuern, Clm 4501-4663, Katalog der lateinischen Handschriften der Bayerische Staatsbibliothek Munchen (series nova) 3*, Wiesbaden, 1994
- Godden 1973
M.R. Godden, "An Old English penitential motif", *Anglo-Saxon England 2 (1973)*, pp. 221-239
- 1978
M. Godden, "Ælfric and the Vernacular prose Tradition", in P.E. Szarmach (ed.), *The Old English Homilies and its Backgrounds*, Albany, 1978, pp. 99-117
- Goldman 1972
S.H. Goldman, "The Old English Vercelli Homilies: Rhetorical and Transformational Analysis", *Journal of English Linguistics 6 (1972)*, pp. 20-27

Haines 2005

D. Haines, "Courtroom Drama and the Homiletic Monologues of the Vercelli Book", in A. Harbus - R. Poole (eds.), *Verbal Encounters Anglo-Saxon and Norse Studies for Roberta Frank*, Toronto, 2005, pp. 105-123

Hall 2000

T.N. Hall, "The Early Medieval Sermon", in B.M. Kienzle, *The Sermon, Typologie des Sources du Moyen Age Occidental 81-83*, Turnhout, 2000, pp. 203-269

Hauler 1908

E. Hauler, "Zu den neuen lateinischen Bruchstücken der thomas Apocalypse und eines apostolischen Sendschreibens in Codex Vind. Nr. 16", *Wiener Studien 30 (1908)*, pp. 308-340

Heckman 1999

C.M. Heckman, "The Sweet Song of Satan: Music and Resistance in the Vercelli Book", *Essays in Medieval Studies 15 (1999)*, pp. 57-70

Heist 1952

W. Heist, *The Fifteen Signs before Doomsday*, East Lansing, 1952

Hill 1969

T.D. Hill, "The Seven Joys of Heaven in 'Christ III' and Old English Homiletic Texts", *Notes and Queries 214 (1969)*, pp. 165-166

– 1968

T.D. Hill, "The Tropological Context of Heat and Cold Imagery in Anglo-Saxon Poetry", *Neuphilologische Mitteilungen 69 (1968)*, pp. 522-532

– 1969

T.D. Hill, "Notes on the Eschatology of the Old English Christ III", *Neuphilologische Mitteilungen 70 (1969)*, pp. 672-679

– 1970

T.D. Hill, "Vision of the Judgement in the Old English Christ III", *Studies in Philology 70 (1973)*, pp. 233-242

– 1979

T.D. Hill, "The Middle-Way: idel-wuldor and egesa in the Old English Guthlac A", *Review of English Studies 30 (1979)*, pp. 182-187

– 1992

T.D. Hill, "Delivering the Damned in Old English Anonymous Homilies and Jón Arason's Ljómur", *Medium Aevum 61 (1992)*, pp. 75-82

- 2000
J. Hill, “The Litaniae Maiores et Minores in Rome, Francia and Anglo-Saxon England: Terminology, Texts and Traditions”, *Early Medieval Europe* 9 (2000), pp. 211-246
- 2001
J. Hill, “The Benedictine Reform and Beyond”, in P. Pulsiano - E. Treharne (eds.), *A Companion to Anglo-Saxon Literature*, Oxford, 2001, pp. 151-169
- Himmelfarb 1983
M. Himmelfarb, *Tours of Hell: an Apocalyptic Form in Jewish and Christian Literature*, Philadelphia, 1983
- Hoek 1998
M. Hoek, “Violence and Ideological Inversion in the Old English Soul’s Address to the Body”, *Exemplaria* 10 (1998), pp. 271-285
- Hulme 1904
W.H. Hulme, “The Old English Gospel of Nicodemus”, *Modern Philology* 1 (1904), pp. 579-614
- Hunt 1961
R.W. Hunt, “Saint Dunstan’s Classbook from Glastonbury: Codex Biblioth. Bodleianae Oxon. Auct. F.4./32”, *Umbræ codicum occidentalium* 4, Amsterdam, 1961
- Irving 1957
E.B. Irving, “Latin Prose Sources for Old English Verse”, *Journal of English and Germanic Philology* 56 (1957), pp. 588-595
- James 1910
M.R. James, “Notes on Apocrypha I: Revelatio Thomæ”, *Journal of Theological Studies* 11 (1910), pp. 288-290
- 1910b
M.R. James, “The Revelatio Thomæ Again”, *Journal of Theological Studies* 11 (1910), p. 569
- Jackson 1942
K. Jackson, “The Adventure of Laeghlaire mac Crimhthainn”, *Speculum* XVII (1942), pp. 377-389
- Jennings 1991
M. Jennings, “Structure in Christ III”, *Neuphilologische Mitteilungen* 92 (1991), pp. 445-455
- John 1996
E. John, *Reassessing Anglo-Saxon England*, Manchester - New York, 1996

- Jones 2009
C.A. Jones, “Ælfric and the Limits of Benedictine Reform”, in H. Magennis - M. Swan (eds.), *A Companion to Ælfric*, Leiden - Boston, 2009, pp. 67-108
- Kabir 2001
A.J. Kabir, *Paradise, death and Doomsday in Anglo-Saxon literature*, *Cambridge Studies in Anglo-Saxon England* 32, Cambridge, 2001
- Ker 1959
N.R. Ker, “Three Old English Texts in a Salisbury Pontifical, Cotton Tiberius C.i”, in P. Clemoes (ed.), *The Anglo-Saxons: Studies in some Aspects of their History and Culture presented to Brude Dickins*, London, 1959, pp. 262-279
- Kienzle 2000
B.M. Kienzle, “Introduction”, in B.M. Kienzle, “The Sermon”, *Typologie des Sources du Moyen Age Occidental* 81-83, 2000, pp. 142-174
- 2000b
B.M. Kienzle, “The Twelfth-Century Monastic Sermon”, in B.M. Kienzle, “The Sermon”, *Typologie des Sources du Moyen Age Occidental* 81-83, 2000, pp. 271-323
- Laneghan 2013
F. Leneghan, “Teaching the Teachers: The Vercelli Book and the Mixed Life”, *English Studies* 94 (2013), pp. 627-658
- Lang 1984
O. Lang, *1050 Jahre Kloster und Bibliothek Einsiedeln*, Einsiedeln, 1984
- Lapidge 1986
M. Lapidge, “The Study of Latin Texts in Late Anglo-Saxon England”, in M. Lapidge, *Anglo-Latin Literature 600-899*, London, 1996, pp. 455-498 [originariamente pubblicato in: N.P. Brooks (ed.), *Latin and the Vernacular Languages in Early Medieval Britain*, Leicester, 1984, pp. 99-140]
- Lees 1999
C. Lees, *Tradition and Belief, Religious Writing in Late Anglo-Saxon England*, *Medieval Culture* 19, Minneapolis, 1999
- Le Goff 2003
J. Le Goff, *La nascita del Purgatorio*, Torino, 2003
- Lendinara 2002
P. Lendinara, “Frater non redimit, redimet homo...: A Homiletic Motif and its Variants in Old English”, in E. Treharne - S. Rosser (eds.), *Early Medieval English Texts and Inter-*

- pretations: Studies Presented to Donald Scragg*, Tempe, 2002, pp. 67-80
- Lendinara 2003
 P. Lendinara, "The Versus Sibyllae de die iudicii in Anglo-Saxon England", in K. Powell - D.G. Scragg (eds), *Apocryphal Texts and Traditions in Anglo-Saxon England*, Cambridge, 2003, pp. 85-101
- Letson 1978
 D.R. Letson, "The Homiletic Content of the Revival Homily", in P.E. Szarmach - B. Huppé (eds.), *The Old English Homilies and its Backgrounds*, Albany, 1978, pp. 139-151
- Levi 1892
 I. Levi, "Le repos sabbatique des âmes damnées", *Revue des études juives* 25 (1892), pp. 1-32
- Liborio 1960
 M. Liborio, "Contributi alla storia dell'ubi sunt", *Cultura Neolatina* 20 (1960), pp. 141-209
- Lieberman 1945
 S. Lieberman, *On Sins and Their Punishments*, New York, 1974 [ristampa di un testo in lingua ebraica pubblicato in *Louis Ginzberg Jubilee Volume, Hebrew Section 1945*, pp. 249-270]
- Lucas 1989
 P.J. Lucas, "A new reading of Christ III 1476b", *Medium Aevum* 58 (1989), pp. 103-105
- 2007
 P.J. Lucas, "The Vercelli Book Revisited", in M.T. Hussey - J.D. Niles (eds), *The Genesis of Books*, Turnhout, 2007, pp. 161-174
- Luiselli Fadda 1974
 A.M. Luiselli Fadda, "Un'inedita traduzione anglosassone della Visio Pauli (Ms. Junius 85, ff. 3r-11v)", *Studi Medievali IIIs. 15* (1974), pp. 482-495
- Manganella 1966
 G. Manganella, *La creazione e la fine del mondo nell'antica poesia germanica*, Napoli, 1966
- McIntosh 1949
 A. McIntosh, *Wulfstan's Prose*, London, 1949 [rist. a cura di E.G. Stanley, Oxford, 1990]
- McKitterick 1977
 R. McKitterick, *The Frankish Church and the Carolingian Reforms, 799-895*, London, 1977

McNamara 1994

M. McNamara, "Sources and Affiliation of the Catechesis Celtica (MS.Vat.Reg.Lat.49)", *Sacris Erudiri* 34 (1994), pp. 185-237

Meier 1899

G. Meier, *Catalogus codicum manscriptorum qui in Bibliotheca monasterii Einsidlensis O.S.B. servantur*, Einsiedeln, 1899

Middleton 1973

A. Middleton, "Ælfric's Answerable Style: The Rhetoric of the Alliterative Prose", *Studies in Medieval Culture* 4 (1973), pp. 83-91

Mimouni 1993

S. C. Mimouni, "Les Apocalypses de la Vierge: État de la question", *Apocrypha* 4 (1993), pp. 101-112

Moffat 1987

D. Moffat, "A Case of Scribal Revision in the Old English Soul and Body", *Journal of English and Germanic Philology* 86 (1987), pp. 1-8

O'Brien O'Keefe 1987

K. O'Brien O'Keefe, "Orality and the Developing Text of Cædmon's Hymn", *Speculum* 62 (1987), pp. 1-20

– 1990

K. O'Brien O'Keefe, *Visible Song: Transitional Literacy in Old English Verse*, *Cambridge Studies in Anglo-Saxon England*, Cambridge, 1990

Ó Carragáin 1975

É. Ó Carragáin, *The Vercelli Book as an ascetic florilegium*, Unpublished PhD. Dissertation, The Queens University of Belfast, 1975

– 1981

É. Ó Carragáin, "How did the Vercelli Collector interpret the Dream of the Rood", in P. Tilling, *Studies in Language and Literature in Honour of Paul Christophersen*, Coleraine, 1981, pp. 63-104

– 1998

É. Ó Carragáin, "Rome, Ruthwell, Vercelli: The Dream of the Rood and the Italian connection", in V. Dolcetti Corazza (ed.), *Vercelli fra oriente e occidente tra tarda antichità e medioevo*, Alessandria, 1998, pp. 59-100

O'Dell 2018

K. O'Dell, "Dramatizing Devotion in the Old English Vercelli Homily IV", *Journal of English and Germanic Philology* 117 (2018), pp. 27-55

Orchard 1992

A. Orchard, "Crying Wolf: Oral Style and the Sermones Lupi", *Anglo-Saxon England* 21 (1992), pp. 239-264

Priebsch 1899

R. Priebsch, "The chief sources of some Anglo-Saxon homilies", *Otia Merasana I* (1899), pp. 129-138

Randle 2009

J.T. Randle, "The 'Homiletics' of the Vercelli Book Poems", in A. Orchard - S. Zacher (eds.), *New Readings in the Vercelli Book*, Toronto, 2009, pp. 185-224

Remly 1974

L.L. Remly, "Salome in England: A Note on Vercelli Homily X, 164-174 (Pseudo-Wulfstan XLIX, 257; 9-18)", *Vetera Christianorum* 11, 1974, pp. 121-124

Riyeff 2015

J. Riyeff, "Dualism in Old English Literature: The Body-and-Soul Theme and Vercelli Homily IV", *Studies in Philology* 112 (2015), pp. 453-468

Rittmüller 1992-1993

J. Rittmüller, "Ms. Vat. Reg. Lat. 49 Reviewed: A New Description and a Table of Textual Parallels with the Liber Questionum Evangelii", *Sacris Erudiri* 33 (1992-1993), pp. 259-305

Robinson 1978

P.R. Robinson, "Self-contained Units in Composite Manuscripts of the Anglo-Saxon Period", *Anglo-Saxon England* 7 (1978), pp. 231-238

– 1980

P.R. Robinson, "The Booklet: A Self-Contained Unit in Composite Manuscripts", in A. Grijs - G.P. Gumbert (eds.), *Codicologica III*, pp. 46-69 [ristampato con numerazione di pagina differente in A. Weedon (ed.), *The History of the Book in the West: A Library of Critical Essay (vol. I)*, Farnham, 2010, pp. 159-182]

Robinson 1989

F.C. Robinson, "The Reward of Piety: Two Old English Poems in Their Manuscript Context", in P.J. Gallacher - H. D'Amico (eds.), *Hermeneutics and Medieval Culture*, Albany, 1989, pp. 193-200

Sauer 1980

H. Sauer, "Zwei Späلتenglische Beichtermahnungen aus Hs. Cotton Tiberius A.iii", *Anglia* 98 (1980), pp. 1-33

Bibliografia

- 1983
H. Sauer, “Die 72 Völker und Sprache der Welt”, *Anglia* 101 (1983), pp. 29-48
- 2000
H. Sauer, “The Transmission and Structure of Archbishop Wulfstan’s Commonplace Book”, in P.E. Szarmach (ed.), *Old English Prose: Basic Readings*, New York, 2000, pp. 339-393
- Schaeffer 1989
J.-M. Schaeffer, *Qu’est-ce qu’un genre littéraire?*, Paris, 1989
- Scragg 1973
D.G. Scragg, “The compilation of Vercelli Book”, *Anglo-Saxon England* 2 (1973), pp. 189-207
- 1977
D.G. Scragg, “Napier’s Wulfstan Homily XXX: Its Sources, its Relationship to the Vercelli Book and its Style”, *Anglo-Saxon England* 6 (1977), pp. 197-211
- 1979
D.G. Scragg, “The Corpus of Vernacular Homilies and Prose Saints Lives Before Ælfric”, *Anglo-Saxon England* 8 (1979), pp. 223-277
- 1985
D.G. Scragg, “The Homilies of the Blickling Manuscript”, in M. Lapidge - H. Gneuss (eds.), *Learning and Literature in Anglo-Saxon England*, Cambridge, 1985, pp. 299-316
- 1986
D.G. Scragg, “‘The Devil’s Account of the Next World’ Revisited”, *Notes & Queries* 24 (1986), pp. 107-110
- 1990
D.G. Scragg, “Anonymous Old English Homilies”, in P.E. Szarmach - D.H. Hill - F. Biggs (eds.), *Sources of Anglo-Saxon Culture: a Trial Version*, Binghamton, 1990, pp. 124-130
- 1992b
D.G. Scragg, “An Old English Homilist of Archbishop Dunstan’s Day”, in M. Korhammer - K. Reichl - H. Sauer (eds.), *Words, Texts and Manuscripts: Studies of Anglo-Saxon Culture Presented to Helmut Gneuss on the Occasion of his sixty-fifth Birthday*, Cambridge, 1992, pp. 182-192
- 1998
D.G. Scragg, “The signifiante of the Vercelli Book among Anglo-Saxon vernacular writings”, in V. Corazza (a cura di), *Vercelli tra oriente e occidente, tra tarda antichità e medioevo*, *Bibliotheca Germanica: Studi e Testi* 6, Alessandria, 1998, pp. 35-43

aA

599

- 2008
D.G. Scragg, “The Vercelli Homilies and Kent”, in V. Blanton - H. Scheck (eds), *Intertexts: Studies in Anglo-Saxon Culture Presented to Peter E. Szarmach*, Turnhout, 2008, pp. 369-380
- 2009
D.G. Scragg, “Studies in the Language of the Copyists of the Vercelli Homilies”, in A. Orchard - S. Zacher (eds.), *New Readings in the Vercelli Book*, Toronto, 2009, pp. 41-61
- Silverstein 1959
T. Silverstein, “The Vision of St. Paul: New Links and Patterns in the Western Tradition”, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen age* 26 (1959), pp. 199-248
- 1962
T. Silverstein, “The Date of The Apocalypse of Paul”, *Medieval Studies* 24 (1962), pp. 335-348
- Sims-Williams 1985
P. Sims-Williams, “Thoughts of Ephrem the Syrian in Anglo-Saxon England”, in M. Lapidge - H. Gneuss (eds.), *Learning and Literature in Anglo-Saxon England: Studies Presented to Peter Clemoes on the Occasion of His Sixty-Fifth Birthday*, Cambridge, 1985, pp. 205-226 [ristampato con la medesima impaginazione in P. Sims-Williams, *Britain and Early Christian Europe: Studies in Early Medieval History and Culture*, Aldershot, 1995]
- Sisam 1951
K. Sisam, “The Scribal Tradition of the Lambeth Homilies”, *Review of English Studies* n.s. II (1951), pp. 105-113
- 1953
K. Sisam, *Studies in the History of Old English Literature*, Oxford, 1953
- Solo 1978
H.J. Solo, “The Influences of Cæsarius of Arles on Two Old English Homilies”, *Notes & Queries* 223 (1978), pp. 196-197
- Spencer 1982
H.L. Spencer, “Vernacular and latin versions of a sermon for Lent: A lost penitential homily found”, *Medieval Studies* XLIV (1982), pp. 271-305.
- Stanley 1985
E.G. Stanley, “The Judgement of the Damned (from Cambridge, Corpus Christi College 201 and other manuscripts), and the definition of Old English verse”, in M. Lapidge - H. Gneuss (ed.), *Learning and Literature in Anglo-Saxon England*, Cambridge, 1985, pp. 363-391

Stevenson 1998

J. Stevenson, "Ephraim the Syrian in Anglo-Saxon England", *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 1.2 (1998) (<http://syrcom.cua.edu/Hugoye/Vol1No2/HV1N2Stevenson.htm>)

Swan 1996

M. Swan, "Holiness Remodelled: Theme and Technique in Old English Composite Homilies", in B.M. Kienzle et al. (eds.), *Models of Holiness in Medieval Sermons*, Louvain-la-Neuve, 1996, pp. 35-46

– 1998

M. Swan, "Memorialised Readings: Manuscript Evidence for Old English Homily Composition", in P. Pulsiano - E. Treharne (eds.), *Anglo-Saxon Manuscripts and their Heritage*, Ashgate, 1998, pp. 205-217

– 1998b

M. Swan, "The Apocalypse of Thomas in Old English", *Leeds Studies in English* 29 (1998), pp. 333-346

– 2000

M. Swan, "Ælfric's Catholic Homilies in the Twelfth Century", in M. Swan - E. Treharne (eds.), *Rewriting Old English in the Twelfth Century*, Cambridge, 2000, pp. 62-82

– 2001

M. Swan, "Authorship and Anonymity", in P. Pulsiano - E. Treharne (eds.), *A Companion to Anglo-Saxon Literature*, Oxford, 2001, pp. 70-83

– 2004

M. Swan, "Men ða leofestan: Genre, the Canon, and the Old English Homiletic Tradition", in P. Cavill (ed.), *The Christian Tradition in Anglo-Saxon England: Approaches to Current Scholarship and Teaching*, Cambridge, 2004, pp. 185-192

Szarmach 1970

P.E. Szarmach, "Cesarius of Arles and the Vercelli Homilies", *Traditio* 26 (1970), pp. 315-323

– 1978

P.E. Szarmach, "The Vercelli Homilies: Style and Structure", in P.E. Szarmach - B.F. Huppé (eds.), *The Old English Homilies and Its Backgrounds*, New York, 1978, pp. 241-267

– 1992

P.E. Szarmach, "Cotton Tiberius A.iii, Arts. 26 and 27", in M. Korhammer (eds.), *Words, Texts and Manuscripts: Studies in Anglo-Saxon Culture Presented to Helmut Gneuss*, Cambridge, 1992, pp. 29-42

- 1999
P.E. Szarmach, “A Return to Cotton Tiberius A.III art 24, and Isidore’s Synonyma”, in H.C. O’Brian - A.-M. D’Arcy - V.J. Scattergood (eds.), *Text and Gloss: Studies in Insular Learning and Literature Presented to Joseph Donovan Pheier*, Dublin - Portland, 1999, pp. 166-181
- 2009
P. E. Szarmach, “The Vercelli Prose and Anglo-Saxon Literary History”, in A. Orchard - S. Zacher, *New Readings in the Vercelli Book*, Toronto, 2009, pp. 12-40
- Teresi 2002
L. Teresi (ed.), “Be Heofonwarum 7 Be Helwarum: A Complete Edition”, in E. Treharne - S. Rosser (eds.), *Early Medieval English Texts and Interpretations: Studies Presented to Donald Scragg*, Tempe, 2002, pp. 211-244
- Thomson 2002
N. Thomson, “Hit Segð on Halgum Bocum: The Logic of Composite Old English Homilies”, *Philological Quarterly* 81 / 20 (2002), pp. 383-419
- Thurn 1984
H. Thurn, *Die Handschriften der Universitätsbibliothek Würzburg, III/1: Die Pergamenthandschriften der ehemaligen Dombibliothek*, Wiesbaden, 1984
- Trahern 1976
J.B. Trahern, “Cæsarius of Arles and Old English Literature”, *Anglo-Saxon England* 5 (1976), pp. 105-119
- 1977
J.B. Trahern, “An Old English Verse Paraphrase of Matthew 25:41”, *Mediaevalia* 1 (1977), pp. 109-114
- Treharne 2007
E. Treharne, “The Form and Function of the Vercelli Book”, in A. Minnis - J. Roberts (eds), *Text, Image, Interpretation: Studies in Anglo-Saxon Literature and Its Insular Context in Honour of Éamonn Ó Carragáin*, Turnhout, 2007, pp. 253-266
- Tristram 1978
H. Tristram, “Stock Descriptions of Heaven and Hell in Old English Prose and Poetry”, *Neophilologische Mitteilungen* 79 (1978), pp. 102-113
- Whitbread 1947-1948
L.G. Whitbread, “Two Notes on Minor Old English Poems”, *Studia Neophilologica* 20 (1947-1948), pp. 192-198

Bibliografia

- 1951
L.G. Whitbread, “Notes on the Old English Exhortation to Christian Living”, *Studia Neophilologica* 23 (1951), pp. 96-102
- 1959
L.G. Whitbread, “MS CCCC 201: A Note on its Character and Provenance”, *Philological Quarterly* 38 (1959), pp. 108-109
- 1963
L.G. Whitebread, “Wulfstan Homilies XXIX, XXX and Some Related Texts”, *Anglia* 81 (1963), pp. 347-364

Wilcox 1992

J. Wilcox, “The Dissemination of Wulfstan’s Homilies: The Wulfstan Tradition in the Eleventh-Century Vernacular Preaching”, in C. Hicks (ed.), *England in the Eleventh Century*, Stamford, 1992, pp. 199-217

– 1997

J. Wilcox, “Variant Texts of an Old English Homily: Vercelli X and Stylistic Readers”, in P.E. Szarmach - J.T. Rosenthal (eds.), *Preservation and Transmission of Anglo-Saxon Culture, Studies in Medieval Culture* 40, Kalamazoo, 1997, pp. 335-351

– 2009

J. Wilcox, “The Use of Ælfric’s Homilies: Mss Oxford, Bodleian Library, Junius 85 and 86 in the Field”, in H. Magennis - M. Swan (eds.), *A Companion to Ælfric*, Leiden, 2009, pp. 345-368

Wilhelm 1907

F. Wilhelm, *Deutsche Legenden und Legendare*, Leipzig, 1907

Willard 1927

R. Willard, “Vercelli VIII and the Christ”, *Publication of the Modern Language Association* 42 (1927), pp. 314-330

– 1935

R. Willard, “The Address of the Soul to the Body”, *Publication of the Modern Language Association* 50 (1935), pp. 965-966

– 1935b

R. Willard, “Two Apocrypha in Old English Homilies”, *Beiträge zur Englischen Philologie* 30, Leipzig, 1935

Willemowitz Moellendorff 1900

U. von Willemowitz Moellendorff, “Asianismus und Attizismus”, *Hermes* 35 (1900), pp. 1-52

Wollasch 1999

J. Wollasch, “Monasticism: The First Wave of Reform”, in T. Reuter (ed.), *The New Cambridge Medieval History (vol. III, c. 900 - c. 1024)*, Cambridge, 1999, pp. 163-185

- Wrenn 1967
C.L. Wrenn, *A Study of Old English Literature*, New York, 1967
- Wright 1989
C.D. Wright, "The Irish 'Enumerative Style' in Old English Homiletic Literature, Especially in Vercelli Homily IX", *Cambridge Medieval Celtic Studies* 18 (1989), pp. 27-49
- 1993
C.D. Wright, "The Irish Tradition in Old English Literature", *Cambridge Studies in Anglo-Saxon England*, Cambridge, 1993
- 2002
C.D. Wright, "More Old English Poetry in Vercelli Homily XXI", in E. Treharne - S. Rosser (ed.), *Early Medieval English Texts and Interpretations: Studies Presented to Donald Scragg*, Tempe, 2002, pp. 245-262
- 2002b
C.D. Wright, "The Old English Macarius Homily, Vercelli Homily iv, and Ephrem Latinus, De Pœnitentia", in T.N. Hall - T.D. Hill - C.D. Wright (eds.), *Via Crucis: Early Medieval Sources and Ideas in Memory of James E. Cross*, Morgantown, 2002, pp. 210-234
- 2003
C.D. Wright, "The Apocalypse of Thomas: Some new latin texts and their significance for the Old English Version", in K. Powell - D.G. Scragg (eds.), *Apocryphal Texts and Traditions in Anglo-Saxon England*, Cambridge, 2003, pp. 27-59
- 2007
C.D. Wright, "The Old English Homilies and Latin Sources", in A.J. Kleist (ed.), *The Old English Homily: Precedent, Practice, Appropriation*, Turnhout, 2007, pp. 15-66
- 2015
C.D. Wright, "6 Ezras and the Apocalypse of Thomas. With a Previously Unedited 'Interpolated' Text of Thomas", *Apocrypha* 26 (2015), pp. 9-55
- 2015b
C.D. Wright, "Latin Sources for the Old English 'Three Utterances' Homilies", *Medieval Studies* 77 (2015), pp. 45-79
- Wright - Wack 1991
C.D. Wright - M.F. Wack (eds.), "A new Latin Source for The Old English 'Three Utterances Exemplum'", *Anglo-Saxon England* 20 (1991), pp. 187-202
- Zacher 2003-2004
S. Zacher, "The Rewards of Poetry: Homiletic Verse in Cam-

Bibliografia

- bridge, Corpus Christi College 201”, *SELIM 12 (2003-2004)*, pp. 83-108
- 2004
S. Zacher, “Sin, Syntax, and Synonyms: Retorical Style and Structure in Vercelli X”, *Journal of English and Germanic Philology 103 (2004)*, pp. 53-76
 - 2007
S. Zacher, “Rereading the Style and Rethoric of the Vercelli Homilies”, in A.J. Kleist (ed.), *The Old English Homily: Precedent, Practice and Appropriation*, Turnhout, 2007, pp. 173-209
 - 2009
S. Zacher, *Preaching the Converted: The Style and the Rethoric of the Vercelli Book Homilies*, Toronto - Buffalo - New York - London, 2009
 - 2009b
S. Zacher, “The Source of Vercelli VII: An Address to Women”, in A. Orchard - S. Zacher (eds.), *New Readings in the Vercelli Book*, Toronto, 2009, pp. 98-150



Indice dei nomi, dei luoghi e delle opere citate

aA

Abbo (di Saint-Germain-des-Prés): 435

607

Adamo: 68, 74, 88, 107, 321, 322, 454

Adso: 50 e (n)

Libellus De Anticristo: 50 e (n)

Agostino (di Ippona; vescovo, santo): 209 (n), 310, 320 (n), 434 (n),
476, 477 e (n), 478, 479, 482 (n), 483 (n)

De Civitate Dei: 477 e (n), 482 (n)

De Libero Arbitrio, Libro III, Capitolo XXV: 320 (n)

Enchiridion: 476, 477

Agostino (Pseudo)

De Praedestinatione: 282 (n);

Sermones ad Fratres in Eremito: 546 (n)

*Sermo ad Fratres in Eremito 49 (De misera Carnis et falsitate praesentis
vitae; Ego te homo)*: 245 (n)

Sermo ad Fratres in Eremito 58: 148 (n), 380 (n), 388 (n), 421 (n),
528 e (n)

Sermo ad Fratres in Eremito 66: 388 (n), 436 (n)

Sermo ad Fratres in Eremito 69: 158 (n), 245 (n)

Sermo ad Fratres in Eremito 120: 541 (n)

Sermo de Misericordia (De Remedia Peccatorum; o Sermo CCCX):
362 (n), 363, 366 (n), 367 e (n), 368 e (n), 369, 370 (n), 371,
372 (n);

Alano (di Lille)
Anticlaudio: 433 (n)

Alberto (Magno): 433(n)

Albuino
De Virtutibus et vitiis: 435

Alcuino (di York): 215, 216 e (n), 217 e (n), 221, 222 (n), 230 e (n),
231 (n), 232 (n), 233 e (n), 283, 434 (n)
Commentarium De Apocalypsin: 283
Disputatio Puerorum: 434 (n)
Vulgata: 68 (n)

Alfredo (del Wessex, re): 307 (n)

Ambrogio (vescovo, santo): 282 e (n), 283 e (n), 307 (n)
De Bono Mortis: 283 (n)
De Excessu Fratris: 282
De Paradiso: 283 (n)
Explanatio super Psalmos xii: 307 (n)
Expositio Evangelii Lucae: 283 (n)

Andrea (apostolo): 4 (n), 12 (n), 32 (n), 34, 36 (n), 40 (n), 42 (n), 45 (n),
362 (n)

Andreas: ix (n), 4 (n), 6, 7 (n), 10, 11, 12 (n), 13, 14, 15, 16, 19, 24 e (n),
32, 33 e (n), 34, 38 (n), 65 (n), 362 (n), 568 (n)
v. 120, v. 1335: 362 (n)

Anticristo: 30 (n), 51 (n), 57, 58 (n), 59, 66 e (n), 68 (n), 69 (n), 92 e (n),
118, 119, 327 (n), 428, 430 (n), 434 (n), 438, 443, 444, 445, 449 e (n),
495, 496

Apocalisse Etiopica della Vergine: 472 (n)

Apocalisse Greca di Ezra: 327 (n)

Apocalisse Greca della Vergine: 118 (n), 300 (n), 302 (n) 472 (n), 473, 479

Apocalisse Latina di Elia: 300 (n)

Apocalisse di Pietro: 296 (n), 300 (n)

Apocalisse di Tommaso: 75 (n), 131 (n), 427, 428, 429 (n), 430 e (n),
431 (n), 432, 433 e (n), 435, 436 e (n), 437, 440, 441 (n), 443, 450, 452,
453, 461, 462, 468 (n), 488 e (n) (si veda anche: *Indice dei motivi escato-
logici: Giudizio*)

Apocripha Priscillianistica: 435 (n)

Apollonius of Tyre: 30 (n)

Antifonario di Bangor: 436 (n)

Ignis creator igneus: 436 (n)

Arason (Jön; vescovo): 483 (n)

Archita: 381 (n)

Ælfric (di Eynsham, abate): x (n), 29 (n), 30 (n), 31 (n), 54 (n), 209 (n), 210 (n), 212 (n), 223, 224 (n), 225 (n), 227 e (n), 271 (n), 272, 280, 283 (n), 303 (n), 363 (n), 390 (n), 391 (n), 481, 482, 483, 484 e (n), 563 (n), 564 e (n), 565 (n), 566 e (n), 569 e (n), 579 e (n), 572 (n), 575 (n), 576 (n)

De Temporibus Anni: 391 (n)

Omellie Cattoliche (Catholic Homilies; prima serie e seconda serie): 209 (n), 224 (n), 225 (n), 272, 283 (n), 363 (n), 481, 483, 564 (n), 572 (n)

Pope XI (Cameron B1.2.32; Sermo ad populum, in Octavis pentecosten dicendus; Catholic Homilies Secondary Series): 283 (n)

Pope XXVII (Cameron B1.2.38; Dominica sextadecima post Pentecosten; Catholic Homilies Secondary Series): 227 e (n), 232 e (n), 233 (n)

Thorpe II.VII (Cameron B1.2.8; Dominica I in Quadragesima; Catholic Homilies Secondary Series): 569 (n)

Thorpe II.XXVI (Cameron B1.2.39; In Natale Sanctarum Virginum. De Sancta Maria; Catholic Homilies Secondary Series): 481

Vite dei Santi: 224 (n), 225 (n), 303 (n), 572 (n)

Quadraginta Milites (Cameron B1.3.12; Skeat X): 303 (n)

In Caput Jejuni (Cameron B1.3.13; Skeat XII): 224 (n), 225 (n)

Sermo in laetania maiore. De Auguriis (Cameron B1.3.18; Skeat XVII): 303 (n)

Sermo ad Populum, in Octavis Pentecosten Dicendus (Cameron B1.4.11; Supplementary Collection): 54 (n)

Ælfric (pseudo),

In Quadragesima De Poenitentia (Cameron B1.9.6): 223 e (n)

Æthelwold (vescovo e santo): 445 (n)

Barking (abbazia di): 44 (n), 45 (n)

Bartolomeo (apostolo): 43 (n)

Basilio (Pseudo-)

Admonitio ad Filium Spiritualem: 380 (n), 389 e (n), 390 e (n)

Battle of Brunanburh (the): 90 (n)

Battle of Maldon (the): 90 (n)

Baturich (vescovo): 432 (n)

Beda, il Venerabile: 284 (n), 391 (n)

Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum: 131 (n)

Benediktbeuren: 433 (n)

Beowulf: 4, 301 (n)

vv. 1357b- 1376a: 301 (n)

v. 1307 e v. 3136: 90 (n)

vv. 1408-1411, 1414-1417, 1422- 1430: 301 (n)

vv. 2247-2266: 380 (n)

v. 2436: 65 (n)

v. 683 e v. 1365: 459 (n)

Bernardo di Clairvaux,

Liber de modo bene vivendi ad sororem (Capitolo VIII, 28): 379 (n)

Bernoldo (di Costanza),

Micrologus: 434 (n)

Betha Colaim Chille (Vita di san Colombano): 298 (n)

Blathmac (Poemi di): 298 (n)

Blume (Friedrich): 4 (n), 6 e (n),

Iter Italicum: 6 (n)

Boezio, Severino: 307 e (n)

De Consolatione Philosophiae:

Libro II, Cap. VII, 307 e (n)

Metro VII, (vv. 29-39) 375 (n), 380 (n)

Bonaventura (san): 433 (n)

Bonifacio (san): 215, 217 e (n), 230 e (n), 231 (n), 232 (n), 233 e (n),
307 (n)

Bonifacio (Pseudo-), *Sermo IV*: 216 e (n) (si veda anche: *Indice dei motivi
escatologici: Motivo della confessione terrena*)

Braga (Concilio di): 166 (n)

Branwen Uerch Lîr (Branwen figlia di Lîr): 312 (n)

Brendano (san): si veda, *Navigatio Sancti Brendani*

- Burgardo: 434 (n)
Omeliario di: 433 (n)
- Bury St. Edmunds: 73 (n)
- Cædmon: 354 (n)
- Cairpre Crom (re d'Irlanda): 302 (n)
- Canterbury: 4 (n), 24 (n), 42 (n), 72 (n), 209 (n), 273 (n)
Christ Church, 273 (n)
Sant'Agostino (monastero): 4 (n), 24 (n)
- Canterbury (omeliario di)*: 209 (n), 271
- Cassiano (Giovanni),
Conferenza III: 165 (n)
- Catechesis Celtica*: 290 e (n), 291 e (n), 292 (n), 317, 318 e (n), 434
- Catechesis Cracoviensis*: 435 (n)
- Cerbero: 325 e (n); 326
- Cesarea (Atti del concilio di)*: 433 (n)
- Cesario (di Arles; vescovo, santo): 29 (n), 78, 79, 80 (n), 209 e (n), 211 (n), 217 (n), 231 (n), 234 e (n), 236, 238 (n), 240, 244, 246 (n), 248 (n), 252, 253, 254 (n), 257, 260, 262, 263, 363 (n), 380 (n), 386, 413, 415 (n), 422, 433 (n), 436 (n), 483 (n), 528
Collectio Quinquaginta: 363 (n)
Sermo CCCXI: 366 (n)
- Sermones*
Sermo XXXI: 386, 388 (n) 413, 415 (n), 416 (n), 420, 528
Sermo LVII (Ego te homo): 209 e (n), 210 (n), 211 (n), 236, 237, 240, 242 (n), 246, 247, 248, 252, 255, 259, 260, 262, 263, 483 (n)
Sermo LVIII: 222 (n), 211 (n), 217 (n), 234, 236, 237, 238 (n)
Sermo CLVIII: 78
Sermo CIC: 78, 79
Sermo CCXXXI (Sermo Sancti Augustini de natale suo): 363 (n)
Sermo CCCXI (De eleemosynis): 380 (n)
- Cesario (di Heisterbach; abate),
Dialogus Miracolorum: 313
- Chartres (St. Père en Vallée, abbazia): 73 (n)

- Christ and Satan (Cristo e Satana)*
v. 68, v. 119-120, vv. 184-185, v. 295, vv. 341-343, vv. 625-626:
361 (n)
v. 131: 138 (n)
- Cicerone (Marco Tullio): 381 (n)
Epistulae ad Familiares: 381 (n)
Filippicae (Filippica VIII): 381 (n)
Oratio pro Cn. Plancio (XIII, 33): 381 (n)
- Cipriano (Pseudo-): 390 (n)
De Duodecim abusivis saeculi: 433 (n)
- Cirillo (di Alessandria; vescovo): 310
- Cobthach Coel: 310, 311
- Cogadh Gaedhel re Gallaibh (La Guerra degli Irlandesi contro gli stranieri)*:
298 (n)
- Collectaneum (pseudo-) Bedæ*: 284, 317
- Colombano (san): 435 (n)
- Commemoratio Genesos*: 308 (n), 309
- Commentario sulla Creazione e sulla Caduta*: 308 (n)
- Commentario sulla Genesi*: 308 (n)
- Crodegango (Regola di)*: 217 (n), 219 (n)
- Cronaca Anglosassone*: 373 (n)
- Cù Chulainn: 312 (n), 323
Siaburcharpat Con Culaind (Il cocchio fantasma di Cù Chulainn): 323
- Cynewulf: ix (n), 4 (n), 6, 217 (n), 228, 230 (n), 231 e (n), 250, 260
Christ: 228 (n), 317
Christ I: 228 (n)
Christ II: 228 (n)
Christ III: 228 e (n), 229 (n), 230 (n), 231 (n), 234, 241, 243 (n), 247,
250 (n), 253, 262
vv. 920-925: 244 (n)
vv. 930-933 e 964-970: 234 (n)
v. 1257: 459 (n)
vv. 1272-1279: 229
vv. 1298-1312: 229
vv. 1519-1523: 361 (n);

vv. 1652- 1664: 316 (n)

Fates of the Apostles (Fati degli Apostoli): 4 (n), 6, 7 (n), 10, 11, 12 (n),
13, 14, 15, 16, 19, 24 e (n), 32, 33 (n), 34 e (n), 38 e (n), 46;

Elena: ix (n), 4 (n), 6, 10 e (n), 11, 12 (n), 15 e (n), 17 (n), 18 (n), 32,
36, 37, 38 (n), 568 (n), 575 (n)

v. 457: 506 (n)

v. 511: 10 (n)

vv. 1277-1321: 449 (n)

De anticristo: 30 (n);

Decretum Gelasianum: 430, 432 e (n), 472 (n)

De duodecim abusiuis sæculi: 291 (n)

Dialogo di Adrianus ed Epictitus: 434 (n)

Dream of the Rood (Sogno della Croce): xi, 4 (n), 6, 7 (n), 10, 12, 14 e (n),
15, 16, 17 e (n), 24 (n), 32 e (n), 33, 34 (n), 35 e (n), 36, 38 (n), 39 (n),
40, 42 (n), 44, 558 (n), 575 (n)

vv. 103b-109: 352 (n)

Dunstan (vescovo, santo): 41 e (n), 444 (n)

St. Dunstan's classbook: 41 (n)

Eadburg (badessa): 307 (n)

Eagid (badessa): 44 (n)

Echtra Laeghaire meic Crimthainn (Le avventure di Laeghaire mac Crimthainn): 322

Eden (giardino dell'): 322

Edgard (Re degli Anglosassoni): 7 (n), 445 (n)

Efrem Siro: 135 (n), 146 (n), 147, 148 (n), 150 (n), 250 (n), 381, 382 (n),
567

De Penitentia: 135 (n), 140, 144, 146 (n), 147 e (n), 150 (n), 152 e (n),
224 (n), 225 (n), 226, 227, 567

De Judicio et Compunctione: 250 (n)

Necrosima: 382 (n)

Egberto (Pseudo-): 218 e (n)

Confessionale: 218 e (n)

Penitenziale: 218 e (n)

Elena (santa): 4 (n), 36 (n), 37 (n), 40 (n), 42 (n), 44 (n), 45 (n)

Eligio (di Noyon; Pseudo-),
Homilia III in Quadragesima (De Jejunii Laudibus): 366 (n)
Epistola degli Apostoli (Epistula Apostolorum): 432 (n)
Epistola di Tito, discepolo di Paolo: 433 (n)
Eusebio (di Vercelli; vescovo, santo): 45 (n)
Eva: 68, 322, 454
Exeter: 29, 158
Exhortation to Christian Living (An): 30 (n), 74 e (n), 91 (n)
v. 27: 361 (n)
Eynsham: 224 (n), 225 (n), 283 (n), 482
Ezra, sesto libro: 436 e (n)
Felix (di Crowland): 5 (n)
Vita Guthlaci: 5 (n)
Florilegium Frisingense: 317 (n)
Gargano (San Michele sul): 300 (n)
Genesi A: 5 (n)
Genesi B: 5 (n)
Giacomo (apostolo): 364 e (n), 365 e (n), 366
Giordano (fiume): 131 (n)
Giordano (di Sassonia): 158 (n)
Giordano (magister dell'ordine Domenicano): 314
Giovanni (evangelista): 473
Giovanni XII (papa): 444 (n)
Girolamo (Pseudo-),
De septem ordinibus ecclesiae: 433 (n)
Girolamo (san): 310
Giuda: 36 e (n), 37 (n), 302 (n), 310 (n)

Giuliana: 4 (n)

Gloria I: 30 (n), 74 (n)

Gregorio Magno (papa, santo): 29, 51 (n), 210, 212 e (n), 213, 264, 307 (n), 575 (n)

Cura Pastoralis: 51 (n)

Dialoga (Libro II): 307 (n)

Homiliae in Hiezechielem 2.2: 575 (n)

Moralia in Iob:

Libro XXVIII (13.33): 575 (n)

Libro XXXII: 244 (n)

XL Homiliarium in Evangelia: 245 (n)

Grendel: 301 (n)

Guthlac (di Crowland, santo): 25 e (n), 32 e (n), 36 e (n), 37 (n), 42 (n), 43 (n), 45 (n), 131 (n), 546 (n), 575 (n), 576

Halle: 6 (n)

Homiletic Fragment I (Frammento Omiletico I): xi e (n), 4 (n), 6, 10, 12 e (n), 15 e (n), 16, 17, 24 (n), 35 e (n)

Hrothgar: 301 (n)

Inferno (inferi): 51 (n), 61 (n), 63, 74 (n), 93, 138 (n), 141 (n), 142 (n), 143 e (n), 146, 148 (n), 155, 157 (n), 160 (n), 175, 176, 177 e (n), 178 e (n), 180 (n), 185, 240 (n), 243 (n), 245 (n), 248, 257, 258, 260 e (n), 262, 272 (n), 275 (n), 277, 278, 280, 283 (n), 286, 288 (n), 291, 292 (n), 293, 296 (n), 298 e (n), 299, 300 (n), 302 (n), 306, 309, 310, 311, 313 (n), 314, 315, 316 e (n), 319 e (n), 320, 321 (n), 323, 324 e (n), 325 e (n), 326 (n), 327, 328, 329, 330, 359, 427 e (n), 428, 437, 438, 465 (n), 466, 467, 469, 470 e (n), 472, 474, 475 (n), 483, 485, 486, 487, 489 e (n), 511, 522, 526 (n), 536, 539

Isaia (profeta): 78 (n), 79, 80 (n)

Isidoro (pseudo)

Sermo III: 148 (n)

Isidoro (di Siviglia; vescovo, santo): 282, 375 (n), 376 e (n), 377, 378, 380 (n), 382 e (n), 386, 391 e (n), 436 (n), 503, 504, 505, 506 (n), 507, 509, 510, 511 (n), 512 (n), 513 (n), 515 (n), 516, 517 (n), 520, 521 e (n), 522, 523, 524, 526, 527, 529, 531, 532, 536, 537, 538, 539, 543, 544, 545, 546 e (n), 547 e (n), 548, 566 (n)

Allegoriae quaedam sacrae scripturae: 436 (n)

De ortu et obitu patrum: 436 (n)

De Rerum Natura: 391 (n)

In Libros veteris ac novi testamenti prooemia: 436 (n)

Sententiae (sententia xiv): 282 e (n)

Synonyma: 375 (n), 376 e (n), 377, 378 e (n), 379 e (n), 380 (n), 382 (n), 383 (n), 385, 388 (n), 389, 503 e (n), 505, 506, 507 e (n), 508, 509 e (n), 510 e (n), 513, 514 e (n), 515, 516 e (n), 520, 521 e (n), 522, 523 e (n), 524 e (n), 525, 526 e (n), 527 e (n), 531 e (n), 532 e (n), 534 e (n), 535, 536, 537, 538 e (n), 539, 543 (n), 544, 545 (n), 546 e (n), 547 e (n), 548, 566 (n)

Synonyma I.5-51: 503 (n)

Synonyma I.5: 505

Synonyma I.6: 506

Synonyma I.7: 507 e (n)

Synonyma I.8: 509

Synonyma I.10-13: 509 (n)

Synonyma I.11: 510

Synonyma I.16: 510 (n)

Synonyma I.16-17: 513, 514

Synonyma I.19: 514 (n)

Synonyma I.19-20: 515

Synonyma I.21: 516

Synonyma I.22: 516 e (n)

Synonyma I.26: 520

Synonyma I.27-28: 520

Synonyma I.29: 531

Synonyma I.29-30: 547 (n)

Synonyma I.29-31: 531 e (n), 541

Synonyma I.30-31: 522

Synonyma I.31: 531 (n)

Synonyma I.32-34: 522

Synonyma I.36: 523

Synonyma I.38-43: 524 e (n)

Synonyma I.46-47: 525

Synonyma I.49: 525

Synonyma I.50: 525

Synonyma I.51: 526 e (n)

Synonyma I.67: 503 (n), 544

Synonyma II.1-16: 503 (n)

Synonyma II.1: 531

Synonyma II.2-3: 531, 532

Synonyma II.4: 532 (n), 534 e (n)

Synonyma II.4-5: 534 (n)

Synonyma II.5-6: 554

Synonyma II.7: 535

Synonyma II.8: 536

Synonyma II.9: 537

Synonyma II.9-10: 537

Synonyma II.11: 531, 537

Synonyma II.12-13: 545 (n)

Synonyma II.24: 538

Synonyma II.24-26: 538 (n)
Synonyma II.89-91: 391 (n)
Synonyma II.90: 387 (n)

Kent: 23 (n), 29, 42 (n)

Labraid Loingsech: 311, 312

Laegharie (eroe irlandese): 322

Lattanzio,
Divinarum institutionum: 434 (n)

Leggende sull'Anticristo: 430 (n)

Lettera Domenicale (Sunday Letter): 273, 274, 275, 471 (n)

Liber Commoneus: 41 (n)

Liber de Numeris: 317 (n)

Liber Exemplorum: 313, 314

Liber Ordinum Episcopaliū: 434 (n)

Liber Scintillarum: 380 (n), 390 (n)

Liber sententiarum tam de uetere quam de nouo testamento: 436 (n)

Lincoln's Inn (Library, London): 6 (n)

Lindisfarne (Evangelario di): 379 (n)

Londra: 6 (n)

Lord's Prayer II: 30 (n), 74 (n)

Macario (san); 132 e (n), 153 (n), 156 e (n), 178 (n) (si veda anche: *Indice dei componimenti omiletici anonimi e dei testi in prosa vercellesi non escatologici*, Cameron B3.4.55)

Macario (visione di): 133 (n), 149 (n), 152 (n), 176 e (n)

Macrobio, 306, 307 (n)
Commentarii in Somnium Scipionis: 306

Maier (Carl), x (n), 4 (n), 6 e (n), 9 (n), 325 (n)

Maria (Vergine): 44 (n), 59 (n), 143 (n), 228 (n), 244, 349, 367 (n), 428,

465 e (n), 466 (n), 467, 469 (n), 471 e (n), 472 (n), 474 (n), 541 (n)
441 (n), 443, 445 (n), 481, 482 e (n), 483 (n), 484, 485 (n), 488 e (n),
489 (n), 491 (n), 498, 499 e (n), 541 (n);

Marco Aurelio (imperatore): 381 (n)

Ricordi: 381 (n)

Martino (di Tours, santo): 25 e (n), 32 e (n), 35, 42 (n), 45 (n), 138, 139
e (n), 140, 427 (n), 546 (n), 575 (n)

Maurizio di Sully: 435

Mermedoni: 4 (n), 362 (n)

Mesca Ulad (L'intossicazione degli uomini dell'Ulster): 312 (n)

Michele (Arcangelo): 131 (n), 245 (n), 251 (n), 301 (n), 428, 465 e (n),
466 (n), 467, 469 (n), 471 e (n), 472 (n), 473 e (n), 474 (n)

Muspilli: 150 (n)

vv. 98-123: 239 (n)

Navigatio sancti Brendani: 302 (n), 310 (n)

Omeliario di St.Père: 73 e (n), 75 e (n), 77, 78 (n), 80 (n), 81, 82 (n), 83,
85 (n), 86, 93, 94 e (n), 567 (n) (si veda anche: *Indice dei componimenti
omiletici anonimi e dei testi in prosa vercellesi non escatologici, Pembroke 25*)

Omeliè Blickling (Blickling Homilies): x, xiii, 29 (n), 311, 507 (n), 573 e (n),
576 e (n), 577 (vedi anche: *Indice dei componimenti omiletici anonimi e dei
testi in prosa vercellesi non escatologici, Blickling*)

Oracula Sybillina: 239 (n), 430 (n)

Ordo Confessionis: 218 e (n); (si veda anche: Egberto, Pseudo: *Confessio-
nale e Penitenziale*)

Orazio: 326 (n), 381 (n)

Carmina I, 28: 381 (n)

Orgain Denna Rìg (La distruzione di Denna Rìg): 312 (n)

Otfrid (Evangelario di): 150 (n)

Ovidio: 41 (n), 381 (n)

Ars Amatoria: 41 (n)

Amores III.9.38-42: 381 (n)

Metamorphoses IV, 592-593; VII 499-500; XI, 422; XIII, 92 e 340-341:
381 (n)

Paolino (di Aquileia): 84 e (n), 85 (n), 354 e (n), 355 e (n), 356, 357, 358
Liber Exhortationis ad Henricum comitem: 84, 85 (n), 354, 358

Capitolo xxiii: 84

Capitolo lxii: 354

Paolo (san): 54 (n), 67 (n), 157 e (n), 176, 237, 245 (n), 281 (n), 300, 301 e (n), 471 (n), 473 e (n)

Paradiso (regno dei cieli): 53, 56, 58, 68, 71 (n), 93, 95, 133 (n), 137 (n), 142 (n), 153, 154 e (n), 155, 160 (n), 163 (n), 164 (n), 165 (n), 166 (n), 168 (n), 211, 228 (n), 244, 246, 248 (n), 251, 253, 257, 261 e (n), 262, 263, 272 e (n), 278, 286, 292, 298 (n), 304 (n), 313, 315, 316 e (n), 318 (n), 319 e (n), 320 e (n), 321 e (n), 322, 323 e (n), 324, 329, 347, 349 (n), 393 (n), 394, 395, 428, 437, 438, 453 (n), 460, 466, 467, 475 (n), 479 (n), 483, 489 (n), 518, 539, 543, 544, 562 (n)

Partech (o Pariath, montagna): 321 (n)

Parthemon/Behemot: 326 e (n), 327, 328

Passione di san Cristoforo (Passio S. Christophori martyr): 434 (n)

Passio Perpetuae: 313 (n)

Passio Sancti Kiliani: 432 (n)

Pietro (san): 161 (n), 243 (n), 428, 465 e (n), 466 e (n), 467, 469 e (n), 470 e (n), 471 e (n), 473, 483, 485, 486, 487, 488 (n);

Plutarco: 381 (n)

Consolatio ad Apollonium XV, 110D: 381 (n)

Prebium: 284 e (n), 285

Prisciano,

Periegesis: 434 (n)

Protovangelo (di Giacomo): 365 (n), 367 (n)

Prudenzio,

Cathemerinon Inno VI: 261 (n)

Rabano Mauro: 55 (n), 434 (n)

De Computo: 434 (n)

De Fide Catholica: 55 (n)

Ratio mundi: 434 (n)

Ratio orbis: 434 (n)

Record Commission: 6 (n)

Regensburg: 432 (n)

Regularis Concordia (Riforma Benedettina): 3, 7 (n), 8 (n), 24 (n), 29, 40 (n), 41 (n), 42, 43, 44 (n), 45 e (n), 47, 59 (n), 413 (n), 444 (n), 513 (n), 563 (n), 565 (n), 568 (n), 569, 575 e (n),

Rewards of Piety (The): 74 (n)

Rochester: 4 (n), 209 (n)

Rogazioni (*Litaniæ Miores e Litaniæ Miores*): 24, 25, 26 (n), 32, 33 (n), 71 (n), 412, 414 e (n), 417 (n), 418 (n)

Salomè: 367 (n)

Salomone: 276 (n), 297 (n), 319, 321, 324, 363, 365, 367 (n), 375, 377, 378 e (n), 380 (n)

Saltair na Rann: 298 (n)

Sansone: 276, 310, 319 (n), 324 e (n)

Seafarer (The): 5 (n), 149, 150 (n), 351 (n), 361 (n), 380 (n)
v. 16: 361 (n);
vv. 44-47: 351 (n)

Sedulio Scoto, *Collectaneum*: 297 (n), 317 (n)

Seneca (Lucio Anneo): 381 (n)

Consolatio ad Helviam matrem XVI: 381 (n)

Epistulae ad Lucilium CVII: 381 (n)

Seven Heaven Apocryphon (Apocrifo dei Sette Cieli): 142 (n), 168 (n), 295, 297 (n), 438

Siaburcharpat Con Culaind (Il Cocchio Fantasma di Cú Chulainn): 323

Solomon and Saturn I (vv. 66b-67; 77-83): 167 (n)

Solomon and Saturn II

vv. 377-384: 361 (n)

vv. 477-488: 190 (n), 186 (n)

Somnium Danielis: 434 (n)

Soul and Body I (Anima e Corpo I): xi, 4 (n), 5 (n), 6, 10, 12 e (n), 15, 16, 20, 24 (n), 32, 34, 35 e (n), 36, 40, 158 e (n), 163 (n), 166 (n), 167 (n),

168 (n), 169 (n), 179 (n), 171 (n), 172 (n) (si veda anche: *Indice dei motivi escatologici: Anima e Corpo*)

vv. 15-26: 169 (n)

vv. 26-38: 170 (n)

vv. 75-90: 151 (n), 171 (n)

v. 116a: 172 (n)

vv. 142-152: 164 (n)

Soul and Body II (Anima e Corpo II): 158 e (n), 166 (n), 167 (n) (si veda anche: *Indice dei motivi escatologici: Anima e Corpo*)

Stazio: 326 (n), 381 (n)

Silvae (Libro II, Ecloga I): 381 (n)

Tebaide (V, 613-616; XII, 311-312): 381 (n)

Sulpicio Severo: 29 (n), 138 (n), 139 (n)

Vita Sancti Martini: 138 (n), 139 e (n)

Epistula Tertia ad Bassulam: 139 (n)

Summon to Prayer (A): 30 (n), 74 (n)

Tara (re di): 302 (n), 310 (n)

Tenga Bithnua (Lingua Semprenuova): 297 (n)

Teodosio I (imperatore): 429

Teodolfo (di Orléans), *Capitula*: 29

Three Utterances of the Soul: 162, 163 (n), 175 (n), 178 (n), 181 (n), 435 (n)
(si veda anche: *Indice dei componimenti omiletici anonimi*)

Tibullo, *Carmina II, 3, 27*: 381 (n)

Toletano (Concilio): 166 (n)

Tommaso (apostolo): 429, 434 (n), 443, 444 e (n)

Transitus Mariae (Transito della Vergine): 131 (n), 472 (n)

Vangelo di Nicodemo: 49 (n), 487 (n), 488 (n) (si veda anche: *Indice dei motivi escatologici: Discesa agli Inferi*)

Vangelo dello Pseudo-Tommaso: 367 (n)

Vercelli (Biblioteca Capitolare): ix, 3, 6 (n), 158, 159

Virgilio (Publio Marone),

Georgiche II Libro, vv. 42-44: 293 (n)

Eneide VI Libro, vv. 417-420 e 625-627: 293

Vite dei Padri del Deserto: 306 (n)

Visio Pauli (o Apocalisse di Paolo): 138 (n), 143 (n), 154 (n), 156, 157 (n), 158 (n), 176, 178 (n), 226, 245 (n), 294 e (n), 295, 296 (n), 299, 300 (n), 301 e (n), 302 e (n), 314 (n), 326 e (n), 329, 472 e (n), 473 (n), 476, 479, 569 (n) (si veda anche: *Indice dei motivi escatologici, Intercessione, Interim, Purgatorio, Refrigerium*)

Visio Tnugdali: 297 (n), 327 e (n)

Vqluspa: 239 (n)

Wanderer (The): 5 (n), 380 (n), 384 (n), 388 (n)

vv. 20-21: 361 (n)

vv. 62-69: 351 (n)

vv. 91-96: 388 (n)

Worchester: 24 (n), 42 (n), 275 (n), 346 (n)

Wulfstan (di York, vescovo): x (n), xiii, 29 (n), 30 (n), 31 (n), 39, 41 e (n), 54 (n), 71 (n), 212, 222, 563 (n), 564 (n), 569 (n), 570 e (n), 575 (n), 576 (n)

Commonplace Book: 31 (n), 39, 41 e (n)

Officio Benedettino: 29 (n)

Institutes of Polity: 29 (n)

Omellie e sermoni

Bethurum II (Cameron B2.1.2; Lectio evangelii secundum Matheum): 54 (n), 55 (n)

Bethurum III (Cameron B2.1.3; Secundum Lucam): 251 (n)

Bethurum IV (Cameron B2.1.4; De temporibus Antichristi): 58 (n)

Bethurum VII (Cameron B2.2.2; De fide catholica): 71 (n)

Bethurum VIIIc (Cameron B2.2.5; Sermo de baptisate): 351 (n)

Bethurum IX (Cameron B2.2.6; De septiformi Spiritu): 49 (n), 69 (n)

Bethurum Xc (Cameron B2.2.8; Her ongynd be cristendome): 49 (n), 69 (n)

Bethurum XX / Napier XXIII (Cameron B2.4.2; Sermo Lupi ad Anglos): 29 (n), 149 e (n), 150 (n)

Norðhymbra prosta lagu: 29 (n);

Indice dei motivi escatologici

aA

Anima e Corpo (Discorso / Dialogo): 155, 158, 160 (n), 162 (n), 169 (n), 171 (n), 178 (n), 180, 295 (n), 306 (n), 476 e (n), 511 e (n), 512 e (n), 514, 538 (n), 545 e (n)

623

Anticristo (segni della venuta): 443, 445 (n), 449

Cacciata dal Paradiso (dell'uomo / degli angeli ribelli): 75, 89, 91 (n), 244, 246, 246 (n), 248 (n)

Cacciata dei peccatori (Discedite a me; motivo): 56, 211, 243 (n), 256 (n), 257, 258, 259, 260, 261 (n), 262, 347, 359 e (n), 371 (n), 383 (n), 395 (n), 408 (n), 427 (n), 442 (n), 465, 466, 484, 482, 483, 486

Casa di Ferro (motivo): 311-314

Cinque Similitudini o Immagini dell'Inferno (motivo): 81 (n), 289-291

Confessione terrena (motivo): 136 (n), 214-233, 241, 264, 458 (n)

Devil's Account of the Next World (Resoconto del Diavolo sul mondo che verrà): 272 (n), 273 e (n), 274, 275 e (n), 277 (n), 278, 303 (n), 305-328, 334 (n)

Discesa agli Inferi: 49 (n), 244, 427 (n), 437, 448, 487 (n), 488 e (n)

Discorso delle Ossa: 155 (n), 386 e (n), 413, 415-421, 422, 528 (n)

Ego te, homo (motivo): 131 (n), 161 (n), 211 e (n), 243-256, 296 (n), 418 (n), 427 (n), 483, 485, 486, 487 e (n)

Entrata dei Beati nel Regno dei Cieli (Venite benedicti Patris Mei; motivo): 175 (n), 211, 228 (n), 229 (n), 250 (n), 261 (n), 262, 263, 428, 437, 466, 467, 483

Forze dell'anima (dodici; motivo): 80-84

Giudizio (Finale; Giorno del Giudizio; Tempo del Giudizio): 33 e (n), 34, 46, 49, 53, 54 e (n), 55 e (n), 59 (n), 69 (n), 70, 74 e (n), 75, 76 (n), 80, 82, 84, 91 (n), 92 (n), 130, 134 e (n), 136, 143 (n), 145 e (n), 146 e (n), 148 e (n), 149, 150, 152 (n), 153, 154, 155, 160 e (n), 161 e (n), 162, 164 (n), 166 (n), 167 (n), 168 (n), 170 (n), 172 (n), 174 (n), 175, 183, 184, 187, 210 (n), 211 e (n), 214 e (n), 215 (n), 217, 218, 220, 221, 222 (n), 225, 226, 227 (n), 228 e (n), 229, 230 (n), 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240 e (n), 241, 252, 277, 278, 286 e (n), 296 (n), 298 (n), 304, 313, 314, 324, 346, 347 e (n), 351, 352, 354 e (n), 355 e (n), 357, 359, 384, 391, 396, 414, 416 (n), 417 e (n), 418 (n), 419 (n), 426 e (n), 427 e (n), 428, 429, 430, 432 (n), 435, 437, 438 e (n), 439, 441, 449, 451, 454, 455, 458, 460 (n), 462, 463, 464 e (n), 465 (n), 466 e (n), 467, 468 (n), 470 (n), 472 (n), 474, 475, 476 e (n), 479 e (n), 480, 481, 482, 483 e (n), 484, 485 e (n), 486, 487 (n), 488 e (n), 489 e (n), 493, 498, 503, 506, 513 (n), 521, 523, 525, 526 (n), 533, 535, 538, 539, 540, 542 (n), 544, 545, 564 (n)

Impiccagione (supplizio): 298-304, 310 (n)

Intercessione (dei santi): 96 (n), 427 (n), 428, 465, 466 (n), 469, 471-488;

Interim: 161 e (n), 163 (n), 166 (n), 180, 472 (n), 475, 476, 479, 481, 563 (n)

Messersäule (Colonna di Lame, motivo): 313 e (n), 315

No aid from a kin (motivo): 145-150, 151 (n), 153 (n), 232, 304 e (n), 352 (n)

Peculiarità della Morte: 81 (n), 285-286

Purgatorio: 311, 475, 479, 481

Quattro Separazioni nella Morte (motivo): 286-288, 338 (n)

Quid profuit (motivo): 171 (n), 380 (n), 387, 388 e (n), 420 e (n)

Quindici Segni dell'Apocalisse: 429 (n)

Refrigerium: 143 e (n), 251, 472 e (n), 473 (n), 476

**Indice
dei motivi
escatologici**

Refrigerium Interim: 472 (n)

Tre Morti e Tre Vite (motivo): 81 (n) 280-285, 288 (n)

Seno di Abramo: 475 (n)

Settantadue Lingue del Mondo (motivo): 292 c (n), 294, 296 (n), 297 c (n)

Sette Gioie del Paradiso (motivo): 278, 315-318

Sette Segni dell'Approssimarsi della Fine: 438

Tre Vivi e Tre Morti (Incontro dei; motivo): 155 (n)

Ubi sunt (motivo): 32, 148 (n), 149 (n), 152 (n), 171 (n), 172 (n), 345, 347, 360 (n), 374 (n), 379 (n), 380-391, 392 (n), 394, 395, 416 (n), 418 (n), 419 (n), 420 (n), 421 (n), 528 (n), 546 (n)

Uomo dalla Lingua o dalla Voce di Ferro (motivo): 275 (n), 293-298

Indice dei passi biblici

Antico Testamento

Gen. I, 9: 308 (n)
Gen. X: 292 (n)
Gen XXXVII, 1-18: 30 (n)
Ne. I, 5-6: 393 (n)
Tb. IV, 11: 365 (n)
Gb. XIV, 1-2: 382 (n)
Gb. XIV, 10-12: 382 (n)
Gb. XVII, 13-14: 291 (n)
Ps. VI, 6: 287 (n)
Ps. XVIII, 6: 279 (n)
Ps. XXVI, 9: 5 (n)
Ps. XXXVIII, 7: 383 (n)
Ps. LI, 3: 240 (n)
Ps. LXIV, 5-6: 162
Ps. LXXXIII, 12: 320 (n)
Ps. LXXXIX, 6: 383 (n)
Ps. LXXXIII, 9-10: 383 (n)
Ps. CXXXVIII, 7-10: 286 (n)
Ps. CXLIV, 14-20: 393 (n)

Ps. CXLV, 5-9: 393 (n)
Pr. XVII, 3: 518 (n), 521
Pr. XXI, 13: 368
Sap. III, 7: 234 (n)
Sap. V, 8-9: 387 (n)
Sap. VI, 7: 375 (n)
Sap. VIII, 7: 67 (n)
Eccli. III, 33: 365 (n), 366 (n)
Eccli. IV, 4-6: 364 (n)
Eccli. XVI, 13: 145 (n)
Eccli. XXIX, 15: 365 (n)
Eccli. XXX, 16: 291 (n)
Is. XXXIII, 18: 383 (n)
Is. LVI, 24: 303 (n)
Is. LVIII, 7: 78 (n), 79
Ger. XVI, 17: 362 (n)
Bar. III, 16-18: 382 (n)
Ez. XXVIII, 11-14: 321
Dn. XII, 3: 234 (n)
Sof. III, 8: 240 (n)
Zc. XII, 10: 55 (n), 252 (n)

Nuovo Testamento

- Mt. V, 7-8:* 86 (n)
Mt. VII, 7-12: 138 (n)
Mt. VII, 23: 360 (n)
Mt. VIII, 12: 258 (n)
Mt. IX, 2: 379 (n)
Mt. IX, 15: 541 (n)
Mt. X, 34: 261 (n)
Mt. X, 40-42: 78 (n), 138 (n)
Mt. X, 42: 79, 368 (n), 372 (n)
Mt. XIII, 41-42: 258 (n)
Mt. XIII, 43: 234 (n)
Mt. XIII, 50: 258 (n)
Mt. XVI, 24-26: 394
Mt. XVI, 27: 56 (n), 92 (n),
 145 (n), 232, 235
Mt. XVIII, 20: 347 (n)
Mt. XXII, 13: 258 (n)
Mt. XXIV, 30: 235 (n)
Mt. XXIV, 30-31: 239
Mt. XXIV, 42-44: 373 (n)
Mt. XXIV, 45-51: 373 (n)
Mt. XXIV, 51: 258 (n)
Mt. XXV, 1-13: 373 (n)
Mt. XXV, 25-40: 470 (n)
Mt. XXV, 30: 258 (n)
Mt. XXV, 31-40: 229 (n)
Mt. XXV, 34: 168 (n), 228 (n),
 261 (n), 466 (n), 543 (n)
Mt. XXV, 34-46: 138 (n)
Mt. XXV, 35-40: 142
Mt. XXV, 40: 368 (n)
Mt. XXV, 41: 175, 257, 359,
 360 (n), 464 (n), 466 (n), 179
Mt. XXV, 46: 359
Mt. XXVI, 24: 62 (n)
Mt. XXVI, 24-26: 407 (n)
Mt. XXVII: 49 (n)
Mc. II, 19: 541 (n)
Mc. IX, 40: 372 (n)
Mc. IX, 44-45: 303 (n)
Mc. XII, 42-43: 372 (n)
Mc. XIII, 26: 235 (n)
Mc. XIII, 26-27: 239
Mc. XIII, 35-37: 373 (n)
Mc. XIV, 21: 62 (n)
Mc. XV, 33: 49 (n)
Lc. II, 1-14: 316 (n)
Lc. VI, 24-25: 137 (n)
Lc. VI, 36: 86 (n)
Lc. VI, 37: 68 (n);
Lc. X, 27: 75 (n)
Lc. XII, 20: 372 (n)
Lc. XII, 37-40: 373 (n)
Lc. XII, 48: 375 (n)
Lc. XIII, 27-28: 258 (n)
Lc. XVI, 19-31: 76 (n), 347 (n)
Lc. XVII, 34: 379 (n)
Lc. XX, 20: 8 (n)
Lc. XX, 34-36: 541 (n)
Lc. XXI, 2-3: 372 (n)
Lc. XXI, 25-32: 213 (n)
Lc. XXI, 25-33: 213
Lc. XXI, 27: 235 (n)
Lc. XXIII: 49 (n)
Lc. XXIV, 39-40: 55 (n)
Gv. IV, 31-35: 77 (n)
Gv. VI, 27-29: 77 (n)
Gv. VI, 48-52: 77 (n)
Gv. VIII, 24: 281 (n)
Gv. XVIII-XIX: 49 (n)
Gv. XIX, 37: 55 (n), 252 (n)
Gv. XX, 27: 55 (n), 252 (n)
I Gv. V, 16: 281 (n)
At. I, 13: 365 (n)
At. XII, 17: 365 (n)
At. XIV, 21: 517 (n), 521
At. XV, 13: 365 (n)
Rm. I, 28-31: 67 (n)
Rm. II, 5-6: 56 (n)
Rm. V, 12: 281 (n)
I Cor. I, 19-20: 383 (n)
I Cor. III, 12-15: 54 (n), 478 (n)
I Cor. XIII, 13: 69 (n)
I Cor. XV, 52: 142 (n)
I Cor. XV, 56: 281 (n)
II Cor. I, 3-5: 393 (n)
II Cor. III, 12-15: 478
II Cor. V, 10: 217 (n), 233
Gal. I, 19: 365 (n)
Ef. II, 1-5: 281 (n)
Fil. III, 18-19: 170 (n)
II Tm. V, 14: 56 (n)
Gc. I, 5-8: 393 (n)
Gc. I, 9-12: 397 (n)
Gc. II, 10: 534 (n)
Gc. II, 1-3: 364 (n)

**La prosa
omiletica
insulare**
Raffaele Cioffi

Gc. II, 13: 365 (n)

Gc. IV, 5-6: 76

Gc. V, 2-3: 364 (n)

I Pt. V, 5: 76

II Pt. III, 7: 240 (n)

Ap. I, 7: 55 (n), 235 (n), 252 (n)

Ap. I, 16: 261 (n)

Ap. II, 11: 281, 283

Ap. II, 23: 145 (n)

Ap. VIII, 7: 453 (n)

Ap. VIII, 9: 447 (n)

Ap. XII, 3-4: 326

Ap. XX, 1-3: 327 (n)

Ap. XX, 6: 281

Ap. XX, 14: 281

Ap. XXI, 16: 281

Ap. XXII, 12: 56 (n), 92 (n)

Indice dei componenti omiletici anonimi e dei testi in prosa vercellesi non escatologici

aA

Assmann XI (Cameron B3.2.13): 365 (n), 366 (n)

Assmann XIV (Cameron B3.2.6): 59 (n), 159 e (n), 161 e (n), 182 e (n),
184, 241 e (n), 242, 243 e (n), 380 (n), 384 (n), 388 (n), 427 e (n),
470 e (n), 471, 485, 486, 487

Bazire-Cross III (Cameron B3.2.44; Hom S44): 148 e (n), 459 (n)

Bazire-Cross IV (Cameron B3.2.42; In uigilia ascensionis): 296 e (n), 297

Bazire-Cross IX (Cameron B3.2.31; Omelia In Letania Maiore): 163 (n), 174
e (n)

Bazire-Cross X / Fadda V (Cameron B3.2.32; In Letania Maiore): 241 e (n),
243 (n), 251 (n), 254, 255, 261, 262

Bazire-Cross XI / Fadda VI (Cameron B3.2.37; Feria Tertia de Litanìa Maiore): 241, 242 e (n), 243 e (n), 251 (n), 257 (n), 296 e (n), 297 e (n)

Be heofonwarum 7 beo helwalrum (Cameron B3.2.5): 163 (n), 174, 295, 327,
338 (n)

Blickling V (Cameron B3.2.17; Dominica V in Quadragesima): 380 (n), 389,
390 e (n), 391 (n), 404 (n)

Blickling VII (Cameron B3.2.26; Dominica Pascha): 54 (n), 436, 437, 438
e (n), 439 e (n), 453 (n), 463 e (n)

Blickling VIII (Cameron B3.4.19): 380 (n), 384 (n), 388 (n)

Blickling IX (Cameron B3.2.40; Crist se goldbloma): 345 (n)

Blickling X (Cameron B3.4.20; Pisses middangeardes ende neah is): 209 (n),
225 (n), 301 (n), 380 (n), 384 (n), 386 (n), 388 (n), 416 (n), 417, 418
e (n), 419, 421 e (n), 432, 433 e (n), 435, 436 e (n), 437

629

*Blickling XVI** (Cameron B3.3.25; *To sanctae Michaeles mæssan; Men ða leofestan, manap us ond myngap seo ar*): 300, 301 (n)

Cameron B3.2.29 (Men þa leofestan, her sagað an þissum bocum): 241, 243 (n), 246, 248 (n), 250, 251 (n), 261 (n)

Cameron B3.4.12 (Apocalisse di Tommaso): 75, 93 (n), 94 (n), 438, 439, 440, 441 (n), 443 (n), 453 (n), 456 (n), 458 (n), 459 (n), 463 e (n) (correggere B.3.4.12.1 in B.3.4.12)

Cameron B3.4.55 (Ic bidde eow ond eadmodlice lære men þa leofestan; HomU55; Macarius Homily): 132 e (n), 135 e (n), 136, 142 e (n), 144, 146 e (n), 147, 151, 152 (n), 153 (n), 158 (n), 159, 160, 173 (n), 176 (n), 177 (n), 178 (n), 380 (n), 388 (n)

Cameron B.3.5.9 (De Inclusis): 276, 277

Cameron B8.5.3.2 (Dæs dæiges þe we Hælend; Gospel of Nichodemus Homily): 427 (n), 468 e (n), 469, 470 e (n), 482, 483, 484, 486, 487, 488 (n);
correggi forma

Cameron B11.10.3 (Gif þu nu læof eal swa micel þearf): 273 e (n)

Corpus-Hatton III: 436, 437, 438, 439, 452, 456 (n)

De Brevitate huius vitae (Glossa al Liber Scintillarum): 380 (n)

Fadda I (Cameron B3.5.5): 162 e (n), 163 (n), 165 (n), 173 (n), 175 (n)

Fadda III (Cameron B3.2.12; Omelia Dominica II ebdomadæ Quadragesime): 471 (n)

Fadda V (si veda: Bazire-Cross X)

Fadda VI, (si veda: Bazire-Cross XI)

Fadda VII (Omelia Augustini Sermo): 151 e (n), 154, 163, 164 (n), 178 (n), 182, 183, 184, 188, 393 (n), 398 (n)

Fadda VIII (Cameron B3.5.14; Men þa leofestan we geleornodon on godcundum gewritum): 147, 148 (n), 150, 159, 160 (n), 175 (n), 178, 179, 180, 380 (n), 385 (n)

Fadda X (Cameron B3.4.15; Usse lareowas ond usse leorneras): 272 (n)

Irvine VII / Belfour 11 (Cameron B.3.4.3): 345 e (n), 380 e (n), 384 (n), 385 (n), 386 (n), 387 (n), 388 (n), 416 (n), 417, 418 (n), 419 (n), 420, 421 e (n)

Ker II (O homo indicabo tibi quid sit bonum. Du man þe god sécgst): 220

Ker III (Cameron B3.5.7; Ic eow bidde ond eadmodlice lære): 221 e (n)

Lambeth III (Cameron B3.2.10): 222 e (n)

Napier XXV (Cameron B3.4.24; To Folce): 54 (n)

Napier XXIX (Cameron B3.4.26): 133 (n), 142 (n), 146 (n), 147 (n), 158 (n), 160, 173 (n), 175, 176 (n), 177 (n), 222

Napier XXX (Cameron B3.4.27; Be rihtan cristendome): 30 (n), 74 (n),
88 (n), 91, 133 (n), 149 (n), 275 e (n), 392 (n), 379 (n)
Napier XL (Cameron B3.4.32; In die iudicii): 49 e (n), 50 e (n), 52, 55,
56 (n), 57 e (n), 58, 59 e (n), 60 (n), 63 e (n), 64 e (n), 65 e (n), 66,
69 e (n), 70 e (n), 71 (n), 72 (n), 125
Napier XLII (Cameron B3.4.34; De temporibus anticristi): 50 (n), 71 (n)
Napier LXIII (Sunnandægæs Spell): 275 e (n), 293 (n)
Napier XLIV (Cameron B2.3.6; De dedicatione ecclesiae): 273 (n), 274, 275
Napier XLV (Cameron B3.4.36; Sermonem angelorum nomina): 471 (n)
Napier XLVI (Cameron B3.4.37; Larspell): 226 e (n), 228
Napier XLIX (Larspell): 214 (n), 344 (n), 359 (n), 363 (n)

Pembroke 25, Omelia 1: 73 (n)
Pembroke 25, Omelia 22: 73 (n), 84 (n), 130 (n)
Pembroke 25, Omelia 24: 73 (n), 76 (n)
Pembroke 25, Omelia 25: 73 (n), 94, 95 (n)
Pembroke 25, Omelia 34: 73 (n), 75 (n), 88
Pembroke 25, Omelia 36: 73 (n)
Pembroke 25, Omelia 38: 73 (n)
Pembroke 25, Omelia 39: 73 (n)
Pembroke 25, Omelia 40: 73 (n), 76 e (n), 78, 79 (n)
Pembroke 25, Omelia 42: 73 (n), 75 (n)
Pembroke 25, Omelia 48: 73 (n), 95 (n)
Pembroke 25, Omelia 50: 73 (n), 94
Pembroke 25, Omelia 52: 73 (n)
Pembroke 25, Omelia 90: 73 (n), 82
Pembroke 25, Omelia 91: 73 (n), 76
Pembroke 22, Omelia 93: 73 (n)

Vercelli I (Cameron B3.2.24; In Parasceve): 10, 13, 15, 16, 18 (n), 25, 46,
209 (n), 271 (n)
Vercelli III (Cameron B3.2.11): xi e (n), 18 (n), 21 (n), 25, 27 (n), 73 (n),
82 (n), 130 e (n), 135 (n), 209 (n), 567 (n), 573 (n)
Vercelli V (Cameron B3.2.1; Tò middanwintra. Ostende Nobis Domine): 4 (n),
10 e (n), 13, 15, 16, 17, 19, 26 (n), 33, 46, 209 (n), 316 (n), 317 (n),
426 (n)
*Vercelli VI (Cameron B3.4.10; Incipit Narrare Miracula Que Facta Fuerant
Ante Aduentum Saluatoris Domini Nostri Iesu Christi):* 5, 12 e (n), 14 (n),
15, 16, 19 (n), 23, 33, 34 e (n), 46, 131 (n), 208 (n), 426 (n), 501 (n)
Vercelli VII (Cameron B3.4.11): xi e (n), 5, 12 (n), 25, 34, 43 (n), 44, 45,
131 (n), 135 (n), 170 (n), 208 (n), 330 (n), 562 (n), 567 (n), 573 (n),
595 (n)
Vercelli XI (Cameron B3.2.36; Spel to forman gangdæge): 4 (n), 5, 12 e (n),
15, 16, 17, 19, 21 (n), 25, 32, 34, 42 e (n), 44 (n), 45 (n), 70 (n),

72 (n), 131 (n), 208 (n), 392 (n), 393 (n), 412 e (n), 413 (n), 445 (n),
573 (n), 576

Vercelli XII (Cameron B3.2.39; *Spel to oðrum gangdæge*): 131 (n), 392 (n),
393 (n), 412 (n), 413 (n)

Vercelli XIV (Cameron B3.5.11; *Larspel to swylcere tide swa man wile*): xi (n),
5 (n), 12 e (n), 16, 17, 19, 25 e (n), 131 (n), 271 (n), 276, 277

Vercelli XVI (Cameron B3.2.2; *Omelia Epyffania Domini*): xi, 5, 25, 46,
131 (n), 426 (n)

Vercelli XVII (Cameron B3.3.19; *De Purificatione Sanctae Mariae*): xi, 25,
28 (n), 46, 131 (n), 426 (n)

Vercelli XVIII (Cameron B3.3.17; *De Sancto Martino Confessore*): xi, 4 (n),
12 (n), 15, 16, 25, 32, 33, 34 e (n), 35, 36, 139 e (n), 271 (n), 426 (n),
427 (n)

Vercelli XIX (Cameron B3.2.34): xi, 12, 14, 15, 16, 17 (n), 21 (n), 23, 35
e (n), 44 (n), 71 e (n), 72 e (n), 73 (n), 393 (n), 412, 573 (n)

Vercelli XX (Cameron B3.2.38): xi, 11, 14, 15, 21 (n), 70 (n), 71 (n), 72
e (n), 73 (n)

Vercelli XXIII (Cameron B3.3.10): xi, 5 (n), 10, 11 e (n), 12 (n), 15 e (n),
17 (n), 25 e (n), 32, 37, 44 e (n), 131 (n), 139 (n), 504 (n), 576

Tristram III (Cameron B3.2.45): 349 (n)

Warna (vedi anche: *Ubi Sunt*): 379 (n), 380 (n)

aA

Cambridge, Corpus Christi College 41: 75, 93 (n), 131 e (n), 132 (n),
135 (n), 241 (n), 246 (n), 427, 436, 438, 452 (n), 453 (n), 468 e (n),
483, 488 (n)

633

Cambridge, Corpus Christi College 140: 471 (n)

Cambridge, Corpus Christi College 162: 72 (n), 148 e (n), 349 (n), 427, 436
e (n)

Cambridge, Corpus Christi College 190: 31 (n), 219 (n)

Cambridge, Corpus Christi College 198: 209 e (n), 225 (n)

Cambridge, Corpus Christi College 201: 29, 30 (n), 39 e (n), 41 e (n), 49 (n),
57 (n), 60 (n), 61 (n), 74 (n), 132 e (n), 133 (n), 159, 569 (n)

Cambridge, Corpus Christi College 302: 159, 163 (n), 295 (n), 344 e (n),
345, 360 (n), 468 (n), 470 (n)

Cambridge, Corpus Christi College 303: 5 (n), 72 (n), 241 (n), 276, 296 (n),
427, 468 (n), 484

Cambridge, Corpus Christi College 367: 132 e (n)

Cambridge, Corpus Christi College 419-421: 49 (n), 274 e (n), 293 (n), 344
e (n), 360 (n)

Cambridge, Pembroke College 25 (Omeliario di St. Père): 73 e (n), 76 (n), 78
e (n), 82, 83 (n), 94 e (n), 95 (n), 130 (n), 302 (n)

Cambridge, University Library, Gg 3.28: 223 (n)

Cambridge, University Library Ii.4.6: 133 (n)

Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica, Pal.lat. 220 (Apocalisse di Tommaso): 431, 433, 434, 436, 441 e (n), 450 (n), 452 (n), 453, 454 (n), 456 (n), 463 (n)

Città del Vaticano, Reg. lat. 49 (Apocalisse di Tommaso): 431, 434, 442, 452, 454 (n), 456 e (n), 459 (n)

Einsiedeln, Stiftsbibliothek 319 (Apocalisse di Tommaso): 431, 442, 452, 456 e (n), 459 (n), 463 (n);

Exeter, Cathedral Library 3501 (Exeter Book): 5 (n), 158, 159 (n), 228 (n)

Kassel, Universitätsbibliothek, Landesbibliothek und, Murhardsche Bibliothek 4° Ms theol. 10 (Apocalisse di Tommaso): 431, 436, 443 (n)

London, British Library, Cotton Cleopatra B.xiii: 41 (n), 49 (n), 79 (n)

London, British Library, Cotton Faustina A.ix: 159, 163 (n), 295 (n), 345 e (n), 468 (n), 470 (n)

London, British Library, Cotton Galba A.xv: 221 (n)

London, British Library, Cotton Otho B.x pt. A: 306 (n)

London, British Library, Cotton Tiberius A.iii: 218 (n), 219 e (n), 273, 305 (n), 379 (n), 380 (n)

London, British Library, Cotton Tiberius C.i (Omelia Ker II): 220

London, British Library, ms. Cotton Vitellius A.xv (Nowell Codex): 4 (n)

London, Lambeth Palace Library 487: 222

London, Lambeth Palace Library 489: 41 (n), 49 (n), 72 (n), 225 (n)

Munich, Bayerische Staatsbibliothek CLM 28135 (Three Utterances of the Soul): 163 (n)

Munich, Bayerische Staatsbibliothek Clm 485: 432 (n)

Munich, Bayerische Staatsbibliothek CLM 4563 (Apocalisse di Tommaso): 431, 433 (n), 434 (n), 441 e (n), 456 (n)

Munich, Bayerische Staatsbibliothek CLM 4585 (Apocalisse di Tommaso): 431, 433 e (n), 436, 441 e (n), 443 (n), 445 e (n), 447, 449 (n), 450 (n), 451 (n), 452 (n), 453 (n), 456 (n), 461, 462 (n), 463 (n)

Munich, Bayerische Staatsbibliothek CLM 6302 (Commentario sulla Genesi): 308 (n)

Munich, Bayerische Staatsbibliothek CLM 8439 (Apocalisse di Tommaso): 431, 434 e (n), 441

Munich, Bayerische Staatsbibliothek CLM 22266: 363 (n)

Napoli, Biblioteca Nazionale Vittorio Emanuele III, lat. 2 (Vindoboniense 16): 431, 432 (n), 441 e (n), 445, 456 (n)

Oxford, Bodleian Library, Hatton 26 II (Apocalisse di Tommaso): 431, 433, 434, 442, 452 e (n), 453, 454 (n), 456 e (n), 459 (n)

Oxford, Bodleian Library, Junius 85-86: 157 (n), 159, 162 (n), 209 (n), 344, 569 (n),
Oxford, Bodleian Library, Hatton 113-114: 41 (n), 49 (n), 132, 133 (n), 160, 162 (n), 222 (n), 223 (n), 275, 296 (n), 345 e (n), 471 (n)
Oxford, Bodleian Library, Hatton 115: 50, 272 e (n), 335 (n), 348 (n)
Oxford, Bodleian Library, Hatton 116: 149 (n), 427, 436 e (n), 464 (n)
Oxford, Bodleian Library, Junius 11: 5 (n)
Oxford, Bodleian Library, Junius 121: 49 (n), 133 (n), 218 (n), 219 (n), 222 (n), 275, 345
Oxford, Bodleian Library, Bodley 340-342 (Omeliario di Canterbury): 209, 271, 334 (n)
Oxford, Bodleian Library, Ms Auct F4.32 (St. Dunstan's Classbook): 41 (n)
Oxford, Bodleian Library, Bodley 343: 345

Parigi, BN lat. 10457 (Commemoratio Genesos): 308 (n)

Parigi, BN lat. 11561 (Reference Bible): 308 (n)

Princeton, University Library, Scheide 71 (Blickling Homilies): 29 (n), 344, 427

Roma, Biblioteca Nazionale Universitaria, ms. 2096-52 (Visione di Macario, Versione Nonantolana): 158 (n)

Salisbury, Cathedral Library ms. 9: 363 (n), 367 (n), 368 (n)

Salisbury, Cathedral Library ms. 179: 363 (n), 367 (n), 368 (n)

San Gallo, Stiftbibliothek 908 (Commentario sulla Creazione e la Caduta): 308 (n)

Vercelli, Biblioteca Capitolare, ms. CXVII (Vercelli Book): ix, 3, 158 (n), 159

Verona, Biblioteca Capitolare I (I) (Apocalisse di Tommaso, frammento): 431, 441

Vienna, Österreichische Nationalbibliothek 1878B (Apocalisse di Tommaso): 431, 432 e (n), 433, 434 e (n), 442, 452, 454 (n), 456 e (n), 459 (n)

Toronto, Fisher Rare Book Library Ms 45 (Apocalisse di Tommaso): 431, 433, 434 (n), 442, 452, 454 (n), 456 (n), 459 (n)

Würzburg, Universitätsbibliothek M.p.th.f. 28 (Apocalisse di Tommaso; Omeliario di Burgardo): 431 (n), 433 e (n), 434 (n), 442, 445, 449 (n), 452 e (n), 453, 454 (n), 455 e (n), 459 (n), 462 (n)

Würzburg, Universitätsbibliothek M.p.th.f. 79 (copia glossata dei Synonima): 510 (n);

